

LA PROMOCION CIENTIFICA DE LA MA- TERIA Y SUS IMPLICACIO- NES PARA LA FILOSOFIA

Por JOSÉ M. LÁZARO

Promoción de la materia

EN sus concepciones y en sus realizaciones, el progreso científico y técnico viene acompañado de una promoción de la materia bajo modalidades muy diversas. Promoción que parece desvalorizar, en el plano filosófico, las concepciones espiritualistas y favorecer un materialismo de principio. ¿Cómo integrar en la filosofía estos elementos nuevos salvando al mismo tiempo la primacía del espíritu? Este es el problema cuyo planteamiento me propongo intentar en este foro. Planteamiento digo y no solución. Intento de planteamiento digo, pues a más no aspira este trabajo.

Conviene precisar de entrada un rasgo general de la visión contemporánea de la materia porque tal rasgo constituye la coloración con que ésta llega a nuestra retina perceptiva. El hombre contemporáneo siente un gusto muy vivo por la materia. Por su belleza y su riqueza que nos revela la ciencia, desde lo infinitamente pequeño a lo infinitamente grande, y por el poder cada vez mayor que sobre ella adquirimos y que la hace dócil a nuestros deseos, la

materia tiene para nosotros un intenso atractivo. Nos entusiasma, nos fascina, y a la vez nos es familiar. Ya no es aquel muro, aquel obstáculo contra el cual, por falta de conocimiento y de técnica tropezábamos.

Claro que todo esto pertenece al orden del sentimiento y de la afectividad. Pero se trata de disposiciones que, como nos afectan profundamente, repercuten sobre nuestra reflexión, sobre la formación de nuestros juicios.

El "materialismo" científico

Por otra parte, el método científico parece invitarnos a adoptar una actitud "materialista". ¿No debe él acaso su eficacia, su buen éxito, al cuidado que pone por suprimir todo factor "espiritual", toda intervención extranatural? La ciencia moderna no reconoce como válido más que aquello que puede ser controlado experimentalmente. No conoce en definitiva sino los hechos, en el sentido de que, si bien no teme a las hipótesis osadas, éstas sólo serán aceptadas a condición de que sus consecuencias sean verificadas "materialmente" por operaciones concretas, positivas, bien definidas. En otros términos, el método científico es "materialista" en razón de su objetividad, de su preocupación por descartar toda subjetividad.

Y este materialismo metodológico, ¿no conduce a un materialismo filosófico? Esta cuestión es precisamente una de las que están implícitas en nuestro problema. Nosotros nos contentaremos en este ensayo de planteamiento con dos observaciones:

- 1) Si el materialismo metodológico no implica de suyo un materialismo filosófico, no es menos cierto, empero, que la práctica cotidiana del materialismo metodológico parece conducir naturalmente al materialismo filosófico.
- 2) Si la explicación científica parece cada vez más material por su referencia fundamental a los hechos, por otro lado esta misma explicación científica es cada vez más "espiritual": sobre todo en física la comprensión de la realidad material se busca cada vez más por la vía de la abstracción matemática: son las ecuaciones las que mejor cuentan de la naturaleza profunda de las cosas. Esto es una condenación del materialismo grosero y burdo propio del cientificismo reinante a fines del siglo XIX.

La situación en biología

Mientras en un pasado reciente, la vida podía parecer como el bastión del espíritu, pues se la consideraba absolutamente irreducible a la materia, hoy vemos que la explicación "materialista" de la vida gana cada vez más terreno. Y ello bajo tres aspectos fundamentales:

1) Al establecer una continuidad en la aparición de diversos tipos de organismos vivientes, la teoría de la evolución nos orienta hacia una comprensión de la génesis de las formas vivientes, fundada sobre procesos materiales; parece quedar descartado así el principio de una intervención de causas extranaturales. Esta nueva concepción propina sin duda un golpe muy rudo a cierta cosmología "espiritualista" gran consumidora de intervenciones divinas. Pero da un golpe todavía mayor al materialismo riguroso que sólo quiere reconocer como realidad verdadera la materia bruta. Nos encontramos, pues, que con la teoría de la evolución nos vemos precisados a reconocer, según los términos de Julián Huxley, "la existencia de una materia evolutiva universal que contiene las potencialidades del espíritu". Huxley ve en ese hecho finalmente, "el único misterio". Teilhard de Chardin reconoce en él una orientación de la vida hacia el espíritu, y no teme hablar de la potencia espiritual de la materia. La posición incómoda del marxismo frente a esta situación, armado incluso de un materialismo que se ha tornado dialéctico, es singularmente significativa.

La obligación en que se encuentra hoy la ciencia de tener en cuenta la realidad de la conciencia animal implica el abandono del materialismo clásico, aun cuando se vacile en aceptar la concepción profunda de la dualidad complejidad-conciencia de Pierre Teilhard.

2) La comprensión del principio y del origen de la vida por mucho tiempo se presentó rebelde a la explicación materialista. Entre materia animada y materia inerte parecía existir un abismo tal que se declaraba que la segunda no podía de ninguna manera dar cuenta de la primera, por lo menos en su naturaleza esencial. Las concepciones de la ciencia actual a este respecto son enteramente diferentes. Progresivamente el abismo se cierra: entre las moléculas altamente organizadas de materia inerte y las estructuras fundamentales de la vida las diferencias se atenúan. La ciencia más seria enseña hoy que los átomos de la materia viviente son iguales que

los del mundo inerte, con preponderancia de carbono, oxígeno, hidrógeno y ázoe; pero en vez de agruparse en moléculas simples de pocos átomos, se asocian por millares en arquitecturas complejas. Esto es lo que constituye las materias orgánicas, sobre todo las materias proteicas, como el famoso ADN (ácido desoxyribonucleico) que es la asociación bajo forma de una doble cadena espiral de miles de moléculas triples, y el ATP, o ácido adenosintrifosfórico que juega un papel tan considerable en la dinámica química viviente. Todavía no se ha explicado totalmente el comportamiento de la materia a partir de los procesos materiales, pero cada vez es más fundada la esperanza de lograrlo algún día.

