

3. CORRIENTES MATERIALISTAS Y EVOLUCIONISTAS

Ya indicamos que el materialismo fue preparado por el empirismo inglés, y luego, entendido en forma puramente mecánica, apareció por primera vez en el marco de los enciclopedistas franceses del siglo XVIII: La Mettrie, Diderot, D'Alembert, Holbach, etc.

El materialismo es la doctrina según la cual todo lo que existe no se explica por algo superior y previo a lo sensible: Dios, espíritu, inteligencia, ideas, sino que está determinado en su ser, sólo por algo material, y en su actuar, sólo por la causalidad eficiente. (Para el materialismo, no existen causas "formales" ni "finales" en el sentido clásico).

El materialismo pues, sostiene que el hombre es sólo una realidad material, en definitiva, como todas las otras cosas. El hombre es una cosa más entre las demás cosas, un fragmento de la naturaleza, un instante fugitivo en la inmensa evolución del universo. Por tanto, también su vida y su conciencia han de ser explicadas desde la realidad material, como un mero resultado de procesos y de fuerzas físicas.

En tal ambiente de ideas surge a su vez la teoría evolucionista de Charles Darwin (1809-1882), que nuevamente transforma la imagen del hombre, influyendo también, desde el punto de vista de las ciencias naturales, en el materialismo dialéctico de Marx y Engels.

a) El hombre en el materialismo "científico"

En el siglo XIX, el materialismo alcanza su mayor influencia, por mediación, sobre todo, del positivismo.

Recordemos algunos datos básicos. Para Augusto Comte (1798-1857), fundador del positivismo, la filosofía sólo puede tener por tarea la de ordenar lo "dado" inmediatamente en la experiencia sensible. Esto es lo único confiable, lo "positivo", lo efectivo. Y esto ha de lograrlo mediante leyes generales y constantes, que también tienen que ser "dadas" positivamente, es decir, por la experiencia. De este modo, la filosofía es nada más que una investigación "científica" universal.

Comte establece su conocida ley de los tres estadios, según la cual la humanidad ha pasado por un período teológico, otro metafísico, para llegar, por fin, al estadio "positivo", que es el definitivo.

¿En qué se convierte entonces, el hombre? En el simple objeto de un estudio natural empírico, psicológico y sociológico.

Lo que podía ser una delimitación legítima como método científico, se ha convertido en una afirmación metafísica, que pretende abarcar el todo de la realidad. En este sentido, el positivismo ha sido el gran mediador del materialismo del siglo XIX.

De este modo nace el llamado "materialismo científico" del siglo XIX, que penetró y dominó sobre todo en Alemania, hacia 1840-1870.

Las publicaciones de los científicos materialistas se tomaron como expresión del gran progreso de la ciencia, y lograron de parte del público una aceptación sensacional.

La doctrina de todos ellos se resume en que el mundo está en movimiento y devenir, que el ser no es otra cosa que fuerza, energía, o materia. El alma, la conciencia, el pensamiento del hombre, es mera función del cerebro.

Mencionemos algunos autores y títulos: C. Vogt, *Cartas fisiológicas* (1845); J. Moleschott, *Ciclo de la vida* (1852); L. Büchner, *Fuerza y materia* (1855).

Por aquella época, estas concepciones se defendían con agudo tono polémico en contra de la imagen metafísica y religiosa del hombre.

b) El hombre en las doctrinas evolucionistas

Ya J. Lamarck (1744-1829) había sostenido en su *Filosofía zoológica* (1809) una teoría científico-naturalista de la evolución, explicando la aparición de nuevas especies por una adaptación al ambiente y por la transmisión hereditaria de los caracteres adquiridos por algunos individuos. Pero el impulso decisivo se produce por obra de Darwin. Éste pudo aportar material abundante en apoyo de la evolución de las formas vivas, intentando explicarla por su teoría de la "selección natural", según la cual sólo se reproducen y perduran los individuos capaces de sobrevivir en la lucha por la existencia.

Notemos que Darwin, con todo esto, no pretende sacar consecuencias filosóficas, en sentido materialista, por ejemplo. Solamente establece una teoría científico-natural. Sin embargo, muy pronto se pasó al materialismo. Sobre todo E. Haeckel (1834-1919), cuyo libro *Los enigmas del mundo* (1899) logró amplísima difusión, contribuyó a este paso.

Haeckel combate decididamente la concepción cristiana del mundo y del hombre, estableciendo un estricto "monismo materialista", el cual se organiza en un movimiento denominado "Liga monista", revestido de matices de secta religiosa.

En cambio Darwin había concluido su importante obra *El origen de las especies* (1859) con estas palabras: "Hay grandiosidad en esta concepción de que la vida, con sus diferentes fuerzas, ha sido alentada por el Creador en un corto número de formas o en una sola, y que, mientras este planeta ha ido girando según la constante ley de la gravitación, se han desarrollado y se están desarrollando, a partir de un principio tan sencillo, infinidad de

formas, las más bellas y maravillosas.” (*El Origen de las especies*, p. 669).

Y en una de sus cartas, Darwin afirma: “Pienso que la antigua (explicación del origen de la vida mediante la) Creación se impone con más fuerza que nunca.” (Citado por: I. Gastaldi, *Azar y evolución*, p. 555).

Aquí conviene tratar de orientarnos en el difícil problema de la confrontación, de las enseñanzas cristianas por un lado, y de la teoría científica de la evolución por otro.

El científico católico, por ejemplo, no goza de absoluta autonomía frente a lo que enseña la Revelación acerca del hombre. Esto significa que no puede sostener como resultado seguro de su ciencia, algo que pueda implicar una contradicción clara con alguna doctrina que el Magisterio eclesiástico enseña también claramente. Por supuesto que este control no le va a impedir progresar en su Ciencia, más aún, lo va a ayudar en la investigación de una verdad que en último término no puede contradecirse con las verdades de la Revelación, porque ambas, la científica y la revelada, provienen de la misma fuente de toda verdad y realidad que es Dios. Entonces, el problema está en si se contradicen o no. En otras palabras, ¿es el “evolucionismo” compatible con la enseñanza cristiana?

Desde mediados del siglo pasado hasta los primeros decenios del siglo XX, había prácticamente unanimidad entre los teólogos para rechazar el evolucionismo. Luego se va produciendo un lento cambio en las opiniones teológicas. Ahora bien, luego que Pío XII dejó el problema a la libre discusión (ver: E. Denzinger, *El magisterio de la Iglesia*, p. 610 - N. 2327), se ofrece en teología un cuadro distinto.

Si bien sigue habiendo teólogos que rechazan de plano todo transformismo antropológico, ha aumentado el número de los que expresamente defienden la positiva compatibilidad de un evolucionismo moderado, con la doctrina de la Iglesia y las fuentes de la Revelación.

Notemos que al teólogo en cuanto tal, lo único que le corresponde hacer es preguntarse: ¿Tengo o no tengo obligación de oponerme en nombre de la Revelación a la tesis evolucionista? Si no descubre tal obligación de oponerse, se interesará por esta cuestión “si es que los científicos la enseñan y avalan con cierta seguridad.” (Para toda esta cuestión, ver: K. Rahner - P. Overhage, *El problema de la hominización*, p. 23; p. 34-35).

A fin de aclarar el problema, veamos qué entendemos por “evolución”, “evolucionismo”, evolucionismo “moderado”, y qué valor presenta en cuanto a certeza de conocimiento, la teoría evolucionista como tal.

Entendemos por “evolución” el proceso mediante el cual una forma superior surge de otra inferior, en la cual lo nuevo se hallaba ya virtualmente preparado.

