Introducción al pensamiento de TEILHARD de CHARDIN

(Quinta edición)

CLAUDE TRESMONTANT

ADVERTENCIA ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras", **Thomas Jefferson**



Para otras publicaciones visite www.lecturasinegoismo.com Referencia:4169

cuadernos taurus

Director:

P. Je**s**ús Aguirre

Titulo original: Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin.

@ Editions du Seuil. Paris, 1956.

Versión española de Jesús López Pacheco, revisada por Florentino Trapero.

Primera edición española: mayo de 1966. Segunda edición: septiembre de 1960. Tercera edición: junio de 1964. Cuarta edición: septiembre de 1965. Quinta edición: julio de 1966.

© 1966, TAURUS EDICIONES, S. A. Claudio Coello, 69, B.—MADRID (1)

Núm. de registro: 2.776 - 58.—Depósito legal: M. 11.001 - 1966 PRINTED IN SPAIN

INTRODUCCION AL PENSAMIENTO DE TEILHARD DE CHARDIN

CLAUDE TRESMONTANT

(Quinta edición)

INTRODUCCION

Conviene distinguir, en la obra del Padre Teilhard de Chardin, varios planos, varios niveles distintos, aunque no separados.

En primer lugar, la obra técnica del paleontólogo (1). Luego, a otro nivel, la síntesis científica, la visión del mundo que se le ha impuesto al eminente sabio a lo largo de cuarenta años de investigación y reflexión, el esfuerzo de lectura, al nivel científico, del fenómeno espacio-temporal, lo que se puede llamar la «fenomenología» de Teilhard de Chardin.

Y, finalmente, el pensamiento teológico del Padre, su

Cristología, su espiritualidad, su mística.

Estos diversos planos son distintos, pero sin duda la búsqueda paleontológica de Teilhard ha servido para constituir su visión del mundo, su Weltanschauung, y este descubrimiento científico del Universo ha obligado a Teilhard a re-pensar su Cristianismo. Teilhard ha sabido hacer crecer en él correlativamente el conocimiento positivo del mundo y la inteligencia del misterio de Cristo.

Es, pues, el esfuerzo de síntesis total lo que mejor caracteriza la obra de Teilhard de Chardin. Pero las exigencias epistemológicas de cada plano, de cada tipo de investigación, están rigurosamente satisfechas. No hay concordismo, pero sí un esfuerzo de coherencia, la búsqueda de la unidad, aunque respetuosa de la diversidad

de los pasos del conocimiento.

En el presente estudio, dejaremos deliberadamente de lado la obra estrictamente técnica y paleontológica de

⁽¹⁾ Cf. «Titres et travaux de Pierre Teilhard de Chardin». notas a multicopista, redactadas con motivo del nombramien-to del Padre para el Colegio de Francia. Ver también Jean Piveteau, «L'oeuvre paléontologique du P. Teilhard de Chardin», en Quaternaria. Roma, 1955.

Teilhard. El estudio de esta parte fundamental de la obra de Teilhard no puede ser hecho más que por un especia-

lista, por un hombre de la profesión.

Nuestro propósito, en el trabajo que aquí ofrecemos, es establecer un balance de la obra «filosófica» de Teilhard, conviniendo en dar al término «filosófico» un sentido amplio, «filosofía de la naturaleza», fenomenología científica, y de su obra «espiritual», la aportación del pensador cristiano.

Trataremos en él de exponer «la evolución» del pensamiento de Teilhard, el desarrollo de sus intuiciones y de sus tesis fundamentales a lo largo de su vida de investigación. No seguiremos año tras año el progreso y la explicación de su síntesis. Tal empresa, desde luego, podría tener interés. Sin duda, habrá que intentarla algún día. Pero ello nos obligaría a empezar la descripción del pensamiento de Teilhard en el punto en que aparece en los primeros escritos, en el momento en que está menos afirmado, es menos científico, más discutible. Lo cual es labor de historiador, que valdrá la pena que se intente cuando se quiera fijar la atención en el desarrollo de esta doctrina: su interés psicológico será grande.

Pero este método, que exige rehacer con Teilhard el largo camino seguido para llegar a la expresión acabada de su pensamiento, lleva hoy consigo varios inconvenientes. El pensamiento de Teilhard no es todavía suficientemente conocido como para entregarse uno a esta encuesta

histórica.

Creemos más oportuno, por el momento, intentar un cuadro del pensamiento del Padre llegado ya a su término, a la plenitud de su expresión, a su madurez científica. Lo cual no nos impedirá, a lo largo del camino, señalar la historia o la génesis de tal o cual idea, evocar su expresión original, y seguirla a lo largo de su crecimiento.

Pero nos detendremos con preferencia en los escritos de

la madurez, cuando la obra alcanza su akmé.

En el caso del Padre Teilhard, este método se justifica tanto más cuanto que, en conjunto, el Padre ha permanecido notablemente fiel a su primera visión de las cosas. Esta visión del mundo se ha enriquecido, se ha nutrido con la argumentación científica y técnica que Teilhard le ha aportado; se ha precisado, pero no ha variado. No hay, en el pensamiento de Teilhard, varias «épocas», varias «filosofías», como en Schelling, por ejemplo.

Por otra parte, a lo largo de esos cuarenta años, durante los cuales ha compuesto unos doscientos ensayos, Teilhard.

como Leibnitz, se ha repetido constantemente: no quedándose en el mismo sitio, sino dando, cada vez que empezaba de nuevo, un paso más, desarrollando su intuición primera, ahondando más, precisando, elaborando cada vez más rigurosamente su visión científica. Casi se podría decir que Teilhard no ha escrito doscientos ensavos, sino que ha comenzado doscientas veces el mismo ensavo hasta su último día.

En estas condiciones, todo nuestro interés está en asir el pensamiento del Padre en su última formulación, utilizando, como hemos dicho, los ensayos precedentes para

aclarar la génesis de las ideas propuestas.

De hecho es entre los escritos de los quince últimos años donde espigaremos sobre todo. Fue a partir del Phénomène humain (1940) cuando Teilhard alcanzó la plena posesión de su visión del mundo. Y es a partir de esta época cuando fueron compuestos los textos capitales. las obras maestras del Padre.

La progresión es menos neta en los escritos que se pueden llamar «espirituales». Le Milieu divin, que data de 1927, es, sin discusión, una de las obras maestras del Padre. Es, sobre todo, en su síntesis científica, como es lógico, donde Teilhard ha aportado perfeccionamientos sin cesar. No es que su vida espiritual, mística, no haya progresado también en todo momento hasta el final de su vida: su amor a Cristo ha estado constantemente en crecimiento. Pero su visión mística del mundo ha sufrido menos cambios que su exploración científica, y ello es de lo más natural.

Si se dejan aparte los artículos puramente técnicos publicados en revistas especializadas, la obra de Teilhard se presenta, por tanto, como una larga serie de ensayos escalonados desde 1916 hasta 1955, año de su muerte.

Estos ensayos son, en general, cortos. Algunos no tienen más que varias páginas. El más largo es el Phénomène

humain.

Teilhard prefería expresarse en ensayos breves, que

rehacía, bajo una nueva forma, de año en año.

Estos ensayos están, en su mayoría, inéditos. Algunos han sido publicados, bien en los Études, bien en la Revue des Questions scientifiques, bien en los Annales de Paléontologie, y en otras revistas más.

Acaso sea porque han permanecido inéditos, en general, por lo que estos ensavos han sido constantemente corregidos, según las ocasiones, y por lo que las mismas ideas se encuentran repetidas multitud de veces, tanto en estos ensayos inéditos, como en conferencias, y en la correspondencia de Teilhard. Vuelve uno a pensar en Leibnitz.

Muy pronto, los escritos del Padre fueron pasados a

multicopista por amigos fervientes.

Siguiendo el consejo de Bergson, nosotros nos preguntaremos cuál es la intuición original de la que ha procedido toda la visión del mundo de Teilhard, cuál fue el «contacto» inicial del que todo su pensamiento recibió su impulso, y cuál ha sido la «negación» primera que ha recibido afirmaciones claves de esta obra.

Para alcanzar el germen, el contacto espiritual que se encuentra en el corazón de este pensamiento, no nos hará falta más que el estudio de la obra ya entera, llegada a su pleno desarrollo. Lo que es esencial, es lo que Teilhard ha desarrollado, lo que ha hecho explícito hasta el final de su vida. Sólo al final de nuestra exposición podremos preguntarnos cuál es el foco del que toda la visión irradia, cuál es esta sola cosa que el «filósofo» se ha esforzado por decir a través de la multiplicidad de sus escritos.

Para aclarar la génesis psicológica de la obra, en el caso de Teilhard, tenemos la suerte de poseer una «historia» interior, una autobiografía espiritual, que expone la génesis de su visión del mundo. Este texto —«Le Coeur de la Matière»— data de 1950. Conviene, pues, utilizarlo teniendo en cuenta que los hechos interiores que relata datan de muchos años. Es un anciano que cuenta la evolución de su visión desde su primera juventud. Pero los recuerdos evocados son tan precisos, la evocación tan categórica, que su fidelidad no puede ser discutida.

Ya en un texto que data de 1917, Teilhard nos hace una confidencia que nos informa sobre un carácter par-

ticular de su vida interior infantil:

«La necesidad de poseer en todo algo «absoluto» era, en mi infancia, el eje de toda mi vida interior. Entre las diversiones de aquella edad yo no era feliz (me acuerdo de ello con toda claridad) más que en relación con una alegría fundamental, la cual consistía, en general, en la posesión (o el pensamiento) de algún objeto más precioso, más consistente, más inalterable. Unas veces se trataba de un trozo de metal; otras, saltando al extremo opuesto, me complacía en el pensamiento de Dios-Espíritu (la Carne de Cristo me parecía, a aquella edad, algo demasiado frágil y demasiado corruptible).

»Esta preocupación podrá parecer singular. Repito que la tenía continuamente. Ya entonces sentía la necesidad invencible (vivificante y calmante) de apoyarme ininterrumpidamente en Algo tangible y definitivo, y buscaba

por todas partes este Objeto beatífico.

»La historia de mi vida interior es la de esta búsqueda, basada en realidades cada vez más universales y perfectas. En el fondo, mi tendencia natural ha permanecido absolutamente inflexible, desde que me conozco» (2).

En 1950, en «Le Coeur de la Matière», nos encontra-

mos con la misma evocación, todavía más precisa:

«Como punto de partida, como hilo conductor, como eje de continuidad, para todo lo que va a seguir, me veo ante todo en la necesidad de presentar y describir sumariamente una disposición o «polarizacion» psicológica particular, que con seguridad es común a todos los hombres (aunque no siempre formalmente reconocida por ellos), y que yo llamaré, a falta de expresión mejor, el «Sentido de la Plenitud». Por lejos que me remonte en mi infancia, nada me parece más característico, ni más familiar, que mi comportamiento interior, como el gusto o necesidad irresistible de algún «Unico Suficiente y Unico Necesario». Para encontrarme totalmente a gusto, para ser completamente feliz, necesitaba saber que existía «Algo Esencial», del que todo lo demás no era más que accesorio, o bien un ornamento. Saberlo, y gozar interminablemente de la conciencia de esta existencia: en verdad, si, a lo largo de mi pasado, llego a reconocerme y a seguirme a mí mismo, no es más que por la huella de esta nota, o color, o sabor particular, imposible de confundir (por poco que se le haya probado una vez) con ninguna otra pasión del alma -ni el gozo de descubrir, ni el gozo de crear, ni el gozo de amar-, no porque difiera de ellas, sino porque es de un orden superior a todas estas emociones, y porque las contiene a todas» (3).

Los primeros escritos de Teilhard son metafísicos, mís-

ticos, a veces poéticos en exceso.

Estos escritos, que datan de la guerra, suponen, hoy, para los espíritus bautizados por la «Crítica», un aspecto envejecido, una parcela de «especulaciones», que recuerdan las especulaciones metafísicas del siglo XVIII: se imagina fácilmente una correspondencia entre Leibnitz y el Teilhard de esta época, como existe una correspondencia entre Leibnitz y el P. des Bosses sobre el «Vinculum substantiale».

El interés de estos primeros escritos es, sobre todo, el

^{(2) «}Mon Univers», 1917.

^{(3) «}Le Coeur de la Matière», 1950.

de que nos entregan, en estado puro, ingenuo, las primeras certidumbres de Teilhard, su primera visión del mundo. sin desnudar todavía, no decantada. Desde luego, la extensa cultura científica de Teilhard ha jugado un papel en la génesis de estos primeros escritos, pero, sin embargo, no tienen todavía una expresión científica, positiva, elaborada.

Estos textos enuncian ciertas afirmaciones metafísicas a las que Teilhard permanecerá fiel hasta el fin. Nos las encontraremos de nuevo en su puesto. Especulaciones sobre la creación, el mal, la pluralidad de los mundos habitados, el pecado original, lo uno y lo múltiple.

Poco a poco, Teilhard tomó posesión de su método pro-

pio, de su «orden» de investigación específico.

Desde entonces Teilhard no se separará más que muy raramente de su método, estrictamente científico, fenomenológico, Las «especulaciones» metafísicas no tendrán sino muy escaso espacio en su obra. Sus ideas metafísicas no las expresará sino muy raramente, en apéndice, o en su correspondencia y en las conversaciones.

Pero su orden propio será, en el sentido pleno del tér-

mino, la «Física». Sus primeros ensayos científicos datan de 1923: «L'Hominisation», utilizado por E. Le Roy en Les Origines humaines et l'Evolution de l'Intelligence, y el artículo dado a la Revue de Philosophie, «La Paléontologie et l'Apparition de l'Homme».

PRIMERA PARTE LA VISION DEL MUNDO

EL PUNTO DE VISTA Y EL METODO

El punto de vista en que se coloca Teilhard de Chardin

es el punto de vista científico, fenomenológico.

Ya en 1916 encontramos, en un ensayo por lo demás metafísico y místico, la formulación de este punto de vista con el enunciado de un tema que la obra exterior precisará: Teilhard evoca «la ley de recurrencia según la cual está constituido el Cosmos. El análisis de la materia conduce a mirarla como una agregación innumerable de centros capturándose y dominándose, de modo que construyan, por sus combinaciones, centros de orden superior cada vez más complicados» («La Vie cosmique», 1916).

Pero es en 1923 cuando, por primera vez, tenemos un

ensavo estrictamente científico en su método:

«Las páginas que siguen no tratan de presentar directamente ninguna filosofía: pretenden, por el contrario, extraer su fuerza del cuidado que se ha tenido en evitar todo recurso a la metafísica. Lo que se proponen es expresar una visión tan objetiva e ingenua como sea posible de la Humanidad considerada (en su conjunto y en sus conexiones con el Universo) como un fenómeno» («L'Hominisation, introduction à une étude scientifique du phénomène humain», 1923). El lector podrá encontrar en la obra citada de Edouard Le Roy extensos extractos de este ensayo inédito.

En muchos de sus escritos posteriores, Teilhard formu-

lará los mismos principios metodológicos.

En 1937, en su «Esquisse d'un Univers personnel»: «Ni explícitamente, ni implícitamente, se ha introducido en nuestros desarrollos la noción de lo mejor absoluto, o la

de causalidad, o la de finalidad. Una ley experimental, una norma de sucesión en la duración, esto es lo que presenta-

mos a la sabiduría positiva de nuestro siglo».

En 1942, en el importante ensayo titulado «La place de l'Homme dans l'Univers, réflexions sur la Complexité», dice en la Advertencia: «Quede bien entendido, en primer lugar, que, en lo que sigue, me limito expresamente, como es conveniente, al terreno de los hechos, es decir, al dominio de lo tangible y de lo fotografiable. Al discutir, como sabio, perspectivas científicas, debo atenerme, y me atendré estrictamente, al examen del orden de las apariencias, es decir, de los fenómenos». «Preocupado por los lazos y por la sucesión que manifiestan estos fenómenos, me ocuparé, por tanto, de sus causalidades profundas. Acaso me atreva hasta una «ultra-física». Pero no se busque aquí ninguna metafísica».

En 1944, en la «Centrologie»: «...no [una] síntesis a priori, geométrica, a partir de cualquier definición del ser, sino ley de recurrencia experimental, verificable en el campo fenomenal y convenientemente extrapolarizable a la totalidad del Espacio y del Tiempo. No una metafísica abstracta, sino una Ultra-física realista de la Unión».

En una importante conferencia dada en 1945 («Vie et Planètes», Etudes, mayo, 1946), nos da la misma definición de su punto de vista y de su método: «Hay que hacer destacar que, en el curso de esta conferencia, que pretende no abandonar el terreno científico de la observación, sólo son consideradas la sucesión y la interdependencia de los fenómenos: ley experimental de recurrencia, por tanto, y no análisis ontológico de las causas».

A este respecto, la Advertencia del Phénomène humain,

que data de 1947, es capital:

«Para que sea comprendido correctamente, el libro que presento aquí exige ser leído, no como una obra metafísica, y menos aún como una especie de ensayo teológico, sino única y exclusivamente como una memoria científica. La elección misma del título lo indica. Nada más que el Fenómeno. Pero también todo el Fenómeno.

»Nada más que el Fenómeno, primeramente. Que no se busque, pues, en estas páginas, una explicación, sino sólo una Introducción a una explicación del Mundo. Establecer en torno al hombre, elegido como centro, un orden coherente entre consecuentes y antecedentes; descubrir, entre elementos del Universo, no un sistema de relaciones ontológicas, sino una ley experimental de recurrencia que exprese su aparición sucesiva a lo largo del Tiempo: esto

es, simplemente, lo que he tratado de hacer. Más allá de esta primera reflexión científica, desde luego, el campo sigue libre, esencial y amplio, para las reflexiones más atrevidas del filósofo y del teólogo. He evitado cuidadosa y deliberadamente, en todo momento, aventurarme en este dominio del ser profundo. Cuando mucho, confío haber reconocido, en el plano de la existencia, con alguna precisión, el movimiento de conjunto (hacia la unidad) y haber marcado en los lugares oportunos los cortes que, en sus pasos subsecuentes, y por razones de orden superior, tendrá derecho a exigir el pensamiento filosófico y religioso.

»Pero también todo el Fenómeno. Y es esto lo que, sin contradicción (aunque pueda parecerlo) con lo que acabo de decir, corre el riesgo de dar a las formas de ver que

sugiero la apariencia de una filosofía...»

Más adelante, Teilhard vuelve sobre la delimitación de su punto de vista: «un esfuerzo por ver, y hacer ver, lo que llega a ser y exige el Hombre, si se coloca, entero y hasta el extremo, en el marco de las apariencias». «Mi único objeto, y mi verdadera fuerza, a lo largo de estas páginas, es simplemente, repito, tratar de ver, es decir, tratar de desarrollar una perspectiva homogénea y coherente de nuestra experiencia general del Hombre. Un conjunto que se desarrolla. Que no se busque aquí, por tanto, una explicación última de las cosas, una metafísica».

En 1948, en el texto titulado «Résumé de la pensée du Père», Teilhard definió su obra como una «fenomenología»: «Esencialmente, el pensamiento del P. Teilhard de Chardin no se expresa en una metafísica, sino en una especie de Fenomenología. Refundiendo y dominando toda la experiencia, piensa, una ley de recurrencia se impone a nuestra observación: ley de «complejidad-Conciencia»...»

En fin, en el curso dado en la Sorbona, Le groupe zoologique humain, structure et directions évolutives, Teilhard reafirma la naturaleza puramente científica de su intento: «Como su mismo título indica, las páginas que siguen no pretenden dar una definición exhaustiva del hombre. Sino que tratan, simplemente, de fijar las apariencias «fenomenales» de éste, en la medida en que (para nuestra observación terrestre) lo humano puede ser legítimamente mirado por la Ciencia como prolongando y coronando, por lo menos provisionalmente, lo viviente. Tratar de definir experimentalmente este misterioso humano fijando estructural e históricamente su posición presente en relación con las otras formas tomadas en torno nuestro, en el

curso de los tiempos, por el tejido cósmico: tal es el objeto, perfectamente circunscrito, de la presente obra».

Hemos creído necesario citar, a título de documentos, estos textos escalonados en períodos diferentes de la obra de Teilhard, para meior atestiguar hasta qué punto Teilhard tenía conciencia de realizar un intento estricta y rigurosamente científico. Que la visión del mundo así descubierto tiene un alcance y un valor filosóficos, es indudable, pero esta visión del mundo no obliga al filósofo más que en la medida en que ella se ha constituido por medios y según métodos rigurosamente limpios de todo supuesto extra-científico.

Este orden de investigación, científico y fenomenológico, es el orden propio de Teilhard, aquel en el que sobresale. Teilhard sabía perfectamente que él era, ante todo, un «físico», en el sentido amplio del término: «Yo no soy ni un filósofo ni un teólogo, sino un estudiante del «fenóme-

no», un físico en el viejo sentido griego» (1).

Mons. Bruno de Solages, en un artículo notable, ha subrayado justamente cuál era el punto de vista específico de Teilhard, y ha denunciado los errores cometidos con fre-

cuencia al definirlo:

«En una primera lectura, una mente formada sobre todo por las disciplinas escolásticas al uso en los seminarios queda fácilmente desconcertada. Se pregunta con qué se enfrenta -¿es ciencia?, ¿es filosofía?, ¿es teología?-, y, según los momentos, se ve tentado de reprochar al autor que no explica tal o cual cuestión teológica, o, por el contrario, de reprocharle que mezcla todas las perspectivas, a menos que, hipnotizado por el magnífico ropaje en que se envuelve este pensamiento, no vea en él más que una especie de poema. Todos estos errores de interpretación tienen una fuente común: el lector no se sitúa, para leer estas páginas, en el punto de vista en que se ha situado el autor para escribirlas; pues, a pesar de lo que a algunos les parezca, él es perfectamente consciente de su objeto, de su método, del plano en que se mueve, del ángulo desde el que ataca a lo real. El esplendor de la forma no debe confundir: estamos en presencia de una dialéctica de un rigor extremado.

