

NATURA NATURANS, NATURA NATURATA:

¿EVOLUCIONA DIOS?

Hacia una relativa, y prudente, reivindicación del «hylozoismo»

Javier Hernández-Pacheco

Universidad de Sevilla

Resumen: Después de revisar las tesis fundamentales de un radical monismo materialista, este trabajo presenta, con una cierta simpatía, la visión alternativa de un no menos radical pansiquismo, con raíces en la arcaica tradición hylozoista griega y más recientemente reivindicado por el romanticismo europeo. Dejando aparte una solución dualista, el autor vuelve la vista a Aristóteles para proponer una concepción dinámica, donde un monismo neumático constituye el término final de una evolución en la que el mismo ente consiste en la continua superación de la materialidad inercial.

Palabras clave: Naturaleza, creación, evolución.

Abstract: After reviewing the ground tenets of a radical materialist monism, this paper presents, with a certain sympathy, the alternative view of a not less radical pansychism, with roots in the archaic Greek hylozoist tradition and more recently vindicated by the European Romantic. Letting aside a dualist solution, the author looks back to Aristotle to propose a dynamic conception, where a pneumatic monism constitutes the final term of an evolutionary trend, in which Being itself consists in the continuous overcoming of inertial materiality.

Key words: nature, creation, evolution.

Recibido: 06/02/2013 **Aprobado:** 18/04/2013

«Quien no me escucha a mí sino al Logos, confiesa sabiamente que una son todas las cosas» (Heráclito, Frag. 50). En la misma línea se expresaba el primer texto filosófico que conservamos, del *Peri physeos* de Anaximandro: «de donde todo procede allí tiene todo que volver; pues todas las cosas se deben unas a otras justicia según el orden del tiempo»¹. Parece, pues, que una comprensión lógica de la naturaleza nos lleva a reducir su aparente diversidad a un principio básico que permita el ajuste racional que hace del caos percibido un cosmos ordenado e inteligible. Curiosamente, no son los autores materialistas, sino el mismo Aristóteles, quien atribuye a este principio original las características de la materia primera², como una cierta indeterminación (*ápeiron*) capaz de recibir las formas de las cosas. Autores más recientes como Burnet, Guthrie y Kirk y Raven se suman con entusiasmo a esta hermenéutica, que proclama a la materia como principio unificador de todas las cosas, y así al materialismo como forma original de la filosofía³.

Este materialismo es difícil de definir, porque la materia no es una sustancia determinada, sino efectivamente *ápeiron*. Es algo indefinido, de lo que

1 Me tomo ciertas libertades con el fragmento DK 12 B1, en el que Simplicio en su *Física* (24, 13) parece que cita textualmente a Anaximandro. La más estricta traducción de R. Mondolfo (*El pensamiento antiguo*, I, pág. 43), reza así: «Ahí, de dónde deriva la generación de los seres, también se cumple su disolución, de acuerdo a una ley necesaria, pues ellos deben (así dice en su lenguaje poético) expiar recíprocamente su culpa y la pena de la injusticia en el orden del tiempo».

2 Véase: *Met.* I, 3; 983 b 6 ss.: «La mayoría de los filósofos primitivos creyeron que los únicos principios de todas las cosas eran los de índole material; pues aquello de lo que constan todos los entes y es el primer origen de su generación y el término de su corrupción, permaneciendo la sustancia pero cambiando en las afecciones, es, según ellos, el elemento y el principio de los entes» (trad. García Yebra).

3 J. Burnet, por ejemplo (véase: *Early greek philosophers*, 3rd. ed., London 1920) sigue esta línea interpretativa, que parte de que el *ápeiron* (*the boundless*) es un «cuerpo», y al final no tiene problema alguno en proclamar a Parménides como «*the father of materialism*» (p. 133).

todo procede y en lo que todo se disuelve, y que más que ser un «algo» esencial, *determina adjetivamente toda realidad* con unas precisas características que *grosso modo*, sin ánimo de ser exhaustivos, podrían ser las siguientes:

Todo lo material consta de partes, que se sitúan exteriormente unas a otras, esto es, en el espacio, según una disposición y estructura que puede ser modificada sucesivamente, esto es, en el tiempo, por el propio movimiento de las partes, o el de otros elementos igualmente materiales. Esta dinámica disposición y composición de esas partes o elementos materiales, es necesaria y suficiente para explicar las características observables en las cosas, que están esencialmente condicionadas por esa estructura⁴. Por ello el método racional de conocimiento parte de la experiencia sensible y es de carácter analítico.