“Evolucionismo”, en cambio es la doctrina que sostiene que la evolución es la ley que rige la realidad natural de materia-vida-espíritu. O sea, que el hombre procede de un estado inferior (vida animal), la cual a su vez procede, por etapas sucesivas, de otro estado inferior, en último término, la materia físico-química. Ahora bien, esto “nuevo” que va apareciendo, tiene que estar virtualmente preparado en el estado inferior de donde procede.

El evolucionismo “moderado” es aquel que se refiere sólo al cuerpo del hombre, pues la fe católica sostiene que las almas son creadas inmediatamente por Dios.

Por tanto, este evolucionismo busca, con la debida prudencia y moderación, el origen del cuerpo humano en una materia viva y preexistente, pero prescindiendo metodológicamente de la verdad filosófica y teológica de la Creación de todo el Universo por Dios, y de la diferencia esencial del hombre, por su naturaleza espiritual, de todo el resto de los seres vivientes.

Ahora bien, este es el “evolucionismo moderado” que muchos teólogos consideran positivamente compatible con la enseñanza

cristiana. En cambio es evidente que un evolucionismo "materialista" es totalmente incompatible, pues niega a Dios, y a lo espiritual como esencialmente diverso de lo material.

Todavía quedaría el hacer ver el cómo de tal compatibilidad, es decir, el difícil problema de cómo lograr una conciliación que no destruya los respectivos puntos de vista diferentes, y que no sea un sospechoso y artificial compromiso entre un enfoque teológico y otro científico. (Para este punto, ver: K. Rahner, *o.c.*, p. 57-79).

Por último, en cuanto al valor de certeza de verdad de la teoría evolucionista biológica, digamos que es una "hipótesis" seria. Hipótesis, porque siendo el problema tan grandioso y complicado, una solución definitiva que todo lo esclarezca y satisfaga, está muy lejos todavía. De hecho, ignoramos las verdaderas causas y el modo del proceso evolutivo hasta la forma viviente humana. Quedan muchos puntos oscuros. Hipótesis "seria", porque los mismos hechos naturales parecen confirmar la teoría de una evolución de los organismos que termina en la forma corpórea del hombre. (Ver: K. Rahner - P. Overhage, *o.c.*, p. 13-15; p. 336-337).

En otras palabras, podemos distinguir los "hechos" naturales por una parte, y los "mecanismos" de la evolución, por otra. En cuanto a los "hechos" descubiertos, podemos decir que postulan la conjetura de una ley biológica general a la que están sujetos todos los seres vivientes, y como tal, es admitida actualmente por la gran mayoría de los hombres de ciencia. Ya hace 30 años afirmaba un autor, Profesor de Antropología en Lovaina (Bélgica): "Un biólogo, con los datos actuales entre las manos, no tiene prácticamente derecho de no ser evolucionista, a no ser que logre explicar los hechos de otro modo." (Citado por I. Gastaldi, *o.c.*, p. 549).

En cuanto a los "mecanismos", es decir, a los factores más en particular que han determinado el tránsito de una especie a otra,

se pueden discutir según las diversas tendencias o enfoques. También son discutibles los aspectos de la amplitud de la evolución: si partió de un solo "phylum" primitivo, o si hay varios troncos independientes. Con todo, algunos puntos oscuros se van aclarando con los progresos notables logrados en el campo de la Biología molecular.

En conclusión, hay suficientes indicios comprobados (en los campos de la Paleontología; de la Embriología; de la Anatomía y de la Bioquímica), que convergen en favor de la tesis evolucionista. Esta puede formularse de la siguiente manera: la Vida ha comenzado sobre la tierra en formas relativamente simples (unicelulares); progresivamente los seres vivientes han ido evolucionando hacia formas más y más complejas. Ahora bien, todo parece indicar que proceden los unos de los otros por cambios graduales aportados a un programa inicial. Por esto los científicos consideran la evolución como un hecho establecido, si bien quedan por descubrir las causas y las leyes.

Notemos por último, insistiendo una vez más: la evolución (bien entendida, como la presentan los científicos serios), en nada suprime la Creación por Dios. Al contrario, en una sana filosofía, la postula con mayor razón, porque "crear" es, no sólo dar el ser, sino conferirle todo su dinamismo y las formas que derivan de tal dinamismo.

"En la perspectiva de la historia de las ideas y de la religión, lo nefasto para Darwin fue la identificación, habitual en la teología y en las ciencias de la época, entre fe creacionista y constancia de las especies; una identificación de la que desde hace largo tiempo se ha liberado la teología. Se reconoce que en el fatídico dilema 'creación o evolución', los planos de argumentación (causalidad natural y causalidad trascendente) se confundían de manera grosera, y a menudo el Creador... era degradado a una causa manual de segundo orden. (...)

“Tras una lucha espiritual de casi un siglo, que llega hasta Teilhard de Chardin, hoy sabemos que ‘creación y evolución’ no son términos antitéticos, sino que se complementan formando la unidad ‘creación en evolución’. El que Darwin, como teólogo, no pudiera o no quisiera resolver el fatídico dilema ‘creación o evolución’, es algo que seguirá siendo su secreto personal.” (K. Weger, *La Crítica religiosa en los tres últimos siglos*, p. 80-81).

c) El hombre según el materialismo dialéctico

Con el materialismo dialéctico surge un nuevo tipo de materialismo, que deriva de K. Marx (1818-1883), y de F. Engels (1820-1895), y que fue continuado por W. Lenin (1870-1924).

Decimos “nuevo”, pues se diferencia del materialismo positivista, en cuanto este último piensa de un modo estático y mecanicista, y en cambio el nuevo materialismo piensa dinámica y dialécticamente.

Ahora bien, tal elemento dinámico-evolutivo, procede de Darwin en cuanto a las Ciencias de la naturaleza, y de Hegel en cuanto a la Filosofía.

Aquí se acepta la ley dialéctica de Hegel, pero convirtiendo la dialéctica del Espíritu en la dialéctica de la Materia.

Para esta concepción, el fenómeno de la vida y sobre todo el hombre y su conciencia, constituyen formas cualitativamente superiores a la realidad material, pese a lo cual, todo sigue siendo simple materia, y sigue sin explicarse adecuadamente el hecho de la conciencia espiritual del hombre.

La evolución de la Historia se explica mediante el materialismo histórico. Para Marx, el verdadero factor forjador de la historia es el fundamento material de la vida, o sea, la situación económica concreta: la relación entre los medios de producción y el

trabajo, entre producción y consumo, en definitiva, la estructura de la forma económica.

La situación social depende así de la estructura económica, y a su vez esta situación social condiciona todo el orden jurídico y político, y también la Moral, la Filosofía, la Religión, que constituyen todas juntas una “superestructura” ideológica creada y montada por la clase dominante para justificar y asegurar la situación material, económica y social en su propio beneficio. Marx quiere liberar al hombre de todas sus “alienaciones”: económica, social y religiosa mediante la lucha de clases, para llegar, por fin, a una sociedad “sin clases”.

Antropológicamente, lo importante es que Marx “entiende al hombre sólo como un conjunto de relaciones sociales, de suerte que el hombre en cuanto persona individual queda postergado, convirtiéndose en una simple función dentro del progreso de la sociedad. (...) La persona humana se diluye en un proceso socio-histórico.” (E. Coreth, *o.c.*, p. 66-67. Ver, p. 61-68).

La refutación antropológica del marxismo se irá dando al fundamentar una doctrina sobre el hombre diametralmente opuesta, en los siguientes puntos claves: en su materialismo ateo; en su dialéctica de violencia; en la manera como entiende la libertad individual dentro de la colectividad; en su negación de toda trascendencia al hombre y a su historia.