3) Los progresos de la neurofisiología es cierto que no nos conducen a negar la espiritualidad de la conciencia humana, pero nos presentan a ésta mucho más inmediatamente condicionada por los procesos materiales. Esto es lo que nos muestran los estudios del Dr. Paul Chauchard. De aquí resulta que ya no se puede seguir aceptando la manera autónoma de hablar de la conciencia humana que reivindican tantos filósofos. Bajo este aspecto, especialmente materia y espíritu se revelan más íntimamente asociados que lo que comúnmente se cree.

La cibernética

No sin relaciones estrechas con las concepciones "materialistas" recientes de los procesos de la vida, aunque de carácter más general, más abstracto y más teórico, una doctrina nueva llamada cibernética a falta de mejor nombre, ha venido a aproximar sensiblemente en su estructura y en su funcionamiento, las máquinas elaboradas por el hombre y los dispositivos que nos ofrecen los organismos vivientes. La oposición clásica entre lo mecánico y lo viviente, tan a menudo subrayada, y con tanta complacencia explotada por cierto pensamiento "espiritualista", incluso por un Bergson, se halla hoy seriamente batida en brecha. Es verdad que todavía no sabemos construir completamente mecanismos vivientes, pero cada vez se construyen más "modelos" de "procesos vivientes" que hasta hace poco, habían sido considerados como irreductibles a la "mecánica". Ejemplos notables son los dispositivos de autocontrol y de autorregulación de que tan notables ejemplos nos proporciona la vida y que estimulan a más y mejor los modernos servo-mecanismos, que por otra parte tanta utilidad tienen para la técnica.

La cibernética nos produce también máquinas de calcular cada vez más ágiles y poderosas, que no se limitan ya como sus antecesoras a realizar simples operaciones, sino que llevan a cabo cálculos sumamente complejos que hasta ahora el hombre había creído que sólo él podía hacer. Esto ha dado origen a una serie de debates sobre las "máquinas de pensar", muy a menudo mal planteados y cargados de equívocos, pero que manifiestan que nuestra concepción de la actividad del espíritu requiere una revisión seria: sin duda en su forma más alta, esa actividad nunca podrá ser asumida por la máquina, pero en gran parte, y para magno escándalo de algunos, esa actividad se revela hoy mecanizable.

Repercusión en la filosofía

Tales son los aspectos principales a través de los cuales la ciencia y sus aplicaciones parecen contribuir a una promoción de la materia. ¿Qué repercusiones tienen estos hechos en el campo filosófico? Al mencionar los hechos ya hemos visto algunas, pero hay más.

Hace sesenta años existía una oposición total entre materialistas y espiritualistas: sus diferentes posiciones filosóficas les llevaban a una visión del mundo y del hombre totalmente distinta. Para el materialista todo se explicaba mediante las propiedades fisicoquímicas simples de la materia ordinaria inanimada. Contradiciendo al simple buen sentido, el materialista reducía lo superior a lo inferior: mezclando cuerpos simples creía llegar a poder fabricar artificialmente la vida cuando obtenía precipitados con apariencia de granulación. La vida debía explicarse por una física y una química simples; el hombre no era más que un animal perfeccionado, una máquina refleja, y todos los valores espirituales: la conciencia, la libertad, no eran sino epifenómenos, ilusiones o sino, producciones materiales localizables en el cerebro. Este materialismo armonizaba con lo que parecía revelar una ciencia aún insuficientemente desarrollada que sólo encontraba lo elemental.

En tales condiciones resultaba fácil al espiritualista responder que el viviente era de un orden totalmente diferente que el inanimado, que el hombre tenía otra naturaleza distinta de la del animal. Dándole la razón al materialista en lo que concierne a la imposibilidad de la ciencia para conocer otra cosa que mecanismos materiales elementales, el espiritualista concluía que lo espiritual es

algo sobreañadido a lo mecánico y que lo anima desde fuera. Esta era la concepción del vitalismo que añadía una fuerza vital a la fisicoquímica; en el hombre había una distinción entre un cuerpo que constituye con su cerebro, un mecanismo más o menos común con el del animal, y un alma espiritual que da al hombre su superioridad. De la insuficiencia de la materia como principio de explicación se llegaba a la conclusión de la necesidad del espíritu: la inmortalidad del alma no planteaba mayor dificultad, porque negarla habría sido negar la superioridad psicológica del hombre sobre el animal.

Las condiciones del diálogo son hoy completamente distintas, y ello en función de los progresos de la ciencia. Esta no es una filosofía de la materia, sino conocimiento objetivo de sus propiedades. El materialismo se ve obligado a aceptar los datos de la ciencia. Ahora bien, la ciencia no niega ya en absoluto lo superior reduciéndolo a lo inferior. El viejo materialismo de otros tiempos no puede ser hoy sostenido por nadie: los marxistas lo condenan por su mecanismo primario. Para un científico la vida es, como hemos visto, las propiedades físicas y químicas de la materia, pero no de una materia cualquiera, sino de la materia viviente, es decir, de una materia cuyos elementos son extraordinariamente complejos, con moléculas gigantes de materias proteicas y de ácidos nucleicos. No es de extrañar que las leyes fisicoquímicas se presenten aquí de distinta manera que en el caso de las moléculas simples de lo inanimado.