A continuación: la acción eficiente que modifica el movimiento de las cosas materiales, se llama «fuerza»; la capacidad o disponibilidad para hacerlo «energía». La disposición a recibir esa fuerza y de modificar en consecuencia el propio movimiento se llama «masa». Fuerza y masa son magnitudes externas una a la otra, en el sentido de que la masa anula la fuerza que se ejerce sobre ella, como reacción o resistencia al movimiento⁵. Esto se significa por el carácter «inerte» de la masa, o lo que es lo mismo por el principio de acción y reacción. De esta forma, la fuerza queda completamente medida, o lo

4 Véase: p. ej. G. Bueno, *Materia*, Oviedo: Pentalfa, 1990: 26.

5 Newton llama a la masa «fuerza ínsita». Pero en realidad no se trata de una fuerza, sino precisamente de su contrario, y así, más propiamente, «la fuerza ínsita de la materia es una capacidad de resistir por la que cualquier cuerpo, por cuanto de él depende, persevera en su estado de reposo o movimiento uniforme y rectilíneo» (*Principios matemáticos de la filosofía natural*, I: 122. (Citado por J. Arana, *Claves del Conocimiento del mundo*, Sevilla 1996, I: 70).

que es lo mismo, se agota, en la modificación del movimiento de una masa determinada. La conexión entre una fuerza y el modificado movimiento de una masa, es la de magnitudes iguales, externas y contrarias una a la otra. Ninguna fuerza actúa sobre sí misma; ninguna masa modifica por sí su movimiento. La fuerza es causa, la modificación del movimiento efecto. Causa y efecto son externos y contrarios uno a otro. Éste se explica por aquella, y aquella se mide por éste, o se agota en este efecto. Esta conexión es necesaria. Por último, la masa en movimiento puede ejercer en el espacio fuerza sobre las masas que se le resistan, es decir, que sean externas a su límite espacial o corporal. A esta capacidad de los cuerpos materiales para ejercer en el espacio fuerzas sobre cuerpos o partes extrañas, la llamamos «energía», que a su vez se mide por, y se agota en, el esfuerzo o trabajo de esa transmisión.

Por razones cuyo detalle excede el marco del que disponemos —y muy probablemente las capacidades del que suscribe— se puede, saltando términos medios, afirmar intuitivamente que, en un sistema como el expuesto, la energía tiende a difundirse uniformemente por el conjunto de sus componentes, convirtiendo en movimiento las diferencias de potencial energético. En consecuencia ese movimiento resulta ser al final indiferenciado y caótico en el sentido de desorganizado. De este modo, aunque la materia pueda dar lugar a composiciones o sistemas con cierto grado de autonomía orgánica e incluso con una actividad propia aparentemente reflexiva e independiente, sin embargo, en el largo plazo, esas emergencias supuestamente transmateriales no dejan de estar sometidas a la universal tendencia a la descomposición. La muerte triunfa siempre sobre el momentáneo éxito de la reflexión y la vida, y esa indiferencia energética, como «nada» de todas las cosas, es necesariamente el término de toda evolución natural. En un extraño

entusiasmo nihilista, la Iglesia expresaba esta férrea ley de la entropía creciente en la liturgia del Miércoles de Ceniza: «polvo eres, y al polvo has de volver».

Por otra parte, los supuestos ontológicos de este planteamiento tienen ahora consecuencias un tanto sorprendentes. El pretendido monismo materialista —Dios o naturaleza, da lo mismo, son los nombres que Spinoza da a esa identidad de la única substancia— se articula de tal forma que todo suceso, modificación de la substancia o cambio del movimiento de una masa, tiene su origen en una fuerza «externa» a lo modificado. Toda realidad material, lo que bajo la perspectiva monista quiere decir: toda realidad en absoluto, es lo esencialmente causado desde fuera de ella misma⁶. No hay actividad original alguna; todo sucede porque *otras* cosas suceden. De este modo, la realidad material, como lo principal y pasivamente efectuado por un movimiento ajeno, es siempre actividad resultante. Y puede muy bien ser definida, por el participio pasivo, como *natura naturata*. Esa alteridad substancial se muestra también, como hemos dicho, en que toda fuerza se agota en la modificación dinámica que produce. Lo cual tiene la ventaja de que esa fuerza queda perfectamente medida y cuantificada por dicha modificación. No hay misterios principales, ni causas ocultas, ni más cera que la que arde.

