

# LA MATERIA EN MARX Y EN TEILHARD DE CHARDIN\*

IRIS M. ZAVALA\*\*

## I. *Introducción:*

Los filósofos actuales reconocen que, a partir de las teorías de Kant y Laplace, los trabajos de Lyell sobre la historia geológica de la tierra, los de Carnot sobre la transformación de la energía, y los de Darwin sobre la evolución de las especies, al igual que los adelantos científicos, han demostrado que no hay nada ni en el cielo ni en la tierra, del átomo a las galaxias, pasando por la célula viviente a la razón humana, que no sea devenir, cambio, transformación.

Debido a estas corrientes, brotan una serie de interrogantes filosóficas:

1. ¿cuál es el origen y la fuente de este movimiento?
2. ¿cómo se opera este movimiento?
3. ¿tiene este movimiento una orientación, una tendencia, una finalidad?

A principios de siglo se descubrieron nuevos fenómenos físicos donde quedó demostrada la divisibilidad del átomo. Se enunciaron así nuevas teorías acerca de la estructura de la materia y comenzaron a venirse abajo las concepciones clásicas que hasta entonces venían imperando.

Comienza una actitud crítica, de la cual el marxismo es un buen ejemplo. Esta actitud crítica tiene, en gran medida, como punto de partida, a Descartes, quien pone en duda el dogmatismo de la escolástica, la trascendencia considerada como un hecho, la verdad como algo dado, y el tomar los valores como fruto de revelación. Luego de

---

\* Este artículo se hizo originalmente para el Seminario del profesor Teodoro Olarte, en la Universidad de Costa Rica.

\*\* Profesora de las facultades de Humanidades y Administración Comercial de la Universidad de Puerto Rico.

rechazarlo todo, Descartes afirma la autonomía del individuo y de su juicio. Así, descubre la primera verdad: lo dado, lo hecho, necesita justificación, fundamento.

El mundo era antes un orden dado, objetivo, inmutable. Inclusive el movimiento universal, en el cual la esencia del universo era un marco en cierto modo exterior al hombre, o en todo caso, exterior a la personalidad de éste. El orden era la ley del ser, el principio de la acción. Hasta el *cogito* de Descartes, o el escepticismo de Hume, el orden pareció dejar sitio a las posiciones infinitas del desarrollo del sujeto. El sujeto ejercía sus derechos desarrollando razonamientos mecanicistas y causalistas que aplicaba a la historia.

Al anunciarse como filósofo, Marx no hará otra cosa que continuar los esfuerzos de Hegel respecto a las pretensiones del idealismo y del romanticismo. Continuará instando a sus contemporáneos a exteriorizarse, a salir del reino de la ilusión metafísica (por metafísica el marxista entenderá siempre la "tendencia a convertir en absolutos algunos aspectos de los fenómenos. Lo opuesto a la dialéctica").

Todos los pensadores que se entregan a la tarea crítica en el período posthegeliano cargan su esfuerzo principal en la reducción de las alienaciones del hombre. Bruno Bauer, D. F. Strauss y Feurbach denunciaban, cada uno a su manera, ciertas alienaciones que se refieren a diversas formas de la conciencia religiosa, o incluso a la conciencia religiosa en general. Con estos autores "jóvenes hegelianos", nos acercamos a la crítica que encontraremos en Marx.

Strauss tiene preocupaciones religiosas y se dedica a negar la identidad, propuesta por Hegel, entre la religión y la filosofía. Pretende arruinar la religión en integrar lo Divino y lo Humano: la religión no es más que un mito de conciencia. Con su *Vida de Jesús* (1835) se esforzó en reducir el cristianismo a un mito creado por los cristianos.

B. Bauer proclama el relativismo de la religión respecto a las condiciones históricas. En definitiva, cada una de las religiones aparece como un momento de la conciencia. Con *Das entdeckte Christentum* (1841) y *Crítica de los Sinópticos* (1843), ve el cristianismo como un sincretismo motivado por condiciones históricas dadas. El cristianismo es para él un producto teológico artificial, resultante de la decadencia de la libertad política en el mundo romano.

Feurbach, por su parte, no fue un crítico destructor de la religión solamente, sino que intentó edificar una filosofía humana coherente. Es el primero que invierte la relación de lo real y del pensamiento respecto al hegelianismo.<sup>1</sup> Critica la religión y quiere recobrar de ésta

<sup>1</sup> Para esta introducción he utilizado fundamentalmente los libros: *El pensamiento*

todo aquello de lo que ha despojado al hombre, haciendo de él un individuo egoísta, extraño a la vida de la especie. Para él conciencia y ser, sujeto y objeto, están en relación de identidad entre sí. "Por reacción contra Hegel, que no atribuía a la naturaleza, a la realidad concreta, más que una existencia ilusoria, y también contra Bauer, que no había hecho más que agravar el idealismo hegeliano al disociar la idea de toda la substancia, para reducirla a la conciencia. Feurbach se proponía realizar la unidad dinámica del pensamiento y del ser, del espíritu y de la materia, del sujeto y del objeto, partiendo no de la idea, sino de la realidad, integrando el espíritu en la materia y no la materia en el espíritu y haciendo del hombre concreto, con su sensibilidad y sus necesidades, la expresión orgánica de esa síntesis".<sup>2</sup> Feurbach lo que hace es reconocer la identidad de la conciencia y del ser, del hombre concreto.