Gracias a Pavlov, el neurofisiologista ha aprendido a permanecer en su terreno, a no recurrir al vocabulario psicológico para esconder su ignorancia y a no tratar de materializar el espíritu en el cerebro. Al principio pudo aparecer que de aquí resultaría un materialismo negador de lo espiritual. Y, sin embargo, desde sus comienzos, la neurofisiología pavloviana probaba orgánicamente la existencia de una verdadera diferencia de naturaleza biológica entre el hombre y el animal. Ese idioma interno, forma específica del pensamiento humano, Pavlov lo atribuía a la superioridad del cerebro humano: un segundo sistema de significación del cual está desprovisto, debido a su falta de complejidad, el cerebro animal. Bastaba reflexionar sobre la verbalización de la imagen en el cerebro que se convierte en el yo para comprender los mecanismos cerebrales del poder comprensivo humano. El materialismo de hoy fundado sobre el conocimiento científico de los diversos niveles de complejidad de las arquitecturas materiales, la más compleja de las

cuales es el cerebro humano, es un materialismo dinámico y funcional que no materializa el espíritu. El pensamiento no es secreción localizable y aislable en el cerebro, sino resultado de un funcionamiento de conjunto de este órgano, la comparación con las máquinas que produce la cibernética es esclarecedora, salvo que el cerebro es una máquina que se construye sola en el desarrollo embriológico en virtud de propiedades de la materia viviente específica. ¿Y qué es la materia viviente? No es la posesión material de átomos y de moléculas fijas, sino la conservación, gracias a un dinamismo químico liberador de energía, de una estructura superimpuesta a elementos variables que entran y salen sin cesar: un muro cuyos ladrillos se renuevan continuamente, pero ocupando los mismos lugares de suerte que el muro permanece igual.

Una doble rectificación

En estas condiciones, el materialista que quiere ser fiel al pensamiento científico, no puede seguir negando lo más en provecho de lo menos, no puede seguir asimilando lo superior a lo inferior. Seguirá diciendo que todo depende de las propiedades de la materia y que lo más sale de lo menos en una perspectiva científica evolucionista, pero aceptará el progreso que separa lo más de lo menos, la ciencia le permitirá ver que la complejificación cuantitativa produce cualidades nuevas: lo que importa no es aquí la cantidad, sino el hecho de que la cantidad permite una integración superior, una superorganización, un aumento de valor informativo inverso de la entropía.

Llegamos así a la paradoja de un materialismo, obligado por la ciencia objetiva, a reconocer que los espiritualistas tenían razón y que los antiguos materialistas estaban equivocados al negar lo espiritual. El objetivismo positivista de antaño está superado. Es curioso ver que es el marxismo el que ocupa aquí las posiciones de vanguardia: mientras los científicos occidentales resisten la corriente de la ciencia que desemboca en lo espiritual, la ciencia soviética demanda que se respete el cerebro responsable de la superioridad espiritual del hombre (prohibición de la lobotomía) o afirma que el niño no es una planta que se desarrolla en un medio bueno, sino sobre todo una conciencia a formar. Kahane reconoce que la finalidad forma parte de las propiedades de la materia y que en la evolución la vía del progreso es más probable. Zazzo, estudiando

la formación de la personalidad entre los gemelos idénticos, insiste en los valores de la persona, y muestra que debe estudiárselos científicamente. Oponiéndose a Piéron que, en nombre de la objetividad científica, rehusaba ocuparse de la conciencia, el neurofisiologista racionalista Lapicque afirma la diferencia esencial entre la máquina y el viviente que, según él, consiste en el alma o conciencia celular. Este Lapicque, que hace sesenta años, había negado el alma en nombre del cerebro, viene a demostrar al fin de su vida el alma en nombre de ese cerebro, aunque sigue negándole la inmortalidad. El materialista Lapicque y el espiritualista Teilhard se dan la mano en la objetividad científica del "dentro de las cosas", de la interioridad material que haciéndose más compleja se convierte en interioridad psicológica cada vez más avanzada.

El espiritualista podría regocijarse con esta conciliación, pero la misma tiene algo desconcertante. La ciencia confirma lo que el espiritualista ha pensado, pero el espiritualista se acostumbró a fundar sus argumentos en la insuficiencia de la ciencia en este terreno y a poner lo espiritual fuera de la materia. El materialismo de hoy en su realismo que no niega la evidencia resulta mucho más peligroso. Si la materia tiene propiedades espirituales, por qué no negar la existencia del espíritu y decir simplemente: no hay sino materia, no hay sino cerebro: el alma no puede ser inmortal porque necesita de la materia. El materialista recupera en nombre de la ciencia los valores espirituales negándolos. La explicación científica al progresar hace inútil la fuerza vital que explicaba la vida, el alma humana que accionaba un cerebro animal. La ciencia lo explica todo, no solamente un encadenamiento de fenómenos, sino la organización que da al ser su realidad unificada, su profundidad. El alma o Dios parecen convertidos en superestructuras inútiles que ya no se necesitan para comprender y actuar.

El espiritualista debe hoy realizar el mismo esfuerzo que el materialista y aceptar lealmente el progreso de la ciencia. El materialista ha renunciado al mecanicismo. Es preciso que el espiritualista renuncie al separatismo dualista. Ser espiritualista es afirmar la trascendencia del espíritu, pero esto jamás ha significado rebajar la materia, para separarla del espíritu. El alma no es sólo organización del cerebro o del cuerpo, Dios no es el alma inexistente del mundo del panteísmo inmanentista tan próximo al materialismo que da a la materia lo que se atribuye a Dios. Pero el alma tampoco es un puro espíritu angélico colgado misteriosamente de la glándula pineal; Dios no es un mago barbudo sentado en algún lugar fuera

del mundo que él crea mediante una manipulación artesanal completamente humana. El alma trascendente es inmanente a la carne a la cual da su verdadera realidad, no una yuxtaposición de átomos sino una superorganización. La superioridad psicológica del cerebro humano, no es un argumento materialista, para el que comprende el alma en su verdadera realidad; la supercomplejidad cerebral implica la supercomplejidad del alma humana; otra naturaleza que la naturaleza animal. Dios es trascendente, personal y amor, pero no es menos inmanente, es decir, animador secreto del mundo, en permanencia dependiente, en estado de creación, por medio de las causas segundas.