6 Véase: *Ethica*, I, prop. 28: «Quodcunque singulare sive quævis res quæ finita est et determinatam habet existentiam, non potest existere nec ad operandum determinari nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa quæ etiam finita est et determinatam habet existentiam et rursus hæc causa non potest etiam existere neque ad operandum determinari nisi ab alia quæ etiam finita est et determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum et operandum et sic in infinitum»

Que la Fuerza nos acompañe, no es un desiderátum subjuntivo, porque esa fuerza es lo que *de hecho* (descriptible en el modo indicativo) siempre nos acompaña, como la implícita necesidad de lo que ocurre; es lo que acabadamente se identifica con sus consecuencias, igual a la masa por la aceleración.

Por ello no hay como contrapunto activo un *principium naturans*. No en el sentido de una incausada fuerza primera que trascendiese originalmente a sus efectos *desde algún tipo de diferencia ontológica*. Sin embargo, en la medida en que cada cosa es, no sólo linealmente efecto de otra, sino propiamente resultado de su relación dinámica con *todas* las demás, podemos decir que la totalidad energética de los sucesos físicos trasciende a *cada* uno de ellos. Así vista, la totalidad de las modificaciones naturales, como aquello que impone su necesidad a cada acontecimiento, sí puede ser denominada substancia y *causa sui*, y sería entonces *también natura naturans*. Ciertamente como lo que trasciende a cada suceso o modo de la substancia, pero en modo alguno a la totalidad de ese acontecer. Y así al final *natura naturans* y *natura naturata* se identifican⁷; y Dios es el nombre para la necesidad interna de lo que pasa, en la (para nosotros) inaccesible totalidad de eso que sucede.

7 Esta doble expresión de la naturaleza, se asocia con la obra de Spinoza, que por cierto sólo la utiliza de pasada (*Ethica*, prop. XXIX, Scholium). Pero procede de Escoto Eriugena, de su diálogo *Periphyseon (De divisione naturae)*, quien ciertamente mantiene la radical distinción entre un *principium naturans* (en el contexto de la filosofía medieval tardo-patrística, hablar de «naturaleza» de Dios no tiene ninguna connotación monista), y su obra, ciertamente «*naturata*», en el sentido de que recibe su determinación de las ideas universales.

Hasta aquí el desarrollo de este monismo materialista, cuya más acabada expresión bien parece ser, en efecto, la filosofía de Spinoza, en el que parece consumarse aquel primer impulso naturalista de la Escuela de Mileto.

¿Pero, y si Aristóteles hubiese cometido un flagrante error en su interpretación de Anaximandro? ¿Por qué, en vez de decir que el principio de dónde todo procede es una especie de primigenia e indeterminada plastilina, no atendemos mejor a Anaximandro cuando dice que, como lo esencialmente limitado, la naturaleza remite a un principio que la trasciende (de ahí el *alpha* privativo de *ápeiron*) y que es para esa naturaleza también el fin de su movimiento? La tesis significaría más bien lo siguiente: el *arkhé*, como principio que es de la *physis*, se refiere a lo principiado desde una original diferencia como algo que no forma parte de la naturaleza misma; y es por ello lo en sí mismo imprincipiado⁸. De este modo, lo que origina es eterno; lo que limita es en sí ilimitado; aquello en lo que la naturaleza consume su movimiento, el fin, es infinito y perfecto; lo que todo lo mide, es inmenso; y en efecto, aquello que abarca todo, que todo lo comprende y comprende es — ¿cómo iba a ser de otra manera?— *ápeiron*: lo infinito.