De Feurbach, Marx conservará el retorno a lo real, sin embargo, después de haberse mostrado discípulo de Feurbach, Marx pasa a ser su crítico de 1844-45. De las *Tesis sobre Feurbach* (son 11.) se pueden resumir las principales características del materialismo antropológico o filosófico. Sostiene que no basta interpretar el mundo, hay que transformarlo, Resumamos:

- Tesis I. El defecto principal de todo materialismo es que no considera como verdaderamente humano más que el comportamiento teórico, y no concibe la *praxis*. Por consiguiente, no capta el significado de la actividad "revolucionaria", práctico-crítica.
- Tesis II. El hombre debe demostrar la verdad en la práctica. El problema crítico de la verdad objetiva del pensamiento humano no es problema especulativo, sino de la *praxis*.
- Tesis III. El determinismo se concibe de manera casual. Descansa en el pasado; este determinismo tiene pretensiones totalitarias y suprime el papel que juega la actividad creadora del hombre; suprime el papel de la actividad revolucionaria. Es una especie de fatalismo.
- Tesis IV. Feurbach parte de la autoalienación religiosa, su empeño consiste en disolver el mundo religioso, volviéndolo a sus fundamentos temporales. El mundo religioso aparece como superestructura religiosa, el mundo del hombre es un mundo traspuesto e invertido. La religión sigue siendo considerada en sí, independientemente de las condiciones sociales, como algo que nace espontáneamente.
- Tesis V. Feurbach apela a la intuición, pero no concibe la realidad sensorial en cuanto actividad de los sentidos humanos. Todo es teoría y actitud puramente intelectual.

*marxista*, Jean-Yves Cálvez, Taurus y Marx y *marxismo*, Rodolfo Mondolfo, Fondo de Cultura Económica, 1960.

<sup>2</sup> Cálvez, p. 124.

Tesis VI. El hombre no está concebido correlativamente más que como *esencia humana abstracta*. El racionalismo materialista lo ha reducido todo a la materia, a lo "real". Esto no puede ser considerado sino como una esencia, algo indiferenciado e indiferente al tiempo y al espacio, mientras que no haya visto el dinamismo "espiritual" que reside en el fondo mismo de la realidad natural.

Tesis VII. Feurbach no ve, por consiguiente, que el "sentimiento religioso" en sí es un producto de la sociedad, y que el individuo abstracto que analiza pertenece a una forma determinada de la sociedad.

Tesis VIII. Toda vida social es esencialmente práctica.

Tesis IX. El materialismo antiguo corresponde al individualismo de la sociedad "burguesa", de la sociedad liberal, en la cual está ausente todo verdadero lazo social no abstracto, la sociedad humana o la humanidad social.

Tesis X. El punto de vista del materialismo es la sociedad burguesa, y el punto de vista del nuevo, la sociedad humana, o la humanidad asociada.

Tesis XI. Lo que importa es transformar el mundo.<sup>3</sup>

A esto opone Marx las características del materialismo nuevo que pasará a ser dialéctico o histórico: el problema de la verdad y del conocimiento deja de ser problema teórico y pasa a ser problema práctico. Toda verdad es objeto de comprobación por la *praxis* humana. El mundo religioso no es sólo mundo de sustitución, sino que quedó reducido a una forma social de la existencia. El hombre viene a ser el resultado de los lazos sociales y es fruto de una mediación concreta efectuada por el trabajo social. Como segunda definición del hombre, el hombre es una "actividad objetiva" y objetivamente: el hombre se hace objeto y esa es toda la realidad. El hombre es equivalente a *praxis*. La vida social no es más que la *praxis* humana: el hombre no es ya individuo de la sociedad burguesa o del sistema de las necesidades, es un ser social, del mismo modo que es un ser que se objetiva. La filosofía no se basta ya a sí misma, y no es válida en cuanto modo de existencia: la filosofía puede impregnarse de actividad, y tiene que orientar la transformación del mundo que es la *praxis*.

Antes de Marx es Max Stirner quien habría de emprender la refutación de las tesis de Feurbach para defender el egoísmo que éste quería hacer retroceder ante el amor de la humanidad. En 1844 aparece *El Único*, donde ataca todas las bases religiosas de la vida humana. Una vez que las ha puesto al desnudo, contempla apaciblemente las ruinas amontonadas: no queda más que el individuo autónomo sin más regla

<sup>3</sup> Cálvez, pp. 154-169.

que su egoísmo soberano. Frente a las doctrinas del espiritualismo, Stirner reivindica para el yo corporal y único, todo aquello que había sido patrimonio de Dios y del Hombre. Stirner es padre del nihilismo. El hombre no vale más que lo que es:

1. Es fundamentalmente filosofía crítica.
2. La conciencia no es un hecho, ni un don, sino un acto real y eficaz, porque está profundamente enraizada en el mundo, entrelazada a toda su historia. No es intuición sino dialéctica, tensión. Su nacimiento, en el hombre, es un romanticismo de una dialéctica más vasta. La conciencia del hombre real es la evolución dialéctica de un mundo que toma conciencia de sí mismo e introduce un nuevo reino de la naturaleza, una ruptura que no excluye la continuidad. El marxismo reconoce la acumulación de cambios cuantitativos.
3. El marxismo rechaza solamente la tesis de los fenomenólogos según la cual la subjetividad constitutiva porta todas las significaciones, o la tesis finalista según la cual una significación "última" llama, atrae al mundo. Para el marxista el trabajo milenarío de los hombres es lo que da sentido a la historia.<sup>4</sup>

Resumamos ahora el marxismo como filosofía crítica:

Lo que le reprocha Marx a Feurbach no es, pues, su materialismo, sino su ausencia de espíritu histórico: le reprocha que hable sobre la naturaleza en forma abstracta, sin ver la diferencia entre la naturaleza que precede la historia de los hombres y aquella que el hombre configura.