Si el espiritualismo se va a reducir a un platonismo o a un cartesianismo, la ciencia moderna impondría el materialismo: después del animal-máquina el hombre-máquina. Frente al progreso de la ciencia se impone volver a una filosofía de la materia, de los cuerpos y de su organización, a un análisis ontológico en el primer grado de visualización abstractiva. Yo diría que tal filosofía no hay que crearla sino desarrollarla porque tal filosofía existe ya. Ella es precisamente el realismo aristotélico-tomista. Es notable que esta vieja filosofía, desarrollada mucho antes de la ciencia contemporánea, armonice con ésta y sobre todo con la biología. Ella permite aceptar todos los poderes de la materia, permite comprender la ambigüedad que se oculta bajo esta palabra. La materia del científico, es el ser organizado, que no desemboca en lo espiritual sino porque comporta lo espiritual como principio constitutivo informador. Para el filósofo tomista la materia es el ser en potencia, el puro devenir pasivo, donde las ideas de la naturaleza se realizan, y por lo tanto no tienen realidad independiente en el mundo. Mostrándonos la unidad sicosomática del hombre, que no tiene un alma y un cuerpo, sino un cuerpo animado que sin el alma sería un polvo de elementos, un cadáver, describiéndonos la analogía de información de la forma sustancial de lo inanimado, lo vegetativo, lo animal y lo humano, el tomismo se presenta como esa filosofía de la información, de la organización, de la creación, que restituye su dimensión metafísica al aparente materialismo de la ciencia. Pero para que el tomismo pueda cumplir útilmente esta función sería preciso que el sentimiento de la naturaleza y de sus riquezas insondables penetre más en él. Los griegos —salvo los presocráticos— y a su ejemplo la Edad Media, estuvieron tan imbuidos de lógica y tan escasos de experiencia que algunas veces la primera ocupó el puesto que correspondía a la segunda. Adquirir y desenvolver siem-

pre más el sentimiento de la naturaleza, de sus arcanos, y en cierto grado, de sus misterios, ese es uno de los progresos que el tomismo debería realizar para cumplir las promesas que hacen en su nombre los que creen en su porvenir y en su virtud regeneratriz.

Sea de ello lo que sea, yo me limito a constatar que la ciencia contemporánea confirma a su modo y con precisiones admirables, una idea de la filosofía tomista que ve en el universo de los cuerpos inanimados y vivientes una aspiración y una ascensión gradualmente ontológicas, hacia formas cada vez más concentradas de unidad compleja y de individualidad, a la vez que de inferioridad y de comunicabilidad, y en definitiva, hacia lo que en la extensión del universo ya no significa una parte sino un todo en sí mismo, un universo consistente y abierto hacia los demás por la inteligencia y el amor: la persona, que al decir de Santo Tomás, es lo más perfecto que existe en toda la naturaleza.

“M A T E R I A Y MATERIALISMO DIALECTICO”

Por ÁNGEL JORGE CASARES

MI intención, al proponer este tema para el foro sobre *La Materia*, es tratar de precisar en qué sentido hay que entender que el materialismo dialéctico es materialismo, y qué es lo que esto tiene que ver con la materia.

Sobre el materialismo dialéctico, como sobre muchas otras cosas, se ha escrito, en Occidente, mucho más que se ha pensado. Y casi todo lo que se ha escrito, desde las exposiciones erudito-críticas hasta los libelos, afectado de una miopía tan intensa como alarman-te, ha terminado por forjar, con la correspondiente ayuda de los medios de difusión, una imagen *ad usum* del materialismo dialéctico que poco o nada tiene que ver con éste. En realidad, más que imagen, lo que se ha terminado por forjar es un espejismo. Entre los pocos que han denunciado esto con lucidez, hay que ubicar sin duda a ERICH FROMM, en su estudio preliminar a la publicación de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, de Marx.

“Una de las ironías peculiares de la Historia —dice— es que no haya límites para el malentendimiento y la deformación de las teorías . . . no hay un ejemplo más definitivo de este fenómeno que lo que ha sucedido con la teoría de Karl Marx en las últimas décadas” (pág. 13). Como Fromm no puede resistir la presión de su especialización sicoanalítica, ahonda su exposición recurriendo al estudio de las motivaciones, aparentes u ocultas, que han conducido a tales malentendimiento y deformación. A los fines de este trabajo, lo que primordialmente interesa es constatar el hecho de que el malentendimiento existe, porque ese hecho es lo que justifica la

intención que lo anima; aunque, desde luego, busque precisar su tesis por otros caminos.

Uno de los factores que pueden —y casi diría deben— ser tenidos en cuenta para comprender dónde y de qué manera se origina esa desinterpretación, es a mi juicio, la fenomenal imprecisión que encierran la palabra “materialismo” y su correspondiente concepto.