Sumario 3. Corrientes materialistas y evolucionistas

Planteo integral del Tema; afirmaciones del materialismo en general y respecto al hombre.

- a) *El hombre en el materialismo "científico"*: Función del positivismo en el siglo XIX; su doctrina antropológica; principales autores y obras al fin del siglo XIX.
- b) *El hombre en las doctrinas evolucionistas*: La teoría de Lamarck; la teoría de Darwin; comparación de ambas teorías; vigencia posterior del "monismo materialista"; breve historia del conflicto de este evolucionismo con las ideas tradicionales, científicas, y religiosas, hasta nuestros días; la situación actual.
- c) *El hombre según el materialismo dialéctico*: Un materialismo distinto; dialéctica hegeliana y materialismo histórico; concepción marxista del hombre; coincidencias con la teoría evolucionista.

CITAS

1. La Biblia ilumina el origen del hombre

"Teniendo en cuenta el estado de las investigaciones científicas de esa época y también las exigencias propias de la teología, la encíclica 'Humani generis' consideraba la doctrina del evolucionismo como una hipótesis seria, digna de una investigación y de una reflexión profundas, al igual que la hipótesis opuesta. (...) Hoy, casi medio siglo después de la publicación de la encíclica, nuevos conocimientos llevan a pensar que la teoría de la evolución es más que una hipótesis.

En efecto, es notable que esta teoría se haya impuesto paulatinamente al espíritu de los investigadores, a causa de una serie de descubrimientos hechos en diversas disciplinas del saber. La convergencia, de ningún modo buscada o provocada, de los resultados de trabajos realizados independientemente unos de otros, constituye de suyo un argumento significativo en favor de esta teoría. (...)

Y a decir verdad, más que de 'la' teoría de la evolución, conviene hablar de 'las' teorías de la evolución. Esta pluralidad afecta, por una parte, a la diversidad de las explicaciones que se han propuesto con respecto al mecanismo de la evolución, y, por otra, a las diversas filosofías a las que se refiere. Existen también lecturas materialistas y reduccionistas, al igual que lecturas espiritualistas. Aquí el juicio compete propiamente a la Filosofía y, luego, a la Teología. (...)

En consecuencia, las teorías de la evolución que, en función de las filosofías en las que se inspiran, consideran que el espíritu

surge de las fuerzas de la materia viva o que se trata de un simple epifenómeno de esta materia, son incompatibles con la verdad sobre el hombre. Por otra parte, esas teorías son incapaces de fundar la dignidad de la persona. (...)

La consideración del método utilizado en los diversos campos del saber permite poner de acuerdo dos puntos de vista, que parecían irreconciliables. Las ciencias de la observación describen y miden cada vez con mayor precisión las múltiples manifestaciones de la vida y las inscriben en la línea del tiempo. El momento del paso de lo espiritual no es objeto de una observación de este tipo que, sin embargo, a nivel experimental, puede descubrir una serie de signos muy valiosos del carácter específico del ser humano. Pero la experiencia del saber metafísico, la de la conciencia de sí y de su índole reflexiva, la de la conciencia moral, la de la libertad o, incluso, la experiencia estética y religiosa, competen al análisis de la reflexión filosófica, mientras que la Teología deduce el sentido último según los designios del Creador." (Juan Pablo II, *Mensaje a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias*, del 22-X-1996, p. 5).

2. La respuesta de K. Rahner a partir de la "unidad" del hombre

"Corresponde a Rahner el mérito de haber profundizado en este planteamiento para elaborar una respuesta a nuestra cuestión que ha logrado la adhesión de una amplísima nómina de teólogos. He aquí una síntesis de su explicación:

Preguntarse por el origen del hombre equivale a preguntarse por el modo como Dios actúa en el mundo. Nuestro problema no es, por tanto, sino un aspecto local de una cuestión más general: cómo concebir la creación en el ámbito de una cosmovisión evolutiva. Dios no es una parte del mundo; no es un factor de la realidad mundana. El mundo se desarrolla a través de una ca-

dena de causas intramundanas; Dios no es un eslabón de esa cadena (resultaría degradante para él el serlo). No se 've' actuar a Dios; el obrar divino no es detectable fenomenológicamente, 'ni puede serlo'. Y sin embargo, Dios actúa en el mundo como fundamento real y trascendental del proceso evolutivo mundano. Con otras palabras: Dios actúa siempre 'mediante' las causas segundas sin sustituirlas, sin interrumpirlas, sin romper la cadena, 'desde la raíz del ser creado'. (...)

¿Qué efecto produce esta causalidad trascendental divina?: posibilitar la autotrascendencia activa de la criatura; hacer que ésta pueda rebasar su propio límite y así generar algo distinto y superior, mayor y mejor que lo que ella es, y no sólo una mera replicación de algo ya existente. Si hay realmente una evolución, ello quiere decir que el mundo progresa ontológicamente, va de menos a más; que en él aparece de vez en cuando algo que supera el nivel entitativo hasta entonces alcanzado; que el devenir evolutivo es, en realidad, un plus-devenir.

Si esto ocurre, ello sólo es posible porque la causalidad divina está actuando desde dentro sobre la causalidad finita, dinamizándola, elevándola y potenciándola para que traspase su umbral ontológico por su propio pie. Lo más surge de lo menos, pese a que nadie da lo que no tiene, porque lo menos se auto-trasciende merced al impulso creador divino." (J. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, p. 256-257).

3. Valoración filosófica del evolucionismo

"El evolucionismo científico sostiene el hecho de la evolución, trata de investigar sus modalidades, leyes y factores; pero no se pronuncia sobre la finalidad, ni sobre la 'causa última' del hecho. Se lo prohíbe el método científico que por naturaleza es agnóstico: prescinde de las explicaciones últimas. Y los científicos, como tales, están en su derecho; uno puede dar una completa

descripción de un reloj en función de la materia y de la energía, sin apelar a la idea que el relojero tuvo al diseñarlo. El científico prescinde, pero no tiene derecho de negar esa idea, ese plan, esa 'finalidad' incorporada a la estructura del reloj. Paralelamente, no puede negar la finalidad de un organismo, que se traduce en el sistema completo de las leyes que lo rigen. La causa y el fin que están en juego, no son conceptos que contradigan la ciencia: son complementarios. (...)

Esta tarea de interpretación corresponde a la Filosofía. Y filosofando puede uno dar una interpretación atea o teísta. Decimos 'filosofando' porque el evolucionismo científico de por sí, no es ateo, ni teísta, ni católico, ni marxista. Es un hecho que está ahí para ser interpretado. La Filosofía, que pretende una racionalización total de la experiencia humana, se pregunta qué influjos, qué 'causalidad' hay que introducir para explicar la evolución y, sobre todo, la aparición del hombre, profundamente arraigado en el mundo animal que lo había preparado, pero de una interioridad (inteligencia y libertad) que supera enormemente las capacidades de la materia (sometida al espacio-tiempo)." (I. Gastaldi, *El hombre un misterio*, p. 310-311).

COMENTARIO: DE DARWIN A TEILHARD DE CHARDIN

Nos interesa subrayar en este comentario uno de los méritos principales de Teilhard de Chardin: haber demostrado con singular claridad y abundancia, a través de toda su obra y de su vida, que es posible una síntesis entre la teoría evolucionista y el pensamiento cristiano.

En su obra capital *El fenómeno humano*, presenta una visión total de la evolución, desde la materia inanimada hasta la vida, que culmina en la conciencia y reflexión espiritual del hombre.

Para ambientarnos históricamente conviene antes recordar alguna información básica sobre la crisis del evolucionismo, previa a Teilhard de Chardin.