De todo esto se serviría el existencialismo, que significa la toma de conciencia de una situación histórica y social de crisis y revolución, a la vez que la toma de conciencia de una situación científica y técnica de crisis y revolución en el conocimiento. Los temas centrales de este movimiento nacen de la crisis profunda de un mundo vacío completamente en su desarrollo, de un mundo absurdo, pero es también la rebelión contra este absurdo, afirmando el poder invencible del hombre para salir del caos, de dotarlo de sentido y de superarlo. Esta crisis, es universal. Así pues, el existencialismo francés tiene orígenes en Kierkegaard y Stirner, y en Dostoievski y Nietzsche, y luego Berdiayev y Chestov, y Heidegger y Jaspers. Sartre es quien, principalmente, perfila el punto de partida:

Lorsque, vers 1880, des professeurs français essayèrent de constituer une morale laïque, ils dirent à peu près ceci: Dieu est une hypothèse inutile

<sup>4</sup> Ver Garaudy, Pierre, *Perspectives de l'Homme*, Presses Universitaires, France, 1961.

et coûteuse, nous la supprimons, mais il est nécessaire cependant, pour qu'il y ait une morale, une société, un monde policé, ce certaines valeurs soient prises au sérieux et considérées comme existant *a priori*. . . . Autrement dit, rien ne sera changé si Dieu n'existe pas. . . . L'existentialiste, au contraire, trouve qu'il est très gênant que Dieu n'existe pas, car avec lui disparaît toute possibilité de trouver des valeurs dans un ciel intelligible. . . . Dostoïevski avait écrit: "Si Dieu n'existait pas, tout serait "permis". C'est là le point de départ de l'existentialisme".<sup>5</sup>

La preocupación constante del existencialismo es encontrar un sujeto "existencial" vacío de nuestra experiencia personal y restaurar el contacto íntimo entre la subjetividad y la trascendencia en la existencia humana. Términos antitéticos: esa tensión define el sujeto existencial. Hay un rechazo de la doble alienación de las cosas y el espíritu, y la orientación que sigue de la reflexión al conocimiento, partiendo del hombre concreto, es una reacción útil contra el racionalismo idealista y abstracto.

Recordemos la gran lucha entre Hegel y Kierkegaard. Este último funda su rebelión contra el espíritu universal y absoluto de Hegel. Mientras que para Hegel el individuo no existe sino por su relación con el todo, Kierkegaard rehusa ser parte de un todo.

No podemos negar que, como señalan E. Gilson y Mounier<sup>6</sup> el existencialismo equivale a un neocristianismo, como tampoco podemos negar que, a nuestro modo de ver, más que dos formas de existencialismo —el ateo y el cristiano— hay tres: uno ateo que niega todo tipo de trascendencia (Sartre), otro ateo que niega lo trascendente, pero espera que el hombre se trascienda a sí mismo (Camus, Jaspers, etc.), y el cristiano. La dialéctica existencialista de Kierkegaard y sus sucesores es una oscilación permanente entre la subjetividad y la trascendencia, sin que pueda haber jamás una síntesis que las reuna. Este tipo de dialéctica no engendra nada: orilla al hombre en su angustia y jamás le permite superarla. Subjetividad, soledad, ambigüedad, drelicción, desesperación, existencia como tensión, son algunos de los temas fundamentales. Hay también una gran preocupación social, pero, en cierta medida también se "teologizan" los temas burgueses.

El existencialismo resulta, de cierta forma, una tentativa para salvar el sujeto. No es crítica al mundo metafísico externo; se sitúa mucho más en la línea hegeliana o marxista. Pero el marxista rechazará inevitablemente los resultados de la crítica existencial, porque para

<sup>5</sup> Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, pp. 34-36.

<sup>6</sup> E. Gilson, *L'existence*, Gallimard, p. 84; E. Mounier, *Introduction Aux Existentialismes*, Edition Seuil, Paris, 1962.

el marxismo el existencialismo no llega en su crítica hasta las raíces de la alienación que denuncia.

Paralelamente a este pensamiento existencial ha surgido un pensamiento católico, que se podría ver de tres formas:

- 1) pensamiento enraizado en la existencia, corriente "biraniana", que encabeza Gabriel Marcel y el llamado existencialismo cristiano y que él prefiere llamar "neo-socratismo cristiano".
- 2) pensamiento enraizado en la historia y la vida social, que propone la emergencia de la trascendencia de la historia santa sobre la inmanencia de la historia profana. Este es el plan filosófico de P. Daniélou, del P. Lubac.
- 3) pensamiento enraizado en el conocimiento científico, cuyo esfuerzo mayor de síntesis es el de P. Teilhard de Chardin.<sup>7</sup>

### *La Materia*

¿Hay tangencias entre Marx y Teilhard de Chardin? Encontrarlas, si es que las hay, es el propósito de este trabajo. Comenzaremos por definir la materia en Marx. Habíamos señalado que el concepto de movimiento había creado una serie de interrogantes filosóficas. Tanto la dialéctica marxista como la dialéctica de Teilhard se esfuerzan por responder esas interrogantes sobre el origen, forma y dirección del movimiento. ¿De dónde procede?, ¿dónde surgió?, ¿hacia dónde se dirige? La dialéctica marxista, por su parte, no prescribe ningún límite ni orientación *a priori*. Marx rechaza de plano el carácter absoluto de la filosofía hegeliana y significa, en gran medida, la toma de conciencia progresiva de las leyes de la naturaleza que el hombre hace y rehace paso a paso por medio de su trabajo, de su técnica y de su industria. El hombre "humaniza" la naturaleza y la evolución toma conciencia de ella misma, ya que el hombre no es un fragmento de la naturaleza, sino ser activo; es; él quien la conoce y la transforma en la medida en que se conoce y se transforma a sí mismo. El hombre no contesta el interrogante ¿cómo es la materia?, sino ¿qué es la materia?