»¿Cuál es, pues, este punto de vista? (...) En la medida

⁽¹⁾ Nouvelles Littéraires, 11 de enero de 1951. Ver también la «Réflexion de l'énergie», Revue des Questions scientifiques, octubre 1952, pág. 432: «Nuestra investigación, que se sitúa en el plano de las apariencias», no aborda el problema trascendente de la causalidad.-

en que se puede encerrar un pensamiento tan moderno en los marcos antiguos, hay que decir que su punto de vista fundamental es el de lo que Aristóteles llamaba la Física y que los escolásticos llaman la Cosmología. Considerando el conjunto de lo real, desde el punto de vista objetivo que corresponde a la ciencia, se trata de presentar una exposición sistemática y deducir de ella las leyes y postulados esenciales, comprendiendo en ellos la existencia de Dios. Aristóteles mismo, ¿no ha incluido, en el libro VIII de su Física, la demostración del primer motor inmóvil?» (2).

En un libro reciente, el Sr. François Meyer ha analizado los problemas epistemológicos que plantea una «fenomenología de la Evolución» al nivel microscópico. Muestra claramente las resistencias inevitables que tiene que encontrar tal fenomenología por parte de los especialistas que trabajan al nivel del micro-fenómeno. El Sr. Meyer concluye la legitimidad de una lectura fenomenológica al nivel del macro-fenómeno, lectura que permite deducir leyes evolutivas indiscernibles al nivel microscópico. Es esta fenomenología lo que constituye el objeto propio de la obra de Teilhard. El Sr. Meyer no cita a Teilhard, pero nos parece que la obra de Teilhard resulta, desde el punto de vista metodológico y epistemológico, confirmada por el trabajo del Sr. Meyer (3).

(3) «Problématique de l'Evolution», 1954. Reseña del Padre Teilhard en Etudes, mayo de 1955.

⁽²⁾ Mons. Bruno de Solages: «La pensée chrétienne façe à lévolution». Bulletin de Littérature Ecclésiastique. Toulouse, 1947.

EL SENTIDO DE LA EVOLUCION

La evolución biológica, descubierta en el siglo pasado, ha enseñado a la Filosofía lo que significa el tiempo. La Evolución, en su sentido pleno —es decir, extendida al conjunto de lo real—, significa que lo real no ha aparecido de una sola vez, instantáneamente, sino que, por el contrario, la realidad está inventándose, progresivamente, desde hace varios miles de millares de años. El concepto de Evolución significa que nos encontramos, no situados en un cosmos acabado, sino arrastrados en un proceso de cosmogénesis.

Muy pronto, Teilhard comprendió esta significación cósmica del concepto de Evolución, legítimamente extendido a la totalidad del Fenómeno espacio-temporal. «Fue a lo largo de mis estudios de teología, en Hastings —escribe—, cuando poco a poco —mucho menos como una noción abstracta que como una presencia—, creció en mí, hasta invadir todo mi cielo interior, la conciencia de una deriva profunda, ontológica, total, del Universo en torno mío» (1).

Esta toma de conciencia del tiempo, es decir, de la naturaleza evolutiva de lo Real, Teilhard no cesa de repetir en toda su obra que es verdaderamente la revolución fundamental que ha afectado a nuestra visión del mundo desde hace un siglo. En Física, en Metafísica, y en Mística, las consecuencias de esta transformación capital en nuestra representación serán inmensas. Después de haber reconocido que la tierra no ocupa el centro espacial del Mundo, el hombre moderno, desde Galileo, descubre que el Universo no es una cosa o un conjunto de cosas ya hechas, inmóviles en su sitio, o que se mueven solamente con un movimiento cíclico, sino que el Universo está en génesis. «Uno de los fenómenos intelectuales más curiosos que se

^{(1) «}Le Coeur de la Matière», 1950.

han producido, desde hace medio siglo, en el campo del pensamiento científico, es, indudablemente, la invasión gradual, irresistible, de la Físico-química por la Historia. Los primeros elementos de la Materia cambian su condición de casi-absoluto matemático por la realidad contingente y concreta; la Física y la Química, estos departamentos del Cálculo, adquieren poco a poco aspectos de capítulos preliminares de una «Historia natural del Mundo»... ¡ Qué revolución en nuestra representación del Universo!» (2).

La Evolución, por tanto, no se ha de identificar simplemente con el «transformismo». No es una «teoría» científica. Significa que el Universo es un fenómeno temporal: es decir, que el Universo está naciendo, en torno nuestro. y está siendo creado. El concepto científico de Evolución es el reverso experimental del concepto metafísico de creación: a partir de lo real, al nivel científico, constatamos que el Universo no es una «cosa puesta ahí», sino una serie de cosas que están siendo creadas, unas a partir de otras. ¿Cómo ha podido nadie oponer la noción metafísica de creación a la idea científica de evolución? Sólo por una noble confusión: suponiendo, gratuitamente, que la creación debe ser una operación instantánea, o introduciendo subrepticiamente, en el concepto metafísico de evolución. una tesis metafísica que éste no lleva en sí: a saber, la autonomía ontológica de esta génesis. Al nivel de los fenómenos en que nos encontramos situados en la ciencia, todo lo que el concepto de evolución nos indica está ante nuestros ojos. Esto es exactamente lo que pensaba Teilhard: «La Evolución -escribía- no es en manera alguna «creadora», como pudo la Ciencia pensar en un momento; sino la expresión sensible para nosotros de la Creación en el Tiempo y en el Espacio» (3).

La Evolución es «la expresión de la ley estructural (a la vez, de «ser» y de conocimiento) en virtud de la cual nada, absolutamente nada, podría entrar en nuestra vida y visión más que por vía de nacimiento, sinónimo, en otros términos, de la «pan-interligazón» temporo-espacial del Fenómeno» (4).

No fue hasta el siglo xix, bajo la influencia de la Biolo-

⁽²⁾ El grupo zoológico humano. Taurus Ediciones. Madrid. 1957, pág. 30.
(3) La visión del pasado: Taurus, Madrid. 1958, pág. 285.

⁽³⁾ La visión del pasado: Taurus, Madrid, 1958, pág. 285. Sobre las relaciones entre «evolución» y «creación», cf. C. Tresmontant, Etudes de métaphysique biblique. Gabalda, Paris, 1935.

^{(4) «}Réflexions sur l'Ultra-humain», 1952.

gía, cuando fue descubierta la «coherencia irreversible» de todo lo que existe. La menor molécula de carbono está en función, por naturaleza y por posición, del proceso sideral total; y el menor protozoario está tan estructuralmente mezclado con la trama de la Vida, que su existencia no podría ser anulada, por hipótesis, sin que se deshiciese ipso facto la red entera de la Biosfera. La distribución, la sucesión y la solidaridad de los seres, nacen de su concrescencia en una génesis común. El Tiempo y el Espacio se unen orgánicamente para tejer, los dos juntos, la Tela del Universo...» (5).

La Evolución, en su sentido pleno, no es, pues, una whipótesis». Se discutirán todavía, sin duda, modalidades de evolución biológica. Pero desde ahora la noción de evolución escapa a la discusión, porque representa una dimensión—la dimensión temporal— de lo Real. No es un «sistema», sino «una condición general a la que deben doblegarse y satisfacer ya, para ser pensables y verdaderos, todas las teorías, todas las hipótesis, todos los sistemas» (6).

Sobre el hecho general de que nos encontramos situados en un Universo inacabado y en génesis, es decir, sobre el hecho de que hay una evolución, todos los sabios están ya de acuerdo. Pero sobre la cuestión de saber si la evolución de este Universo está orientada, dirigida, si tiene un sentido. no ocurre lo mismo (7).

Más aún; para numerosos sabios, esta cuestión del sentido parece pertenecer a la metafísica, y no ser del dominio de la ciencia. François Meyer, en la obra citada, analiza los supuestos que están en la base de esta idea. De hecho, y la psicología moderna lo ha demostrado ya, una fenomenología científica integral implica esta búsqueda de sentido. La lectura científica del Fenómeno es, por sí misma, una búsqueda de sentido. La originalidad de Teilhard será la de aportar en el dominio de la cosmogénesis, de la oiogénesis y de la antropogénesis, esta exigencia legítima de una elucidación del sentido.

«Por sí, y en sí, escribe Teilhard, una Cosmogénesis puede tener toda clase de aspectos. Por ejemplo, podrá ser imaginada, a priori, ya como una agitación desordenada, en vías de disipación («seudo-cosmogénesis»), ya, al contrario («eu-cosmogénesis»), como un proceso dirigido: pudiendo éste, a su vez, o bien (a la manera de un rayo de

 ⁽⁵⁾ El fenómeno humano, Taurus. Madrid; 3.ª ed. 1965.
 (6) Ibid., pág. 223.

^{(7) «}Esquisse d'un Univers personnel», 1937; El fenómeno humano.

luz en medio amorfo) propagarse igualmente en todas las direcciones, o bien (como la luz en medio anisótropo) encontrarse polarizado según ciertos ejes privilegiados.

»En la realidad experimental de las cosas. ¿con cuál de estos diversos tipos de Evolución nos enfrentamos prácti-

camente?

»Sobre esta importante pregunta (que, inevitablemente, no podrá tardar mucho tiempo en tener su respuesta), no parece que la Ciencia hava tomado explícitamente todavía posición definitiva. Implícitamente, no obstante, no me parece dudoso que, con todo su peso, se orienta ya hacia el reconocimiento y la admisión de una Cosmogénesis dirigida: estando ésta ulteriormente definida por un eje principal de Complejidad-Conciencia (o de «Corpusculización»)» (8).

Toda la obra científica de Teilhard puede ser caracterizada como un esfuerzo para leer, en la misma realidad, y sin acudir a ningún supuesto metafísico, el sentido de la Evolución, para elucidar su intencionalidad inmanente, en el orden mismo del fenómeno, por el método científico solamente, generalizando así, en el dominio del Fenómeno espacio-temporal total, una diligencia reconocida como legitima en otras regiones del saber, en psicología, por ejem-

plo, como ya hemos dicho.

«Nos encontramos frente a un problema de la Naturaleza: descubrir, si existe, el sentido de la Evolución. Se trata de resolverlo sin abandonar el dominio de los hechos científicos. Esto es lo que voy a tratar de hacer aquí» (9).

Esta extensión audaz de la búsqueda del sentido en el conjunto del Fenómeno es necesaria para que la Ciencia llegue a su término normal. Es, además, necesaria para que la Acción humana encuentre su plena justificación, como veremos más adelante. «La Ciencia en sus ascensiones —e, incluso, como mostraré, la Humanidad en su marcha-, patalean en este momento sin moverse de su sitio, porque los espíritus dudan en reconocer que hay una orientación precisa y un eje privilegiado de evolución» (10).

(9) El fenómeno humano. (10) Ibid., pág. 138.

[«]Réflexions sur l'Ultra-humain», 1951.

EL PARAMETRO DE COMPLEJIDAD CRECIENTE

Para discernir, en el orden mismo del Fenómeno, y sin abandonar el plano científico, el sentido de la Evolución, Teilhard se aplica a obtener una ley de recurrencia que defina y mida el desarrollo de «la tela cósmica» en el curso de los tiempos. A esta ley de recurrencia, Teilhard la llama ley de complejidad-conciencia. En el curso del tiempo, la materia se ha orientado hacia estados cada vez más complejos, y cada vez más improbables, y la emergencia de la conciencia se encuentra experimentalmente ligada a este aumento de la complejidad del Weltstoff (1).

«Existe, propagándose a contracorriente a través de la Entropía, una deriva cósmica de la Materia hacia estados de orden cada vez más centro-complicados (y esto, en dirección a un tercer infinito —Infinito de Complejidad—, tan real como lo Infimo y lo Inmenso). Y la Conciencia se presenta experimentalmente como el efecto específico de esta complejidad llevada a valores extremos.

»Si se aplica a la Historia del Mundo esta ley de recurrencia (llamada de «Complejidad-Conciencia»), se ve di-

⁽¹⁾ Recordemos, ya que hay que poner los puntos sobre las ies (las recientes reseñas del Fenómeno humano muestran que los más torpes contrasentidos son incansablemente repetidos, y que en estas materias no se pueden subrayar con que Teilhard se sitúa en el plano del análisis de otro orden: metafísico. La ley de recurrencia, según la cual la conciencia refiejada aparece cuando se llega a cierto umbral de complejidad, no excluye, pues, que la emergencia de la conciencia requiera una intervención creadora especial de Dios, sino que, muy al costrario, la ley de recurrencia muestra la manera en que la acción creadora se realiza.

bujarse una serie creciente de puntos críticos y de desarrollos singulares...» (2).

¿Qué es la Compleiidad?

Teilhard ha definido varias veces lo que, con mucha precisión, entendía él por «complejidad» creciente. Las definiciones sobre este tema se encuentran en textos posteriores al Phénomène humain.

Por complejidad de un conjunto, Teilhard no entiende solamente el número y la variedad de los elementos que forman este conjunto (3). Por complejidad, Teilhard no designa, en primer lugar, naturalmente, la simple agregación, es decir, la reunión cualquiera de elementos no ordenados: por ejemplo, un montón de arena (4). Reunidos en orden, los 360 tipos de núcleos atómicos hoy conocidos por la Física, del hidrógeno al uranio, constituyen una heterogeneidad, y no una complejidad. En este sentido, un Planeta es heterogéneo, pero no complejo. La complejidad es una heterogeneidad organizada. La complejidad no es equivalente a la simple repetición geométrica, indefinida, de unidades, como se ve en el fenómeno de cristalización (5).

Por complejidad, Teilhard entiende, pues, muy precisamente, una combinación, es decir, «esa forma particular de agrupación cuya característica es relacionar en sí cierto número de elementos —con o sin el apoyo auxiliar de agregación o de repetición—, en un conjunto cerrado, de radio determinado: tales como el átomo, la molécula, la

célula, el metazoario, etc...» (6).

En los casos de agregación o de cristalización, el orden, por naturaleza, permanece constantemente inacabado exteriormente. Una nueva aportación de materia es siempre posible. En un astro, o en un cristal, no hay ninguna huella de una unidad limitada en relación a sí misma; sino, simplemente, es un sistema accidentalmente «contorneado».

En la «combinación», por el contrario, aparece un tipo de grupo estructuralmente acabado en sí a cada ins-

tante (7).

Por complejidad hay que entender, pues, la cualidad que posee una cosa de estar formada por un mayor número de elementos, en primer lugar, pero, en segundo lugar.

[«]Un sommaire de ma Weltanschauung», 1954. (2)

La visión del pasado, pág. 215. (3) El grupo zoológico humano. (4)

La visión del pasado, loc. cit. (5) El grupo zoológico humano, cap. II.

más estrechamente organizados entre sí. Así, un átomo es más complejo que un electrón, una molécula más compleja que un átomo, una célula viviente más compleja que los núcleos químicos más elevados que ella encierra (8). Lo que determina la complejidad, pues, no es sólo el número y la diversidad de los elementos contenidos en el sistema. sino también el número y la variedad correlativa de las relaciones que hay entre estos elementos (9).

Esta noción de complejidad «expresa sencillamente un carácter específico para cada especie de cuerpo, como sería la masa, o el volumen, o cualquier otra dimensión» (10).

El parámetro de complejidad nos permitirá establecer una clasificación natural y genética de las realidades materiales aparecidas en el curso del tiempo.

Esta clasificación, universal, de las unidades naturales.

puede expresarse en una tabla.

Abajo, los 92 cuerpos simples de la química, del hidrógeno al uranio, formados por agrupamientos de núcleos atómicos, asociados a sus electrones.

Luego, las moléculas, constituidas por agrupamientos de átomos. Moléculas que, en los compuestos del carbono, pueden llegar a ser enormes. En los albuminoides, millares de átomos se encuentran asociados.

Más arriba todavía, los virus. Por encima, las primeras células. Y, en fin, el mundo de los seres vivos superiores, formados cada uno por agrupamientos de células (11).

Esta clasificación natural, esencialmente basada en la estructura intima de los seres, tiene la ventaja de orientarnos sobre la génesis histórica de los seres. «En la tabla así construida por orden de complejidad, los elementos se suceden por orden histórico de nacimiento. En nuestra tabla de Complejidades, el puesto ocupado por cada corpúsculo sitúa cronológicamente a ese elemento en la génesis del universo; es decir, en el tiempo. Le pone una fecha» (12). «En la medida en que adopta los contornos de lo Real, la curva de complejificación..., no solamente tiene la ventaja de agrupar para nuestra mente, de una forma lógicamente coherente, los tipos corpusculares actualmente existentes ante nuestros ojos en el Mundo. Pero, además, expresa -toda la sistemática moderna da fe de

(10)

[«]Vie et Planètes», Etudes, mayo de 1946, pág. 152. Ibid. y Visión del pasado, loc. cit. «Vie et Planètes», pág. 153. Ibid., págs. 153-154. Ibid., pág. 154. (8) (9)

⁽¹¹⁾ (12)

ello-, la manera en que éstos se han formado sucesivamente, en el curso de la duración cósmica» (13).

El parámetro de complejidad creciente tiene la ventaja, por otra parte, de liberarnos de la vieja oposición entre el dominio de la física y el dominio de la biología. «Por grande que sea, en efecto, la diferencia de naturaleza que, por razones filosóficas, se cree hay que mantener entre vida y materia, se descubre al fin una ley de recurrencia, en el orden de las apariencias, que relaciona experimentalmente la aparición de los dos fenómenos. Más allá del millón de átomos, todo ocurre como si los corpúsculos materiales se animaran, se vitalizaran: de modo que el universo se ordena en una sola gran serie más o menos densa, sin duda, pero, en conjunto, claramente orientada y ascendente, desde el átomo más simple hasta los vivientes más elevados» (14). Desde el punto de vista genético en que nos introduce la ley de complejidad creciente, «la biología no será otra cosa que la Física de lo complejo múy grande» (15).

¿Cuál es el lugar del hombre en el Universo? (16).

Si se considera al hombre, o solamente a nuestro planeta, en el Universo, desde el punto de vista espacial de la extensión, nos aparecemos ante nosotros mismos como perdidos entre los «dos infinitos» de lo grande y lo pequeño. «Atendiendo al mensaje de la Astronomía, podría parecer, a primera vista, que los planetas no son más que un elemento perfectamente insignificante y despreciable en el mundo que nos rodea» (17), «Un gas de galaxias, después de un gas de estrellas: tal es el espectáculo verdaderamente impresionante (y que, a decir verdad, nos es imposible representarnos) en que culmina en el presente, en la dirección de lo inmenso, nuestra visión del universo» (18), «No sólo por sus dimensiones mínimas (de enanos, incluso Júpiter, si se los compara con el Sol), no sólo por la debilidad ridícula de la energía que irradian, no sólo por la brevedad de su existencia..., sino también, y ello es más serio, por su modo de existencia, los planetas pare-

(18)Ibid., pág. 149.

⁽¹³⁾ El grupo zoológico humano, pág. 29.
(14) «Vie et Planètes», pág. 154.
(15) El grupo zoológico humano, pág. 28.
(16) El tema ha sido tratado, expresamente tratado, dos veces por Teilhard: La visión del pasado y «Vie et Planètes», 1945. Las dos exposiciones son, por lo demás, más o menos idénticas.

⁽¹⁷⁾ «Vie et Planètes», Etudes. mayo de 1946, pág. 146.

cen, a primera vista, no solamente hijos pobres, sino, peor aún, extraños e intrusos en el sistema sideral» (19).

Pero si, en lugar de mirar al universo «colocándonos en el punto de vista geométrico de lo inmenso», miramos «el mismo paisaje, sin cambiar nada, claro está, en su ordenación, sino desde el ángulo bioquímico, ¿qué vemos esta vez de la Complejidad?» (20). «Una total inversión de los valores. Una inversión de la perspectiva». «Situémonos una vez más frente a vastas unidades siderales (galaxias solares), y tratemos de sopesar su importancia, no por el peso de su inmensidad, no, ni siquiera, por el peso de su complejidad (puesto que nebulosas y estrellas no son... más que agregados), sino por el peso de la complejidad de los elementos que amparan» (21).

«Si, a pesar de su enormidad y de su esplendor, las estrellas no llegan a impulsar la génesis de la materia mucho más lejos que la serie de los átomos, en cambio, en los muy oscuros planetas, y sólo en ellos, es donde tiene posibilidades de proseguir la misteriosa ascensión del

mundo hacia los altos complejos.»

«Por imperceptible y accidental que sea el lugar que ocupan en la historia de los cuerpos siderales, los planetas son, finalmente, nada menos que los puntos vitales del universo. Es por ellos por donde pasa ahora el eje; en ellos es donde se concentra ya el esfuerzo de una evolución principalmente apuntada hacia la fabricación de las grandes moléculas» (22).

El hombre, por consiguiente, no aparece ya, como en el antiguo antropocentrismo ingenuo, en el centro espacial del Universo, sino que se descubre realmente situado en la cima del Tiempo, en la proa de una Evolución orien-

tada hacia altos complejos.

La Vida, ¿no es más que un «moho» en la superficie de la materia, una aberración inexplicable en el Universo, que proviene, como se ha dicho, de una falta de antisepsia? ¿No es más que•un epifenómeno? El espacio reducido que ocupa en el Universo, ¿justifica que se la considere como un accidente despreciable sobrevenido en un punto ínfimo del espacio?

Para tratar el problema, Teilhard toma un término de comparación de la historia reciente de la ciencia: el descubrimiento del radio. ¿Cómo había que entender el nue-

 ^{(19) «}Vie et Planètes», Etudes, mayo de 1946, pág. 151.
 (20) Ibid., pág. 152.

⁽²⁰⁾ Ibid., pág. 152.
(21) Ibid., pág. 155.
(22) Ibid., pág. 157.

vo elemento? ¿Como una anomalía, una forma aberrante de la Materia? O, por el contrario, ¿como un paroxismo? ¿Una curiosidad, o una nueva Física en ciernes?