No sé mucho griego, pero algo he pensado sobre los orígenes del pensamiento filosófico, y por ello me atrevo a decir que confundir esto con la materia prima, con todos los respetos que en general debo a Aristóteles, es una catástrofe hermenéutica que invierte todo el sentido de la principiali-

⁸ Véase: Simplicio, *Física*, 24, 13: Anaximandro, dice del principio «que éste no es el agua ni ninguno de los otros que se llaman elementos, sino otro principio *generador* infinito, del cual nacen todos los cielos y los universos contenidos en ellos» (Trad. de R. Mondolfo. Las cursivas son mías)

dad⁹. Como se muestra en la consiguiente deriva de esa misma idea en Anaxímenes: no se trata en él de un retroceso, ni de una sustitución del *ápeiron* por un principio más físicamente observable como es el aire. Porque el aire no es para Anaxímenes una mezcla gaseosa de oxígeno y nitrógeno en una determinada proporción, y que formase parte de la naturaleza. Es más bien el elemento de la vida y aquello invisible que definitivamente se nos escapa cuando morimos. Y ahora dice: «del mismo modo como el alma siendo aire nos une y conforta (*synkratein*) así el espíritu (*aer kai pneuma*) abraza y protege (*periekhei*) el cosmos»¹⁰.

Ahora podemos empeñarnos en una lectura fiscalista de ese *aer kai pneuma*, que de este modo se declara principio y punto de apoyo para la comprensión *lógica* del cosmos. Pero ello no tendría más sentido hermenéutico que hacer del colegio apostólico —sí, de los doce con la Virgen María— una convención de científicos materialistas cuando testifican cómo en Pente-

9 De hecho Aristóteles, por así decir, va y viene en su interpretación materialista de los fisiólogos milesios. Y así, en flagrante contradicción con otros textos, afirma en la *Física* (III, 4; 203 b 4 ss.): «Todos ellos (los estudiosos de la naturaleza) tienen buenas razones para poner el infinito como un principio, ya que piensan que nada puede existir en vano, ni puede tener otro poder que no sea el de un principio; porque toda cosa o es un principio o proviene de un principio, pero del infinito no hay principio, ya que entonces tendría un límite. Además, en cuanto principio, sería ingenerable e indestructible, ya que todo lo generado tiene que alcanzar su fin, y hay también un término de toda destrucción. Por eso, como decimos, parece que no tiene principio, sino que es el principio de las otras cosas, y a todas las abarca y las gobierna (como afirman cuantos no admiten otras causas además del infinito, como el *Nous* o el Amor), y que es lo divino, pues es 'inmortal e imperecedero', como dice Anaximandro y la mayor parte de los fisiólogos». (Trad. de Guillermo R. de Echandía).

10 DK 13 a 2. Kirk & Raven Frag. 163.

costés recibieron el Espíritu Santo (*to hagión pneuma*) que conforta y unifica a los creyentes, en la forma de un «viento impetuoso»¹¹. En lo que esta analogía semántica vale¹², que creo es mucho, parece que la principal tesis de los milesios, pese a ciertas derivas naturalistas en sus expresiones, es que el principio de la *physis*, aquello que la hace comprensible y expresable, unificada en un *logos* que trasciende la caótica pluralidad de la experiencia sensible, es un límite que determina y define, sin estar el mismo limitado. Y eso es *Pneuma* y *Ápeiron*. De Él —como lo que trasciende toda determinación concreta, toda «coseidad»— proceden y a Él vuelven todas las cosas en su devenir. No parece entonces que seamos polvo, no en lo fundamental; y ya veremos si es entonces nuestro destino volver a la tierra.

Volvamos de nuevo al origen, que habíamos visto como despliegue universal y emergente en la pluralidad de un monismo materialista, para ver qué características tendría un universo regido, justo al revés, por un principio esencialmente espiritual. También *grosso modo* y sin ánimo de ser exhaustivos, una naturaleza así entendida y que reflejase en sí su principalidad pneumática (que nada tiene que ver con un taller de bicicletas), tendría las siguientes características:

11 *Hechos*, II, 1-4.

12 Es claro para Anaxímenes que el aire como principio tiene efectivamente caracteres de divinidad. Véase: Kirk & Raven, *Frag.* 147-149. Y por supuesto el *Frag.* 144 (Hipólito, *Ref.* I, 7, 1: «Anaxímenes dijo que el primer principio era aire infinito, del cual nacen las cosas que están llegando al ser, las ya existentes y las futuras, los dioses y las cosas divinas; las demás nacen de sus productos (de él)»).