Sin pretensión de hacer una enumeración exhaustiva, puede reconocerse esa imprecisión en lo que sigue:

- 1) Corrientemente se piensa que “materialismo” es un estilo de vida que consiste en el apego al goce animal de los placeres sensuales inferiores, sin más freno o traba para ello que los que impone la natural capacidad de gozarlos. *Materialismo* equivale aquí, pues, a *sensualismo*, más o menos desenfrenado, pero siempre desenfrenado.
- 2) También corrientemente, suele llamarse “materialismo” al estilo de vida que consiste en orientarla *por, para y hacia* la posesión y disposición de la mayor cantidad posible de bienes “materiales”, esto es, de bienes de riqueza, de uso o de consumo, en perjuicio o deterioro de la posesión y disposición de otros “bienes” “superiores” que, por contraste, se llaman “espirituales”. Como ésta es una vida orientada por y hacia *las cosas* y su disponibilidad, podríamos decir que en esta interpretación, *materialismo* equivale a *pragmatismo*, reivindicando para esta palabra el sentido originario y fuerte que tiene en su raíz griega.
- 3) Desde un nivel un poco más alto de abstracción, se suele llamar “materialismo” a la actitud de la ciencia, en cuanto ella suprime de su método “todo factor espiritual”, “toda intervención extranatural”. En este caso, la equivalencia propuesta entre espiritual y extranatural implica como correlativa la equivalencia entre “material” y “natural”; por donde *materialismo* viene a resultar ahora equivalente de *naturalismo*.
- 4) En este mismo nivel, también suele llamarse “materialismo” a la pretensión metodológica de la ciencia de atenerse con exclusividad “a la comprobación empírica” de sus afirmaciones sobre los hechos reales. Desde este punto de vista metodológico estricto, *materialismo* equivaldría, pues, a *empirismo*.

- 5) Todavía más: este apego a los hechos, característico del método científico, autorizaría a llamar “materialismo”, por extensión, a la pretensión de objetividad que preside ese método; con lo que, aunque forzando un poco el sentido corriente de los términos, podría reconocerse aquí una equivalencia entre *materialismo* y *objetivismo*. Las interpretaciones 3), 4) y 5) están recogidas e ilustradas por el sugestivo y lúcido trabajo que el profesor Lázaro ha presentado a este foro.
- 6) Sobre estas tres significaciones de “materialismo” descansa a su vez la interpretación a partir de la cual, también forzando el sentido corriente de los términos, habría que llamar *materialismo* al *realismo*. La equivalencia, en efecto, resulta justificada si sólo hay que atenerse a la “materia” y esto de un modo “material”, y sólo la materia es lo real.
- 7) Pero todas estas significaciones y equivalencias, forzadas o no, son sólo derivados, consecuencias o ilustraciones de la interpretación, más corriente todavía, y por lo mismo, menos entendida, según la cual “materialismo” es una doctrina que afirma que *todo es materia*, o que no hay más que materia; interpretación de la que resulta, naturalmente, planteada la oposición entre *materialismo* y *espiritualismo*. Por extraño que parezca, la polémica encendida entre estas dos tendencias corrientes o doctrinas vigentes entre la segunda mitad del siglo pasado y el primer cuarto del nuestro, secó inútilmente muchas malas cabezas y algunas buenas.

De todos los sentidos en que se entiende —es decir, se malentiende— que el materialismo dialéctico es materialismo, éste es el más arraigado y frecuente. Se cree, en efecto, haber entendido la cuestión, cuando se dice que lo que el materialismo dialéctico tiene de materialismo es su negación radical de la existencia del espíritu.

Dije antes que la polémica ha sido inútil; y sigue siéndolo, porque la oposición de las dos doctrinas o tendencias que la mantuvieron es una falsa oposición. Nada lo ha demostrado mejor que, como se ha dicho muy bien, *la promoción científica de la materia*.

La oposición, en efecto, no es falsa sólo en los “ismos”, es decir en las palabras y por causa de su generalidad vacía: es falsa en su problema, es decir en su contenido, en los hechos y por causa

de la tergiversación de ellos que instrumenta. En este plano, la oposición entre ambas posturas es falsa porque no existe; lo que hay no es oposición, sino *excepción*. Quiero decir: el espiritualismo acepta en realidad la tesis del materialismo, pero con una excepción. Lo que el espiritualismo discute no es la afirmación materialista “todo es materia”, sino sólo el cuantificador de esta proposición, es decir, la pretensión de universalidad que exhibe. Por eso lo que el espiritualismo opone a esta tesis no es una negación rotunda y de igual universalidad, sino una excepción. Todo es materia, *menos el hombre*. En otras palabras, *lo que molesta al espiritualismo* no es que se pretenda explicar todo a partir de la materia; lo que le molesta es que, desde luego, ese “todo” involucre también al hombre; en definitiva, *que se intente explicar al hombre sólo a partir de la materia*.

Además de falsa, la oposición es también gratuita, en cuanto ninguna de las tesis centrales sobre las que se articula admite ser probada. Y, por si fuera poco, la oposición, además de falsa y gratuita, ni siquiera sabe ella misma en qué consiste; ninguna de sus tesis centrales, en efecto, sabe en el fondo de qué habla. En esta situación se encuentran muchas de las tesis de la metafísica tradicional, en cuanto hablan de otra cosa al ser formuladas para resolver como problema expreso lo que es casi siempre un problema implícito. Y tanto la tesis materialista como la espiritualista son, sin lugar a dudas, tesis metafísicas; por lo menos, en el periodo en que su polémica se plantea y se enciende.