La física moderna —destaca Teilhard— no habría nacido si los físicos se hubieran empeñado en considerar que la radiactividad era una anomalía. Del mismo modo, la Biología no puede desarrollarse y ocupar un puesto coherente en el Universo de la Ciencia más que si, por fin, se reconoce en la Vida la expresión del movimiento más significativo y más fundamental del Mundo que nos rodea. A despecho de sus propiedades extraordinarias, la Vida, por ser en apariencia tan rara y tan pequeña, tan localizada, por tan poco tiempo, en una parcela sideral, es tratada por la Física del mismo modo que el radio en sus comienzos, como una excepción y una irregularidad, un epifenómeno.

«Lo viviente ha sido considerado desde hace mucho tiempo como una singularidad accidental de la materia terrestre, con lo que resulta que la Biología entera queda sin comprobación en sí, sin lazo inteligible con el resto de la Física. Todo cambia si (como lo sugiere la curva de corpusculización) la Vida no es otra cosa, para la experiencia científica, que un efecto específico (que el efecto específico) de la Materia complejificada: propiedad co-extensiva en sí a la Tela cósmica entera, pero captable solamente por nuestra mirada allí donde la complejidad sobrepasa cierto valor crítico, por debajo del cual no vemos nada» (23).

Nuestro Universo quedaría muy mutilado si le redujéramos a lo infinitamente grande y a lo infinitamente pequeño, los dos infinitos de Pascal. «No es simplemente sobre dos, sino sobre tres infinitos sobre los que está edificado espacialmente el Mundo. Lo Infimo y lo Inmenso, sin duda Pero también (arraigado como lo Inmenso en lo Infimo, pero divergente en seguida según su dirección propia), lo

inmensamente Complicado» (24).

Después de haber estado absorbida mucho tiempo por los fenómenos de desintegración atómica, que tienden a reducir la Materia a formas cada vez más elementales y simples, la Físico-Química toma ahora en consideración el movimiento inverso: el agrupamiento de las moléculas entre sí, que tiende a constituir super-moléculas cada vez más complicadas. En esta perspectiva, la ciencia de la Materia enlaza con la ciencia de la Vida. Para grados de

(24) Ibidem.

⁽²³⁾ El grupo zoológico humano. págs. 27-28.

EL PARAMETRO DE CEFALIZACION

A partir de cierto momento, el parámetro de complejidad creciente, que nos había permitido leer el sentido del proceso cósmico hasta la aparición de la vida, se hace insuficiente para ayudarnos a aclarar el sentido de la evo-

lución, ya biológica, del Mundo.

Mientras no se toman en consideración más que unidades moleculares, relativamente simples, su orden de complejidad puede expresarse, aproximadamente, por el número de átomos que contienen. Pero desde el momento en que este número pasa del millón (los virus), y, con mayor razón, cuando se llega a los vivientes superiores, el cifrado de los átomos se hace imposible y, por otra parte, como ya hemos visto, este número no basta para determinar la complejidad de un corpúsculo: supuesto que pueda ser determinado, lo que queda por evaluar es el número y la calidad de los enlaces que hay entre los átomos (1). Si el grado de organización de los supercorpúsculos fuera tan fácil de averiguar como su longitud, no habría dificultad. Pero de hecho sabemos que, pasadas las moléculas, el cifrado de las complejidades se nos escapa, por la enormidad misma de los valores concentrados. ¿Cómo estimar las complejidades comparadas de una planta y de un pólipo, de un insecto y de un vertebrado, de un reptil y de un mamífero? (2).

Nos es indispensable, pues, encontrar otro parámetro, más preciso, para determinar el sentido de la evolución

biológica.

«Recorrido sin un hilo director, hay que reconocer que el conjunto de los seres vivientes forma, cualitativamente, un laberinto inextricable» (3).

(3) El fenómeno humano.

 ^{(1) «}Vie et Planètes», pág. 159.
 (2) El grupo zoológico humano.

Lo que mide el grado de vitalización alcanzado por la Materia en un momento dado, es —responde Teilhard su grado de «interiorización», su «temperatura psíquica»,

su nivel de conciencia (4).

¿Cuál es el órgano especialmente conectado con el desarrollo psíquico del ser? Es, sin duda, el sistema nervioso. Este es el parámetro del que teníamos necesidad para elucidar, en la diversidad inextricable de las variaciones secundarias, el sentido de la evolución biológica; podemos enunciar la ley de cefalización:

«Cualquiera que sea el grupo animal (Vertebrado o Artrópodo) del que se estudie la evolución, es de destacar que, en todos los casos, el sistema nervioso crece con el tiempo en volumen y en orden, y, simultáneamente, se concentra en la región anterior, cefálica, del cuerpo. Tomados en el detalle de los miembros y del esqueleto, los diversos tipos organizados pueden diferenciarse perfectamente, cada uno según su línea propia, en las direcciones más diversas o más opuestas. Considerada en el desarrollo de los ganglios cerebrales, toda vida, toda la Vida, deriva (más o menos rápidamente, pero esencialmente), como una sola ola ascendente, en la dirección de los cerebros más grandes» (5).

Si tomamos, en el Arbol de la Vida, la región que mejor conocemos, por ser particularmente viva todavía hoy, la rama «Cordados», vemos manifestarse un carácter puesto a la luz desde hace mucho tiempo por la Paleontología: «que, de capa en capa, por saltos masivos, el sistema nervioso va constantemente desarrollándose y concentrándose» (6).

Y en los mamíferos, el cerebro es, por término medio, mucho más voluminoso y tiene más pliegues que en ningún otro grupo de los vertebrados (7). «Entre las infinitas modalidades en que se dispersa la complicación vital, la diferenciación de la substancia nerviosa se destaca, tal como lo hacía prever la teoría, como una transformación significativa. Da un sentido, y por consiguiente demuestra que hay un sentido en la evolución» (8).

No podemos entrar aquí en el detalle técnico de los hechos y de su interpretación, que permite a Teilhard llegar

(5) «Super-Humanité»..., 1
 (6) El fenómeno humano.

⁽⁴⁾ Ibid. y El grupo zoológico humano.(5) «Super-Humanité»..., 1943.

⁽⁷⁾ Ibid.(8) Ibid.

a sus conclusiones. Contentémonos con formular los dos resultados obtenidos mediante la aplicación del parámetro de cefalización al mundo viviente:

- 1) «Es por la rama de los mamíferos por donde pasa en la Tierra el eje principal de enrollamiento (o de corpusculización) cósmico».
- 2) «Es por el orden de los Primates, y más precisamente por la familia de los antropoides, por donde pasa el eje terrestre de corpusculización» (9).

La cefalización creciente se relaciona así con la complejidad creciente verificada al nivel de la pre-vida. «La Vida no es aparentemente otra cosa que la exageración privilegiada de una deriva cósmica fundamental (tan fundamental como la Entropía o la Gravedad) que se puede llamar «Ley de complejidad-conciencia», y que puede ser expresada como sigue:

»Abandonada a sí misma largo tiempo, bajo el juego prolongado de las probabilidades, la Materia manifiesta la propiedad de ordenarse en agrupamientos cada vez más complejos, y, al mismo tiempo, cada vez más impregnados de conciencia; este doble movimiento conjugado de enrollamiento cósmico y de interiorización (o centración) psíquica prosigue, acelerándose y avanzando todo lo lejos que es posible, una vez iniciado.

»Esta deriva de complejidad-conciencia (que desemboca en la formación de corpúsculos cada vez más astronómicamente complicados) es fácilmente reconocible desde lo Atómico, y se afirma en lo Molecular. Pero es, evidentemente, en lo Viviente donde se descubre con toda su claridad, y toda su aditividad; al mismo tiempo que se traspone en una forma cómoda y simplificada: la deriva de cerebración.

»En la perfección y la cefalización crecientes de los sistemas nerviosos, tenemos, auténticamente, según parece, un parámetro concreto y preciso que permite seguir, a través de la jungla de las formas vivientes, la variación absoluta y útil de la corpuscularidad cósmica» (10).

 ⁽⁹⁾ El grupo zoológico humano, págs. 55 y 61.
 (10) «La estructura filática del grupo humano», en La aparición del hombre, págs. 167-170.

LA EVOLUCION CONTINUADA

Es ésta una de las tesis claves de Teilhard. La encontramos ya expresada en los primeros escritos, que datan

de 1916 (1).

Ciertamente, después del Hombre, la Vida ha cesado de inventar especies nuevas. Pero la Evolución continúa, en un nuevo estadio, según modalidades nuevas, en la antropogénesis todavía inacabada. La antropogénesis continúa la biogénesis, la cual prosigue la obra de la cosmogénesis. Es ésta una teoría científica de una importancia considerable para el filósofo; significa nada menos que esto: la creación continúa, en el Hombre y con el Hombre. Es la enseñanza constante de las Sagradas Escrituras, de San Juan y de San Pablo. Teilhard, en un plano científico, y al nivel de las apariencias, nos muestra cómo la obra de la creación continúa ante nuestros ojos por la génesis del Hombre.

«Sin duda, para muchos biólogos todavía, y no los menores (todos perfectamente convencidos, por lo demás, de que el Hombre, como todo, ha aparecido evolutivamente, es decir, ha nacido, en la naturaleza), nuestra especie, al llegar al grado sapiens, habrá alcanzado un límite superiorgánico del que no podrá ya pasar: de modo que la Antropogénesis no tendrá interés, en resumidas cuentas, más que retrospectivamente en el Pasado» (2).

Contra esta idea, completamente gratuita, de una Ho-

(2) «Le coeur du problème», 1949.

^{(1) «}Mucho más que por transformaciones orgánicas, la Evolución continua actualmente por perfeccionamientos de orden psicológico. Es el mismo esfuerzo ontológico que se prolonga, pero en una fase nueva, en un terreno nuevo.» («La Vie cosmique», 1916.) Después, Teilhard ha acentuado el aspecto propiamente biológico de la asociación de los mismos elementos humanos.

minización detenida, es contra la que Teilhard trata de abrirnos los ojos acerca de la evidencia de una Humanidad

en plena crisis de crecimiento.

Las leyes que nos han definido el proceso de la cosmogénesis, y luego de la biogénesis —asociación, síntesis de los elementos orientados hacia la constitución de corpúsculos cada vez más complejos, cada vez más vitalizados y más conscientes—, esta misma ley de complejidadconciencia va a continuar verificándose al nivel de la antropogénesis, pero según un régimen nuevo, el de la reflexión.

«Sin ninguna razón científica precisa, sino por simple efecto de impresión y rutina, hemos adquirido la costumbre de separar unos de otros, como si pertenecieran a dos mundos diferentes, los ordenamientos de individuos y los ordenamientos de células, siendo sólo los segundos mirados como orgánicos y naturales, por oposición a los primeros, relegados al dominio de lo moral y lo artificial. Lo Social (lo Social humano sobre todo), se considera asunto de

historiadores y de juristas, más que de biólogos...

»Superando y desdeñando esta ilusión vulgar, intentemos. más sencillamente, la vía contraria. Es decir, ampliemos, sin más complicaciones, la perspectiva reconocida más arriba como válida para todos los agrupamientos corpusculares conocidos, desde los átomos y las moléculas hasta los edificios celulares inclusive. Dicho de otra forma decidamos que los múltiples factores (ecológicos, fisiológicos, psíquicos...) que actúan para aproximar y relacionar establemente entre sí a los seres vivientes en general (y más especialmente a los seres humanos), no son más que la prolongación y la expresión, a este nivel, de las fuerzas de complejidad-conciencia, que, como decíamos, siempre han sido actuantes, para construir (tan lejos como sea posible y en todos los lugares donde sea posible en el Universo), en dirección opuesta a la Entropía, conjuntos corpusculares de orden cada vez más elevado» (3).

Nos detendremos más adelante en este fenómeno de socialización humana, que Teilhard examina con mirada de biólogo. Anotemos aquí que este fenómeno social humano muestra que la Evolución de la Vida no solamente no está congelada, detenida sobre la tierra, sino que parte para una fase nueva. «La era activa de la Evolución (contrariamente a una opinión comúnmente extendida o tácita-

^{(3) «}La estructura filética del grupo humano», en La aparición del hombre, pags. 167-170.

mente admitida), no está cerrada con la aparición del tipo zoológico humano: pues, en virtud misma de su acceso individual a la reflexión, el Hombre manifiesta la extraordinaria propiedad de totalizarse colectivamente en sí mismo, prolongando así, a escala planetaria, el proceso vital esencial que lleva, bajo ciertas condiciones, a la Materia a organizarse en elementos cada vez más complicados físicamente, y psicológicamente cada vez más centrados. Así (y siempre, sin duda, a condición de que sea aceptada la naturaleza orgánica del fenómeno social), está capacitada para tejer en torno a nosotros —más allá de toda unidad reconocida, o, incluso, prevista hasta aquí por la Biología la red y la conciencia de una Noosfera» (4).

Según Teilhard, como según Julian Huxley, el hombre está todavía en su primera infancia. En adelante, en el porvenir, se anuncia un estado adulto, que, por relación con lo humano actual. Teilhard llama «ultra-humano»: «Zoológica y psicológicamente hablando, el Hombre, localizado por fin en la integridad cósmica de su trayectoria, no está todavía más que en un estadio embrionario, más allá del cual se perfila ya una amplia franja de ULTRA-

HUMANO» (5).

Veremos más adelante cómo es en la asociación, en la unión, donde la humanidad va a encontrar su madurez. Teilhard utiliza a este respecto expresiones que no dejan de recordar la concepción bíblica del hombre, en el sentido específico del término - adam-, este adam que crece a fin de llegar a la talla de la plenitud de Cristo. Sentido colectivo de la Humanidad llamada a un destino común y comunitario, que se encuentra en San Ireneo, San Agustín y Pascal. «En torno a nosotros, en el Mundo, por tanto, no habrá solamente Hombres que se multiplican en número, sino que también está el Hombre que se forma. El Hombre, en otros términos, no es todavía zoológicamente adulto. Psicológicamente, no ha dicho su última palabra. Pero, bajo una u otra forma, está en marcha lo ultra-humano, que, por efecto (directo o indirecto) de socialización, no puede dejar de aparecer mañana: no solamente un Futuro que se desarrolla, sino un Porvenir que se construye ante nosotros. He aquí una visión que, por haber comenzado a gustarla en nuestros días, podemos estar seguros de que el Hombre no la olvidará ya jamás...» (6).

«Le Coeur du probleme», 1949.

[«]Le rebondissement humain de l'évolution», Revue des questions scientifiques, abril de 1948, pág. 166. (5) «Le Coeur de la Matière», 1950.

EL PASO DE LA REFLEXION

Pero, después de haber franqueado el umbral crítico de la reflexión, la Evolución ha entrado en una fase nueva, ha sufrido una transformación radical. «El Hombre no es solamente una nueva «especie» de animal, como todavía se repite con demasiada frecuencia. Representa, inicia una

nueva especie de Vida» (1).

La Conciencia, como la Vida, ha sido considerada frecuentmente, en la ciencia, como un fenómeno accesorio en el conjunto de las cosas, una excepción extraña, un epifenómeno sin importancia cósmica, puesto que está localizado en una parte ínfima del Universo. Teilhard utiliza, respecto a la conciencia, la misma argumentación que le sirvió cuando se trataba de medir la importancia de la Vida en el Universo: igual que la Física ha hecho en presencia del radio, la Ciencia debe saber, en el caso de la Conciencia, «descubrir lo universal debajo de lo excepcional» (2) El pensamiento de Teilhard es que la conciencia es coextensiva a la vida: en esto, no hace más que continuar una idea de Bergson y de Le Roy.

Según la expresión de Julian Huxley, el hombre no es otra cosa que la Evolución hecha consciente de sí misma.

El Hombre toma conciencia de la corriente ontológica que le arrastra y tiene en su mano ciertas palancas de mando.

«Aunque no se pueda considerar que se ha comportado de forma puramente pasiva frente a fuerzas de vitalización, la masa organizada que forma la Biosfera parece, hasta el Plioceno, haber sido conducida, más que conductora, en la historia terrestre de la Evolución. Y mucho

(2) El Fenómeno humano.

 [«]La réflexion de lénergie», Revue des Questions scientifiques, octubre de 1952, pág. 485.

tiempo después de la crisis inicial de hominización, parece que la marcha aparente de las cosas no ha cambiado sensiblemente» (3).

Con el Hombre, la Evolución entra en una era radicalmente nueva: «Después de la era de las evoluciones su-

fridas, la era de la auto-evolución» (4).

Por cercano que esté morfológicamente a los grandes primates, entre los que no constituye, en cuanto a la Sistemática, más que una simple «familia», el Hombre se distingue de todos los demás animales por el hecho de que, no solamente sabe, sino que sabe que sabe. «En él, la Conciencia, por primera vez sobre la Tierra, se ha replegado sobre sí misma, hasta convertirse en Pensamiento» (5). Y, por ello mismo, al reflexionar sobre sí misma, la Vida parte para una nueva etapa, reproduciendo, esta vez al nivel reflexivo, su antiguo paso: multiplicación, compresión, asociación, interiorización. Tal es la significación del Fenómeno humano a los ojos del sabio que le sitúa en la aventura total de la cosmogénesis.

La diferencia capital entre esta nueva fase y las anti guas etapas recorridas, es que la invención de la Vida se hace (en una cierta medida) idéntica a la invención del hombre. La obra creadora del hombre no es otra cosa, en definitiva, que la prolongación, la continuación, de la obra

de la cosmogénesis.

«No nos damos cuenta en nuestra mente hasta qué punto la reflexión (esa cualidad psicológica de un ser que, no solamente sabe, sino sabe que sabe), por el simple poder que nos confiere de pensar el Mundo, de prever porvenir y, hasta cierto punto, de dirigir nuestra propia evolución, basta para explicar por si sola la repentina ventaja lograda por lo Humano respecto a toda la Vida restante» (6).

Hasta el Hombre, son las leyes de la selección natural las que juegan el papel predominante en materia de morfogénesis y de cerebración. A partir del Hombre, son las fuerzas de invención reflexiva las que toman en su mano los mandos de la Evolución. «Entre el mundo animal pliocénico (tan exuberante y abierto en la variedad y la dispersión de sus formas) y el mundo humano que le sucede (mundo asombrosamente cerrado, estructurado, y domi-

^{(3) «}La estructura filética del grupo humano», en La aparición del hombre, pág. 167.

rición del hombre, pág. 167.

(4) «La réflexión de l'énergie», pág. »83.

(5) «Rèflexions sur l'Ultra-Humain», 1950.

(6) «La réflexion de l'énergie», pág. 483.

nador —o exclusivo— de toda otra Vida), hay, a pesar de lo que se haya dicho, no solamente diferencia de grado. sino de cambio de orden (o, si se prefiere, cambio de estado). Por sus propiedades, por sus métodos de invención, por su autonomía. la Noosfera humana (por arraigada que esté en lo Pre-humano, como lo Pre-humano mismo se arraiga en lo Pre-viviente) representa, con toda evidencia, una nueva envoltura, sui generis, surgida sobre la vieja Biosfera» (7).

«En nuestra conciencia, en cada uno de nosotros, es la Evolución la que se percibe a sí misma reflejándose» (8). De este paso a un estado crítico de reflexión, resultan.

para la Evolución, condiciones de existencia nuevas.

Hasta el Hombre, la Evolución proseguía con la seguridad de un Gesto que no debe nada a los seres que va engendrando en su recorrido. Con el hombre, la Evolución se ha puesto, en una parte, con todo su destino, en manos de una criatura.

Resulta de aquí que, ahora, van a aparecer inevitablemente ciertas condiciones para que pueda proseguirse la obra emprendida. El hombre es ahora capaz de juzgar el proceso que le lleva y en el que se encuentra «embarcado».

¿Cuáles son, pues, las condiciones requeridas para que el Hombre consienta en cooperar en esta Acción emprendida antes de él, pero que no se puede acabar más que con él?

Ya se ve que, desde que la Evolución se descubre hominizada, una fenomenología de la Evolución continúa necesariamente en una fenomenología de la Acción. Esta fenomenología de la Acción no deja de recordar, por ciertos rasgos, a la que, en otro plano, metafísico, elaboró Blondel en su célebre tesis de 1893.

La condición primera para que el Hombre acabe la obra cósmica emprendida, es que la Evolución (o, en términos metafísicos, la Creación) descubra que tiene un sentido.

Y es aquí, anotémoslo al paso, donde aparece la enorme importancia de la obra de Teilhard, ya que está consagrada precisamente a descubrir de una manera positiva el sentido de la evolución, que nuestros contemporáneos tienen tanta necesidad de percibir para escapar al sentimiento de derelicción.

«En el Hombre, al mismo tiempo que se hace a la vez self-consciente y (por lo menos axialmente) self-operante,

[«]La reflexion de l'énergie», pág. 483. El Fenómeno humano.

la Evolución se hace automáticamente previsora de su mornenir.

»Y no es preciso más para hacer surgir, además y por encima de las cuestiones de estructuras (patterns) y de procesos que hasta entonces bastaban para cubrir la economía de la Naturaleza, el formidable problema del impetus de la Evolución: problema biológico de un tipo nuevo, que silenciosamente sube a nuestros corazones, y se dispone a dominar mañana por el otro problema más general (también él creciendo en torno a nosotros) de construir al fin una Energética humana» (9).

La condición necesaria para que la Humanidad consienta en cooperar en la obra de la Evolución, es, «para el Mundo, estar construido de tal modo que el Pensamiento que ha salido evolutivamente de él tenga derecho a considerarse irreversible, en lo esencial de sus conquistas» (10), y «que la Conciencia, florecida sobre la Complejidad, escape, de una manera o de otra, a la descomposición de la que nada podrá preservar, a fin de cuentas, al tallo corporal y planetario que la soporta. A partir del momento en que ella se piensa, la Evolución no podrá ya aceptarse, ni autoprolongarse, más que si se reconoce irreversible, es decir, inmortal» (11).

La cuestión del sentido aparece ligada a la cuestión del tiempo. El Universo no puede tener un sentido más que si el tiempo que mide su génesis es irreversible y está orientado hacia su término. Una comparación se impone a este respecto entre el pensamiento de Teilhard y el de Heidegger: dos visiones del mundo, dos «filosofías» diametralmente opuestas. Una, científica, descubre el sentido de la cosmogénesis y la temporalidad irreversible de la creación orientada hacia un término de maduración. La otra, escolástica y literaria, afirma el absurdo esencial del ser. Una filosofía del nacimiento, del ser para la vida y una filosofía del ser para la muerte.