Frente a la esencial pasividad inercial, las cosas serían activas por sí mismas y tendrían en sí el principio de su movimiento¹³. Ese movimiento, aunque generase una diferencia y supusiese una apertura, al mismo tiempo, en tanto que el principio mantiene su identidad en lo principiado, su actividad volvería sobre sí, incorporando reflexivamente esa diferencia, efectivamente en una corporalidad que sería así despliegue y manifestación de su identidad activa, y que tendría entonces la forma de organismo¹⁴. Se trataría de una fuerza que, lejos de agotarse, se re-fuerza en su ejercicio en una estructura teleológica; fuerza que sería forma, como *logos* unificador de esa pluralidad desplegada y sensiblemente abierta¹⁵. A esa actividad la llamamos vida, y tiene en efecto la esencial característica de la libertad, por la que toda actividad supera y trasciende su acción concreta como reserva de otras

13 Véase: Aristóteles, *Fis.*, II, 1; 192 b 1 ss.

14 A partir de Kant (véase: KU, § 65, Dinge, als Naturzwecke, sind organisierte Wesen, y ss.) la filosofía idealista recupera con entusiasmo la idea reflexiva de naturaleza, tal y como Aristóteles la había entendido, como origen y fin del propio movimiento. Véase: Bernd-Olaf Koppers, *Natur als Organismus. Schellings frühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1992.

15 Frente a la fuerza como mero principio modificador del movimiento ajeno, aparece aquí el concepto de fuerza como expresividad, que está en la base de la idea moral de «carácter». Véase: G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, A, III, Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt. Véase: También *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, Suhrkamp Theorie Werkausgabe, vol. 19: 174: «El concepto principal de Aristóteles consiste en entender la naturaleza como vida, y la naturaleza de algo como lo que tiene el fin en sí, que es uno consigo mismo y principio de su propia actividad; que no se va de sí, sino que determina sus modificaciones conforme a sí, según su carácter, de modo que en ellas se auto mantiene (...).» (La traducción es mía.)

acciones posibles. Libertad es eso, que la fuerza es más que la fáctica modificación del movimiento de una masa. Lo vivo, en tanto es principio de su propia actividad, siempre puede ser «de otra manera».

Esa vida, espíritu o ánimo, como actividad subsistente y reflexiva que tiene en sí su principio, es aquello de lo que todo está hecho. Mas, ¿no era eso la materia? Así invertimos ahora ese monismo original para decir que la vida es la materia de todas las cosas. Lo que tiene el feo nombre de *hylozoísmo*. Vitalismo, holismo, panlogismo, panpsychismo, y por último panteísmo, serían nombres, igualmente feos, para esta, más o menos radicalizada en su deriva, original corriente filosófica.

Que, por cierto, pese al escándalo, es una corriente que podemos constatar en autores tan respetables (o no) como Parménides, Heráclito, San Pablo, Plotino, Proclo, Eriugena, Cusano, Bruno, Leibniz, Schelling, Novalis, Hegel, Nietzsche, Bergson, Bloch, Teilhard de Chardin, etc. Corriente en la que yo mismo me encuentro cómodo. Al menos hasta que al leer títulos tan sugestivos como *The consciousness of the atom*¹⁶, o *The dramatic Univers*¹⁷, uno se ve de pronto en compañía de teósofos, cabalistas, espiritistas, neo-alquimistas, homeópatas, pansexistas Tantra, ufólogos y demás *New age philosophers*. Compañías con las que un chico de buena formación ilustrada, como yo, no quiere que le vean.