Ocurre, en efecto, que cuando el materialismo habla de materia y el espiritualismo de espíritu, no se refiere cada uno a lo suyo, sino los dos a lo mismo: *el hombre*. La polémica gasta cerebros porque se trata del mismo problema central, que, por añadidura, ambas posiciones interpretan desde idéntico supuesto, que consiste en creer que el problema del hombre sólo puede resolverse si se lo considera como un compuesto. El materialismo necesita admitir el compuesto para reducir al hombre a uno de sus elementos; el espiritualismo necesita admitirlo para explicar al hombre por la combinación más o menos armoniosa de los dos. De todos los sentidos en que la oposición polémica es inútil, gratuita y carente de autoconciencia, este es el peor, porque en él se ve que ella surge de un enfoque con un denominador común, que es *la total pérdida de vista del objeto enfocado*. Y no se crea que por poner ese objeto como excepción a la tesis materialista, el espiritualismo lo enfoca correc-

tamente. *El problema se plantea mal, porque se plantea como si el único modo posible de decidir qué es el hombre fuera optando materia y espíritu, con integralidad en el primer caso y como excepción en el segundo*.

En este sentido, la polémica aparece como una reedición de la interpretación metafísica tradicional del hombre, instalándolo, a veces en la dimensión de la *animalitas*, a veces en la dimensión de la *divinitas*, y a veces todavía —lo que puede ser peor aún— en la dimensión de la dorada mediocridad de la *animalitas divina*. También en este último caso se plantea falsamente el problema, porque se pasa igualmente por alto la *humanitas*.

Esto nos lleva, desde luego, y evitando disquisiciones sobre los “ismos” y sus consecuencias a decir que el problema del hombre, central pero implícito en la corriente oposición entre materialismo y espiritualismo, sólo puede plantearse como problema del *humanismo*. *Lo que el materialismo dialéctico tiene de materialismo es este humanismo*.

Esto quiere decir, por lo pronto, que el “materialismo dialéctico” nada tiene que ver con lo que corrientemente se entiende por “materialismo”, a pesar de los variados modos en que se lo entiende.

También quiere decir que el “materialismo dialéctico” poco tiene que ver como *doctrina filosófica*, con la “materia”, ni, desde luego, con la promoción científica de ésta.

Y por último —pero no lo menos importante— quiere decir que el “materialismo dialéctico”, como “materialismo”, por lo menos sabe de qué habla, en cuanto tiene perfecta y constantemente centrado su problema en el hombre. No es casualidad, ni mucho menos, que esa doctrina sea la única filosofía social del siglo XIX que tiene algo —en realidad mucho todavía— que decirle al XX.

Desde luego, el lenguaje que Marx utiliza y muchas expresiones frecuentes en sus obras, son una constante invitación a malinterpretar lo que dice. Veamos en lo que sigue algunos ejemplos.

En *Crítica de la dialéctica y la filosofía hegelianas en general* dice Marx: “La gran hazaña de Feuerbach consiste . . . 2) en haber fundado el *verdadero materialismo* y la *ciencia real*, por cuanto que Feuerbach erige, asimismo, en principio fundamental de la teoría la relación social “entre el hombre y el hombre” . . . Los subrayados son de Marx.

En *Ideología Alemana*, pág. 36: “Lo que los individuos se

representan, lo que piensan, lo que ponen de manifiesto en el trato espiritual con sus semejantes, es *resultado directo de su vida material*". Aquí el subrayado es nuestro.

En la misma obra, pág. 47: "Se ve, pues, que los hombres se hallan ligados por un vínculo de orden material, hijo de sus necesidades y del modo como subvienen a ellas con su producción y tan antiguo como el linaje humano mismo".

La lectura apresurada de estos y otros pasajes similares, puede llevar a la conclusión, aparentemente justificada, de que Marx mismo destaca la importancia de lo material de un modo tan excesivo como exclusivo. Esta lectura apresurada pasa por alto, con frecuencia, expresiones como "trato espiritual del hombre con sus semejantes", que por sí mismas dejan entender que si hay en ellas exceso, no hay exclusiones al respecto.

Pero cabe, con todo, tratar de aclarar, de precisar un poco cuál es esa vida material, cuál ese vínculo de orden material de que Marx también habla.

"La vida del hombre —dice en pág. 27 de *Ideología Alemana*—, se agota por entero en su producción: en lo que produce cuanto en cómo lo produce. Por eso está estrechamente enlazada con las condiciones materiales de la misma".

Esta producción es la característica que diferencia al hombre del animal. La misma página 27 trae este pasaje harto claro: "Se puede ver el signo distintivo del hombre respecto del animal en la conciencia, el sentimiento religioso, o algo por el estilo. Pero lo cierto es que el hombre mismo no se siente distinto de aquél, sino desde el día en que empieza a producir sus medios de subsistencia, paso éste condicionado por la organización de su cuerpo. Produciendo sus medios de subsistencia produce indirectamente el hombre su vida material misma. En esta producción el hombre se halla supeditado desde luego al medio ambiente. Sólo puede elaborar lo que éste le ofrece naturalmente. Pero por lo mismo que utiliza la naturaleza para sus fines, se halla lejos de la pasividad del animal. Produciendo sus medios de subsistencia, el hombre realiza el modo de vida que le es propio y que consiste en la actividad".

Dije que el pasaje es harto claro y lo es en lo que dice y en lo que implica. Pero lo que implica merece ser comentado.

Por lo pronto: la diferencia que Marx reconoce y propone entre el animal y el hombre, ¿lo es meramente de grado o de esencia? La interpretación corriente asume que lo es de grado y con esto abre las puertas a la atribución de una tesis naturalista, mecanicis-

ta, determinista, en definitiva, de una tesis que niega radicalmente la libertad del hombre. No es esto lo que parece surgir del pasaje que me ocupa. El hombre es hombre por que *se hace hombre produciendo* sus medios de subsistencia; el animal es animal porque *encuentra esos medios*. ¿Es que acaso sólo hay una diferencia de grado entre "encontrar" y "producir", entre "actividad" y "pasividad"?