Lo que Teilhard reprochaba al marxismo es, igualmente. que frustra al hombre en su Porvenir. Estas filosofías. según Teilhard, expresan precisamente el peligro que corre la Evolución que se ha vuelto consciente de sí misma. Es preciso llamar la atención de los biólogos sobre esta par-

(9) «La réflexion de l'énergie», pág. 493.
 (10) «La estructura filética del grupo humano», en La apa-

rición del hombre, pág. 167.
(1) «Le rebondissement humain de l'évolution et ses conséquences», Revue des Questions scientifiques, abril de 1948, página 178.

cicularidad del régimen de auto-evolución que ya apuntaba en el seno de la noosfera: la sustitución gradual de la presión externa por la atracción interna. Nada podría obligar ya a la Evolución hominizada a continuarse más que si ella quiere. «Lo he dicho con frecuencia, y lo repito: ante montones de trigo, de carbón, de hierro, de uranio —bajo cualquier presión demográfica—, el Hombre de mañana se quedará inactivo si pierde alguna vez el gusto de lo ultra-humano. Y no un gusto cualquiera: sino un gusto violento y profundo; un gusto ascendiendo constantemente, con el crecimiento en él del poder de visión y de acción; un gusto, dicho sea de otra forma, capaz de llegar al paroxismo en las proximidades del paroxismo final que él está encargado de preparar» (12).

La irreversibilidad requerida fisicamente para que la Evolución se acabe no es una cualquiera. Implica que los elementos personales no regresan a la indiferenciación primitiva, ella implica no solamente la conservación, sino el cumplimiento de la persona humana. «La ley de conservación de lo Personal expresa que el ascenso del Espíritu en el Universo es un fenómeno irreversible. De cada nueva cima de conciencia a la que se llega, afirma dicha ley, el Mundo no vuelve a descender ya. Habiendo aparecido la vida una vez en la Materia, el Cosmos no puede ya «desvitalizarse», del mismo modo que el Pensamiento, habiendo nacido una vez de la Vida, no podrá jamás «deshominizarse». Tomada en su conjunto, la Conciencia puede avanzar, pero no retroceder» (13).

«Consciente a la vez de su unicidad y de la existencia de un porvenir, el hombre se siente incompatible con una destrucción que aniquilaría en él una parcela *irreempla*-

zable del esfuerzo cósmico» (14).

Por otra parte, ¿qué significaría una Evolución irreversible e inmortal si los elementos personales engendrados al culminar sus esfuerzos no tuvieran acceso a la inmortalidad? «La irreversibilidad, que de este modo queda descubierta y reconocida, afecta, no ya a una porción cualquiera, sino al foco más profundo, más precioso y más incomunicable de nuestra conciencia. De suerte que el proceso de vitalización en el que estamos empeñados puede definirse, en su límite hacia arriba (ya se examine la totalidad del sistema, ya se considere la suerte de cada

(14) «Centrologie», 1944, núm. 15.

^{(12) «}La estructura filética del grupo humano», en La aparición del hombre, págs. 167-170.
(13) «L'énergie humaine», 1937.

elemento en particular) en término de «ultra-personaliza-

Esto no es, desde luego, una demostración metafísica de la inmortalidad del alma. No estamos en el terreno metafísico, sino en el de un análisis fenomenológico, «fisico». Lo que nos enseña el estudio de la realidad físico que, para ser coherente, el Universo debe ser de estructura irreversible. Para «salvar los fenómenos» hay que admitir que el Universo no desembocará en la nada.

Es esta una tesis que se presentó ya al pensamiento de Teilhard en 1916: «¿Habrá un vicio de construcción en el Universo, y el Mundo morirá de una contradicción interna, por haber producido el Espíritu capaz de juzgar-

le?» (16).

«¿Cómo va a reaccionar el ser, una vez puesto en presencia, y para toda su vida, de un fin en el que parece que tiene que sumergirse enteramente? ¿Resignación? ¿Estoicismo?... Nada de esto —diría yo—, sino rebeldía y deserción legítimas, a menos que la muerte no se descubra como la forma o condición de un nuevo progreso. Obrar es crear, y crear es para siempre. Acción reflexiva y desaparición total prevista son, pues, cósmicamente incompatibles. La asociación, desde ese momento, en una misma corriente evolutiva, de un Pensamiento y de la Muerte, suscita un conflicto fundamental que debe terminar por la destrucción de uno de los dos términos en presencia» (17).

«So pena de ahogarse a sí misma, la Evolución, hecha reflexiva, no puede ser concebida como prosiguiéndose en un «Universo cíclico o cerrado»: es incompatible con la

hipótesis de una muerte total» (18).

El Universo se presenta a la ciencia como un Fenómeno orientado desde hace miles de millones de años en un sentido perfectamente determinado. Para que continúe su marcha normal, para que acabe la obra emprendida, cuyo plan es ya legible por el estudio del pasado, es preciso que se descubra un porvenir, que sea deseable. A falta de lo cual, el Universo aparecerá como un inmenso trabajo emprendido hace una inmensidad de tiempo para abortar de una manera absurda en el momento en que se aproxima a su término.

El sabio, para quien la marcha ya seguida por el Uni-

^{(15) «}Le rebondissement humoin de l'évolution», pag. 178. (16) «La maîtrise du Monde», 1916.

^{(16) «}La maîtrise du Monde», 1916. (17) «L'énergie humaine», 1937. (18) «La reflexion de l'énergie», pág. 494.

verso es familiar, no dudará: «Un punto, por lo menos, parece poder ser puesto fuera de duda por el análisis del dato presente: que, a menos de decidirse a admitir que el Cosmos es una cosa intrínsecamente absurda, el crecimiento del Espíritu debe ser considerado como irreversible. El Espíritu, en su conjunto, no retrocederá jamás. Dicho de otra forma: en un Universo de naturaleza evolutiva, la existencia del Espíritu excluye, por estructura, la posibilidad de una Muerte en que desaparezcan totalmente (es decir, más exactamente, en que no sean conservadas a su nivel) las conquistas del Espíritu» (19). «A no ser que se acepte la idea de un Mundo destinado, por defecto de construcción, a abortar por sí mismo, irreversibilidad y personalización evolutivas (a pesar de la anticipación que implican del porvenir) son realidades de orden no metafísico. sino físico: en este sentido representan, del mismo modo que las dimensiones de Tiempo y de Espacio, ciertas condiciones generales a las que debe satisfacer la totalidad de nuestra experiencia» (20).

El filósofo objetará acaso que Teilhard presupone lo que está en discusión: a saber, que el Universo no es un fenómeno absurdo. Algunas filosofías contemporáneas pretenden precisamente que la realidad está intrínsecamente

desprovista de sentido.

Pero, repitámoslo, Teilhard no se coloca en el punto de vista metafísico, sino en el punto de vista científico, «fisico». Y es aquí donde surge la diferencia entre una visión del mundo informada por la ciencia positiva y una «filosofía» de tipo literario. El filósofo puede perfectamente decir y escribir que, después de todo, lo real es, acaso, absurdo «por construcción». El sabio, familiarizado, por un contacto personal y concreto, con este Universo explorado, tanto en sus dimensiones espaciales como en su profundidad temporal, sabe que la hipótesis del filósofo es puramente verbal. Teilhard, desde luego, acepta plantear como postulado, y ello por una preocupación por el rigor, la coherencia de lo real: hay que admitir la irreversibilidad de la Evolución orientada hacia el espíritu si se quiere mantener la coherencia de la totalidad del Fenómeno espacio-temporal. Pero el hombre de ciencia sabe perfectamente que la hipótesis de la absurdidad intrínseca del Universo es, desde el punto de vista en que le coloca un conocimiento extenso de la Historia cósmica, una hipótesis gratuita, que

 ^{(19) «}L'Esprit de la Terre», 1931.
 (20) «Le rebondissement humain de l'évolution», pág. 179.

le toca demostrar a quien la plantea, una hipótesis altamente improbable. La certeza que se impone al sabio es que el Mundo, en su totalidad, es una máquina bien construida, y que «marcha». Es esta certeza lo que autoriza el razonamiento «físico», fundado en lo real, de Teilhard: «Un Universo que continuara actuando laboriosamente, en consciente espera de la Muerte absoluta, sería un mundo estúpido, un monstruo del Espíritu, que es tanto como decir una quimera. Por tanto, puesto que de hecho el Mundo se nos presenta, hic et nunc, como una inmensa Acción. desarrollándose desde siempre con una poderosa seguridad esto significa que, sin duda, es capaz de alimentar indefinidamente en lo que nace de él un gusto de vivir cada vez más crítico, exigente y refinado, que lleva en sí las garantías de un éxito final. Desde el momento en que admite en él el Pensamiento, un Universo no puede ya ser simplemente temporal, ni de evolución limitada: le es preciso, por estructura, emerger en lo absoluto» (21).

La demostración de Teilhard no es, pues, repitámoslo, incondicionada como una demostración metafísica. Presupone un postulado fundado en la experiencia. Queda por saber, por otra parte, lo que valdría una demostración «incondicionada», y que no se apoyara en el análisis cien-

tífico de lo real...

La infalibilidad del Mundo es, sin duda, una de las certezas mayores, axiales, que han dado forma al pensamiento de Teilhard. Certeza proporcionada por un largo y apasionado trato con la materia y con la vida. Raramente nos ofrece la historia del pensamiento tal amor al Universo, a la Creación. Es preciso remontarse a los profetas de Israel para encontrar una comprensión y un amor tan profundos de la creación. Citemos otro texto en que Teilhard resume su inferencia:

«Si el Mundo, tomado en su totalidad, es algo infalible (primera etapa); y si, por otra parte, se mueve hacia el espíritu (segunda etapa), entonces debe ser capaz de proporcionarnos lo que es parcialmente requerido para la continuación de un movimiento semejante: quiero decir, un horizonte sin límites delante. Sin lo cual, impotente para alimentar los progresos que suscita, se encontraría en la inadmisible situación de tener que desvanecerse en el hastío cada vez que la conciencia nacida de él llegara a la edad de la razón» (22).

^{(21) «}L'Esprit de la Terre», 1951. (22) «Comment je crois», 1943. Se piensa en el adagio escolástico: Desiderium naturae non potest esse inane.

Este optimismo cósmico de Teilhard no excluve la conciencia aguda —incluso se puede decir la familiaridad— de los riesgos de fraçaso que son inherentes a una evolución que se ha vuelto reflexiva y hominizada. El optimismo de Teilhard es un optimismo, si así puede decirse, «estadístico». El no niega que, entre los elementos humanos arrastrados en el proceso de la obra, varios no participan en el movimiento, ni que se pierden. No niega tampoco. sino que, por el contrario, lo subraya, el peligro que ahora se manifiesta para una Evolución capaz ya de rechazarse, o de invertirse. Con la conciencia, con el Hombre, el riesgo de fraçaso ha entrado en el Mundo. Pero lo que Teilhard nos dice es que, por parte del Mundo, por parte del Universo, todo está previsto, y están cumplidas las condiciones requeridas para que la Evolución reflexiva consienta en proseguir la obra emprendida. Si hay fracaso, la culpa no deberá ser imputada al Universo, ni a la Creación, sino al hombre. Y Teilhard veía en las filosofías del absurdo y de la derelicción los signos inquietantes de un «aburrimiento» que, para él, es el más grande, el único peligro que puede amenazar a la Evolución.

En cuanto a lo demás, es evidente que en Teilhard, una seguridad «estadística» del éxito final del Universo no ha sido jamás puesta en duda. Es una seguridad científica que responde, en nombre de lo real, a la virtud de la esperanza. Asumiendo e integrando los riesgos de fracaso el optimismo de Teilhard es, según la fórmula que Emmanuel Mounier aplicaba al propio Cristianismo, un optimis-

mo trágico.

LA CONVERGENCIA DE LA EVOLUCION

La visión bergsoniana del mundo está constituida, en principio, según un esfuerzo de fidelidad a la experiencia, en lo real científicamente explorado. Así, el descubrimiento del valor positivo del tiempo procede de una reflexión sobre el hecho biológico de la evolución. Pero la cosmogonía bergsoniana está también llena de grandes intuiciones plotinianas, que Bergson encuentra a su vez en Spinoza. El curso que Bergson dedicó en el Colegio de Francia, en 1912, a Plotino atestiguaría, si fuera necesario, la afinidad es u propia metafísica con la de Plotino. Y, en lo que concierne a Spinoza, Bergson mismo declaraba: «Todo hombre tiene dos filosofías, la suya y la de Spinoza».

En la visión bergsoniana del mundo, la «inversión» juega un papel considerable. Es la distensión del Impulso vital, la inversión del movimiento creador lo que engendra la espacialidad de las cosas, la multiplicidad de los seres. la incapacidad de nuestra inteligencia para comprender la creación en el sentido en que se hace. La materia, en Bergson, es principio de individuación. Desde luego, hay textos en que Bergson afirma que la tendencia a la diferenciación se encuentra ya presente en los primeros pasos del Gesto creador. Pero es, sobre todo, en el encuentro con el movimiento de retorno —la materialidad— donde se constituven las individualidades. Como en Aristóteles, la individuación es atribuida, de una manera ambigua, ya a la materia, ya a la forma. Son conocidos los reproches dirigidos a este respecto a Bergson por Laberthonnière. En Deux sources, Bergson ha corregido ya su pensamiento. Pero aquí queda aún el término, y el objeto de la creación parece consistir en el advenimiento de los «héroes» y de los «santos», mientras que, como veremos, en Teilhard, el término de la Obra creadora no es una multiplicidad de personas, sino la Unidad de un Cuerpo místico respetuoso de las personas que lo constituyen.

En Bergson, como en Plotino, lo Uno está en el comienzo, y lo múltiple procede de lo Uno por un movimiento que la «conversión» acaso podría absorber. La simplicidad es siempre más verdadera que la multiplicidad.

Mientras que en Teilhard, lo Uno —una unidad de complejidad y de síntesis— está en el término, al final del

proceso creador.

La evolución bergsoniana diverge. La Evolución teilhardiana converge, en lo alto, orientada hacia una unidad personal y trascendente.

En su autobiografía espiritual, Teilhard nos cuenta cómo fue la falta de convergencia lo que le impidió quedar sa-

tisfecho con la visión bergsoniana del mundo (1).

Teilhard, por su método científico y fenomenológico, ha escapado a la influencia del «Gesto» alejandrino. La Evolución teilhardiana, aunque lejos de caer en materialidad, converge, por el contrario, en lo alto, atraída hacia una

cima de personalización y de unificación.

«Cuando aparece, al comienzo del Cuaternario, el grupo particular de los Primates, al cual pertenecemos, todavía deja percibir distintamente la estructura ramificada y divergente, tan característica de todos los demás grupos vientes que le habían precedido. Los Hombres fósiles del Extremo Oriente (Pithecanthropus, Sinanthropus, Hombre del Solo) forman, según parece, una verdadera «escama» independiente y marginal, que revela la existencia, por otra parte (en Asia y en Africa), de otros elementos más centrales, pero que forman otras escamas más. Así es, en su nacimiento, un «bulbo» de Rumiantes o de Carnívoros. Pero, bien pronto, por encima de esta ramificación primitiva, ciertos efectos de aproximación se hacen mani-

⁽¹⁾ Ya en 1917, Teilhard acusaba este desacuerdo con Bergson. Teilhard, es clerto, no había leido entonces más que L'Evolution créatrice: «Mientras que, en L'Evolution créatrice, de Bergson, el Cosmos se revela como una irradiación divergente a partir de un centro de emanación, la figura del Universo. tal y como la descubre la «Unión creadora», es la de una reducción, la de una convergencia, la de una confluencia centripeta a partir de alguna esfera infinitamente dilatada. Igualmente evolutivas, las dos teorias son inversas, una respecto a otra» (L'Unión créatrice», 1917). «Por el solo hecho de que se le reconoce al Devenir universal la figura de una Convergencia, la idea bergsoniana de empuje vital sin finalidad, de una vis a tergo, queda eliminada. Tal dinamismo, en efecto, admite perfectamente en su principio un centro de divergencia. No se ve cómo producirá la confluencia de los elementos que impele delante de si» (Ibid.).

fiestos. Desde el final del Paleolítico, el grupo sapiens, a pesar de sus múltiples ramificaciones (blancos, amarillos, negros...), no forma ya más que un sistema solidario. Así aparece y se afirma un movimiento de repliegue o de convergencia, en el que yo creo reconocer, en el curso de las dos fases sucesivas (una expansiva, otra comprensiva), la característica más esencial del Fenómeno humano» (2).

En su fase pre-humana, la Evolución biológica se caracterizaba por una ramificación y una divergencia. Con el Hombre, la Evolución se repliega sobre sí misma en una inflorescencia terminal. «Como cualquier otro trozo de materia viviente, la «especie» humana tiende básicamente a multiplicarse al máximo. Pero, a diferencia de lo que ocurre en un banco de peces o en una colonia de bacterias, esta multiplicación, en lugar de acrecentar simplemente el número de los elementos constitutivos de la población, engendra, en la totalidad del grupo en estado de expansión, un sistema de estructuras más ligadas, y cada vez mejor centradas» (3).

Así se verifica, al nivel humano y reflexivo, la gran ley de complejidad y de asociación que hemos visto actuar en etapas inferiores, en cosmogénesis y en biogénesis. «Bajo esta forma racionalizada -y por hominizados que estén los acontecimientos—, la Historia humana prolonga realmente, a su manera y en su grado, los movimientos orgánicos de la Vida. Por los fenómenos de ramificación social que nos cuenta, pertenece a la historia natural, todavía» (4). La humanidad, después de haber cubierto la Tierra con un tejido viviente débilmente socializado, está en trance de «anudarse en sí misma (racial, económica y mentalmente) con una rapidez y una precisión constantemente aceleradas... Irresistiblemente... el mundo humano se ve arrastrado a formar bloque. Converge sobre si mismo» (5). «Con el Homo sapiens, bajo el velo de la socialización, es la vitalización axial lo que toma pie en un nuevo estadio: no ya la reflexión de un individuo sobre sí mismo, sino el millón de reflexiones que se buscan y se refuerzan» (6).

Imaginemos, nos dice Teilhard, una pulsación que penetra normalmente en una esfera por su polo sur, y se

^{(2) «}Comment je vois», 1948, núm. 12.(3) «La réflexion de l'énergie», pág. 481.

 ⁽⁴⁾ El Fenómeno humano.
 (5) «La réflexion de l'énergie», pág. 481.

^{(6) «}La estructura filética...», en La aparición del hombre, página 167.

prolonga en dirección al polo norte. En la difusión de la onda, se pueden distinguir dos fases: una de expansión (del Polo Sur al Ecuador); y otra de compresión (del Ecuador al Polo Norte). Ambas fases se desarrollan igual-

mente en medio curvo, convergente.

Desde hace unos treinta mil años, la expansión convergente del Homo sapiens se había proseguido en medio libre (fase de expansión). Desde hace algún tiempo, por el contrario, asistimos a la manifestación de la segunda fase, de compresión: «es decir, una toma de contacto general consigo misma, sin huella de retraso evolutivo, de la masa humana entera» (7). Hasta el Hombre, la Vida, aunque cubriendo solidariamente la tierra, permanecía dividida. Era una maleza de especies yuxtapuestas, más que una red, más que un tejido de fibras organizadas. Con la aparición del Pensamiento, todo cambia: la Noosfera intenta constituir una unidad biológica real.

Teilhard ha desarrollado e ilustrado esta tesis abundantemente en sus escritos y artículos de los últimos años. No podemos entrar aquí en la exposición exhaustiva de su argumentación. Por lo mismo, el presente trabajo no está destinado a reemplazar la lectura de la obra de Teilhard, sino, muy al contrario, a introducir y a ayudar en su lectura personal, separando las etapas esenciales de la dialéctica que constituye el eje de esta visión del mundo. Remitimos, pues, al lector a los numerosos artículos publicados por el padre Teilhard durante sus últimos años, tanto en la Revue des Questions scientifiques como en los Annales de Paléontologie, y en otras diversas revistas.

Anotemos tan sólo aquí que esta tesis científica de una convergencia de la humanidad sobre sí misma, por la cual la Evolución se acaba en una especie de inflorescencia, es una idea muy antigua en el pensamiento de Teilhard. La encontramos expresada, es cierto, en términos más mesa mesa físicos que científicos, en uno de los primeros ensayos del Padre: «Socialmente hablando, escribía Teilhard en 1916, la mónada humana se presenta a la observación exterior o íntima como una especie de molécula o de célula, esencialmente destinada a integrarse en un edificio u organismo superior. No sólo [es] el alimento de percepciones y de asimilaciones materiales numerosas e indispensables para su constitución, sino el complemento de otras monadas semejantes a ella que se requieren para su total desarrollo. No puede ser absolutamente ella misma más que

⁽⁷⁾ La aparición del hombre, pág. 200.

cesando de serlo sola» (8). La mónada humana, como una célula, tiene necesidad de integrarse en un Cuerpo, en el que se termina.

En los escritos de madurez, volvemos a encontrar esta misma idea, pero «informada» científicamente. «El Hombre, al mismo tiempo que un individuo centrado en relación consigo mismo (es decir, una «persona»), ¿no representa un elemento, en relación con alguna nueva y más alta síntesis? Conocemos los átomos, sumas de núcleos y de electrones; las moléculas, sumas de átomos; las células, sumas de moléculas... ¿No habrá, entre nosotros, una Humanidad en formación, suma de personas organizadas?... ¿Y no es ésta, por lo demás, la única manera lógica de prolongar, por recurrencia (en la dirección de mayor complejidad centrada y de mayor conciencia), el curso de la moleculización universal?» (9).