La materia, para Marx, es todo lo que tiene existencia objetiva, independiente de la conciencia, y se refleja en las sensaciones humanas. Es, pues, aquello que no tiene necesidad del hombre para existir. Esta materia se le revela al hombre por medio de las sensaciones: es

<sup>7</sup> No es todo lo que puede decirse sobre todas estas corrientes filosóficas, pero lo expuesto nos sirve, en cierta medida, de marco para encuadrar el tema que tratamos.

una experiencia. Materia es, pues, *todo lo que puede ser experimentado*; es todo aquello sobre lo cual el hombre tiene una acción práctica. Pero, no hay materia sin movimiento, sin cambio. El marxismo busca la base del movimiento de la naturaleza en la naturaleza misma. Considera que ni la naturaleza ni la sociedad conocen un estado de inmovilidad absoluta, de reposo en el que nada cambia. El mundo se encuentra en un perpetuo movimiento y cambio. De ahí que "el movimiento es la forma de ser de la materia", como dice Engels. Entre esos cambios corresponde un papel excepcional a los procesos que significan el desarrollo de la materia, el paso de ésta de unos estados a otros superiores, con nuevas propiedades y características.

A la diversidad de la materia corresponde la diversidad de formas de su movimiento, y a las diversas formas de movimiento, diversos grados de desarrollo y complicación de la materia. Las formas inferiores y simples entran y participan en las formas superiores y más complejas.

La evolución, según la concibe Marx, no puede ser una "fuerza" que explique solamente una ilusión antropomórfica o geocéntrica. Al nivel del movimiento mecánico, una primera indicación la señala el hecho de que hay una unión íntima entre el movimiento y la acción recíproca. El reposo es una ilusión, una abstracción. El movimiento explica la relación que tiene por origen una contradicción. El materialismo dialéctico dice que el origen del movimiento y la contradicción que existe en el centro mismo de las cosas se define por la ley de unidad y de oposición de contrarios. El marxismo ve en el movimiento, al igual que en las ciencias experimentales, una acumulación de cambios cuantitativos que remata en un cambio cualitativo. Este fenómeno se manifiesta en todas las etapas del desarrollo. Si se explica el cambio por medio de simples acumulaciones cuantitativas, se describirán únicamente formaciones de agregados, pero no cambios reales, a la manera de Demócrito, que imaginaba la composición o descomposición de las cosas por aglomeración o desintegración de átomos fijos. Esta concepción contradice la experiencia: la aparición constante de lo nuevo. El nacimiento de la vida ofrece un buen ejemplo.

El movimiento se opera, en la concepción marxista, no de forma continua, por simple adición, sino por lazos, por medio de cambios cualitativos creados por una lenta y progresiva acumulación. Tanto en la Naturaleza como en la historia humana y en el pensamiento, la evolución prepara la revolución para el pensamiento marxista.

Las transformaciones cualitativas precedidas por acumulación de

cambios cuantitativos nos señala las síntesis sucesivas, espontáneas. El cambio es, esencialmente, un ir de lo simple a lo complejo.

La capacidad de pensar, propia del hombre, es producto de un prolongado desarrollo del mundo orgánico. La base material de la vida son los cuerpos albuminoides, que representan un complejo producto del desarrollo de la materia. En los organismos unicelulares existen ya elementos más sensibles que otros para captar las excitaciones o estímulos del medio. Cuando aparecen los pluricelulares, se produce una especialización de sus células, y aparecen grupos específicos que se encargan de captar las excitaciones exteriores y de transformar la energía de excitación en proceso de estímulo. Esas células, a medida que el organismo de los animales se va haciendo más complejo, dan origen al sistema nervioso y a su sección central, que es el cerebro. La corteza cerebral alcanza su desarrollo máximo en el hombre. La conciencia es propiedad de la materia altamente organizada; la capacidad de pensar del hombre es producto del desarrollo de la materia viva.

Esta posibilidad inmanente de un mundo que se hace a sí mismo libremente, suprime, para Marx el principio creador trascendente. Ve la naturaleza como causa de sí misma; no necesita de ningún creador colocado fuera de ella, y ella misma posee las propiedades de infinitud y eternidad que la teología atribuye a Dios. En el pensamiento marxista el mundo elimina la posibilidad de un creador reconocido de antemano como causa y creador. El marxismo no acepta el postulado de la finalidad trascendente considerado como finalidad, como principio, no solamente porque lo considera gratuito, como ruptura injustificable con la búsqueda racional, sino porque considera que no resuelve ningún problema. Aduce que esta finalidad trascendente significa darle nombre a la ignorancia del hombre; el hecho de que la finalidad pueda explicar el movimiento significaría que el hombre se puede situar al fin del tiempo, y dar por sentado que los problemas están resueltos. La historia sería así algo acabado, y cada escalón de la evolución sería un momento de preparación hacia el resultado final.

Esta actitud de finalismo corresponde en cierta medida a la de Hegel, para quien el mundo y la historia constituyen un sistema perfecto que toma conciencia de sí mismo. Contra esto arremete Marx. Para Marx, la sola afirmación de la trascendencia divina implica rehusar a la dialéctica. Esta finalidad no puede, en el pensamiento marxista, explicar el desarrollo inmanente.

En este mismo sentido el marxismo rechaza de plano toda filosofía existencialista.