Darwin había publicado su primera obra importante, *El origen de las especies*, en 1859, y doce años más tarde (1871), *La descendencia del hombre*. El impacto producido fue muy grande, no sólo entre los científicos e intelectuales, sino también entre el gran público, pues se trataba de una nueva revolución, más traumática que la copernicana, ya que tocaba fibras más íntimas que las afectadas por el heliocentrismo.

En un principio, el rechazo a las posiciones darwinianas fue ampliamente mayoritario. Así, por ejemplo, en 1864 doscientos diez naturalistas ingleses votaron contra Darwin, porque su teoría atentaba contra la dignidad humana.

Sin embargo, al mismo tiempo se hacen oír voces conciliadoras. El biólogo inglés católico St. G. Mivart, publicaba un libro (1871) en el cual proponía lo que no tardaría en llamarse un "evolu-

cionismo mitigado o moderado". Según éste, el cuerpo humano procedería de padres no humanos, y el alma, por una creación inmediata de Dios.

Pasados algunos años, otros autores, como M. Leroy y J. Zahm, publican puntos de vista semejantes a los de Mivart. Por su parte, el conocido dominico francés A. Gardeil, dio a conocer una serie de artículos cuyo objeto era mostrar la posibilidad de una conciliación entre la teoría de la evolución y la filosofía tomista (1893). La reacción contraria al evolucionismo de carácter eclesiástico romano, oficialmente doctrinal, se produjo a partir de diversas manifestaciones (1909), y está centrada especialmente en cuestiones exegéticas referidas a la interpretación de la Sagrada Escritura (primeros capítulos del Génesis, creación del hombre y de la mujer). Dado el estado de los estudios bíblicos en esa época, toda interpretación que iba más allá de la lectura literal estaba condenada de antemano. Por esto, la oposición al evolucionismo era más fuerte entre los escrituristas que entre los propios teólogos dogmáticos.

Hay que esperar hasta las primeras décadas del siglo XX para encontrar posiciones más conciliadoras, como las expresadas en las obras del canónigo H. de Dordolot (1921) y de E. Messenger en su libro *Evolución y Teología* (1931).

Ahora bien, por esos años comienza a ser conocido el jesuita francés Teilhard de Chardin, cuya influencia será decisiva para conciliar la teoría evolutiva con la visión cristiana de la realidad. (Ver: J. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, p. 250-253).

Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), nació en Auvernia, región central de Francia, en el seno de una antigua familia con títulos de nobleza. Luego de acabados sus estudios primarios y secundarios, ingresa en la Compañía de Jesús (1899), siendo ordenado sacerdote en 1911. A partir del año siguiente, se dedica a estudios científicos de Antropología Cultural y especialmente de Paleontología.

Durante la primera guerra mundial es movilizado como cabo enfermero, actuando en diversos frentes. Por sus valiosos servicios obtiene la "Legión de Honor" (1920).

Después de la guerra, prosigue intensamente sus estudios y trabajos de campo paleontológicos, particularmente en lo referido a los "mamíferos del Terciario en Europa" (Tesis doctoral: 1922).

Simultáneamente, y profundizando sus investigaciones de Paleontología humana, va ampliando su red de amistades científicas internacionales, desde los Estados Unidos hasta China. Allí, en China y Asia Central, desarrolla sus actividades científicas en varios períodos de su vida, desde 1923 a 1936. Por eso la segunda guerra mundial lo inmoviliza en Pekín (1939-1946), donde sigue trabajando científicamente. En 1931-32 había realizado una expedición de gran estilo: la Travesía Amarilla desde Europa a China en una caravana de automóviles. Además, había descubierto, en colaboración con otros científicos, que el "Sinantropo", pariente próximo del "Pitecantropo" de Java, era realmente un "homo faber", ya que hacía fuego y utilizaba piedras talladas.

Luego de varios viajes por Francia, Africa del Sur y el Oeste americano, muere repentinamente en Nueva York, el 10 de abril de 1955, día de Pascua de Resurrección. (Ver: C. Cuénot, *Teilhard de Chardin*, p. 165-171).

No es fácil comprender a Teilhard, ni es fácil ubicarlo en esquemas preestablecidos, porque, además de ser un científico prestigioso y competente en su campo, es un "sabio, profeta y místico", como se atreve a calificarlo el Padre De Lubac, quien lo conocía muy bien. Dejaremos de lado las discusiones, no siempre bien informadas, acerca de su obra. Para el objetivo que nos proponemos en este comentario, nos basta saber que es un calificado científico de nivel internacional, que ha exigido a su ciencia hasta el máximo posible, llegando a crear una especie de nueva "fenomenología" de base científicoempírica.

Su genialidad y su competencia científica le han permitido sostener y fundamentar las grandes afirmaciones de la filosofía espiritualista y de la tradición cristiana respecto del hombre. Y lo ha hecho precisamente mediante la teoría evolucionista que, hasta entonces, influida por la filosofía materialista del siglo XIX, reducía el fenómeno humano a ser un eslabón más en la serie de las formas animales. En efecto, como hemos visto en el Curso, hasta entonces el evolucionismo "cientista" repetía como una verdad definitivamente adquirida que en el mundo de la vida no había "ruptura" alguna, que el hombre, por lo tanto, no poseía ningún privilegio esencial.

Así, por ejemplo, un famoso biólogo afirmaba: "¿Con qué derecho podemos reivindicar nosotros tal régimen de excepción, y cómo podemos honestamente, seriamente pensar que en la inmensa e inagotable naturaleza seamos más valiosos que cualquiera de nuestros compañeros de vida?" (J. Rostand, 1953; citado por H. de Lubac, *La pensée religieuse de Père Teilhard de Chardin*, p. 108, nota 1).

En este contexto se puede comprender la importancia de la obra de Teilhard como sabio indiscutido y evolucionista convencido que asume la tarea de refutar el prestigio de esa falsa evidencia del materialismo cientista.

Teilhard revoluciona la perspectiva poniendo ante nuestros ojos la singularidad formidable del hombre, que, según sus palabras, constituye "el más grande acontecimiento telúrico y biológico de nuestro planeta. (...) Y en otro escrito nos dice: "En el mundo orgánico, la reflexión humana no es un epifenómeno, sino el fenómeno central de la vitalización." (T. de Chardin, citado por H. de Lubac, *o.c.*, p. 109, notas 2 y 4).

Y ¿qué entiende Teilhard por "reflexión"? "Desde el punto de vista experimental que utilizamos, la Reflexión, tal como lo indica su nombre, es el poder adquirido por una conciencia de replegarse sobre sí misma y de tomar posesión de sí misma como

de un objeto dotado de su consistencia y de su valor particular; no ya sólo conocer, sino conocerse; no ya sólo saber, sino saber que se sabe. Gracias a esta individualización de sí mismo en el fondo de sí mismo, el elemento vivo, hasta entonces distribuido y dividido dentro de un círculo difuso de percepciones y de actividades, se halla constituido, por vez primera, en 'centro' puntiforme en el que todas las representaciones y experiencias se entrelazan y se consolidan en un conjunto consciente de su organismo. (...) En realidad, es otro mundo el que nace. Abstracción, lógica, elección e invenciones razonadas, matemáticas, arte, percepción calculada del espacio y de la duración, ansiedades y sueños del amor. (...) Todas estas actividades de la 'vida interior' no son más que la efervescencia del centro nuevamente constituido, explotando sobre sí mismo. (...) ¿Podemos dudar seriamente de que la inteligencia sea el atributo evolutivo del Hombre y 'de sólo él'?" (T. de Chardin, *El fenómeno humano*, p. 201-202).