Y, en su autobiografía espiritual, Teilhard escribía: «Con esta evidencia de una deriva «creadora» que arrastra a las mega-moléculas humanas (bajo el efecto estadístico mismo de sus libertades crecientes) en dirección a un increíble estado casi «mono-molecular», en el que (conforme a las leyes biológicas de la Unión) cada ego está destinado a alcanzar su paroxismo en algún misterioso super-ego, puedo decir que culmina, en este año de 1950,

la evolución de mi visión interior» (10).

Nos mantenemos, en esta parte de nuestra exposición, en el plano de la síntesis científica. Veremos, en nuestro capítulo dedicado al pensamiento teológico del Padre Teilhard, cómo esta idea de una asociación personalizante de los elementos humanos se prolonga en una perspectiva cristiana.

Subrayemos aquí una de las tesis, uno de los axiomas incansablemente repetidos por Teilhard: «la Unión diferencia».

Ante esta evidencia de una convergencia de la Humanidad sobre sí misma, de una condensación masiva de la Humanidad, nuestras individualidades se ven asaltadas por una legítima angustia. Este movimiento de totalización, ¿no tiende, como se ve en los termiteros o en los estados totalitarios, a aplastar o a hacer retroceder a la preciosa personalidad tan caramente conquistada? A esta pregunta, Teilhard responde que los estados totalitarios representan formas aberrantes o patológicas tomadas accidental-

^{(8) «}La Vie cosmiqe», 1916.

 ⁽⁹⁾ La visión del pasado, pág. 282.
 (10) «Le Coeur de la Matière», 1950.

mente por fenómenos de socialización pero que no son,

biológicamente, la esencia del fenómeno.

«Observemos cualquiera de las unificaciones de converpencia que se operan en el campo de nuestra experiencia: agrupación de células en un cuerpo viviente, agrupación de individuos y de funciones en un organismo social, agrupación de almas bajo la influencia de un gran amor. Y llegamos a una conclusión de hecho que justifica fácilmente la teoría...: los fenómenos de fusión o de disolución no son en la Naturaleza más que el signo de un retorno a la dispersión dentro de lo homogéneo. La unión, la verdadera unión hacia lo alto. en el espíritu, acaba por constituir, en su perfección propia, los elementos que domina. La unión diferencia (11). «En cualquier terreno —ya se trate de células de un cuerpo, o de miembros de una sociedad. o de elementos de un sistema espiritual- la Unión diferencia. Las partes se perfeccionan y se perfilan en todo conjunto organizado. Por haber olvidado esta regla universal, es por lo que tantos panteísmos nos han desviado al culto de un Gran Todo en que los individuos estaban destinados a perderse como gotas de agua, o a disolverse como granos de sal en el mar. Aplicada al caso de la suma de conciencias, la Ley de la Unión nos libra de esta ilusión peligrosa y siempre renaciente. No; al confluir siguiendo las líneas de sus centros, los granos de la conciencia no tienden a perder sus contornos y a mezclarse. Acentúan, por el contrario, la profundidad y la incomunicabilidad de su ego» (12).

Como se ve, no se puede cometer mayor contrasentido ante el pensamiento de Teilhard que acusarle de pan-

teismo.

La visión científica del mundo que nos presenta Teilhard es la refutación más magistral, más demostrativa, que nunca se nos haya dado de la metafísica panteísta, si es que la metafísica pretende tener en cuenta la enseñanza de lo real. La metafísica panteísta proponía una concepción del tiempo en que éste aparecía como una dimensión negativa, ilusoria, que el conocimiento del sabio debía esforzarse en abolir, como el índice de una caída que había de reparar, y una visión de las cosas en que la multiplicidad de los seres se presentaba igualmente como una ilusión o como el resultado de una falta pre-cósmica. La individuación, en esta metafísica, es operada por la materia, que es

^{(11) «}L'Energie humaine». (12) El Fenómeno humano.

mala, o por la materialidad, que es una inversión, una degradación del Ser. La sabiduría consistirá en esforzarse en reabsorber la ilusión de lo múltiple para llegar a reconocer, en una reminiscencia, que todos somos, en realidad, una parcela de lo Uno, pars divinae essentiae. La sabiduría es el retorno a lo Uno primitivo.

La metafísica que tiene en cuenta la enseñanza de lo Real descubierto de naturaleza evolutiva, es exactamente inversa. El tiempo es un factor de diferenciación, sí, pero esta diferenciación tiene valor positivo: es creadora de individualidades y de riquezas, de diversidad, que no preexistían en forma alguna. La multiplicidad de los seres engendrados en el curso de los tiempos no es una ilusión o un mal que hay que abolir, sino el fruto mismo de una evolución que tiende por entero hacia la constitución de seres cada vez más libres y más conscientes. «La Evolución cósmica, como dice Teilhard, prosigue una obra de naturaleza personal» (13). La Evolución es irreversible, no volverá jamás atrás, no deshará lo que ha creado laboriosamente. Contrariamente al tiempo cíclico de las mitologías panteístas, el tiempo del Universo está orientado de una manera irreversible. Si la sabiduría, en las metafísicas de tipo panteísta, consistía en volver atrás, si la consistencia de las cosas se encontraba en el pasado, en lo anterior y lo primitivo, en la visión evolutiva de las cosas, por el contrario, la consistencia se encuentra delante, en la síntesis última. Toda una espiritualidad, como ya se adivina, resulta de esta inversión. A la nostalgia sucede la búsqueda. «Contrariamente a las apariencias todavía admitidas por la Física, el Gran Estable no está debajo -en lo infraelemental—, sino encima —en lo ultrasintético—» (14). «Si las cosas se mantienen y forman unidad, no es sino a fuerza de complejidad, por altura» (15).

En su autobiografía espiritual, Teilhard nos cuenta cómo atraído en su juventud por los panteísmos de tipo indio y spinoziano, fue el descubrimiento de la Evolución de lo Real lo que le obligó a invertir su perspectiva:

«Saltando directamente del viejo dualismo estático, que me paralizaba, para emerger en un Universo en estado, no solamente de evolución, sino de evolución dirigida (es decir, de Génesis), me veía llevado a operar una «media vuelta» en mi persecución fundamental de la Consistencia. Hasta entonces... era del lado de lo extremadamente sim-

(15) Ibid.

^{(13) «}L'Energie humaine».

⁽¹⁴⁾ El Fenómeno humano.

ple (es decir, de lo físicamente indescomponible) a donde tendía a orientarse y a fijarse mi sentido director de la Plenitud. Ahora, puesto que la esencia única y preciosa del Universo había tomado para mí la forma de un Evolutivo en que la Materia se movía como Pensamiento por efecto prolongado de Noogénesis, es con una extrema Complejidad orgánica con lo que me encontraba inevitable y paradójicamente llevado a identificar la extrema Solidez de las cosas» (16).

Teilhard decía con frecuencia que los comienzos, por atrayentes que sean para nuestra curiosidad, son, en un proceso, lo menos instructivo: es en el término de las cosas donde se encuentran la consistencia de todo y su sen-

tido.

^{(16) «}Le Coeur de la Matière».

EL PUNTO OMEGA

La historia de la cosmogénesis, de la biogénesis y de la antropogénesis se presenta, pues, como un esfuerzo continuo de síntesis que tiende a la constitución de corpúsculos cada vez más complejos, cada vez más vitalizados, y cada vez más conscientes. Al término de este proceso aparece en el porvenir, una Humanidad asociada en sí misma en una unidad no solamente respetuosa de las diversidades de las personas integradas libremente, sino personalmente por la aportación infinitamente multiplicada, para cada mónada, del otro. Una cima de complejidad y de personalización se descubre al análisis del Fenómeno. «Prolongada indefinidamente hacia atrás, siguiendo el eje de los tiempos, la ley de centro-complejidad nos hace entrever zonas cada vez más difusas, donde los elementos de conciencia cada vez más fragmentarios flotan en un estado de heterogeneidad cada vez más desorganizada. No hay límite inferior a la «recurrencia» por este lado. Es la zona inferior del cono, que se despliega indefinidamente. Llevada, por el contrario, en el sentido inverso, es decir, hacia el porvenir, la extrapolación de la serie define una cima. La existencia de un punto Omega cósmico se nos concretó desde el momento en que se impuso a nuestro espíritu la evidencia de que el Universo era psíquicamente convergente» (1).

Desde luego, y el mismo Teilhard lo dice, la elucidación del punto Omega al término del Fenómeno espacio-temporal, procede de una extrapolación. Numerosos sabios siguen a Teilhard en su análisis de la complejidad creciente, de la cefalización, de la convergencia de la Evolución, pero no aceptan esta última etapa de su visión del mundo. La síntesis precedentemente expuesta responde al análisis del

^{(1) «}La Centrologie», 1944, núm. 18.

pasado y del presente. La elucidación del Foco de Convergencia Omega es una «opinión» sobre el porvenir.

«Desde hace mucho tiempo —escribe Teilhard— (a partir del momento, de hecho, en que el equilibrio del Mundo se había invertido, a mis ojos, desde atrás hacia Adelante) yo no había cesado de presentir, coronando la Cosmogénesis, la existencia de un Polo, no solamente de atracción, sino de consolidación, es decir, la irreversibilización» (2). «Por estructura, la Noosfera, y más generalmente el Mundo, representan un conjunto, no solamente cerrado, sino centrado. Puesto que contiene y engendra la Conciencia, el Espacio-tiempo es necesariamente de naturaleza convergente. Por consiguiente, sus desmesuradas capas, seguidas en el sentido conveniente, deben replegarse en algún lugar hacia adelante, en un Punto, llamémosle Omega, que las fusione y las consuma integramente en si» (3).

En lo referente a la argumentación por la cual Teilhard deduce la necesidad de admitir, delante de nosotros, la existencia de un Foco de Convergencia subsistente, remitimos al lector a la obra misma. Nuestra intención no es, y no podía ser, repitámoslo, reemplazar la lectura del texto. Queremos solamente facilitar esta lectura ofrecien-

do un esquema simplificado de la obra.

El Foco de Convergencia Omega aparece, al analizarlo, como marcando un umbral de maduración del proceso cósmico total.

«Desde el punto de vista estrictamente fenomenal en el que nos hemos colocado y mantenido... me parece que se podría decir esto:

»Lo que, en el origen, hizo al Hombre por primera vez, es, como ya sabemos, el acceso de la conciencia individual

a la reflexión.

»Lo que, en el curso de los siglos siguientes, mide los progresos de la Humanidad es (como he tratado de probarlo) un aumento de este poder reflexivo por reflexión

conjugada de las conciencias humanas entre sí.

»Pues bien, por razones de continuidad y de homogeneidad, lo que coronará y limitará a la Humanidad colectiva al término de su evolución es, y no puede ser otra cosa, el establecimiento de una especie de foco en forma de punto en el centro del aparato reflexivo tomado en su totalidad.

»Considerada así, la Historia humana se desarrollará,

[«]Le Coeur de la Matière», 1950. (2) (3) El Fenómeno humano.

pues, totalmente en el intervalo comprendido entre dos puntos críticos: un primer punto, inferior y elemental; y un segundo punto, superior y Noosférico, de Reflexión. Biológicamente hablando, la Humanidad no llegará a ser perfecta, no encontrará su equilibrio interno (no antes de algunos millones de años, acaso), más que cuando, en sí misma, se encuentre psíquicamente centrada» (4).

La Humanidad —es decir, la Evolución reflexiva— no llegará a ser perfecta más que cuando haya llegado a ser, orgánicamente, una: «En el sistema cuya lógica hemos adoptado, la Humanidad no es todavía el término del Cosmos porque ella es todavía múltiple. Esto quiere decir que, por el solo hecho de que la Evolución atraviesa, sin fijarse en ella, a la persona humana, nosotros nos encontramos forzados a trasladar infinitamente hacia adelante el término del movimiento que nos arrastra» (5).

Como ya hemos señalado en el capítulo precedente, la Evolución bergsoniana se perfecciona por la floración de los «héroes» y de los «santos», es decir, por una multitud de «dioses». («El Universo, máquina de fabricar dioses»). La visión de Teilhard es, en su término, unitiva: el término del mundo no puede ser más que la Unidad real de

los seres en la diversidad de sus personas.

¿Cuáles son las condiciones requeridas para que tal

unificación sea posible?

Aquí volvemos a encontrar la dialéctica ya utilizada por Teilhard para demostrar que la Evolución debe, para llegar a ser perfecta, aparecer como irreversible, es decir, en último lugar, inmortal.

Para que la unificación de las mónadas humanas sea posible, hay que suponer la existencia de un Centro de convergencia personal y ya subsistente en el que aquéllas

se injerten:

«La unión diferencia. En virtud de este principio fundamental, las personalidades elementales pueden, y no pueden otra cosa, afirmarse al tener acceso a una unidad psiquica o Alma más elevada. Pero esto, sin embargo, con una condición: que el Centro superior al que ellas van unirse sin mezclarse, tenga su propia realidad autónoma. Puesto que no hay fusión ni disolución de las personas elementales, el Centro en que éstas se unen debe necesa-

(5) «Esquise d'un Univers personnel».

^{(4) «}Une interprétation plausible de l'Histoire humaine: la formation de la Noosphére». Revue des Questions scientifiques, 1947.

riamente ser distinto de ellas, es decir, tener su propia personalidad» (6).

A partir del momento en que la Evolución pasa a ser consciente de sí misma, y reflexiva, se plantea para ella, con necesidad física, el problema de la Acción. Al nivel humano, una fenomenología de la Acción, que analice sus implicaciones, las exigencias y los requerimientos, continúa obligatoriamente a la fenomenología de la Evolución. «En el momento en que la Vida se refleja sobre sí misma -en virtud de este mismo gesto-. se encuentra frente al Problema de la Acción. Se despierta a sí misma en el camino difícil de una unificación progresiva. ¿Cómo se justificará esta obligación primordial, congénita? ¿Dónde encontrará, no solamente la legitimación, sino el valor y el gusto por el esfuerzo? Ninguna consideración podrá, de derecho, decidirnos a dar el menor paso adelante si no sabemos que el camino ascendente lleva a alguna cima de la que la Vida no descenderá ya. El único motor posible de la Vida reflexiva es, pues, un Término absoluto, es decir, Divino» (7).

A partir del momento en que llega a ser capaz de juzgarse y de criticarse, nuestra Acción ya no es posible más que si sabe que su obra es una «adquisición para siempre». Ahora bien, lo mejor de nuestra obra somos nosotros mismos, nuestro ser, en cuya génesis estamos llamados a cooperar. No es posible, pues, ninguna huída ante la exigencia de este principio; no nos sentiremos satisfechos con la esperanza de que «nuestras obras» servirán a nuestra posteridad. Es nuestra misma persona lo que queremos que sea inmortal, a falta de lo cual, en un plazo más o menos largo, nos sentiremos inútiles. «Dos condiciones son necesarias (y de hecho suficientes), para hacernos consentir y concurrir a las llamadas de la Evolución: que el Término universal v sobrehumano al que nos encamina esta última se presente simultáneamente a nosotros como incorruptible y personal» (8).

Este Centro de Convergencia hacia el cual tiende la creación entera no podrá ser solamente un «foco real» óptico. Debe ser subsistente y trascendente para estar en condiciones de atraer hacia sí las mónadas pensantes. Dicho centro no es resultado de su convergencia, sino que es la causa y el principio de ella. «So pena de estar menos evolucionada que los términos a los que su acción anima,

^{(6) «}L'Energie humaine».(7) «L'Esprit de la Terre».

^{(8) «}L'Energie humaine».

la Energía Universal debe ser una Energía Pensante. Y, por consiguiente..., los atributos de valor cósmico de donde se irradia a nuestros ojos modernos, no suprimen en absoluto la necesidad en que estamos de reconocerle una forma trascendente de Personalidad.

»La cima definitiva del Mundo acabado, es decir, personalizado (a saber, Dios), no puede, en modo alguno, ser concebida como naciendo integramente de una especie de agregación de personalidades elementales (puesto que éstas son, por naturaleza, in-descentrables). Para sobre-animarle, sin destruirle, un Universo formado de elementos personales, tendrá que ser él mismo un Centro especial» (9).

Esto no es, subrayémoslo una vez más, una demostración metafísica de la existencia de Dios. Como justamente escribía Mons. Bruno de Solages en el texto que hemos citado en el umbral de esta exposición, es en el plano de la Física donde Teilhard nos lleva a reconocer la existencia de un centro personal, trascendente, hacia el que toda la creación converge, y en el que encuentra su consistencia.

Para que el Universo llegue a ser perfecto, para que la Acción emprendida llegue a su término normal, hay que admitir que ella va a reconocer ante sí a ese Alguien al

que desea unirse.

Queda la solución de escape que consiste en decir que el mundo va a abortar en sí mismo, absurdamente. Ciertas filosofías contemporáneas no dudan en dar este paso. Pero, como ya hemos visto en un capítulo anterior, esta tesis es más literaria y afectiva que positiva; apenas es posible más que en el seno de una reflexión encerrada en cierta subjetividad que cierra los ojos ante un Universo en actividad en torno a nosotros. Constituye una decisión de aislamiento y un grito de suicidio, más que una reflexión sobre lo Real, sobre el Ser, científicamente explorado.

La visión del mundo de Teilhard es, evidentemente, opuesta, punto por punto, a las filosofías desesperadas de la existencia. Es una filosofía cósmica, y afirma que el Universo es capaz, por poco que abramos los ojos hacia él.

de devolvernos la esperanza.

[«]L'Esprit de la Terre». (9)



SEGUNDA PARTE TEILHARD, PENSADOR CRISTIANO

CRISTOLOGIA

La obra de Teilhard de Chardin puede ser definida, desde el punto de vista teológico, como un esfuerzo por iluminar las condiciones, las preparaciones naturales para una perfección sobrenatural.

Lo que la ciencia moderna nos permite, lo que Teilhard nos propone, es una historia de la creación, tal como, de hecho, se ha realizado históricamente, y tal como continúa operándose. Teilhard se ha dedicado a deducir una ley de recurrencia que define experimentalmente el proceso de la creación a lo largo del tiempo. Esta ley de recurrencia es, filosóficamente, significativa. Está llena de enseñanza: toda la creación aparece como esencialmente orientada hacia la conciencia y la personalización. Recordemos el texto de Teilhard: «La Evolución cósmica prosigue una obra de naturaleza personal».

Al término de este trabajo cósmico de génesis, Teilhard entrevé un foco de convergencia y de consolidación, personal y trascendente.

Toda la creación aparece orientada hacia una personalización centrada en una Persona divina.

En su análisis fenomenológico, Teilhard no da a este foco de personalización ningún nombre: no lo designa, como es conveniente hacerlo, más que por una letra algebraica: Omega.

Hasta aquí hemos permanecido dentro del plano del análisis positivo y del inventario de lo que se requiere para que el Fenómeno sea coherente.

Pero, en un paso ulterior del pensamiento, no le está

prohibido al pensador cristiano establecer una relación entre la enseñanza de lo real y la enseñanza de la Palabra de Dios. No sólo no es ilegítima esta síntesis última, sino que es exigida por toda la tradición bíblica, patrística y teológica del pensamiento cristiano, aparte de que responde a una necesidad irreprensible del espíritu, que no puede satisfacerse en la dualidad de una tabicación interior entre las dos fuentes del saber: la Creación y la Palabra de Dios.

Se ha acusado a Teilhard de concordismo por haber intentado esta síntesis entre la enseñanza de lo real y la enseñanza de la Revelación. El concordismo es un ensayo ilegítimo de investigar en las Sagradas Escrituras conocimientos que no son de su incumbencia, ya que deben ser proporcionados normalmente por una encuesta científica.

La actitud del Padre Teilhard no tiene nada de común con el concordismo. Hablar de concordismo en su caso, es colocar cómodamente un problema nuevo en un marco viejo. La actitud de Teilhard no consiste en buscar en las Escrituras verdades científicas — ini mucho menos! —, sino dejar que se reúnan en él las fuentes del saber, como el espíritu se ve llevado a hacer inevitablemente, si no quiere construir artificialmente compartimentos estancos en el interior de sí mismo, entre su fe y su ciencia. No se trata de confundir las diversas fuentes del conocimiento. ni de mezclar los principios propios y los métodos específicos de cada orden. Se trata, simplemente, de tomar la creación de Dios y la Palabra de Dios en serio: de este Universo es del que se trata en las Escrituras y entre la Creación, que es la obra de la Palabra de Dios, y esta misma palabra expresada en palabras humanas, no puede haber contradicción. La Creación, en su trabajo físico, biológico, humano, prepara este fin sobrenatural al que la Revelación nos invita. Y Cristo mismo nos incita a establecer un paralelo entre la enseñanza de lo Real y su propia Palabra, para discernir en lo real y la historia los signos del cumplimiento de su palabra. «Aprended esta parábola de la higuera... Cuando veáis cumplirse estas cosas, sabed que los tiempos están próximos.»

La teología cristiana no es compatible con cualquier cosmología. La cosmología estoica, por ejemplo, con su doctrina del eterno retorno, de una diástole y de una sistole eternas del mundo, o la cosmología peripatética, son radicalmente incompatibles con la teología cristiana. Los Padres de la Iglesia y los grandes teólogos medievales se dieron cuenta de ello, rechazando la doctrina del eter-

no retorno, de la eternidad de la materia, de la divinidad de los astros, en nombre, precisamente, de las exigencias metafísicas —y puede decirse «físicas»— del Cristianismo.

Cuando Teilhard, pues, nos dice que una visión del mundo en evolución entra mejor en simbiosis con la teología cristiana que una visión estática del mundo, no nos apresuremos a hablar de concordismo. No es de concordismo de lo que aquí se trata, sino solamente de la más elemental coherencia. El Universo de un Platón, de un Aristóteles, de un Crisipo, es incompatible con la Revelación cristiana. Existen, pues, no solamente exigencias filosóficas del Cristianismo, sino también exigencias cosmológicas de la teología cristiana, y ello parece bastante normal por poca atención que se preste al hecho de que es el mismo Dios quien ha creado el mundo y quien ha hablado al hombre.