Para el marxismo, la evolución se desarrolló según una línea ascendente que pasó de lo simple a lo complejo por vías de la negación. Esto obliga a buscar una dirección que evite lo que considera "holga-

zonería" del finalismo. A partir del momento en que aparece el ser viviente, que según expresión de Engels "mediante el cual la naturaleza toma conciencia de ella misma: el hombre", el movimiento dialéctico toma nuevas formas. El hombre, por su conocimiento de las leyes del desarrollo, crea una forma de necesidad que le da fuerza a su libertad, y se convierte así en creador consciente de su porvenir. De ahí las revoluciones necesarias mediante las cuales el hombre supera las contradicciones sociales y las alienaciones que se engendran: se convierte en creador, a la manera del compositor o del poeta.

La dialéctica marxista y el materialismo filosófico mantienen vínculos indisolubles y se penetran mutuamente como dos caras de un todo único. El materialismo se refiere, como hemos visto, a la relación entre materia y conciencia, a la comprensión de la materia, a la doctrina de la unidad material del mundo, al análisis de las formas de existencia de la materia, etc., y, cuando se habla de dialéctica materialista se refiere a la concatenación universal y a las leyes del movimiento y desarrollo del mundo objetivo y de la manera como estas leyes se reflejan en la conciencia del hombre.

Esta dialéctica se observa primero en la Naturaleza; el paso de la cosa —como resultado de la acumulación de cambios cuantitativos— de un estado cualitativo a otro nuevo, es un salto en el desarrollo. La aparición del hombre, por ejemplo, fue un salto. Los saltos son rápidos en comparación con los períodos que le preceden de acumulación gradual de modificaciones cuantitativas. Esto también se da en el desarrollo de la sociedad; esto obedece a la bifurcación en contrarios, las contradicciones o choques de tendencias o aspectos contrarios. Este concepto de contradicción adquiere valor si se observa el desarrollo. Cuanto más alto es el nivel a que se eleva la materia en desarrollo, tanto más complejo es el proceso y más facetas ofrece.

Así pues, el nacimiento constante de formas nuevas y la constante sustitución de las formas caducas por otras nuevas, es una manifestación del eterno movimiento y desarrollo de la materia. "En ninguna esfera puede producirse un desarrollo que no niegue sus formas anteriores de existencia", dijo Marx. La negación de la calidad vieja por la nueva en el proceso del desarrollo es el resultado natural a que lleva en su acción la ley de la unidad y la lucha de los contrarios. En la negación de lo viejo y la aparición de lo nuevo; este fenómeno nuevo, recién aparecido, contiene en sí nuevas contradicciones. Pero esta negación no supone sólo la destrucción de lo viejo, sino también la conservación de los elementos viables de los anteriores grados de desarrollo, un cierto nexo entre lo viejo y lo nuevo que viene a reemplazarlo.

El desarrollo representa un movimiento de avance, que va de lo inferior a lo superior, de lo simple a lo complejo; es un progreso. Es un desarrollo en espiral, que parece repetir fases.

Hemos visto, pues, que la naturaleza descansa en una dialéctica que señala que no hay verdades inmutables ni absolutas. El saber es dialéctico; movimiento de enriquecimiento que procede de un proceso a través de contradicciones. Esto permite el progreso indefinido del conocimiento. Este saber parte de un conocimiento sensible concebido como actividad. El punto de partida marxista y la base de la experiencia total, son una relación dialéctica entre el hombre y la naturaleza. Esta relación en el acto de conocimiento inicial en la conciencia sensible, coincide en su emergencia con el acto de génesis del hombre. La naturaleza produce la naturaleza en cuanto el hombre reproduce la naturaleza y la hace suya. El hombre es un ser de la naturaleza, en cuanto la naturaleza es un proceso de humanización de sí misma. No hay posibilidad de dialéctica de la naturaleza independiente de toda experiencia del hombre. La naturaleza sin el hombre no tiene sentido ni movimiento, es caos.

Marx le reprocha a Feurbach el hablar constantemente de la naturaleza como si ésta no estuviese en constante transformación. Pero no es sólo movimiento mecánico y natural, sino también un instinto, una tendencia.

Les formes primitives de lamatière sont des formes naturelles viventes, individualisantes, inhérents, et ce sont elles qui produisent les différences spécifiques.

*La Sainte Famille*

El método dialéctico es método científico que procede por abstracción: partiendo de lo concreto, va de lo concreto a lo absoluto, siempre en el seno de lo concreto.<sup>8</sup> No salimos nunca de la experiencia, pero la propia experiencia es dialéctica.

#### *La Materia en Teilhard de Chardin:*

El gran tema del prolongado estudio de Teilhard es el lugar del hombre en el Universo. ¿Qué nos dice el mundo sobre su estructura y su organización interna? ¿Qué lugar le corresponde al hombre en el mundo? Para responder a estas interrogantes crea una fenomenología auténtica que integra todas las dimensiones del hombre. El método

<sup>8</sup> Cálvez, *Op. cit.*, p. 402.

que emplea toma cuerpo desde su concepción del hombre: el hombre es para él punto de apoyo, punto central de la evolución; el hombre resume en sí el movimiento interno del Universo. En definitiva, mediante una teoría ascensional, busca una explicación por la finalidad.

Chez le P. Teilhard, la Phénoménologie est la description du sens du développement de tous les phénomènes cosmiques... Teilhard fait pour la totalité du devenir ce que les phénoménologues font en psychologie.<sup>9</sup>

Y esta fenomenología está sostenida por las ciencias. Como dice en *Esquisse d'un Univers personnel*: "Nous nous trouvons en face d'un problème de la nature: découvrir, s'il existe, le sens de l'évolution. Il s'agit de le résoudre sans quitter le domaine des faits scientifiques". Así resume Teilhard su obra, que resulta la obra de un científico y de un creyente.