De este modo "el Padre T. de Chardin, por la sola utilización de un método científicamente renovado, nos ayuda a restablecer al hombre en su antigua dignidad." En efecto, "la inteligencia humana estaba traumatizada por un encuentro demasiado brusco y todavía demasiado reciente con las realidades de la evolución. T. de Chardin se ha propuesto sanarla, haciéndole comprender que la antigua concepción del Hombre (...) puede ser recuperada por la ciencia misma de la evolución, en toda su verdad, y más seria y fructuosamente todavía." (H. de Lubac, *o.c.*, p. 110-111).

4. CORRIENTES HUMANISTAS

Frente a las mutilaciones que había practicado en la imagen del hombre tanto el idealismo como el materialismo, surge una vigorosa reacción de parte del vitalismo, del existencialismo y del personalismo, que si bien son corrientes humanistas distintas, tienen algo en común: valorar positivamente la experiencia que el hombre concreto posee de sí mismo, frente a las generalizaciones absolutas del idealismo y frente a la parcialidad no menos absoluta del materialismo.

a) El hombre en la filosofía vitalista

Por lo tanto, quizás por contraste entendamos mejor lo que en la mente de sus filósofos quiere ser esta filosofía de la vida: "Se aborrece el pensamiento mecanicista, esquematizante, pegado a la superficie, matemático, racionalista y estático, ese pensamiento que surgió con la Edad Moderna, y que Kant, con su teoría de la ciencia, contribuyó no poco a consolidar. En oposición a ello, se pone de relieve el valor de lo irracional, lo singular, lo interior, lo anímico, lo vivencial, lo dinámico." (J. Hirschberger, *Historia de la Filosofía* II, p. 378).

La filosofía vitalista tiene su principal representante en H. Bergson (1859-1941).

Bergson es el filósofo más original y brillante en los comienzos del siglo XX, y sus escritos obtuvieron enorme difusión en su país, Francia, y luego en todo el mundo occidental.

Bergson se opone abiertamente al positivismo y al mecanicismo materialista de su época, abriendo paso a algunos de los motivos fundamentales de la filosofía contemporánea.

Para él, la realidad auténtica es la "vida". La filosofía del "ser" es interpretada como filosofía de la vida, más precisamente, como "impulso vital" ("élan vital").

El concepto de "tiempo" que el positivismo había elaborado, violenta la vida interior del hombre, quitándole su libertad. En realidad, el verdadero tiempo es el tiempo "vivido", que es algo enteramente distinto: es continuo como todo lo viviente, y sobre todo, incluye la espontaneidad, la libertad, la creatividad, en suma, la evolución creadora.

El verdadero tiempo real es el tiempo humano, y el tiempo humano es "duración". "Al decir que la vida 'dura', queremos expresar que nuestra vida consiste en un continuado fluir, en el que nada se pierde, sino que todo se acrecienta con nuevas adquisiciones, como el alud de nieve que rueda por una ladera. (...) Duración es, pues, crecimiento orgánico, movimiento vital." (J. Hirschberger, *Historia de la Filosofía* II, p. 379).

Ahora bien, una vida así no puede ser captada por el entendimiento, que sólo abstrae aspectos parciales y estáticos, sino que es captada por la "intuición", o sea, por la experiencia viva, inmediata, la única que nos sintoniza con el fluir continuo de la duración de la realidad.

Pero entonces, en la evolución de los seres vivientes, no es que lo inferior produzca lo superior, sino que al revés, lo inferior (plantas, animales), son una caída o conato fallido de lo superior, porque la Vida y el Espíritu estaban allí desde el principio.

El movimiento de la vida sólo en el hombre se abre paso, continuando su impulso hasta el infinito.

El proceso cósmico nunca evoluciona de abajo hacia arriba, como quiere la teoría mecanicista de la evolución, sino que es "vida", vida creadora que produce siempre lo nuevo.

No haremos aquí una valoración crítica sobre estas ideas de Bergson. Lo que nos parecerá válido de todas estas corrientes humanistas irá apareciendo a lo largo de los temas sistemáticos del Curso.

Dentro del ámbito alemán, se destaca W. Dilthey (1833-1911), que elaboró la distinción entre "ciencias de la naturaleza" y "ciencias del espíritu", entre "explicar" y "comprender", definiendo este último como una "vivencia comprensiva", es decir, algo similar a la intuición de Bergson: "explicamos la naturaleza, pero comprendemos la vida anímica", dice Dilthey.

En esta línea se mueve también L. Klages con su tesis del "espíritu como contradictor del alma", y Max Scheler, sobre el que volveremos en el tema siguiente.

Por su parte en España, J. Ortega y Gasset (1883-1955), filósofo de la cultura y sociólogo, estimulado por Hegel, Dilthey, Scheler y por el neokantismo, propugna la "razón vital" como el modo del conocimiento con que el hombre debe dominar, por un lado, las abstracciones de la técnica racionalista, y por otro, los excesos totalitarios de las corrientes bio-vitalistas.

Para Ortega, "la realidad primordial", el "dato" realmente importante es "mi vida", no mi yo solo, no mi conciencia hermética, estas cosas son ya interpretaciones, la interpretación idealista. Me es dada "mi vida", y mi vida es ante todo, un hallarme yo en el mundo, en el de ahora. (J. Ortega y Gasset, *¿Qué es la Filosofía?*, p. 211-212).

J. Marías sigue filosofando en esta línea orteguiana, abriéndose más explícitamente, desde el hombre como "creación personal", hacia la trascendencia de un "posible Creador." (Ver: *Antropología metafísica*, p. 33-39).

b) El hombre en la filosofía existencialista

La filosofía existencialista, a su vez, presenta formas muy numerosas. Lo común a todas ellas es el papel fundamental que desempeña la noción de "existencia", entendida en el sentido de existencia humana concreta. Ahora bien, tal existencia humana no se entiende ni se analiza racionalmente, sino que se describe y explica desde lo inmediato de la experiencia personal, desde la comprensión que el hombre tiene de sí mismo.

Como "precursor" de esta corriente podemos citar a B. Pascal (1623-1662), y como "fundador" a S. Kierkegaard (1813-1855).

Pascal se opone, ya en su tiempo, a la estrecha visión racionalista de Descartes. Por encima del pensamiento matemático-racional, están las "razones del corazón", que reúnen intuición e instinto, sentimiento y delicadeza. Sólo así, según Pascal, puede el espíritu del hombre penetrar la plenitud de la realidad en profundidad. El hombre está tensionado entre la miseria y la grandeza, y experimenta de este modo, su nada, al mismo tiempo que la trascendencia de su vocación. La grandeza de este hombre reside en su capacidad de dominar las cosas por el pensamiento: "El hombre es una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña pensante. No es menester que el universo entero se arme para aplastarla: un vapor, una gota de agua, es suficiente para matarla. Pero aún cuando el Universo lo aplastase, el hombre sería todavía más noble que el que mata, porque sabe que muere, y la ventaja que el Universo tiene sobre él. El Universo, en cambio, no sabe nada. Toda nuestra dignidad consiste, por lo tanto, en el pensamiento." (*Pensamientos*, 264-265).

En último término, el hombre sólo puede entenderse por su relación a Dios, al Dios viviente de Abraham, Isaac y Jacob, al Dios de Jesucristo, más que al Dios de los filósofos. La razón debe dar lugar a la decisión de fe del corazón, como una "apuesta" en la que el hombre no tiene nada que perder, y donde puede ganarlo todo.

Por su parte, a Kierkegaard, lo que le interesa es la "existencia" del hombre individual y concreto, en su singularidad, autonomía y responsabilidad. Se dirige contra la concepción estética y romántica de la vida que huye de la realidad, y también contra la especulación idealista (Hegel), que absorbe la singularidad de la autonomía individual.