La reacción anti-concordista —legítima— ha engendrado otra aberración opuesta que podría formularse así: no hay ninguna relación inteligible entre lo Real, la Creación tal y como se nos aparece, y la Palabra de Dios, hasta tal punto que es posible preguntarse si es el mismo Dios quien es el autor de una y otra. En lugar de distinguir, lo cual es legítimo, la reacción anticoncordista ha separado, lo cual hace ininteligibles las relaciones entre el Mundo y la Palabra de Dios. Se desemboca en un pluralismo incoherente de las «visiones del mundo»: la bíblica, la científica, la filosófica y —¿por qué no?— la estética, etc. El homo biblicus parece ser en el Universo moderno como un aparecido.

Estas observaciones nos han parecido necesarias para prevenir el reproche dirigido con frecuencia a Teilhard de confundir los planos y renovar el error del concordismo.

Teilhard no ha dejado formarse en él compartimentos estancos entre su ciencia y su reflexión cristiana: aquí está toda su originalidad. Ha considerado la creación de Dios como sagrada, y capaz de instruirnos sobre el designio del Creador. Es la actitud constante más auténtica y más venerable de la tradición bíblica y cristiana, formulada por San Pablo mismo.

La creación entera —nos dice San Pablo—gime de modo unánime en los dolores de parto, hasta ahora. La obra de Teilhard está consagrada a estudiar positivamente las condiciones cósmicas, físicas, biológicas, antropológicas, que definan concretamente esta maduración de la creación, por la cual se hace capaz de recibir la plenitud de su fin sobrenatural. Muy lejos, pues, de confundir el orden de la naturaleza y el orden de lo sobrenatural, Teilhard, por el

contrario, reserva expresamente su sitio al don gratuito de Dios, tratando de descubrir las preparaciones para ello por parte del mundo.

Cuando Cristo nos invita a discernir los signos cósmicos e históricos que anuncian el fin del mundo, establece una relación entre el estado físico del mundo y un acontecimiento enunciado de una manera profética y sobrenatural. Testimonia así que es indudablemente de nuestro mundo de lo que trata...

Teilhard, como sabio, no hace otra cosa que leer, en la historia del pasado, y en el trabajo del presente, estos signos que manifiestan una evolución del mundo orientada hacia un punto crítico de maduración.

«Se miren como se miren las cosas, el Universo no puede tener dos cabezas, no puede ser «bicéfalo». Por sobrenatural que sea, por consiguiente, al final la operación sintetizante reivindicada por el Dogma para el Verbo encarnado, no podrá ejercerse en divergencia de la convergencia natural del Mundo, tal como lo hemos definido más arriba. Centro universal «crístico», fijado por la teología, y Centro universal cósmico, postulado por la antropogénesis: ambos focos, a fin de cuentas, coinciden (o, por lo menos, se superponen) necesariamente en el medio histórico en que nos encontramos situados. Cristo no sería el único Motor, la única Salida del Universo, si el Universo pudiera, de una forma cualquiera, agruparse, incluso en un grado inferior, fuera de él. Cristo, más aún, se encontraria aparentemente en la incapacidad física de centrar en sí mismo, sobrenaturalmente, al Universo, si éste no hubiera ofrecido a la Encarnación un punto privilegiado donde todas las fibras cósmicas, por estructura natural, tienden a reunirse. Es, pues, hacia Cristo, de hecho, hacia donde se vuelven nuestros ojos cuando, a cualquier grado de aproximación, miramos adelante hacia un Polo superior de humanización y de personalización.

»Cristo, hic et nunc, ocupa para nosotros, en posición y en función, el puesto del Punto Omega» (1).

Para que la Encarnación fuera posible, era necesario que un Pueblo y una Mujer fueran preparados, pre-adaptados a esta Visita sobrenatural. Para que el mundo se perfeccione en la plenitud sobrenatural que está prometida, y que la creación entera espera con impaciencia, es necesario, igualmente, que ciertas condiciones sean cumpli-

^{(1) «}Super-Humanité...», 1943.

das; es necesario, si así puede decirse, que la creación vava en su estructura hacia Aquel que viene:

«Bajo la presión combinada de la Ciencia y de la Filosofía, el Mundo se impone cada vez más a nuestra experiencia y a nuestro pensamiento como un sistema dotado de actividad que se eleva gradualmente hacia la libertad v la conciencia. La única interpretación satisfactoria de este proceso... es mirarle como irreversible y convergente. De este modo se define, ante nosotros, un Centro cósmico universal donde todo desemboca, donde todo se explica, donde todo se siente, donde todo se domina. Pues bien, es en este polo físico de la universal evolución donde es necesario, en mi opinión, situarse y reconocer la plenitud de Cristo. Pues en ninguna otra especie de Cosmos u en ningún otro lugar, ningún ser, por divino que fuera, podría ejercer la función de universal consolidación y de universal animación que el dogma cristiano reconoce en Jesús. Dicho de otra forma. Cristo tiene necesidad de encontrar una Cima en el Mundo para su consumación, como tuvo necesidad de encontrar una Mujer para su concepción» (2).

El Mundo está pre-adaptado a su fin sobrenatural: esto es lo que Teilhard ha querido hacer que percibamos.

El fin del Mundo, con excesiva frecuencia, viene presenrado bajo una forma exclusivamente catastrófica. Todo el pensamiento bíblico, de hecho, nos propone la idea de un mundo en gestación que tiende a su perfección a través de un dolor que las Escrituras comparan con el del parto. y que es esencialmente fecundo. El Fin del mundo es el tiempo del nacimiento de una Humanidad nueva, y de la cosecha. El aspecto catastrófico, «el comienzo de los dolores», no es más que el aspecto negativo de este parto. Y las Escrituras conceden, como es sabido, una importancia a la duración necesariamente requerida para que el fruto madure. En plena conformidad con esta perspectiva — ; y sin haberlo pretendido, desde luego!—, Teilhard encuentra el sentido de las preparaciones y de los «tiempos» necesarios para que el Fin llegue: «Por costumbre, seguimos pensando y representándonos la Parusia (mediante la cual debe consumarse el Reino de Dios sobre la Tierra), como un acontecimiento de naturaleza puramente catastrófica, es decir, susceptible de producirse sin relación precisa con ningún estado determinado de la Humanidad, en cualquier momento de la Historia. Este es un punto de vista. Pero, ¿por qué, de plena conformidad con los nuevos puntos de

^{(2) «}Comment je crois», 1934.

vista científicos de una Humanidad en curso actual de Antropogénesis (y, en perfecta analogía, añadamos, con el misterio de la primera Natividad que no se ha podido operar —todo el mundo está de acuerdo sobre esto— más que entre el Cielo y una tierra preparada social, política y psicológicamente, para recibir a Jesús), por qué no admitir más bien que la chispa parusíaca no podía brotar, por necesidad física y orgánica, más que entre el Cielo y una Humanidad biológicamente llegada a un cierto punto crítico evolutivo de maduración colectiva?» (3).

Desde un punto de vista fenoménico, Teilhard nos invita a observar la relación que existe entre «el punto crítico de Maduración humana, por una parte, y por otra, el punto de parusía (o segunda venida, triunfante, de Cristo), por donde se cierra, al final de los tiempos, el horizonte cristiano». Inevitablemente, por estructura, los dos puntos coinciden en el sentido de que el acabamiento de la Hominización por ultra-reflexión aparece como una condición previa necesaria (pero no suficiente) de su «divinización» (4).

Jamás, según parece, había sido propuesta una visión del mundo —y menos aún una visión científica del mundo—, que fuera, como la de Teilhard, escatológica por estructura y por esencia: toda ella orientada hacia el Término y la Perfección, hacia la Venida de Cristo, que estará «totalmente en todos».

Teilhard ha tenido, durante toda su vida, los ojos fijos en Cristo resucitado, hacia quien toda la creación aspira, y en quien encuentra su consistencia; pues El es, según la expresión de San Pablo, la Cabeza del Cuerpo, su

Iglesia.

Desde sus primeros ensayos hasta su último escrito, Teilhard no ha cesado de reivindicar la plenitud de su sentido cósmico para los grandes textos paulinos de las Epístolas del Cautiverio.

El Cuerpo místico de Cristo no es solamente, de una manera metafórica, la asociación jurídica y moral de los creyentes unidos en torno a su Señor. El Cuerpo de Cristo es verdaderamente, de forma eminente, y en todo el realismo del término, un organismo. «Los espíritus tímidos en sus concepciones o imbuidos de prejuicios individualistas, que tratan siempre de interpretar los lazos entre los seres como relaciones morales o lógicas, conciben el Cuerpo

^{(3) «}Le Coeur du problème», 1949.(4) «Comment je vois», núm. 24.

de Cristo por analogía con los agregados humanos. Y, entonces, es parecido a una aglomeración social, mucho más que a un organismo natural. Estos espíritus debilitan peligrosamente el pensamiento de las Escrituras y lo hacen incomprensible o banal a las inteligencias apasionadas de concepciones físicas y de relaciones propiamente cósmicas... El Cuerpo de Cristo debe ser comprendido atrevidamente, como San Juan, San Pablo y los Padres lo han visto y amado: forma un Mundo natural y nuevo, un Organismo animado y móvil, en el que todos estamos unidos, físicamente. biológicamente» (5).

Indudablemente, desde el punto de vista teológico, el empleo de las palabras «natural», «físicamente», «biológicamente», no es adecuado. Pero lo que nos importa, en este escrito de juventud, es destacar el realismo con el que son comprendidos los textos paulinos. Sin disminuir el pensamiento de Teilhard, al contrario, se podría acaso expresar su intuición de una manera más satisfactoria, técnicamente, diciendo que el Cuerpo místico es un organismo, de una manera super-eminente, en un sentido más real, según conexiones más estables y más íntimas, que todos los organismos conocidos.

Más adelante, Teilhard confirma: «En verdad, el Cuerpo místico de Cristo debe ser concebido a la manera de una realidad física, sin atenuación».

Este Cuerpo místico lo constituye el Pueblo de Dios, la Iglesia, que crece en este mismo momento. La perfección del Mundo es la Plenitud de la Iglesia de Dios. «El Mundo se crea todavía y, en él, es Cristo quien realiza» (6). Así se puede hablar de un «cuerpo cósmico» de Cristo (7). La filosofía de Teilhard, en sus primeros escritos —y esto vale por toda su obra—, es «la Filosofía del Universo concebida en función de la noción de Cuerpo místico» (8).

Durante toda su vida, Teilhard volverá a tocar estos mismos temas:

«A despecho de las afirmaciones repetidas de San Pablo y de los Padres Griegos, el poder universal de Cristo sobre la Creación ha sido considerado hasta aquí, por los teólogos, sobre todo bajo un aspecto extrínseco y jurídico.

»Todas las inverosimilitudes se desvanecen, y las expresiones más audaces de San Pablo adquieren sin dificultad un sentido literal desde el instante en que el Mundo se

^{(5) «}La Vie cosmique», 1916.

⁽⁶⁾ Ibidem.

⁽⁷⁾ Ibidem.

^{(8) «}L'Union créatrice», 1917.

descubre suspendido, por su cara consciente, de un puntode convergencia Omega donde aparece Cristo, en virtud de su Encarnación, precisamente revestido de las funciones de Omega.

»Si de hecho Cristo ocupa, en el cielo de nuestro Universo, la posición de Omega (cosa posible, puesto que Omega, por estructura, es de naturaleza super-personal), toda una serie de propiedades notables pasan a ser patrimonio de su Humanidad resucitada.

»Física y literalmente, en primer lugar, El es quien completa: no hay ningún elemento del Mundo, en ningún instante del Mundo, que no sea movido, que no se mueva. que no deba moverse jamás fuera de su influjo director.

El Espacio y la Duración están llenos de El.

»Física y literalmente, además, El es quien consuma: no realizándose la plenitud del Mundo más que en la síntesis final en que aparecerá una conciencia suprema sobre la complejidad total supremamente organizada, y siendo El, Cristo, el principio orgánico de esta armonización, todo el Universo se encuentra, ipso facto, marcado por su carácter, dibujado por su elección, animado por su forma,

Física y literalmente, en fin, puesto que en El convergen y se entrelazan todas las líneas del Mundo, es El quien da su consistencia al edificio entero de la Materia y del Espíritu. Y, por consiguiente, es en El, «cabeza de la Creación», donde se acaba y se culmina en dimensiones universales y a profundidades sobrenaturales, y en armonía con todo el Pasado, el fundamental proceso de la Cefalización» (9).

La Creación entera, nos dice San Juan, está hecha en el Verbo. Es también en El donde se perfeccionará, y entonces «Dios estará totalmente en todos». Es anormal que la Creación, en su estructura, esté adaptada a este acabamiento al que tiende. No todo Universo podría ser adecuado para esta consumación en Cristo Jesús. El Universo, tal como se lo imaginaban los antiguos —un vasto reloi que gira eternamente sobre sí-, no es compatible con la visión bíblica y cristiana de una Creación que tiende, en toda la duración de la génesis, a su perfección en Cristo.

«Si el Mundo fuera un Cosmos estático -o, incluso, si formara un sistema divergente—, sólo se podrían invocar, fijémonos bien, relaciones de naturaleza conceptual y jurídica para fundar la Primacía de Cristo sobre la Creación. Cristo es rey de todas las cosas porque ha sido declarado

⁽⁹⁾ «Super-Humanité...»

tal, y no porque exista ninguna relación orgánica de dependencia (ni. incluso, pueda convenientemente existir), entre El y una Multiplicidad fundamentalmente irreductible.

»Y, en esta perspectiva extrinsecista, apenas si se puede

hablar honradamente de una «cosmicidad» crítica.

»Pero si, por el contrario, y como establecen los hechos, nuestro Universo (v probablemente en la medida en que crear es unificar todo Universo posible), forma una especie de «vortex» biológico dinámicamente centrado sobre sí, ¿cómo no ver entonces que una posición única, singular, se descubre en la cima temporo-espacial del sistema, donde Cristo, sin deformación ni esfuerzo, pasa literalmente, con un realismo inaudito, el Pantocrator?» (10).

Lo que nos retiene, lo que nos impide adherirnos plenamente a esta idea de una creación que se realiza real y físicamente en Cristo, es el secreto maniqueísmo por el cual olvidamos siempre que «todo ha sido creado en el

Verbo» (Juan, I, 3).

A primera vista podría acaso parecer que este Cristo cósmico es difícilmente conciliable con el Cristo evangélico. Jesús de Nazareth, nacido de una mujer, muerto bajo Poncio Pilato. Es esta la cuestión que plantea todo espíritu despierto ante el descubrimiento de un Universo inmensamente engrandecido, «El Cristo evangélico, imaginado y amado en las dimensiones de un Mundo mediterráneo, les capaz de recubrir y de centrar todavía nuestro Universo prodigiosamente engrandecido?» (11). El sentido del Cristo cósmico, ¿no va a perjudicar a nuestro sentido del Cristo encarnado, hic et nunc, históricamente?

: Ni mucho menos!

Cristo cósmico y Cristo encarnado históricamente han sido siempre pensados conjuntamente por la tradición cristiana. No podría ser de otro modo. «En virtud de los caracteres que al principio parecerán excesiva particularización, un Dios históricamente encarnado es, por el contrario, el único que puede satisfacer, no solamente las normas inflexibles de un Universo donde nada se produce y aparece sino por vía de nacimiento, sino incluso las aspiraciones incontenibles de nuestro espíritu» (12). Teilhard está todo lo lejos que se puede estar de cualquier docetismo.

[«]Le Christique», 1955 (uno de los últimos escritos del (10)Padre).

Le Milieu Divin 1927. (Trad. española: El medio di-(11)vino. Taurus Ediciones, 5.º edición. Madrid, 1964.) (12) «Le Coeur de la Matière», 1950.

La Iglesia, como toda cosa, ha nacido históricamente. Desde el punto de vista fenomenal, desde el punto de vista «naturalista», aparece como un «phylum» nuevo en el seno de la creación: «Considerado objetivamente, a título de fenómeno, el movimiento cristiano, por su arraigo en el Pasado, y por sus desarrollos incesantes, presenta los caracteres de un phylum.

»Situado en una evolución interpretada como un aumento de Conciencia, este «phylum», por su orientación hacia una síntesis a base de amor, progresa exactamente en la dirección presupuesta para la flecha de la Biogénesis.

»En el impulso que guía y sostiene su marcha hacia adelante, esta flecha ascendente implica esencialmente la conciencia de encontrarse en relación actual con un Polo espiritual y trascendente de convergencia universal» (13).

Teilhard tenía de la Iglesia un sentido de un realismo en armonía con el conjunto de su pensamiento. La Iglesia es el «phylum» sobrenatural plantado en el corazón de la Noosfera. Abandonar a la Iglesia tiene tan poco sentido como, para un viviente, abandonar el «phylum» del que recibe la savia y la vida. También Teilhard está en los antípodas de todo docetismo, de todo calvinismo. Es por la Iglesia, a fin de cuentas, por donde pasa el eje de toda la Creación:

«En el Universo, como hemos reconocido al principio, es la Vida lo que constituye el fenómeno central -v. en la Vida, el Pensamiento—, y en el Pensamiento la ordenación colectiva de todos los pensamientos en sí mismos. Pero he aquí que, por una cuarta opción, nos encontramos llevados a decidir que, más profundo todavía, es decir, en el corazón mismo del fenómeno social, está en marcha una especie de ultra-socialización: aquella por la cual «la Iglesia» se forma poco a poco, vivificando por su influencia, y reuniendo bajo su forma más sublime, todas las energías espirituales de la Noosfera; la Iglesia, porción reflexivamente cristificada del Mundo; la Iglesia, foco principal de las afinidades inter-humanas por supercaridad; la Iglesia, eje central de la convergencia universal y punto exacto de encuentro fecundo entre el Universo y el Punto Omega» (14).

⁽¹³⁾ El Fenómeno humano, op. cit.

^{(14) «}Comment je vois», núm. 24.

LA ESPIRITUALIDAD

La espiritualidad de Teilhard es correlativa para con su visión del mundo. Como escribimos al comienzo de estas páginas, Teilhard es ese místico del siglo xx que ha sabido hacer que crezcan en él, correlativamente, su conocimiento positivo, científico, del mundo, y su inteligencia del misterio de Cristo. A este respecto, la actitud de Teilhard es profundamente bíblica; la mirada que Teilhard lanza sobre la creación es una mirada bíblica; el cielo y la tierra pregonan la gloria de Dios: Dios es cognoscible por la inteligencia partiendo de su obra. El amor a la creación, en Teilhard, se ha desarrollado al mismo tiempo que su amor a Cristo. Teilhard apenas ha frecuentado la Biblia, pero la confrontación no es sino más asombrosa: Teilhard ha encontrado espontáneamente los principios de una mística de tipo bíblico.

Una experiencia ha sido decisiva para la génesis del pensamiento de Teilhard: la del cisma entre las aspiraciones mejores, las exigencias más legítimas del mundo moderno y el Cristianismo tal como era, y tal como, todavía con demasiada frecuencia, viene presentado. Teilhard ha experimentado de manera aguda, y ha expresado a su vez, esta patología de la Cristiandad, de la espiritualidad cristiana que Nietzsche, Marx y Freud, por no hablar más que de los mayores, han denunciado tan vigorosa y tan útilmente.

La espiritualidad de Teilhard de Chardin puede ser definida como un esfuerzo magistral para liberar a la espiritualidad y a la mística cristianas de restos de maniqueísmo que las inutilizan todavía secretamente. La herejía es la enfermedad de la Cristiandad. El maniqueísmo es una enfermedad, una neurosis, de la espiritualidad.

De esta experiencia decisiva de un desgarramiento, en-

contramos una expresión apasionada ya en los primeros escritos del Padre Teilhard: «Pues, en fin, para ser cristiano, ¿hay que renunciar a ser humano en el sentido amplio y profundo de la palabra, áspera y apasionadamente humano? Para seguir a Jesús y tener acceso a su cuerpo celestial, ¿hay acaso que renunciar a la esperanza de que palpamos y preparamos un poco de absoluto, cada vez que a golpes de nuestro trabajo domesticamos un poco más de determinismo, adquirimos un poco más de verdad, o realizamos un poco más de progreso? Hay que desinteresarse, para estar unido a Cristo, de la marcha propia de este Cosmos embriagador y cruel que nos lleva y que se ilumina en cada una de nuestras conciencias? Y una operación tal. ¿no corre el peligro de hacer, de aquellos que la intentaran en sí mismos, otros tantos mutilados. tibios, debilitados? Este es el problema de vida en que chocan, inevitablemente, en un corazón cristiano, la fe divina que sostiene y la pasión terrestre que es la savia de todo el esfuerzo humano

»Es mi convicción más querida que un desinterés cualquiera por todo lo que constituye el encanto y la atracción más noble de nuestra vida natural, no es la base para acrecernos sobrenaturalmente» (1).

En su autobiografía espiritual, Teilhard nos relata el conflicto experimentado por él mismo, entre lo mejor de sus aspiraciones humanas y una cierta espiritualidad de huída y de evasión: «De esta oposición encuentro las primeras huellas en el curso de mis años de Colegio, en mi esfuerzo patético por conciliar con mi atracción por la Naturaleza el evangelismo (desde luego, demasiado estrecho), de la Imitación, cuyo texto alimentaba mis plegarias de la mañana. Más tarde, siendo «juvenista» en Jersey, consideré seriamente la eventualidad de una renuncia total a la Ciencia de las Piedras, que me apasionaba entonces, para consagrarme enteramente a las actividades llamadas «sobrenaturales». Y si no me «descarrié» en aquella época, es al robusto sentido común del P. T. (maestro de novicios), a quien se lo debo. En efecto, el P. T. se limitó, en aquella ocasión, a afirmarme que el Dios de la Cruz esperaba la expansión «natural» de mi ser tanto como su santificación, sin explicarme cómo, ni por qué. Pero fue bastante para dejarme los dos extremos del hilo en las manos. Y me encontré salvado de aquel combate» (2). Lo que

[«]La Vie cosmique», 1916.

^{(2) «}Le Coeur de la Matière», 1950.