Sus estudios en los campos de la paleontología y la geología le demostraron que la evolución no es una hipótesis, ni una teoría más: "Il n'y a, semble-t-il, qu'à l'accepter comme une loi de l'être..." dice en *La vision del pasado*.

Teilhard estudia el mundo simplemente como fenómeno, sin mezclar el aspecto metafísico, teológico o ético. "Rien que le Phénomène. Mais aussi tout le Phénomène".

Cada ciencia ofrece un supuesto parcial, y lo que desea Teilhard es comprender el mundo tal y como se le presenta al espectador. Es un esfuerzo por describir el mundo como fenómeno perceptible en su totalidad y coherencia interna; describir el sentido disimulado dentro de todo. Su deseo es la edificación de una síntesis científica. La fenomenología de Teilhard se caracteriza, pues, como una tentativa de explicar el mundo en su totalidad y su orientación interna por medio de la experiencia científica. Como es natural, su concepción no es definitiva; la imagen que ofrece responde al estado actual de las ciencias y, por tanto, es susceptible de cambios ulteriores.

Según Teilhard, a partir de criterios estrictamente científicos, es posible desentrañar el sentido de la evolución, y encuentra una ley de recurrencia que se impone a su observación. El método que utiliza toma cuerpo desde su concepción del mundo. El hombre es el punto de apoyo de la evolución (Engels había dicho que mediante el hombre la naturaleza toma conciencia de sí misma). No concibe al hombre y al mundo como entidades separadas. Desde el punto de vista fenomenológico, el hombre es parte, un aspecto del mundo, y la expresión más perfecta de las fuerzas operantes. Por tanto, centra su atención

<sup>9</sup> Citado por Gauraudy: Christian D'Armagnac, *Philosophie de la nature...*, p. 177.

en el hombre. Toda la evolución se dirige *de facto* hacia la creación del hombre, que representa el punto culminante y la coronación del Universo. No se podría entender el esfuerzo de Teilhard, como señala N. M. Wildiers<sup>10</sup> si no se integra al fenómeno del mundo el fenómeno humano, y si no se le otorga al fenómeno humano la posición central.

La primera fase del estudio es la materia inorgánica, que Teilhard llama *Previda*. Y lo primero que descubre es que hoy no hay materia sin movimiento. Está profundamente convencido, como lo estuvieron Marx y Engels, que no hay materia sin movimiento. Y en *El Fenómeno Humano* intenta definir el movimiento de la materia, y encuentra dos componentes: energía tangencial, energía que miden los científicos, y la energía radial, que orienta la materia hacia síntesis cada vez más complejas. En esta ley de complejidad creciente encuentra una fuerza oculta: *el psiquismo*, de la cual conocemos los fenómenos que manifiesta. Son la energía física y psíquica distribuidas respectivamente sobre las caras—externa e interna—del mundo, y la *materia como matriz del espíritu*.

Energía natural y energía espiritual; sin duda, alguna, se sostienen y se prolongan una a otra por medio de *algo*. En el fondo, *de alguna manera*, no debe haber actuando en el mundo más que una energía única. Y la primera idea que nos viene a la mente es de representarnos el "alma" como un foco de transmutación, hacia el cual, a través de todas las avenidas de la Naturaleza, la fuerza convergería para interiorizarse o sublimizarse en belleza y verdad.

*El Fenómeno Humano*, Taurus, p. 81

Siempre se había visto un salto de la materia inorgánica a la fase de aparición de la primera vida. Las tres grandes etapas en el desarrollo del mundo son así: materia, vida y espíritu. Pero, ¿hay coherencia? Según la ciencia moderna una transición de la vida inorgánica a la orgánica es plausible. Teilhard se acoge a ella. En *El Fenómeno* intenta explicar esta transición, así pues, el nacimiento de la vida debe considerarse como un proceso de maduración de la materia.

Probablemente nunca sabremos (a menos que, por casualidad, la ciencia del mañana llegue a reproducir el fenómeno en laboratorio) la Historia por ella misma; en todo caso nunca encontrará directamente los vestigios naturales de esta emersión de lo microscópico fuera de lo molecular, de lo orgánico fuera de lo psíquico, de lo viviente fuera de lo proviviente. . . Por analogía con todo lo que nos enseña el estudio comparado de los

<sup>10</sup> N. M. Wildiers, Teilhard de Chardin, Editions Universitaires.

desarrollos naturales, necesitamos situar en este momento particular de la evolución terrestre una maduración, una mutación, un umbral, una crisis de primera magnitud: el inicio de un orden nuevo. p. 99.