Parece que la salida de estos dos monismos epistemológicamente extremos y reduccionistas, habría que buscarla por la vía de un sano dualismo,

16 Alice A. Bailey, New York, Lucifer (¡sic!) Publishing, 1922.

17 John Godolphin Bennet, *The dramatic Univers. The foundation of natural philosophy*, London, Hodder & Stoughton, 1956.

que nos lleva al buen redil del sentido común, y a la más honorable compañía de Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, e incluso Marx (su materialismo es dialéctico); y de tantos naturalistas que no han visto incompatibilidad entre sus estudios empíricos, regidos por lo que podríamos llamar un materialismo metodológico; pero que, relativizado, bien puede ampliarse en una filosofía natural abierta a la transcendencia. Algo así hace efectivamente Aristóteles, renunciando aparentemente al monismo principal, a favor de una ontología del «compuesto» y de una mucho más flexible causalidad cuatridimensional. En este sentido, efectivamente, Aristóteles es mucho menos metafísico de lo que a primera vista parece, al menos en el sentido de que física, psicología y teología no se dejan unificar en un saber que supere las diferencias de estas ontologías regionales. En nuestra patria Arana y Soler¹⁸, en su proyecto restaurador de la Filosofía de la Naturaleza, se mueven en este marco abierto y no reduccionista, cuando no claramente dualista.

A mí, sin embargo, me parece más coherente el planteamiento en el que Platón propone lo que podríamos llamar un dualismo no simétrico, en el que la duplicidad de mundos no responde a una duplicidad principal y tiende a verse superada. Siendo la materia lo no-ente (*me on*), lo «ente del ente» (el *ontos on*), está «más allá» de esa materialidad como un *horistón* o Absoluto. Dicho de otra forma: el mundo de las ideas, el Ideal, no es «otra» realidad, sino la realidad «misma» del mundo del devenir, cuya substancia está efectivamente en la idea. Así, el mundo sublunar es distinto del ideal sólo en la medida en que es inidéntico consigo mismo; no por tener otro principio, sino

18 Véase: J. Arana, *Los sótanos del universo. La determinación natural y sus mecanismos ocultos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012. También F. Soler, *¿Dios o la materia?*, Madrid, Altera, 2005.

en virtud de un déficit de principialidad¹⁹. Y en ello consiste su materialidad, que en sí misma sencillamente no existe. En último término: en lo que a los principios se refiere, Platón, curiosamente, es monista, ciertamente más que Aristóteles.

Siguiendo a Platón, pero sustituyendo su idea de participación por la más versátil idea aristotélica de movimiento (las cosas no participan de su idea sino que se mueven hacia ella como a su fin y perfección), yo me he atrevido a proponer algo así como un dualismo que se resuelve dinámicamente en la tendencia hacia un monismo pneumático. El movimiento, en el que todo lo finito consiste, entendido como crecimiento, maduración, progreso; como un proyecto dinámico de autosuperación y emancipación, es el camino de una síntesis universal evolutiva, que parte de la insuficiencia material (que no es principio sino negación del espíritu) en una tendencia hacia formas de vida cada vez más reflexivas, que son lo que Aristóteles llama *entelekheiai*²⁰. Materia, y forma o espíritu, no serían entonces, en lo fundamental, principios coexistentes, sino en cierta medida (siempre relativa en el orden finito) sucesivos. Dicho en sentido figurado: lo que en la tierra es física (en el más duro sentido mecanicista), en el cielo es psicología (si a este término le quedase aún algún sentido positivo). Sólo que la existencia sería para los entes finitos

19 He desarrollado estas ideas con más detenimiento en *Hypokeimenon. Origen y desarrollo de la tradición filosófica*, Madrid, Encuentro, 2003: 61 ss..

20 Así continúa Hegel refiriéndose a Aristóteles: «Naturaleza es la energía que se (auto-) mantiene como entelequia» (*op. cit.* 177. Y aún más, «la naturaleza es la entelequia que se genera (*hervorbringt*) a sí misma» (*ibid.*: 175. El principio evolucionista está aquí implícitamente apuntado.

justo estar siempre pasando de la tierra al cielo, de la materia a la forma. Con los pies en la tierra y la cabeza en el cielo, nos servimos de la gravedad para desafiarla... creciendo. Por lo demás, no hace falta abundar en que lo que es segundo en la sucesión, sería primero en el orden de la principialidad ontológica: somos aquello a donde vamos y hacia lo que crecemos. Como señala E. Bloch, el Éxodo se hace así paradigma ontológico universal.

En ese proceso, Cosmogénesis, Biogénesis, Antropogénesis, Noo-génesis, y —efectivamente situados en la cercanía del P. Theilard— una escatológicamente entendida Christogénesis, serían estadios de una universal Fenomenología del Espíritu, en la que la naturaleza va superando su limitación material en la tendencia hacia la realización de su último y verdadero principio.