Kierkegaard postula la "verdad en cada caso para mí", que se revela en exigencias que sólo son obligatorias para ese sujeto. Ante tal libertad, surge la angustia. Para decidirse, hay que dar un "salto" con "temor y temblor". Ahora bien, este aventurarse solamente puede osarse en virtud de la fe, la fe cristiana. En definitiva, el individuo se halla solo delante de Dios.

El representante más destacado de la filosofía existencialista es M. Heidegger (1889-1976). Entiende su filosofía, no como una "antropología", sino como una "ontología", es decir que primordialmente le interesa el "ser", no el "hombre", pero como sólo el hombre pregunta por el ser y se preocupa del ser, es menester analizar la "existencia" humana para revelar el sentido del ser. Tal existencia humana es esencialmente temporal, y por ende, histórica.

Así se comprende por qué Heidegger, no solamente ha renovado la actual antropología filosófica, sino que además la ha remitido a su problema ontológico fundamental.

En el ámbito francés, la filosofía existencialista se ha desarrollado en otra dirección. J. P. Sartre (1905-1980), sostiene una forma radical de nihilismo ateo. Por otro lado, G. Marcel (1889-1973), otorga todo su valor a la experiencia de la comunicación y participación personal que se funda en Dios. La exigencia del ser no es aquí rechazada con desesperación, sino reconocida con fidelidad y esperanza.

Por el valor especial que encarna Gabriel Marcel en orden a una Antropología filosófica tal como nosotros la pretendemos, transcribimos aquí lo que habíamos dicho en la Introducción a la Fi-

lososofía. Marcel entiende que la existencia humana se actúa en un compromiso con el ser, y que esta exigencia de compromiso que nos formula el ser la experimentamos en concreto a través de las múltiples situaciones de la vida cotidiana.

Ahora bien, esta exigencia propuesta por el ser, puede rechazarse con desesperación o bien puede ser acogida y reconocida en la fidelidad y la esperanza.

Por lo tanto, el centro de esta filosofía consiste en captar el misterio del ser, pero no en abstracto, sino en concreto: en toda la amplitud y riqueza de la experiencia humana.

Para llegar a esto, Marcel distingue un doble par de categorías: el "ser", del "tener"; y el "misterio", del "problema".

El "tener" sólo tiene sentido en el orden de los cuerpos y las cosas, donde el poseedor es distinto de lo poseído. El "tener" tiende así a dominar el objeto, a utilizarlo como instrumento, y también, a dejarse someter por él y a excluir a los demás de su posesión. Por ejemplo, la actitud tecnocrática intenta manipular las cosas y los hombres, porque se "tiene" el poder de hacerlo. Y en el orden personal, "tener" ideas, sería para hacerlas prevalecer contra todo y a pesar de todos; "tener" fe religiosa, sería como estar en posesión de una fórmula, una receta o un privilegio, que es factor de división frente a los que no la "tienen".

Ahora bien, el hombre no consiste en un "tener", que lo reduciría al nivel de las cosas, sino que es un "ser". Y, ¿qué es el ser? Para comenzar a responder a esta pregunta, tenemos que pasar al segundo par de categorías, distinguiendo el "problema", del "misterio".

Un "problema" es siempre algo "objetivo"; un problema se halla todo entero ante mí, cerrando el paso a mi pensamiento, como una roca cierra el paso en un camino. Para ser resuelto, el problema requiere una técnica apropiada, que puede ser utiliza-

da por cualquiera, con tal que la use adecuadamente. En este sentido, el problema es "impersonal".

El "misterio", en cambio, pertenece a otro orden, "es algo en lo que yo mismo estoy comprometido, y que, por consiguiente, sólo es pensable como una esfera en la que la distinción del enemigo y del ante-mí pierde su significado inicial. Mientras un problema auténtico está sometido a una cierta técnica cuya función se define, un misterio trasciende por definición toda técnica concebible." (G. Marcel, citado por R. Verneaux, *Historia de la Filosofía contemporánea*, p. 196).

El "misterio", pues, no se resuelve como el "problema": el misterio pide ser reconocido; el misterio pide ser aproximado, ser rumiado mediante la actitud del "recogimiento".

De este modo, el conocimiento, el amor, la libertad, el mal, son todos misterios, por cuanto no puedo no estar comprometido con ellos.

¿Qué es entonces el ser? No un problema, sino el misterio fundamental al cual hay que reconocer, al cual hay que aproximarse por una reflexión penetrada de recogimiento.

Tal interpretación de la existencia va llevando progresivamente a Marcel hacia la esfera de la experiencia religiosa, adonde se ingresa por medio de la fe.

Ahora bien, la fe pertenece al misterio del ser, así como la opinión pertenece al "tener". Por la fe creo en alguien, me confío a un tú personal; en cambio, por las opiniones que "tengo", sólo trato de solucionar los problemas que también "tengo".

Además, la fe es absoluta; la opinión es fluctuante. Volvemos así al tema del compromiso con el ser.

"Lo que entreveo —dice Marcel— es que en el límite existiría un compromiso absoluto contraído por la totalidad de mí mismo, o, por lo menos, por una realidad de mí mismo que no podría ser renegada sin un renegamiento total, y que, por otra par-

te, se dirigiría a la totalidad del ser, y que sería tomado en presencia de esta totalidad. Es la fe." (Citado por R. Verneaux, *o.c.*, p. 206).

c) El hombre en la filosofía dialógica

La corriente llamada "dialógica" (de "diá-logo"), o "personalista", tiene cierta afinidad con el existencialismo cristiano. Considera la relación fundamental del hombre con el mundo, no como relación con las "cosas" en general, sino como relación de la persona con otras personas.

En este campo, es el pensamiento de Martín Buber (1878-1965) el que creemos más indicado para iniciarnos en la comprensión de esta importante vertiente antropológica.

M. Buber es un filósofo de creencia judía, nacido en Viena, y fallecido en Jerusalén. Fue notable intérprete y traductor de la doctrina del hasidismo (corriente religiosa judía de carácter místico). Planteó para los tiempos actuales la cuestión de la esencia del hombre, y con actitud creyente la desarrolló como existencia dialógica.

En efecto, en su obra asistimos concretamente a una concepción elaborada sobre la vivencia de la relación interpersonal. Buber considera fundamental la relación "yo-tú", y cree que este hecho puede actuar como fermento para una auténtica revolución en el pensamiento contemporáneo.

Buber afirma que la presencia del otro ante mí, no debe quedar reducida a la condición de simple "objeto" sobre el cual se enuncian juicios predicativos. La verdadera relación de presencia consiste en un "encuentro" entre personas, donde la relación yo-tú se muestra anterior al yo, como una realidad primordial.

En el capítulo final de su obra *¿Qué es el hombre?*, Buber nos dice, a modo de conclusión: "El hecho fundamental de la exis-

tencia humana no es ni el individuo en cuanto tal, ni la colectividad en cuanto tal. Ambas cosas, consideradas en sí mismas, no pasan de ser formidables abstracciones. El individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entra en relaciones vivas con otros individuos; la colectividad es un hecho de la existencia en la medida en que se edifica con vivas unidades de relación. El hecho fundamental de la existencia humana, es el hombre con el hombre. Lo que singulariza al mundo humano es, por encima de todo, lo que en él ocurre entre ser, y ser algo que no encuentra par en ningún otro rincón de la naturaleza.

El lenguaje no es más que su signo y su medio, toda obra espiritual ha sido provocada por ese algo. Es lo que hace de un hombre un hombre."