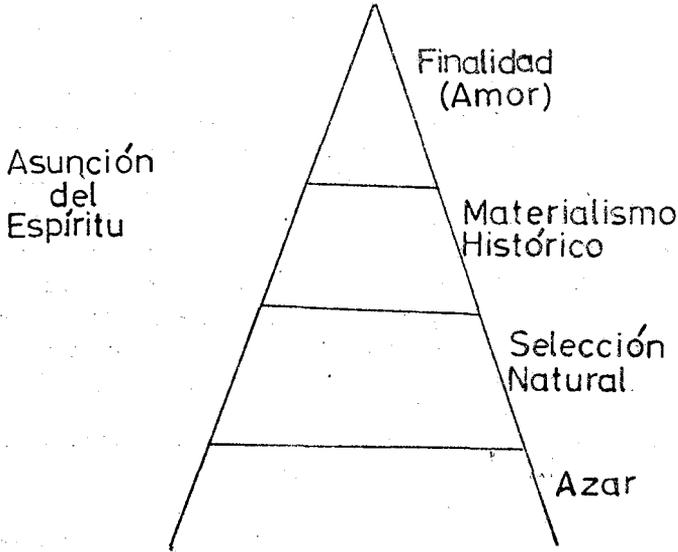
¿Cómo explica Teilhard este paso? Señala que quiere escapar del dualismo y ofrece la teoría de los dos componentes: los dos tipos de energía. El nacimiento de la vida se presenta como un momento crítico, cambio de estado en la historia de la tierra. Más tarde adquirirá grados elevados de complejidad y se producirá en el gran proceso evolutivo una modificación crítica análoga: luego de la vitalización de la Naturaleza, la vida se *hominiza*. Aparece un fenómeno totalmente nuevo —la conciencia refleja. Vemos al hombre en estrecha relación con todo lo viviente. Con la variante de que en el hombre entramos a la dimensión del espíritu. Veamos la evolución.

El principio de floración de la vida aparece enlazada al fenómeno de *actividad dirigida*, por acumulación continuada de propiedades, la vida viene complejificándose.

Para expresar, en su verdad, la Historia Natural del Mundo sería, pues, necesario seguirlo por dentro: no ya como una ascensión de savia interior germinando en un bosque de instintos consolidados. En lo más hondo de sí mismo, el Mundo viviente está constituido por una conciencia revestida de carne y de hueso. p. 184.

Y más adelante sostiene que la vida, por ser ascensión de conciencia, no podía continuar avanzando indefinidamente en su línea sin transformarse en profundidad. El Universo es, pues, una historia con tres momentos de crisis: la constitución de la materia, la vitalización de la materia y la hominización de la vida. A estos tres momentos corresponden tres esferas: geosfera, biosfera y noosfera. La historia presenta una orientación interior; hay una ascensión gradual hacia una dirección determinada e irreversible: lo más complejo. Unidad y concentración y, cada vez más, un sistema nervioso más perfecto. La vida psíquica es imposible sin la complejidad orgánica: "la unidad no se engrandece más que sustentada por un acrecentamiento de conciencia" (p. 43). Y más adelante: "Para descubrirse a sí mismo hasta el fin, el Hombre tenía necesidad de toda una serie de "sentidos" cuya gradual adquisición, según diremos, llena y marca los hitos de la historia misma de las luchas del Espíritu" (p. 45). Su plan ha sido enlazar al hombre con la vida, y la vida con el Universo: "... la Previda, la Vida, el Pensamiento, estos tres acontecimientos que dibujan en el Pasado y dirigen para el futuro (¡la Sobrevida!) una sola y única trayectoria: la curva del fenómeno humano". (p. 47).

Pero, el hombre no es ramificación sin importancia, un objeto errático, sino que es "cima momentánea de una Antropogénesis que corona a su vez en una Cosmogénesis" (p. 47). En un esquema inédito que dejara, lo describe así:<sup>11</sup>



Explica que en los tres estadios inferiores la psicogénesis parece obedecer a un determinismo: abajo el azar, porque la vida parece ser un juego de selección de tipo darwinista. En el estadio superior, por el contrario, se produce una inversión; está el punto Omega que atrae. Es la zona de la revelación, de la vida mística, donde el mundo rompe las cadenas del determinismo. Esta ascensión automática del espíritu, sin que los lazos causales pierdan su fuerza, se revela como el resultado de un agujón creador, unificador, de un dios que es Alpha y Omega.

Pero, después del Hombre, la evolución continúa en un estadio nuevo, según modalidades nuevas, en la antropogénesis todavía inacabada. La antropogénesis continúa en la biogénesis, la cual continúa la obra de la cosmogénesis: la creación continúa hoy con el hombre. Llega al punto de lo ultra-humano, hacia donde se dirige la Humanidad, atraída por el punto Omega.

Toda esta concepción de la materia como dinamismo ascensional donde está potencialmente contenida la vida (en el caso de materia inorgánica), y que por un proceso de complejidad-conciencia se hominiza, parte de un panmaterialismo para rematar en un pansiquismo, y descansa sobre un movimiento dialéctico que corresponde al movimiento

<sup>11</sup> Garaudy, *Op. cit.*, p. 14.

del Universo; formidable maquinaria inflamada de espíritu que finalmente engendra al hombre, destinado a transfigurar el Cosmos hacia el éxtasis divino. Un grado superior de unión (la complejidad) constituye literalmente una síntesis original que transfigura los elementos. En su fase prehumana, la evolución biológica se caracteriza por una ramificación y una divergencia. Con el hombre, la evolución se repliega sobre sí misma y la Humanidad se ve arrastrada a formar bloques. Converge sobre sí misma. Hasta el hombre, la vida, aunque cubriendo solidariamente la tierra, permanecía dividida. Era maleza de especies yuxtapuestas. Con el pensamiento todo cambia: la noosfera intenta constituir una unidad biológica real. Es la tesis de una convergencia de la Humanidad consigo misma. Su dialéctica consiste, pues, en remontar la historia del hombre y de la vida al conjunto de la historia de la Naturaleza. La ley de complejidad-conciencia de la Naturaleza y la oposición de los grandes movimientos del Universo: el ascendente de la vida y el descendente de la entropía. Mediante la entropía se fijan las especies; así la especie humana es fijada como especie, pero sigue perfeccionándose, y la biológica desemboca en una sociológica a través de la ley de complejidad. Es una ley inescapable. Es materia cada día más consciente, y que lleva hacia más personalización.