El hombre no es un producto o resultado del determinismo de la causalidad natural. Pertenece a la naturaleza, pero no de un modo ciego, ni de un modo que permita reducirlo a ella o explicarlo exclusivamente por ella; *el hombre no se explica por la naturaleza, sino mediante sus relaciones con la naturaleza*, entendidas, como se ha visto, en sentido estrictamente inverso al que les asignan las interpretaciones corrientes; esto es, como una "utilización" de la naturaleza por el hombre para sus fines.

Por eso puede decir Marx (ahora en pág. 68 de *Ideología Alemana*):

"Por tanto, las circunstancias hacen a los hombres no menos que los hombres hacen a las circunstancias"; y en pág. 49:

"La índole de las relaciones que los hombres mantengan entre sí, influye, por tanto, sobre las que mantengan con la naturaleza y viceversa".

Este "viceversa" refuta por sí solo, y con mayor eficacia que todo un tratado, la imputación de "determinismo" que suele hacerse a la concepción de Marx. Por otra parte, el "viceversa" ilustra en qué sentido esta relación es y puede ser dialéctica y por qué resulta serlo también el materialismo de Marx. Toda otra relación dialéctica, por ejemplo entre la infra y la superestructura, entre las clases sociales o entre las distintas épocas históricas, descansa en esta otra, fundamental por ser originaria, que el hombre establece con la naturaleza.

Ahora bien, afirmar como fundamental esta relación, no significa ni degradar al hombre, ni reducirlo a un nivel extraño al respeto que como tal reclama; porque en esa relación, en la que el hombre se hace naturaleza, la naturaleza se hace humana, a lo largo del proceso histórico, libremente dinámico, en que su realización se cumple. Sólo que esta realización no lo es *del hombre* como concepto genérico, porque este concepto no existe en la realidad; lo que existe es sólo *el hombre*, un hombre, éste o aquel hombre individual. Este es el primer paso indispensable para la afirmación de la libertad. En la pág. 145 de la obra que venimos citando puede leerse:

"Hasta lo presente las comunidades en que se asociaban los

individuos no tenían de tales más que las apariencias; se independizaban siempre de los individuos, llegando a ser entes distintos de ellos. Además, como eran la asociación de una clase frente a otras, eran para la clase dominante, no sólo una comunidad completamente ilusoria, sino una nueva traba en la verdadera comunidad, por el contrario, los individuos, asociándose, consiguen al mismo tiempo su libertad”.

Podría bastar esto para confirmar que semejante “materialismo” nada tiene que ver con lo que se conoce habitualmente con ese nombre. Pero tal vez no esté de más añadir que en la concepción de Marx el trabajo para satisfacer las primeras necesidades constituye el factor *primordial* de la historia humana y de ninguna manera el único factor. A él se agregan otros tres: la producción de los medios para satisfacer las necesidades más complejas que surgen de la satisfacción de las primeras; la familia y la conciencia. Estos factores no son sucesivos, sino que están interpenetrados. En el doble esfuerzo de conservar y prolongar su vida, el hombre pertenece a la naturaleza; pero por ese mismo esfuerzo se articula en la sociedad y esta articulación es el hecho sobre el que descansa, por condicionamiento, la aparición de la conciencia. Sobre esto es definitivo el siguiente pasaje de una carta de Engels:

“Según la concepción materialista de la historia, el elemento determinante de la historia es *en última instancia* la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto; por consiguiente si alguien lo tergiversa transformándolo en la afirmación de que el elemento económico es el *único* determinante, lo transforma en una frase sin sentido, abstracta y absurda”.

Resulta, pues, de todo esto, que entender la tesis de Marx según la cual la esencia del hombre es la producción (el trabajo) como una afirmación de que el hombre puede ser suficientemente explicado a partir de la “materia” a que se reduce, es forzar demasiado la interpretación. Se pasa por alto el hecho de que Marx mismo ha impugnado, con su característica ferocidad crítica, las teorías del mecanicismo determinista, es decir del materialismo que llama “ingenuo”, desde el materialismo francés hasta, en gran parte, el de Feuerbach. Se pasa por alto, desde luego, también, el hecho de que lo que suele llamarse “ideas” asumen, en la interpretación de Marx, un papel tan decisivo como el que asigna a la organización de los medios de producción. Su tesis de que no son las *ideas* el motor que impulsa la historia suele ser entendida como la afirmación de que

tales ideas tienen el solo papel pasivo de un resultado mecánico de la organización de los medios de producción. Ni siquiera las ideas de las *ideologías* aparecen en la concepción de Marx con semejante papel pasivo.

Por todo ello, muy tardíamente se está empezando a ver que lo importante de esta concepción es la interpretación del hombre, radical como hemos visto, que trae. Y esto porque los hechos han ido confirmando, con ritmo de progresión geométrica, la denuncia de Marx sobre la enajenación del hombre en el trabajo, es decir, la desvirtuación de la esencia del hombre operada por la ideología, la historia y la industria occidental. Toda la filosofía de Marx apunta a la fundamentación teórica de la necesidad de devolver al hombre una dignidad que ha perdido como consecuencia de su enajenación. Tal vez pueda entenderse esta meta como propia de una doctrina “materialista”; pero si se precisa su significación, se hace inevitable concluir que Marx no puede ser encasillado en las categorías en que se mueve la polémica entre materialismo y espiritualismo, ni siquiera en momentos en que esa polémica alcanza su máximo ardor, que son los momentos en que Marx escribe.

Precisar la significación de “materialismo” como calificativo de la concepción de Marx, sólo puede, creo, conducir a la tesis formulada poco antes:

Lo que el materialismo dialéctico tiene de materialismo es un humanismo.

Pero es que ni siquiera puedo reclamar paternidad para esta tesis, porque ella está expresa en Marx.