Teilhard, con su instinto muy seguro, rechazó desde el comienzo, es un Cristianismo exclusivamente jurídico, mo-

ral, individualista y platonizante.

«El Cristianismo —escribía Teilhard en 1916— es una religión cósmica» (3), una «cosmogonía». «¿Cuál será, pues, el cristiano ideal, el cristiano a la vez nuevo y antiguo, que resuelva en su alma el problema de equilibrio vital haciendo pasar toda la Savia del Mundo en su esfuerzo hacia la divina Trinidad?» (4).

Algunas páginas de la obra de Teilhard recuerdan, en cierto sentido, las Confesiones de San Agustín, al hacer Teilhard un esfuerzo heroico para librarse de ese maniqueísmo secreto que es corriente en el «medio» en que aprendió a conocer el Cristianismo. «Y esto era, hablando con propiedad. la historia de una conversión» (5). «Estas páginas en que he querido transmitir, con lo mejor de mi mirada sobre las Cosas, la solución leal en la que se ha equilibrado y unificado mi vida interior, las ofrezco a aquellos que desconfían de Jesús porque sospechan que quiere borrar ante sus oios la belleza de la faz irrevocablemente amada de la Tierra; también a aquellos que, por amar a Jesús, se obligan a ignorar aquello de lo que se desborda su alma; a aquellos, en fin, que, no llegando a hacer coincidir el Dios de su fe y el Dios de sus más ennoblecedores empeños, se cansan e impacientan de su vida dividida en esfuerzos oblicuos» (6).

En estas páginas se encuentran ya los temas que cons-

tituirán Le Milieu Divin (1927).

Lo trágico en el destino de Teilhard, es que no ha sabido situar y definir, históricamente, ni para sí ni para los demás, este descubrimiento que él hace de un Cristianismo que es, simplemente, el Cristianismo de las fuentes, el de las Sagradas Escrituras, el de los Padres, y el de la tradición más constante de la Iglesia. Es aquí donde se lamenta que Teilhard no haya recibido una formación teológica más bíblica y patrística. Teilhard ha pasado su vida luchando contra cierta metafísica, cierta teología y cierta espiritualidad, que no responden a nada real en la Iglesia, sino a un conjunto de malentendidos, a un fenómeno de trivialización demasiado frecuente en toda enseñanza escolar -cualquiera que sea-. a un fenómeno so-

⁽³⁾

[«]La Vie cosmique». «La Maîtrise du Monde», 1916. (4)

Ibid. (5)

[«]La Vie cosmique». (6)

ciológico de perversión de la espiritualidad cristiana, a una enfermedad de la Cristiandad.

Teilhard ha hecho la experiencia misionera de las exigencias del mundo moderno en materia de evangelización.

«La originalidad de mi creencia consiste en que tiene sus raíces en dos campos de la vida habitualmente considerados como antagonistas. Por educación y formación intelectual, yo pertenezco a los «hijos del Cielo». Pero por temperamento y por estudios profesionales, yo soy «un hijo de la Tierra». Situado así por la vida en el corazón de dos mundos de los que conozco, por una experiencia familiar, la teoría, la lengua y los sentimientos, no he erigido ningún tabique interior, sino que he dejado que actúen en plena libertad una sobre otra, en el fondo de mí mismo, dos influencias aparentemente contrarias. Pues bien; al término de esta operación, después de treinta años consagrados a perseguir la unidad interior, tengo la impresión de que se ha operado, naturalmente, una síntesis entre las dos corrientes que me solicitan. Una no ha matado a la otra. Hoy creo, probablemente, más que nunca en Dios y. desde luego, más que nunca en el mundo. ¿No está aquí, a una escala individual, la solución particular, esbozada al menos, del gran problema espiritual con el que choca, en la hora presente, el frente de avance de la humanidad?» (7),

Teilhard ha hecho la experiencia del mundo de la ciencia y de la investigación del mismo modo que el misionero hace la experiencia de China, de Africa, o de los medios proletarios descristianizados; ha aprendido la lengua, ha comprendido las aspiraciones legítimas, ha admirado los valores humanos presentes en este mundo. Su obra, por tanto, es un testimonio: «testimonio de mi vida, un testimonio que no podría callar, tanto más cuanto que soy uno de los pocos que puede darlo. Durante más de cincuenta años, mi sino (mi suerte) será poder vivir, en estrecho e íntimo contacto profesional —ya en Europa, ya en Asia, ya en América— con lo que estas diversas tierras contaban o cuentan todavía de más significativo, de más influvente, de más «germinal» (podríamos decir) en materia de sustancia humana. Pues bien, gracias a estos contactos inesperados y excepcionales que me han permitido, a mí, jesuíta (es decir, educado en el corazón mismo de la Iglesia), penetrar y moverme como en mi casa en las zonas más activas del pensamiento y la investigación libre, era

 ^{(7) «}Comment je crois».

natural que ciertas cosas, poco perceptibles por los que no han vivido nunca más que en uno solo de los dos mundos antagónicos, se me aparecieran con tal evidencia que

me obligaran a gritar» (8).

El Cristianismo de los cristianos aparece hoy a los mejores de entre los gentiles como una mística indeseable porque está sub-humanizada, mórbida. Desde luego, sobre este punto se ha operado una corrección, desde hace cincuenta años, por la parte cristiana. Los reproches de Nietzsche, de Marx, de Freud, son cada vez menos fundados. No habrán sido inútiles, puesto que, por una parte, habrán provocado esta sana reacción. También se puede decir que la acción, respecto al mundo, del Padre Teilhard de Chardin, tiene algo que ver en la curación que se opera... Pero Teilhard ha conocido el cisma al final del siglo precedente y al comienzo de este siglo. «Indudablemente, por una razón oscura, algo «no va», en nuestro tiempo, entre el Hombre y Dios tal como se le presenta al Hombre de hoy. Todo ocurre en el presente como si el Hombre no tuviera exactamente ante sí la imagen del Dios que quiere adorar... De ahí, en conjunto (y a pesar de ciertos síntomas decisivos, pero todavía apenas subterráneos, de renacimiento), esa impresión obsesionante, por todas partes en torno nuestro, de un ateísmo irresistiblemente ascendente, o, más especificamente todavía, de una ascendente e irresistible descristianización» (9).

No hay que apresurarse a acusar a los gentiles por rechazar el Cristianismo tal como se les ha presentado. Hay que buscar, más bien, siguiendo el ejemplo de los profetas de Israel, en el interior del Pueblo de Dios, los pecados y las desviaciones que expliquen esta hostilidad

hacia el Israel de Dios.

La visión del mundo que se impuso al eminente sabio que fue Teilhard, lleva consigo de forma natural una renovación de la espiritualidad. El hombre no es un ser «caído en el mundo», lanzado en un cosmos malo y absurdo. El hombre, en la cima de la cosmogénesis, está llamado a cooperar en la obra de Dios, que no quiere perfeccionarse más que con su ayuda. «En su forma clásica y antigua, escribe Teilhard (y aquí hay que entender: en la enseñanza escolar recibida por él...), la teoría de la perfección cristiana descansa sobre la idea de que, en el Mundo actual, la «Naturaleza» (por oposición a la «Sobrenaturale-

(9) Ibidem.

^{(8) «}Le coeur du probléme».

za») está completa, acabada. Numéricamente, claro está, el Espíritu crece todavía sobre la tierra (multiplicación de las almas). Pero cualitativamente (en sus potencias «naturales») es estable, no va a ninguna parte: se mantiene, dura, simplemente. En estas condiciones, la perfección puede consistir, para los hombres, más que en elevarse individualmente a lo sobrenatural. El resto no tiene ningún interés para el Reino de Dios, salvo en la medida en que hay que asegurar, para un tiempo arbitrario, el funcionamiento de la conservación de la Vida a través de las edades. Y los hijos del siglo se bastan ampliamente para esta última tarea. Esencialmente, el cristiano es tanto más puramente cristiano cuanto más rápidamente se separa del Mundo: cuanto menos usa de las criaturas, más se aproxima al Espíritu» (10).

No se puede negar que Teilhard nos da una fiel descripción de esta caricatura que a veces se enseña y, en todo caso, con frecuencia se comprende bajo el nombre de Cristianismo. Se ha reconocido, bajo una forma larvada, la herejía cátara, que tantos cristianos e incrédulos confun-

den con la doctrina de Cristo.

Teilhard no ha hecho, pues, más que luchar contra una caricatura, pero esta caricatura, ¡ay!, es bien real, y es una herejía. San Ireneo también luchó toda su vida contra una caricatura del Cristianismo.

Coincidiendo, casi sin darse cuenta, con el pensamiento bíblico, Teilhard afirma, contra esta presentación mórbida de la doctrina cristiana, que la creación está todavía en plena gestación, y que el deber del cristiano es cooperar con ella. «Estamos a punto de descubrir que las «potencias naturales y sobrenaturalizables» del Hombre están todavía en pleno crecimiento, y esto, probablemente, por varios millones de años aún. Creíamos que la Humanidad estaba madura. De hecho, aún le falta mucho para estar plenamente creada: ni en sus valores individuales, ni, sobre todo, en el término colectivo hacia el que se dirige, en virtud del gran fenómeno de la «Convergencia del Espiritu» (11). En virtud de la creación todavía en curso, continuada, el Reino de Dios aparece como directamente interesado en el Progreso natural del mundo, y el cristiano se encuentra desde ese momento obligado, en cuanto tal, a cooperar con el acabamiento del Mundo para que éste ofrezca a la operación sobrenaturalizante un alimento

 ^{(10) «}Note sur la notion de perfection chrétienne», 1942.
 (11) Ibid.

cada vez más rico (12). «Sin desviarse hacia ningún naturalismo, o pelagianismo, el creyente descubre que puede y debe, tanto y más que el incrédulo, apasionarse por un programa de la Tierra, requerido por la consumación del Reino de Dios. Homo sum. Plus et ego. Y, sin embargo la fuerza ascensional de la separación permanece intacta» (13).

La ascesis, por consiguiente, no consiste ya tanto en liberarse, en purificarse de la «materia» —como en una problemática de tipo maniqueo—, sino en espiritualizar cada vez más la materia, en unificar lo múltiple, en participar en la consagración del mundo, en santificar y en sobrenaturalizar lo real que nos viene dado, convirtiéndose, según la expresión de San Pablo, en los «co-operarios» de Dios. La ascesis, en la perspectiva cristiana, toma un contido eveltadore con entre de la consideración de superiorio de contrato en contr

sentido exaltador; es un método de vida.

«La historia del Mundo se presenta como una vasta cosmogénesis, en el curso de la cual todas las fibras de lo real convergen, sin confundirse, en un Cristo a la vez personal y universal. Rigurosamente y sin metáfora, el cristiano que comprende a la vez la esencia de su Credo y los lazos espacio-temporales de la Naturaleza, se encuentra en la bienaventurada situación de poder, en toda la variedad de sus operaciones, y en unión con la multitud de los demás hombres, manifestarse en un gesto único de comunión. Viva o muera, por su vida y por su muerte, consuma de alguna manera a su Dios, al mismo tiempo que es dominado por él. En suma, perfectamente comparable al punto Omega que nuestra teoría hacía prever. Cristo (siempre que se descubra en el pleno realismo de su Encarnación) tiende a producir exactamente la totalización espiritual que nosotros esperábamos» (14).

Como demuestra el Milieu Divin, no sólo nuestras actividades son susceptibles de cooperar en la construcción de la Jerusalén que viene, sino que nuestras pasividades, nuestros fracasos, son recuperables, y utilizables para la obra de Dios, en virtud del misterio eficaz de la Cruz: «Desde el punto de vista de la Evolución convergente a que me han conducido y donde me han instalado sesenta años de experiencia y de reflexión, el Acontecimiento cósmico entero lleva esencialmente a un solo y vasto proceso de ordenación, cuyo mecanismo (utilización de los efectos de Grandes Números y del juego de Probabilidades) pro-

(14) «L'Energie humaine».

^{(12) «}Note sur la notion de perfection chrétienne», 1942.(13) Ibid.

duce, en cada instante, por necesidad estadística, una cierta cantidad de sufrimientos (fallos, descomposiciones, muerte...). Ahora bien, son precisamente a los dos aspectos (constructivo y destructivo) de esta operación a los que, por accesión de Cristo al Punto Omega, penetra e invade un flujo de potencia unitiva. Personalizada por un solo golpe y toda a la vez en sus desarrollos, que nos centran en Cristo, y en sus disminuciones, que nos ex-centran de El. la Cosmogénesis toma bruscamente, hasta en sus determinismos más implacables y más oscuros, la figura de un innumerable contacto con un polo supremo de atracción y completivo. Súbitamente lanzada, una corriente de amor se extiende por toda la superficie y la profundidad del Mundo: y esto no sólo en forma de algún calor o perfume añadidos, sino como una esencia de fondo, destinada a metamorfosear todo, a asimilar todo, a reemplazar todo» (15).

El cristiano tiene el deber de ser, en alguna medida. creador, y la ascesis deriva inevitablemente de esta exigencia de creación, pues toda creación, por esencia, es dolorosa, mortificante y crucificante: el misterio de la Cruz está presente, operante en toda creación, en la creación entera. «En la acción... yo me adhiero a la potencia creadora de Dios, coincido con ella; me convierto, no solamente en su instrumento, sino en su prolongación viva. Y como no hay nada más íntimo en un ser que su voluntad, yo la confundo, en alguna manera, en mi corazón, con el corazón mismo de Dios. Este contacto es perpetuo, puesto que yo obro siempre; y, al mismo tiempo, puesto que no podré encontrar límite a la perfección de mi fidelidad, ni al fervor de mi intención, me permite asimilarme a Dios cada vez más estrecha, indefinidamente» (16). «En virtud de la Creación, y, más todavía, de la Encarnación, nada es profano, aquí en la Tierra, para quien sabe ver. Todo es sagrado, por el contrario, para quien distingue, en cada criatura, la parcela de ser elegido sometida a la atracción de Cristo en vías de consumación» (17).

Se habrán reconocido los textos célebres de San Pablo: nada es profano, nada es impuro para los que son puros (18). Y Teilhard repite, con San Pablo: cualquier cosa que hagáis, que comáis o que bebáis, hacedlo en Cristo Jesús.

El medio divino. (16)

⁽¹⁵⁾ «Le Coeur de la Matière».

Rom., XIV, 14; XIV, 20 Tit., I, 15. (18)

A medida que el Mundo se hace y que la Creación se elabora, cada época tiene necesidad de un tipo de santidad nueva. La santidad, también, en cada época, debe ser reinventada. No solamente cada uno de nosotros debe encontrar, en la obediencia y la fidelidad a las mociones del Espíritu, su vía personal de santidad, sino que cada época implica nuevas exigencias de santidad. No podemos contentarnos con copiar la manera en que tal o cual santo del pasado encontró su realización. Nos es preciso, también en santidad, hacer obra de originalidad y de creación. Los principios siguen siendo los mismos, pero el germen exige desarrollarse. Es esto lo que nos dice Teilhard: «Lo que nos falta a todos, más o menos, en este momento, es una formulación nueva de la Santidad» (19). Teilhard se ha dedicado, durante toda su vida, a obedecer fielmente a su propia vocación; que, precisamente, parece haber sido la de descubrir, como un pionero, un tipo nuevo de santidad, una espiritualidad nueva. Como decíamos al comienzo de este capítulo, esta aventura en la que Teilhard se ha arriesgado, le ha conducido a Tierra Santa: la espiritualidad de Teilhard está, exactamente, en la prolongación de la espiritualidad biblica. Es harto lamentable que no haya conocido más a fondo esa misma tradición bíblica, de la cual ha vuelto a seguir el hilo, casi sin darse cuenta. Muchos malentendidos habrían podido ser evitados, y muchas tribulaciones, «Todavía hoy, no he acabado de experimentar a qué azares se expone aquel que -por ley y necesidad interior- se ve llevado a abandonar el camino bien libre. pero ya sub-humanizado, de una cierta ascesis tradicional para buscar, en dirección al Cielo, una vía (no va media, sino sintética) en que el dinamismo entero de la Materia y de la Carne se manifieste en la génesis del Espíritu.

»Cuando, en plena sinceridad interior, alguien se ha decidido un día (como todo hombre en busca de santidad se verá obligado a hacer cada vez más) a dejar libremente actuar una sobre otra, en el fondo de sí mismo, a la Fe ascensional en Dios y a la Fe motriz en lo Ultra-Humano, ese alguien se quedará a veces horrorizado (sin poder detenerse...) ante la novedad, el atrevimiento y, al mismo tiempo, la posibilidad paradójica de las actitudes que, intelectual y sentimentalmente, se encuentra forzado a tomar, si quiere permanecer fiel a su orientación fundamental: alcanzar el Cielo por el perfeccionamiento de la

Tierra.

^{(19) «}Le Phénomene spirituel», 1937.

»Cristificar la Materia.

»Toda la aventura de mi existencia intima... Una grande y espléndida aventura —en el curso de la cual sigo con frecuencia teniendo miedo—, pero en la que me era imposible no arriesgarme, por poderosa que fuera la fuerza con la cual se aproximaban y se cerraban gradualmente por encima de mi cabeza, en una bóveda única, las zonas de lo Universal y de lo Personal» (20).

Traduzcamos en lenguaje bíblico: «Yo no os pido retirarlos del mundo, sino preservarlos del mal. Todo árbol que no dé frutos será cortado. Somos los colaboradores

de Dios.»

Dios dice a Abraham: «Abandona tu tierra, a tu familia, a todos los tuyos, y vete a la tierra que yo te mostrare.

Yo haré de ti una gran nación».

Acaso, dentro de algunos siglos, cuando las incertidumbres del vocabulario de Teilhard, y las querellas de escuela, se hayan quedado en su puesto —el segundo—, Teilhard aparezca, del mismo modo que Santa Teresa de Avila y San Juan de la Cruz hoy, como un modelo ofrecido al pueblo de los cristianos. Y el descubrimiento de la santidad continuará su camino mortificante.

^{(20) «}Le Coeur de la Matière», 1950.

OUÆSTIONES DISPUTATÆ

La «Metafísica», como ya hemos dicho, ocupa muy poco lugar en la obra de Teilhard. Los primeros escritos, que datan de la Gran Guerra, constituyen desde luego «especulaciones» metafísicas y místicas. Pero, bien pronto, Teilhard se instala en su orden propio de reflexión, que es la de la «Física».

Sin embargo, hasta el final de su vida —se percibía en las conversaciones, leyendo su correspondencia, y en algunos parágrafos de sus escritos—, Teilhard ha permanecido fiel a cierto número de tesis metafísicas que importa examinar brevemente. La metafísica no constituye más que un apéndice a la obra de Teilhard. En un texto que data de 1948 (1), Teilhard nos da lo esencial de su metafísica: cabe en cuatro páginas.

La obra científica y mística de Teilhard es bastante grande para que se pueda criticar con toda libertad esta parte complementaria, este anexo a la obra de Teilhard que son sus ideas metafísicas. La metafísica es una ciencia técnica que requiere de aquel que la aborde que haga de ella su profesión. Con toda evidencia, la profesión de Teilhard no fue la metafísica, ni, en el sentido técnico de la palabra, la teología. Él mismo convenía en ello el primero.

1. La Creación

Resumamos, sobre este punto, la posición de Teilhard. En el acto mismo por el que se plantea, Dios se opone trinitariamente a sí mismo. Dios mismo «no existe más que uniéndose» (2). Pero el Ser primero, por el hecho mismo de que unifica consigo para existir, hace ipso facto bro-

(2) Ibid., núm. 28.

^{(1) «}Comment je crois», 1948

tar otra especie de oposición, no ya en el corazón, sino en los antipodas de él mismo: lo Múltiple puro, o «Nada creable», que no es nada, y que, sin embargo, por virtualidad pasiva de ordenación (es decir, de unión) es una posibilidad, una imploración de ser (3). «La visión fundamental es la de la pluralidad y la de la Multitud» (4), «Hay que representarse en el origen —escribe Teilhard en 1917—, la Energía obrera del mundo en lucha con una pulverización infinita, una cosa infinitamente disociada por naturaleza (y, por consiguiente, por tendencia), una especie de múltiple puro. El problema y el secreto de la Creación ha consistido en reducir y en inventar este poder de disociación de manera que se obtengan mónadas cada vez más sintéticas. Cuanto más intimamente se ha realizado la unión entre los elementos más variados (cuanto más se ha vencido la multitud), más ha aparecido el ser perfecto e inconsciente. Plus esse = plus. et a pluribus, uniri» (5).

Este teorema, mantenido y confirmado hasta el final por Teilhard, procede de modo completamente natural de la lev de recurrencia descubierta en la historia de la cosmogénesis y de la biogénesis. La extrapolación consiste en el hecho de que Teilhard plantea la existencia de un Múltiple infinitamente disociado anteriormente a la experiencia que tenemos del proceso de unificación. «En el origen, por consiguiente, estaban, en los dos polos del ser, Dios y la Multitud. Y Dios, sin embargo, estaba solo, puesto que la Multitud, disociada en sumo grado, no existía. Desde toda la eternidad. Dios veía, bajo sus pies, la sombra extendida de su Unidad; y esta sombra, aun siendo una aptitud absoluta para dar algo, no era otro Dios, puesto que ella misma no era, ni había sido jamás, ni jamás podría ser, ya que su esencia era estar infinitamente dividida en sí, es decir, tensarse sobre la Nada. Infinitamente vasto e infinitamente rarificado, lo Múltiple, aniquilado por esencia, dormía en los antípodas del Ser uno y concentrado... «Entonces es cuando la unidad desbordante de Vida entró en lucha, por la Creación, contra lo Múltiple inexistente que se oponía a ella como un contraste y un desafío. Crear, según nuestras apariencias, es condensar, concentrar, organizar, unificar».

Teilhard recoge, pues, el concepto aristotélico de materia, definida como ser en potencia. Ocurre lo mismo en los escritos tardíos de Teilhard, en 1948; por ejemplo, en

[«]Comment je crois», núm. 28. (3) (4)

[«]L'Union créatrice», 1917. «La Lutte contre la Multitude», 1917. (5)

«Comment je vois»: «Lo múltiple puro, antipodial, no es más que potencialidad pura» (6). Y la idea de una «lucha» entre lo Uno y lo Múltiple recuerda esas cosmogonías babilónicas, en que vemos al demiurgo entrar en lucha con el Caos...