La línea principal del desarrollo del hombre pasa por los mamíferos, los primates, y, más precisamente, por los antropoides. El hombre no es, pues, un ser excepcional, sino el punto más avanzado de la evolución. De la maduración del mundo nace el hombre, conciencia reflexiva, mientras que los demás animales se quedaron presa de sus instintos inmediatos.

Hemos visto que esta complejidad-conciencia desemboca en una sociología. Y a ello dedica Teilhard las últimas páginas de *El Fenómeno Humano*. De la exaltación de la materia, luego de demostrar la continuidad de la génesis del hombre, muestra que esta emergencia constituye un lazo prodigioso de progreso en la dialéctica de la Naturaleza. Esta ley dialéctica que ha ido de la cantidad a la calidad: el nacimiento de la vida es una emergencia en el plano de las apariencias, que luego se va diversificando en nuevas mónadas de vida hasta aparecer el pensamiento humano: Espíritu implícito en la previda, que luego irá ascendiendo, replegándose en sí, para llegar al punto Omega. Punto de menos individualización y más personalización. El hombre tiene en sus manos la fortuna del Universo. La primera enseñanza de esta moral radica en la responsabilidad del hombre, y la misión que tiene en el mundo. Esta obra de creación no es una obra solitaria: al adquirir conciencia reflexiva el hombre ha adquirido también el poder de totalizar el mundo. Esta unidad objetiva funda una unidad espiritual.

que condena toda doctrina de aislamiento, de individualismo. Lejos de oponer la persona a la colectividad, Teilhard estima que sólo mediante el esfuerzo colectivo podrá el hombre expandirse, según una fórmula que le es familiar: la unión diferencial.

Así pues, de la historia del átomo a la del hombre, y de la dialéctica de la Naturaleza a la moral, funda Teilhard su evolución.

### *Teilhard y Marx:*

La confrontación entre Teilhard y el marxismo no es difícil, ya que ambas resultan dos tipos de exploración en medios parecidos. Es indiscutible que hay ciertos temas fundamentales en ambos, aquellos de la dialéctica de la Naturaleza y los del humanismo optimista. Las analogías profundas tienen una explicación muy sencilla: Teilhard se propone dar una explicación del mundo por medio de la materia. Este había sido el propósito de Marx y Engels, y en ellos también había prejuicio metafísico *a priori*. Las divergencias, no obstante, son muy aparentes.

Tanto el marxismo como Teilhard tienen el mismo concepto de la evolución. La materia es para ambos movimiento dialéctico. Ambos ven en el movimiento una acumulación de cambios cuantitativos que remata en cambio cualitativo. El nacimiento de la vida no es simple adición, sino cambios cualitativos creados por lenta y progresiva acumulación. Para ambos la vida, la materia orgánica, surge de la inorgánica, y para ambos la aparición del hombre es la coronación de un largo y complicado proceso de complexificación.

Las divergencias comienzan en el fin que se persigue. Teilhard pone a Dios como fuente del movimiento: el mundo atraído por un punto. La concepción mística de la trascendencia es extraña al marxismo. Utiliza un método de inmanencia para hacer emerger una trascendencia, la exigencia de una trascendencia de desarrollo, de una dialéctica materialista, Teilhard desemboca en una emergencia mística.

El pensamiento de Teilhard se opone radicalmente al marxismo en dos puntos:

1. Al estudiar la dialéctica de la naturaleza, Teilhard no toca jamás el problema de la lucha de clases. No estudiará jamás las alienaciones, tan importantes en el marxismo. Jamás plantea el problema de la guerra, ni el de crisis en función de una lucha de clases. Su punto de vista es puramente biológico, en este sentido.
2. Su pensamiento es de una dialéctica espontánea, debido a que está íntimamente ligado al movimiento de las ciencias. No hay en la dia-

lética de Teilhard la negación de la negación, tan importante en la marxista.

Ambos estarán de acuerdo en la condenación del individualismo desesperado. Si bien la ascensión del hombre, cada vez más personalizado, desembocará en el punto Omega. Para Teilhard, en el marxismo la evolución cósmica y biológica enseña que la materia es increada, eterna, infinita en el tiempo y en el espacio, y que no necesita nada para justificar su existencia y su desarrollo evolutivo infinito. No sería difícil encontrar parecidos entre el punto Omega que describe Teilhard, donde convergen tres fuerzas principales: la organización planetaria de la búsqueda científica, la orientación de esta búsqueda en función del hombre; y la conjunción de la ciencia y la religión, y la utopía comunista, donde, según Marx, al trascender la alienación, se crea un orden social "donde el hombre se define por su ser y no por su haber".

Teilhard, pues, utiliza un método immanente y hace surgir una trascendencia; el punto Omega será el imán, el motor de la evolución. Es una inmanencia sostenida por una trascendencia que no aliena al hombre.

Hay puntos de contacto porque ambos son humanistas, parten de una antropología filosófica, ven la materia como movimiento dialéctico, la conciencia reflexiva es para ambos un momento de una dialéctica más vasta. Ambos descansan sobre una perspectiva total del hombre. Marx toma al hombre tal cual es, y espera que se resuelva a sí mismo; no cree que el hombre se haya constituido todavía como sujeto. Tanto Teilhard como Marx parten de una ciencia que se elabora partiendo de lo real, y ambos ven una sola ciencia: la del hombre. No obstante, Marx descarta la tesis finalista según la cual el mundo "es llamado" o "atraído" por una significación última. Para el marxista no hay un sentido de la historia inscrito a ella como un *fatum* o una providencia inmóvil, sino de una epigénesis del sentido de la historia que compromete nuestra responsabilidad y requiere nuestra participación.