En *La Sagrada Familia*, 3, d), con el título “Batalla crítica contra el materialismo francés”, dice:

“... al ataque contra la teología vino a corresponder de nuevo, como en el siglo XVIII, el ataque contra la *metafísica especulativa* y contra *toda metafísica*. Esta sucumbirá ahora para siempre a la acción del *materialismo*, ahora llevado a su término por la labor misma de la *especulación* y coincidente con el *humanismo*”. (Todos los subrayados son de Marx).

Por otra parte, todo esto ha sido visto en su dimensión más profunda y con enorme claridad sintética, por Heidegger.

En *Carta sobre el humanismo* escribe:

“Lo que Marx —viniendo de Hegel— ha reconocido en un sentido esencial y significativo como alineación del hombre alcanza en sus raíces a la apatridad del hombre moderno. Esta es suscitada —desde el destino del ser— en forma de metafísica, es robustecida

por ésta y simultáneamente encubierta por ella en su carácter de apatridad. Por cuanto Marx, al experimentar la alienación, alcanza a introducirse en una dimensión esencial de la historia, la visión marxista de la historia supera a toda historiación. Por cuanto ni Husserl ni —por lo que he visto hasta ahora— Sartre, reconocen la esencialidad de la historia en el ser, resulta que ni la Fenomenología ni el existencialismo penetran en aquella dimensión, dentro de la cual, y sólo allí, se hará posible un diálogo fecundo con el marxismo. Para esto se necesita, por supuesto, liberarse de las ingenuas representaciones sobre el materialismo y de las refutaciones baratas destinadas a rebatirlo. La esencia del materialismo no consiste en la afirmación de que todo sea mera materia, sino más bien en una determinación metafísica según la cual todos los entes aparecen como el material del trabajo . . . La esencia del materialismo se oculta en la esencia de la técnica, sobre la cual, es cierto, se escribe mucho pero se piensa poco”.

Desembocamos ahora en la necesidad de intentar aclarar dos cuestiones que se plantean como consecuencia directa de lo que llevamos dicho hasta aquí.

Es la primera: ¿Hasta qué punto Marx, que niega la metafísica, la consolida?

Es la segunda: ¿Hasta qué punto el “marxismo”, que afirma a Marx, lo desvirtúa?

En el ámbito de la metafísica tradicional es inevitable que toda negación extrema de la metafísica sea ella misma metafísica, lo sepa o no. Y ello es así porque ese ámbito no se abre al hombre a partir de un pensar el ser, sino a partir de su relación con el ente, relación instrumental de dominio y de disponibilidad. Condensando mucho una difícil tesis de Heidegger, larga y profundamente meditada y elaborada, podría decirse que la metafísica tradicional es la forma más alta, pero sólo una forma más, de la *técnica*, en lo que ésta tiene de esencial. Entendida de este modo, la “metafísica” implica necesariamente una concepción del hombre en cada una de sus manifestaciones históricas. Esta descripción conviene claramente a la concepción de Marx.

“Entonces —dice Heidegger en *Carta sobre el humanismo*— ¿de dónde y cómo se determina la esencia del hombre? Marx exige que el “hombre humano” sea conocido y reconocido como tal. El lo encuentra en la “sociedad”. El hombre social es para él el hombre “natural”. En la “sociedad” se asegura parejamente la “naturale-

za” del hombre, esto es, el todo de las “necesidades naturales” (alimento, vestido, reproducción, suficiencia económica).

“Pero —sigue después de examinar las formas que el “humanismo” asume en el cristianismo, en Roma, en el Renacimiento que ve lo griego en su versión romana— si se entiende por humanismo en general el empeño destinado a que el hombre esté en libertad de asumir su humanidad y en ello encuentra su dignidad, entonces —según se entienda la “libertad” y la “naturaleza” del hombre— es el humanismo, en cada caso, algo distinto . . . A pesar de estas especies de humanismo tan diferentes en cuanto a su fin y fundamento, en cuanto a la especie y medios de su realización, en cuanto a la forma de su doctrina, todas ellas coinciden en que la humanidad del *homo humanus* es determinada en vista de una ya establecida interpretación de la naturaleza, de la historia, del mundo, del fundamento del mundo, esto es: del ente en general. Todo humanismo, o se funda en una metafísica, o se convierte a sí mismo en el fundamento de una metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre que supone la interpretación del ente sin la pregunta por la verdad del ser —sea sabiéndolo o no— es metafísica”.

Así, y como conclusión que intenta aclarar la primera de las dos cuestiones suscitadas, debería decirse: en cuanto su concepción es, en el fondo, un humanismo, Marx hace metafísica sin saberlo; pero, por plantearse expresamente como humanismo, por lo menos su metafísica sabe de qué habla. Lo que significa que *la solución “del problema”*, tal como está en Marx, dista mucho de serlo efectivamente; pero también que, en cuanto sea menester buscar esa solución, no será posible prescindir así como así de la de Marx.

Por otra parte —y yendo ahora a la segunda cuestión—, esto no significa, ni mucho menos, que los marxistas o el comunismo, en cualquiera de las formas que actualmente tiene, hayan asumido correctamente la solución propuesta por Marx. Después de todo, no es exclusividad de Occidente haberlo entendido al revés; como dice Fromm, “los comunistas rusos se apropiaron la teoría de Marx y trataron de convencer al mundo de que su práctica y su teoría siguen las ideas de aquél. AUNQUE LO CONTRARIO ES LO CIERTO, Occidente aceptó las pretensiones de la propaganda, y ha llegado a dar por supuesto que la posición de Marx corresponde a la concepción y la práctica rusas” (pág. 18, *op. cit.*). Y es que en efecto, si en Occidente se ha escrito mucho y se ha pensado poco sobre Marx, los teóricos rusos, desde Lenin en adelante, así como sin duda han escrito mucho, es probable que hayan pensado también mucho