La cuestión ahora es cómo se diferencia este planteamiento de los emergentismos materialistas, que pueden incluso aceptar la idea de Dios como el resultado de una evolución que al final se totaliza reflexivamente en una universalidad noética, por ejemplo en la mente de Stephen Hawking. Una verdadera Theo-génesis sería el resultado de una *Welt-anschauung* evolutiva, indiscernible del ateísmo, pero capaz de dar genéticamente cuenta de la idea de un dios Omega. Estamos en el filo de la navaja especulativa. Lo podemos resumir en la cuestión: ¿evoluciona Dios?; ¿o es Dios término y producto final de una evolución histórica?

Volvamos al principio. La idea de un Espíritu-resultado hace de Él mera totalización de una *natura naturata*, en el sentido spinoziano ya descrito. Pero ése no es el Dios de los Milesios, ni del Éxodo, ni el fin último de Aristóteles, ni el Punto Omega theilardiano. Y no lo es porque la esencia del espíritu como principio ontológico, es la reflexión, de forma que lo que llega

a Él es porque vuelve. Dios no un *mero* término evolutivo, porque, sin dejar de serlo, es el origen mismo del proceso, precisamente como aquello que absolutamente lo trasciende²¹. El Espíritu que limita, no es él lo limitado, y por eso es algo primero. Anaximandro dice que es *ápeiron*. Aristóteles lo expresa diciendo que la *entelekheia*, la actividad reflexiva, siempre precede a su limitación que es la potencia, y es por tanto también anterior a todo principio de cambio²². Por eso Dios es fin como lo que trasciende todo movimiento, proceso y evolución. El *principium naturans*, no es naturaleza, sino lo que en absoluto la trasciende. Dicho de otra forma: Dios es el alma del mundo, pero el mundo en absoluto es su cuerpo, que en su infinitud sería idéntico con Él mismo. También: La condición de posibilidad de que todo evolucione, es que Dios no lo haga, que esté fuera del proceso en el que su perfección precisamente se re-produce²³.

Permítaseme intentar una visualización de lo que quiero decir. Estamos acostumbrados a entender el origen como una emanación o difusión de la

21 Véase: P. Teilhard de Chardin, *Escritos esenciales*, Santander, Sal Terrae, 1999: 39 s.: «Pero hay un largo camino desde el 'Punto Omega' a un pedazo de hierro... Y yo tenía que descubrir a mi costa, poco a poco, hasta qué punto la Consistencia con la que entonces soñaba es un efecto, no de la 'sustancia', sino de la 'convergencia'. No he olvidado las patéticas desesperaciones infantiles al constatar un buen día que el hierro se raya y se oxida (...)» (De *Le coeur de la matière*)

22 Véase: *Met.*, IX, 8; 1051 a 2-3.

23 Véase: Aristóteles, *Met.*, XII, 10; 1075 a 11 ss.: «Se debe investigar también de cuál de estas dos maneras está el Bien o el Sumo Bien en la naturaleza del Universo: ¿Cómo algo separado e independiente, o como el orden? ¿O de ambas maneras, como en un ejército? Aquí, en efecto, el bien es el orden y el general, y más éste; pues no existe éste gracias al orden, sino el orden gracias a éste».

divinidad hacia fuera de sí, o en la materia. Como si el cosmos fuese el «soplo» de Dios (sería una forma de entender el «espíritu»). O, por poner un hiato absoluto entre Dios y su obra, como si, más allá de la nada, Dios generase un cosmos siempre *ad extra*, algo así como en un golpe de varita mágica. La idea del *Big Bang* se viene a añadir a esta más antigua imagen.