Esta esfera, que "denomino la esfera del 'entre' (entre persona y persona), constituye una proto-categoría de la realidad humana, aunque es verdad que se realiza en grados muy diferentes." (*O.c.*, p. 146-147).

Ahora bien, uno de los más destacados discípulos de Buber, E. Levinas, lo ha criticado en algunos aspectos, justamente, según nos parece. Dice Levinas que Buber, por enfatizar la relación dialógica yo-tú, llega a asimilarla peligrosamente a una mera relación de reciprocidad.

Al establecer una simetría entre el yo y el tú, los vuelve intercambiables, y, en definitiva, nada podrá sustraerlos al conjunto de las relaciones objetivas, es decir, a la relación yo-ello, propia de las cosas, que era precisamente lo que pretendía rechazar.

Entonces, la relación yo-tú no superaría un contacto meramente formal, vacío, etéreo, sin contenido.

Además, el anti-intelectualismo de Buber resulta deplorable, pues huye de las consideraciones metafísicas, y fusiona o cierra la relación yo-tú en una totalidad, cuando por el contrario, el diálogo se ha de caracterizar por la imposibilidad de ser ontoló-

gicamente una totalidad. "El otro exige respeto precisamente porque no es lo que yo soy. En cuanto otro, el otro se presenta como la meta de mi esfuerzo moral. Es a él a quien debe ir mi solicitud. Su rostro es una llamada." (Citado por: D. Sánchez Meca, *Martin Buber*, p. 20).

Subrayemos en una breve síntesis los aspectos principales que han derivado de estas corrientes humanistas y que tienen importancia antropológica.

Al hombre ya no se lo ve aislado como un puro sujeto (Descartes, Kant, Hegel), sino que aparece como hombre en su mundo.

El "mundo", como horizonte de comprensión concreta, se convierte en categoría antropológica. Este "mundo del hombre" es ante todo un "mundo personal". Por una parte, el hombre individual es único e irrepetible, por otra parte, el hombre está esencialmente referido al otro hombre.

Tal relación evidencia una estructura totalmente diversa que la simple relación a un "objeto". Es en este último punto donde el personalismo más reciente ha aportado su valiosa contribución.

Con la relación personal a un tú viene dada asimismo la dimensión social referida al "nosotros". Por tanto, son falsos e injustos contra el ser personal y social del hombre, tanto el individualismo, que lo considera un átomo aislado, como el colectivismo que lo diluye por completo en el acontecer social.

Por último, el hombre y la sociedad humana están en la "historia". El hombre ha de entenderse a sí mismo a partir de un lenguaje y de una cultura acuñados históricamente, que le señalan a cada uno su propio lugar y sus propias posibilidades. (Ver: E. Coreth, *o.c.*, p. 68-75).

Sumario 4. Corrientes humanistas

Nexo: reacción frente a los "reduccionismos" precedentes, materialistas e idealistas.

a) *El hombre en la filosofía vitalista:* Importancia y función del bergsonismo; su influencia en los ambientes intelectuales católicos; sus categorías centrales del "impulso vital", "intuición", tiempo vivido, evolución creadora; valoración crítica; el "vitalismo" en otros países: España y Alemania.

b) *El hombre en la filosofía existencialista:* Noción, circunstancias históricas y diversas formas de esta corriente; su "precursor"; su "fundador"; contribución de Heidegger a la Antropología; G. Marcel: sus "pares" complementarios de categorías.

c) *El hombre en la filosofía dialógica:* Noción; autores principales impulsores de esta visión del hombre relacional; breve juicio crítico; aspectos valiosos y fecundos de estas corrientes humanistas en la orientación de nuestro Curso.

CITAS

1. Filosofía de la vida

"Todos son 'actualistas' absolutos. Para ellos no hay más que movimiento, devenir, vida. El ser, la materia, etc., pasan, si es que pasan, como desechos del movimiento. La sentencia de Bergson de que 'encierra más el devenir que el ser' pueden apropiársela todos los filósofos de este grupo. Además, su concepción de la realidad es 'orgánica'. La Biología es en ellos tan decisiva como la Física en los representantes del materialismo científico-natural (...) En todo caso, para ninguno de ellos es el mundo una máquina, sino vida en movimiento (...) Gracias a esta visión, los filósofos de la vida fueron capaces de analizar, a veces en forma sorprendente, los factores vida y movimiento, y de romper los estrechos marcos del racionalismo cientista, a favor de una concepción de la realidad más orgánica y concreta. También el hombre y sus problemas vivos encontraron en estos filósofos de la vida el lugar que les correspondía. En este sentido, y gracias también a la liberación de los prejuicios del siglo XIX que debemos a ellos, han prestado servicios eminentes. Resulta todavía difícil para nosotros apreciarlos en toda su amplitud." (I. Bochenski, *La filosofía actual*, p. 122; p. 148).

2. Existencialismo

"El rasgo común más importante de las diversas filosofías de la existencia lo encontramos en que todas ellas arrancan de una llamada vivencia 'existencial', que es difícil de concretar y que

muestra cariz distinto en los diversos filósofos. Así, por ejemplo, en Jaspers parece consistir en un percatarse íntimo de la fragilidad del ser, en Heidegger, en un experimentar auténtico de nuestra 'marcha anticipada hacia la muerte', en Sartre, en una repugnancia o náusea general (...)

Por eso se explica que la filosofía de la existencia rezuma siempre un fuerte sabor de experiencia personal (...)

La existencia es concebida con una 'actualidad' absoluta. No 'es' nunca, sino que 'se crea' a sí misma en libertad, deviene, es un pro-yecto. En cada momento es más (o menos) de lo que es. Esta tesis la refuerzan a menudo los existencialistas mediante la afirmación de que la 'existencia' coincide con la temporalidad (...)

La diferencia entre este actualismo y el de la filosofía de la vida consiste en que los existencialistas consideran al hombre como mera 'subjektividad' y no como manifestación de otra corriente vital (cósmica), como ocurre en el caso de Bergson. Además, la subjetividad es entendida en sentido 'creador': el hombre se crea libremente a sí mismo, 'es' su libertad. Y, sin embargo, sería inexacto deducir por esto que para los existencialistas el hombre se halle encerrado en sí mismo. Por el contrario, parece que, como realidad inacabada y abierta, se halla esencial e íntimamente vinculado con el mundo y en especial con los demás hombres." (I. Bochenski, *La filosofía actual*, p. 178-179).

3. El personalismo dialógico

"Todo lo que precede nos está diciendo que nuestra dimensión social es una 'dimensión original' que no puede ser reducida a ninguna otra, ni derivada de ninguna otra. Somos 'interioridades', no hay duda, pero interioridades abiertas, destinadas a la comunión interpersonal.

El hombre es un ser 'alterocéntrico' por naturaleza. La alteridad pertenece esencialmente al concepto y a la realidad de la persona (...)

El hombre no se puede conocer a sí mismo mirándose al espejo: 'El hombre se torna un yo a través del tú'. No tiene primero relación a sí mismo y luego, en un segundo momento, relación al tú del otro. No; el yo no es traslúcido para sí mismo: se autoconoce al mismo tiempo que entra en relación con los demás.

El hecho fundamental de la existencia es que todo hombre es interpelado como persona por otro ser humano, en la palabra, en el amor y en la obra, y debe dar su respuesta: aceptación o rechazo." (I. Gastaldi, *El hombre un misterio*, p. 101-102).

4. "La epifanía del rostro"

"Esto implica dos cosas fundamentales: 1) la certeza del otro como otro se impone con su propia fuerza, e introduce así al hombre en una verdadera experiencia metafísica y religiosa; 2) el reconocimiento del otro no se da solamente a nivel intimista y privado, sino que debe ser esencialmente ético y objetivo: el otro exige ser reconocido en el mundo por el hecho de ser constitutivamente un ser indigente (...)