Pero, ¿y si esa nada no fuese algo puesto en medio, sino efectivamente un «de dónde», de modo que la creación no sucediese «hacia allá» sino, por así decir, del no ser «para acá»? ¿O, y si el origen de lo que deviene, en vez de «hacia fuera» tuviese lugar «hacia dentro»? ¿Y si el espíritu fuese más succión que soplo? Entonces —si entendemos esa succión no en su sentido mecánico sino «atractivo»— sería el «logos» más llamada que mandato, y la esencia de la naturaleza, sería igualmente «vocación». Y entonces, como de lejos intuye Aristóteles, la verdadera causa, la causa de todas las causas, la que permite una unificación lógica de la idea de principialidad, sería la causa final. Y ese fin, que sería principio, dejaría de ser algo exterior: fuerza que se impone, y sería lo interior y más íntimo de cada cosa: virtualidad que se despliega. Dios sería el foco atractivo del universo, la llamada universal a todas las cosas a ser por sí y ser sí mismas. Por cierto, una cosmología que explicase (no fundamentase) el origen de todo, no a partir de un gran «petardazo», sino a partir de algo así como la flexión o corrugación del espacio puro, que sería la nada, lejos de refutar, precisamente confirmaría esta idea de creación, si entendemos que, efectivamente, *ex nihilo omnia quae creantur fiunt* (de la nada proceden todas las cosas creadas).

Termino intentando salvar una última objeción: eso que tentativamente he llamado un monismo tendencial, como consumación progresiva de toda realidad en la identidad de Dios, ¿no supone desde el punto de vista de la

realidad finita un *éxtasis* final, que implica la disolución en lo absoluto de nuestra querida relatividad material? ¿Qué va a ser de nuestro «cuerpo serrano» en ese fin de los tiempos? ¿No es el Dios final de Aristóteles el definitivo «agujero negro» en el que la creación vuelve a la nada de la que partió²⁴? Dicho políticamente, ¿no es esa totalización metafísica, de una u otra forma totalitarismo, en el peor sentido de este término?

Sin entretenerme concluyo diciendo que este esquema aniquilador está absolutamente fuera de lugar en una ontología del espíritu. Eso es lo que significa que el principio actúa teleológica y orgánicamente, desde dentro: que la determinación que el *ápeiron* efectúa, no es una imposición externa, pasiva y materialmente recibida, sino que lo así determinado emerge *por sí* en su propia determinación. De este modo, lo determinado asume la naturaleza de lo determinante y es entonces ello mismo también *ápeiron*, en el sentido ahora de «autodeterminación». Lo infinito se plurifica. En eso consiste la emergencia del espíritu, en el que la materia se transforma y se hace expresiva. Por eso, las cosas no se parecen a Dios en la indiferencia, que es precisamente lo material en ellas, sino siendo más por sí, autodeterminadas e independientes. Toda *natura* se hace así (tiende a hacerse) *naturans*. Y este «monismo» espiritualista se realiza esencialmente en la proliferación progre-

24 Es el problema de todo unionismo místico, que se hace muy difícilmente discernible del nihilismo, cualquiera sea la forma «extática» que adquieran los Nirvanas. Pero Aristóteles tiene clara la respuesta, siempre en defensa de un pluralismo ontológico desde el que critica ese unionismo de Empédocles, que entiende la diversidad como pecado original. Y así, dice, «el Odio no es en mayor grado causa de la corrupción que del ser. Y, de modo semejante, tampoco el Amor es causa del ser, pues al congregarse hacia lo Uno, corrompe las demás cosas» (*Met.*, III, 4; 1000 b 10 ss.).

siva de sí mismo, en la emergencia siempre diversa y original de ese espíritu; y por eso pluralismo y libertad serían signo y presencia de Dios en el mundo, y el citado final tendría que ser pensado, precisamente en su carácter pneumático, paradójicamente como resurrección «de la carne».

Gott will götter, «Dios quiere dioses»²⁵. Así concluye Friedrich von Hardenberg, Novalis, su visión romántica de la naturaleza, que él entiende como un proceso de moralización, de algún modo confiado a la responsabilidad humana. Recrearla como poesía es la tarea. Reescribir la Biblia, el mismo Génesis, es nuestro último reto: así lo expresa, en su gusto bizarro, Friedrich Schlegel²⁶.

Difícil de entender, pero algo así es hacer que lo absoluto vuelva a nacer cada día y que suceda en el mundo, por fin, la Gloria de Dios.

Javier Hernández-Pacheco Sanz
jpacheco@us.es

25 Novalis, *Fragmente und Studien, 1797-1798*, frag. 60.

26 Véase: *Ideen*, frag. 95. Se olvida de decir que en ese proyecto estamos efectivamente llamados a ser co-laboradores de Dios.