El otro no está allí porque haya sido pensado por mí, o porque yo haya logrado formular ciertas teorías atrevidas que confirmen su existencia. El otro irrumpe en mi existencia, se impone por sí mismo, se asoma con su propia luz, presentándose con innegable certeza.

No puedo menos que reconocer su presencia.

La desnudez del rostro es también la presencia del ser indigente y necesitado en este mundo: el pobre, la viuda, el niño, el hambriento, el hombre ultrajado, cualquier ser humano que desea ser alguien frente a los demás y quiere verse tratado del

mismo modo. La desnudez del rostro es toda la humanidad y simboliza a la condición humana como tal; es la presencia exigente que afecta a la existencia y eleva a las relaciones interpersonales por encima de la sola esfera intimista y privada: es preciso reconocer al otro en el mundo." (J. Gevaert, *El problema del hombre*, p. 44-45).

COMENTARIO: ALGO MÁS SOBRE HENRI BERGSON

Nos interesa en este comentario ampliar la información histórica sobre Bergson, en el sentido de hacer ver su influencia beneficiosa a través de algunos calificados filósofos cristianos del siglo XX.

Aunque no hubo propiamente una "escuela bergsoniana" sino más bien un influjo difícil de precisar, lo cierto es que, en su momento cumbre, Bergson apareció como el adalid de la corriente vitalista.

Sobre todo, un grupo de jóvenes filósofos y escritores de aquel tiempo, se preciaron de haber sido sus discípulos cuando el Maestro daba sus cursos en el Colegio de Francia (año 1900), como Profesor Titular. Entre ellos se encontraban J. Maritain y su futura esposa Raissa, Ch. Péguy, E. Gilson, G. Sorel, y otros, quienes dan testimonio de cuán benéfica fue su enseñanza para liberar los espíritus de los prejuicios materialistas y cientistas entonces reinantes.

Para comprender mejor este proceso, hay que tener en cuenta que el mismo Bergson fue evolucionando en su trayectoria personal, con una sinceridad ejemplar, hasta llegar a la afirmación de Dios, como culminación de la vida en la experiencia de los místicos.

En su obra *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932) manifiesta su inclinación y simpatía por el cristianismo, expresada en sus elocuentes elogios de los místicos católicos.

"El misticismo completo es, en efecto, el de los grandes místicos cristianos (...) No hay duda de que casi todos han pasado por

estados semejantes a los puntos intermedios por los que pasó el misticismo antiguo. Pero no han hecho más que pasar por ellos. Recogiéndose sobre sí mismos para tenderse en un esfuerzo completamente nuevo, han roto un dique: una inmensa corriente de vida se ha apoderado de ellos, y de su vitalidad aumentada se ha desprendido una energía, una audacia, un poder de concepción de realización extraordinarios. Piénsese en lo que realizaron, en el dominio de la acción, un San Pablo, una Santa Teresa, una Santa Catalina de Siena, un San Francisco de Asís, una Juana de Arco y tantos otros. Casi todas estas actividades sobreabundantes se han empleado en la propagación del cristianismo." (H. Bergson, *o.c.*, p. 228).

Y pensando en el judaísmo, agrega más adelante: "Ninguna corriente de pensamiento o de sentimiento ha contribuido tanto como el profetismo judío para suscitar el misticismo que llamamos completo, el de los místicos cristianos. La razón de ello es que si otras corrientes llevaron a ciertas almas a un misticismo contemplativo y merecerían por eso ser tenidas por místicas, a donde condujeron fue a la contemplación pura. Para salvar el espacio entre el pensamiento y la acción, hacía falta un impulso que falló. Pero encontramos este impulso en los profetas: tuvieron la pasión de la justicia, reclamaron en nombre del Dios de Israel; y el cristianismo, que fue la continuación del judaísmo, debió en gran parte a los profetas judíos su misticismo activo, capaz de marchar a la conquista del mundo." (*O.c.*, p. 238).

Bergson hace de los místicos los conductores morales y religiosos de la humanidad, en contraposición a las opiniones que pretenden ubicarlos entre los casos de aberración mental, y lo hace, precisamente, por todo lo que distingue a una mente como saludable: inclinación a la acción, adaptabilidad a las circunstancias, firmeza combinada con flexibilidad, discernimiento de lo posible y lo imposible, espíritu de simplicidad que se eleva sobre la complicación: brevemente, supremo buen sentido. (Ver: J. Oesterreicher, *Siete filósofos judíos encuentran a Cristo*, p. 66).

En conclusión, para Bergson, la experiencia de los místicos católicos es el patrón de medida, pues sólo ella es completa, y así toda experiencia religiosa concreta debe ser confrontada con ella.

Bergson se acercó tanto al catolicismo, que se hablaba con insistencia de su conversión, y que tuvo la intención de recibir el bautismo en secreto. Sin embargo, en su testamento, fechado en 1937 y publicado posteriormente por su hija, había declarado lo siguiente: "Mis reflexiones me han llevado cada vez más cerca del catolicismo, en el que veo la plenitud del judaísmo. Me hubiera convertido, si durante años no hubiera visto en preparación (desgraciadamente, en gran parte, por culpa de cierto número de judíos desprovistos por completo de sentido moral) la ola formidable de antisemitismo que se va a desencadenar sobre el mundo. Quise permanecer entre los que mañana serán perseguidos. Pero confío en que un sacerdote católico tendrá la bondad de venir si el Cardenal Arzobispo de París lo autoriza para rezar en mi funeral. Si esta autorización no fuera concedida, sería necesario dirigirse a un rabino, pero sin ocultarle, ni a él ni a nadie, mi adhesión moral al catolicismo, así como mi expreso y primer deseo de recibir las oraciones de un sacerdote católico." (Citado por J. Oesterreicher, *o.c.*, p. 82).

Lo que de hecho pudo hacerse, según narra una comunicación privada de su hija, es que durante la mañana de su último día, un sacerdote amigo, el canónigo Lelievre, recibió su aviso. Pero Francia estaba ocupada por las tropas alemanas (1941); las comunicaciones eran difíciles. Cuando el canónigo Lelievre llegó, Bergson ya había muerto; no pudo sino recitar las plegarias por los muertos y bendecir su cuerpo. (J. Oesterreicher, *o.c.*, p. 80).

Finalmente, volvamos al testimonio de su más brillante discípulo, J. Maritain: "Henri Bergson fue mi primer maestro. Mi gratitud, mi admiración por él han crecido con los años, llenando mi corazón de sentimientos aún más intensos que el entusiasmo que nos inflamaba a Raissa y a mí cuando estudiábamos con él en

el Colegio de Francia (...) La amistad que él, por su bondad y a pesar de diferencias teóricas, nos mostró en sus últimos años, y la cual nos unió a él como ahora nos une a su hija, es una de las grandes satisfacciones de nuestra vida. El fue quien liberó al pensamiento francés del engañoso influjo del positivismo y lo dirigió de nuevo al sentido de lo absoluto. Bajo el nombre de 'duración' y con una imperfecta e inexacta conceptualización, asentó de nuevo el gran tesoro de la inteligencia metafísica, la intuición del ser. No puede darse nada más bello que el movimiento intelectual por el que, en virtud de una conciencia vigilante y fidelidad a la luz, descubrió paso a paso las grandes realidades del espíritu para traspasar finalmente los límites de la Filosofía y adherirse a la palabra del Hijo de Dios que su corazón había oído." (J. Maritain, Prólogo a la *o.c.* de J. Oesterreicher, p. 14-15).