Estamos en plena mitología metafísica; Teilhard se encuentra en buena compañía, por otra parte, puesto que está situado a los lados de Anaxágoras y de Aristóteles.

Del mismo modo que el establecimiento de una ley de recurrencia, que muestra cómo la creación se hace uniéndose, es legítimo e iluminador, así la extrapolación, hacia atrás, que plantea un Múltiple puro como potencia de ser que espera la información creadora, recuerda esas ilusiones de la razón pura, cuya vanidad ha establecido la Crítica kantiana. Nosotros no conocemos, como Teilhard conocía, y, antes que él, Aristóteles y Santo Tomás, nosotros no conocemos experimentalmente, repito, más que seres concretos materiales provistos de una forma, y no existe, en nuestra experiencia, «materia pura»; es este un concepto que procede de una dirección retrospectiva del análisis de lo concreto.

Teilhard ha tenido buena conciencia de las dificultades que suponía su visión de un Múltiple puro, que espera la información de Dios: «No me disimulo que esta concep-

^{(6) «}Comment je vois», núm. 29.

Textos análogos hay en los primeros escritos: «Mientras que el crecimiento verdadero se efectúa en el sentido de la unidad, el menor ser aumenta con la dispersión. En el momento de desvanecerse, las cosas se nos aparecen en un estado de división, es decir, de multiplicidad suprema. Y luego desaparecen del lado del úmero puro. Se hunden en la multitud. El nada-ser coincide, se confunde, con la pluralidad completamente realizada. La Nada pura es un concepto completamente vacio, una pseudo-idea. La verdadera Nada, la Nada física, la que está en la antesala del ser, aquella en la que van a converger por su base todos los Mundos posibles, es la «Multiplicidad pura, es la Multitud» («La Lutte contre la Multitude», 1917.)

[«]Puesto que el ser más material es el ser más cercano de lo epuro unibles, la materia concreta aparecerá bajo forma de lo supremamente disperso. El estado primitivo del Cosmos, en virtud de su materialidad, es, pues, el de un inmenso múltiple, el de un extremo Difuso y Distendido. O más exactamente, no hay comienzo exacto de la Materia concreta; emerge de un abismo de disociación creciente; se condensa de algún modo a partir de una esfera exterior y tenebrosa, de infinita pluralidad, cuya inmensidad sin limite y sin forma representa el polo inferior del ser. Desde que logramos reconocerle alguna consistencia, la encontramos formada por un agregado de mónadas de las que cada una ha sufrido ya, y lleva en si una suma indefinida de uniones.» (Les Noms de la Molière, 1919.)

ción de una especie de Nada positiva, base de la Creación, provoca objeciones graves. Por muy tensa que se la suponga en el no-ser, la Cosa disociada por naturaleza, requerida para la acción de la unión creadora, significa que el Creador ha encontrado, fuera de él, un punto de apoyo, o, por lo menos, una reacción. Ella insinúa así que la Creación no ha sido absolutamente gratuita, sino que representa una Obra de interés casi absoluto. Todo esto «redolet manichaeismum»...

«Es cierto. ¿Pero es posible, sinceramente, evitar estos escollos (o, mejor, estas paradojas) sin caer en explica-

ciones puramente verbales?» (7).

En una metafísica de tipo alejandrino, lo múltiple nace de una caída y de una dispersión de lo Uno, de una procesión a partir de lo Uno. En una visión del mundo en evolución, lo Uno aparece como constituyéndose progresivamente por una síntesis de lo múltiple. Esta perspectiva evolutiva puede ser integrada por la metafísica neo-platónica: basta plantear que la fase actual de evolución, históricamente comprobable, no es más que la reparación de una fase anterior, no histórica (pues la historia es efecto de ella) de involución. La Evolución actual no será más que el retorno a un estado anterior perdido por una caída mítica. Ya veremos, a propósito del pecado original, que Teilhard ha examinado esta hipótesis, puramente gratuita y mitológica, desde luego. La metafísica alejandrina plantea lo múltiple al término de la procesión. Teilhard, extrapolando a parte ante, la plantea al comienzo del proceso de evolución. La materia es lo extremadamente disperso - en el límite, la extensión misma? - que Dios unifica y reúne.

El reproche que Teilhard dirige a la presentación «clásica» (es decir, escolar) que comúnmente se hace de la idea de creación, es que acentúa hasta el exceso la gratuidad, lo arbitrario, de la Creación. La suficiencia de Dios implica la contingencia radical del Mundo. Y esta radical «inutilidad» del Mundo se revela —dice Teilhard—virulenta y peligrosa desde el momento en que el hombre se reconoce llamado a participar en la obra de la creación. La Acción humana se encuentra minada desde el principio por esta idea de que el Mundo es, ontológicamente, superfluo (8). «En una metafísica de la Unión, por el contrario, si la self-suffisance y la self-détermination del Ser abso-

(7) «L'Union créatrice», 1917.

^{(8) «}Contingence de l'Univers et gout humain de surviyre», 1953.

luto permanecen intactas (puesto que, insisto, lo Múltiple puro, antipodial, no es más que potencialidad y pasividad pura), en cambio, el acto creador toma una significación y una estructura perfectamente definidas. Fruto, de algún modo, de una Reflexión de Dios, no ya en El, sino fuera de El. la Pleromización (como hubiera dicho San Pablo). es decir, la realización del ser partícipe por ordenación y, totalización, aparece como una especie de réplica o de simétrica de la Trinitización. Viene a llenar un vacío, en cierto modo. Encuentra su sitio» (9). «En el Mundo objeto de la «Creación», la metafísica clásica nos había acostumbrado a ver una especie de producción extrínseca, salida, por benevolencia desbordante, de la suprema eficiencia de Dios. Invenciblemente —y justamente por poder a la vez obrar plenamente y amar plenamente— me veo llevado a ver ahora en él (de conformidad con el espíritu de San Pablo) un misterioso producto de integración y perfeccionamiento para el Ser Absoluto mismo. No va el Ser partícipe de extra-posición y de divergencia, sino el Ser partícipe de pleromización y de convergencia. ¡Efecto, no ya de causalidad, sino de Unión, creadora!» (10).

Para evitar el Caribdis de un Universo creado de una manera puramente contingente y arbitraria, Teilhard cae en el Escila de una mitología bien conocida: Dios se perfecciona al crear el Mundo. Dios se empeña en una lucha contra lo Múltiple (el Caos antiguo) para encontrarse a sí mismo, al término de esta obra, más rico y pacificado: vieja idea gnóstica que se encuentra en Bôhme, en Hegel,

en Schelling...

Una vez más. Teilhard es víctima de las antinomias inevitables de la razón pura. La crítica de lo que él niega es válida, pero la solución que propone no parece mejor que la tesis que rechaza.

2. El problema del mal

El mal, según Teilhard, procede de lo múltiple, forma parte integrante del proceso de una creación evolutiva a base de múltiple; y esto por construcción. No podemos, pues, considerar el mal como un accidente, ni imaginar una creación desprovista de mal. «No por impotencia, de ningún modo... sino en virtud de la estructura misma de

(9)

[«]Comment je vois», núm. 29. «Le Coeur de la Matière». La referencia al pensamiento de San Pablo nos parece forzada.

la Nada sobre la cual se inclina. Dios, para crear, no puede proceder más que de una sola forma: ordenar, unificar poco a poco, bajo su influencia atractiva, utilizando el juego a tientas de los grandes números, una multitud inmensa de elementos, primero infinitamente numerosos, extremadamente simples, y apenas conscientes: luego, gradualmente, más raros, más complejos, y. finalmente, dotados de reflexión. Ahora bien, ¿cuál es la contrapartida inevitable de todo éxito obtenido siguiendo un proceso de este género, sino el pagarlo con cierta proporción de desprestigio? Inarmonías o descomposiciones físicas en lo Pre-viviente, sufrimiento en lo Viviente, pecado en el dominio de la Libertad: todo orden en formación, en todos los grados, implica desorden. Nada, en esta condición ontológica (o. más exactamente, ontogénica) del Partícipe que atenta contra la dignidad o limita la omnipotencia del Creador. Nada, tampoco, que «huela» en absoluto a maniqueísmo. En sí, lo Múltiple puro, inorganizado, no es malo: pero, por ser múltiple, es decir, sometido esencialmente al juego de probabilidades en sus ordenaciones, no puede en absoluto progresar hacia la unidad sin engendrar el Mal aquí o allá, por necesidad estadística. Necessarium est ut adveniant scandala. Si (como es inevitable admitir, pienso yo) no hay para la razón más que una sola forma posible para Dios de crear -a saber, evolutivamente, por vía de unificación—, el Mal es un subproducto inevitable, aparece como un castigo inseparable de la Creación» (11).

El mérito de Teilhard es mostrarnos, en toda su obra, que el fracaso, la muerte, el mal, son fisicamente inevitables, simplemente porque la creación es temporal, evolutiva, y porque ésta procede por tanteo, por grandes cantidades, por fracasos sucesivos corregidos, por ensayos y errores rectificados. Imaginar una Creación sin fracaso, sin mal, sin pecado, es, pues, una pura utopía, pura palabrería. La creación no es instantánea. Dios no puede comunicar instantáneamente su propia perfección a la criatura que El hace emerger progresivamente de la nada. Teilhard no hace más que volver a hallar, y con frecuencia en los mismos términos, la tesis de San Ireneo, expresada

en el libro IV del Adversus Haereses.

Al nivel de la libertad, sin embargo, parece que la explicación del mal por lo múltiple es muy insuficiente. Hay, en el mal humano, un *resto* que no explican ni lo múltiple ni la temporalidad de la génesis. La perversidad de los

^{(11) «}Comment je vois», núm. 30.

verdugos de los campos de concentración no se explica

por lo múltiple...

Teilhard no distingue suficientemente, parece ser, el mal físico que se explica naturalmente por el inacabamiento de la creación, y el mal que proviene del pecado del hombre. Teilhard consideraba el mundo algo así como un mecánico, y no detuvo su atención en el nivel existencial del fenómeno humano, en la interioridad, y en el problema de la libertad. Los cristianos, como los marxistas, tienen derecho a reprocharle el no haber tenido en cuenta en absoluto la perversidad, la injusticia, la alienación del hombre por el hombre. A esto se puede responder que Teilhard situaba su reflexión en un plano «cósmico», y que no se puede ser a la vez Teilhard de Chardin y Pascal.

Por otra parte, abandonamos el terreno de los hechos y de los análisis legítimos cuando, después de haber mostrado, desde el punto de vista de lo real, el sitio inevitable del mal en una creación evolutiva, intentamos una explicación, no ya física, sino metafísica del mal, tratando de ponernos en el punto de vista de Dios. Citemos un texto antiguo, que Teilhard acaso hubiera contradicho, pero donde se encuentra expresada, en toda su pureza, la tesis: «Nosotros nos representamos con frecuencia a Dios como con poder para sacar de la nada un Mundo sin dolores. sin faltas, sin riesgos, sin «quiebras». Es ésta una fantasía conceptual, y que hace insoluble el problema del mal. No; hay que decir que Dios, a pesar de su poder, no puede obtener una criatura unida a El sin entrar necesariamente en lucha con el Mal, pues el Mal aparece inevitablemente con el primer átomo de ser que la creación «desencadena» en la existencia. Creación e impecabilidad (absoluta o general) son términos cuya asociación repugna tanto (física o metafísicamente, poco importa aquí) al Poder y a la Sabiduría divinas, como al acoplamiento de criatura y unicidad...

»No todo es absolutamente falso, como se ve, en la vieja idea del Destino que reinaba hasta sobre los dioses. Jamás se ha sentido asombro de que Dios no pudiera hacer un círculo cuadrado o realizar un acto malo. ¿Por qué restringir sólo a estos casos el dominio de la contradicción imposible? Hay, indudablemente, equivalentes físicos a as leyes inflexibles de la Moral y de la Geometria (12).

He aquí a Teilhard entrando en la célebre discusión

^{(12) «}Note sur les modes de l'action divine dans l'Univers» (¿1920?).

que enfrentó a Descartes y Leibnitz sobre la cuestión de saber si Dios está sometido a las verdades eternas, o si El es dueño de ellas. Nos encontramos en plena filosofía

pre-crítica.

El mérito de Teilhard, repitámoslo, es el de liberarnos de la idea gratuita de un mal «accidente». En nuestro Universo, tal como está construido, la muerte, el mal y el dolor no son accidentes sobrevenidos de una manera fortuita: forman parte integrante, por construcción, del proceso de la creación. Es, pues, ilegítimo pensar que Dios «hubiera podido» hacer un Mundo sin Mal y sin Dolor. Tal es la conclusión de un examen físico del problema.

Pero a nosotros nos parece que también es ilegítimo afirmar que Dios «no podía» hacer otra cosa que dejar producirse el Mal, si quería crear: no podemos razonar legitimamente poniéndonos en el punto de vista de Dios. Nosotros no tenemos derecho a decir ni que Dios «hubiera podido» ni «que no podía» crear el Mundo sin Mal. No podemos sino constatar este hecho: el Mundo está construido de tal forma que el Mal y la Muerte forman parte

integrante de él. Vuelven las antinomias.

Notémoslo al paso: en la Revelación no encontramos ninguna huella de una tentativa de «explicación» del mal. El libro de Job parece escrito expresamente para decirnos que es imposible explicar ni justificar el mal. Job es la negativa a toda teodicea a lo Leibnitz. Ciertos textos del Nuevo Testamento son igualmente formales a este respecto: si tal hombre es ciego o paralítico, no es porque él o sus padres hayan pecado.

También sobre este punto Teilhard rechaza justamente una idea que no es, aunque así pueda pensarse, de origen cristiano. «Según los puntos de vista «clásicos», el sufrimiento es, ante todo, un «castigo»; su eficacia es la de un sacrificio; nacido de un pecado, él lo repara...» (13). Según la idea cara a Teilhard, por el contrario, «el sufrimiento, ante todo, es la consecuencia y el precio de un trabajo de desarrollo» (14).

Es el sufrimiento de un Mundo que se da a luz laboriosamente y gime, como escribe San Pablo, de una manera unánime, esperando a que la humanidad haya llegado a la talla perfecta de Cristo.

La Redención, en estas condiciones, no aparece como la reparación de un accidente sobrevenido en el plano Crea-

[«]La Vie cosmique», 1916. (13)(14)Ibíd.

dor de Dios: la Encarnación, y la Redención, forman parte integrante del designio creador de Dios: el mundo es creado en el Verbo, y el Verbo se encarna para llevar a la creación a su término. Al encarnarse, el Verbo asume el «pecado del mundo», y la Cruz manifiesta esta ley inevitable: la creación se hace a través del fracaso y el dolor. Cristo, por la Cruz, asume la ley de toda creación, de toda la creación, Creación, Encarnación, Redención, son indisociables de hecho. Teilhard es escotista. A una concepción jurídica de la Redención, Teilhard prefiere una concepción de la Redención recibida de los Padres Griegos y de la gran tradición franciscana. Muy lejos —como han dicho algunos— de olvidar el misterio de la Cruz, la originalidad de Teilhard es ver el misterio de la Cruz operando en todas partes en la Creación. Desde sus primeros escritos hasta los últimos, es ésta una posición constante: «Creación, Encarnación, Redención, al marcar cada una un grado más en la gratuidad de la operación divina, ¿no son tres actos indisolublemente ligados en la aparición del ser participado?» (15). «Así es cómo, paso a paso, una serie de nociones consideradas durante mucho tiempo independientes, llegan a ligarse orgánicamente entre sí ante nuestros ojos... Nada de Creación sin inmersión encarnadora. Nada de Encarnación sin compensación redentora. En una metafísica de la Unión, los tres «misterios» fundamentales del Cristianismo no aparecen ya sino como tres caras de un mismo misterio de misterios, el de la Pleromización. Y, al mismo tiempo, es una Cristología renovada lo que se descubre como eje, no ya solamente histórico o jurídico, sino estructural, de toda la Teología» (16).

[«]L'âme du Monde», 1918. (15)«Comment je vois», 1948.

CONCLUSIONES Y REFLEXIONES

Los contrasentidos cometidos sobre la obra de Teilhard de Chardin son numerosos. Esto no resulta extraño si se considera la novedad de este pensamiento, y el hecho de que ha permanecido hasta ahora en gran parte inédito.

Estos contrasentidos y estos malentendidos provienen, en su mayor parte, de que, como señalaba Mons. Bruno de Solages (1), el lector no se coloca, para leer los escritos del Padre Teilhard, en el punto de vista en que éste se ha colocado para escribirlos. Precisando más, digamos que el lector, y en particular, con frecuencia, el lector teólogo. no distingue suficientemente lo que se puede llamar «los géneros literarios» diversos de los múltiples escritos de Teilhard: unos puramente técnicos y paleontológicos, otros que proponen una síntesis científica, y otros, en fin, místicos y teológicos. Frecuentemente, el lector no tiene suficientemente en cuenta el plano en que se sitúa tal o cual texto, que ha tenido la suerte de poder leer.

Desde el campo científico, el reproche que con más frecuencia se formula ante los escritos de síntesis científica (de «visión del mundo»), es que sobrepasan los límites permitidos por el estricto rigor del método científico. Sobre esta cuestión, remitimos al lector al libro ya citado de François Meyer, que analiza precisamente este problema epistemológico: ¿le está permitido al sabio intentar una fenomenología general de la Evolución? La negativa, en esta materia, ¿no proviene de que, frecuentemente, el especialista, habituado a un análisis situado al nivel del microfenómeno, no alcanza a captar la validez de un análisis diferente, situado en el plano del macro-fenómeno? Se negará al esfuerzo de Teilhard el carácter científico, porque él se sitúa al nivel de un análisis fenomenológico que in-

⁽¹⁾ Op. laud.

vestiga el sentido del Fenómeno espacio-temporal total. No hay duda, en esto, de que ciertos supuestos filosóficos constituyen obstáculos, en ciertos sabios, para la comprensión de esta tentativa; el supuesto filosófico más o menos explícito, podría expresarse así: lo real, por ser real, no puede tener ningún sentido; buscar el sentido de la Evolución no entra ni podrá entrar dentro de la ciencia: eso, ya es metafísica... Frente a este punto de vista, toda la psicología moderna atestigua que se pueden hacer esfuerzos para elucidar el sentido de un fenómeno permaneciendo estrictamente dentro de los límites del método científico. La elucidación del sentido del Fenómeno cósmico y biológico intentada por Teilhard es científica, es decir, válida, y esto es lo que el manejo de la obra de Teilhard lleva a pensar, a medida que nos habituamos a esta visión del mundo. El pensamiento de Galileo y de Einstein, en un primer momento, han podido parecer también demasiado fantásticos para presentar el carácter de la ciencia. Pero, como señala Teilhard, la física moderna nos ha enseñado que sólo lo fantástico tiene posibilidades de ser verdadero. El porvenir dirá si la síntesis de Teilhard es científica o no. El espíritu se habitúa a una visión nueva del mundo, como el oído a una estética musical y el ojo a un tipo de pintura originales. La consagración científica es, en esto como en todas las cosas, retrospectiva...

Desde el campo teológico, los reproches dirigidos a Teilhard han girado en torno a cuestiones de lo «sobrenatural»

y del «pecado original».

Teilhard se ha situado, en la mayoría de los casos, en el punto de vista de la descripción de las «apariencias», que es el de la ciencia. El reconoce haber extrapolado, en ciertos puntos, como es lógico hacerlo: así, en lo que concierne a la elucidación del Foco de Convergencia Omega. Pero ha permanecido en el nivel empírico de la fenomenología. Se ha aplicado a hablar la lengua del mundo moderno, y más particularmente, la lengua de la investigación científica: dirigiéndose, principalmente, a científicos, él no podía hacer otra cosa. Desde un punto de vista misionero incluso, esto es evidente. Un misionero de la Iglesia, en China, se dirige a los autóctonos en chino. En la medida -y es grande- en que la preocupación de Teilhard ha sido constantemente una preocupación misionera, sería absurdo reprocharle a Teilhard no haber utilizado, en sus escritos, que están dirigidos a incrédulos, certezas metafisicas o teológicas que éstos, precisamente, no admiten.

En su síntesis científica, Teilhard se entrega de lleno a

deducir una ley de recurrencia que defina las etapas de la historia del Mundo y de la Vida y hasta el Hombre inclusive: cosmogénesis, biogénesis, antropogénesis. Una chistoria de la creación»...

Teilhard se ha preocupado de señalar y subrayar cuidadosamente los umbrales críticos en que lo real pasa de un estado a otro, de orden superior, e irreductiblemente nuevo. Si un metafísico o un teólogo, por tanto, le reprocha a Teilhard el no tratar, a propósito de cada umbral crítico. de la intervención creadora especial que actúa en el momento de la aparición, ya de la vida, ya de la conciencia o del alma sobrenaturalmente adaptada a la vida teologal. es el metafísico o el teólogo quien confunde los planos y los «objetos formales»: Teilhard, en una exposición fenomenológica, no tiene por qué tratar de la causalidad metafísica que actúa en el interior de las causas segundas v experimentales. Si lo hiciera, si Teilhard nos hablara a este propósito de «creación», de «espíritu» (en el sentido específicamente cristiano), entonces se tendría fundamento -y los científicos no dejarían de hacerlo- para reprochar a Teilhard el que mezclara órdenes de conocimiento irreductiblemente distintos.

Si se reprocha a Teilhard el no poner en claro suficientemente, según los deseos del metafísico, la libertad humana en el proceso de socialización y de antropogénesis del que Teilhard nos hace la descripción, es porque se da la misma confusión en los órdenes de reflexión. Cuando el sociólogo establece una ley estadística sobre los suicidios o los matrimonios o cualquier otro fenómeno social. no trata, ni tiene por qué tratar, de la libertad humana que interviene en cada suicidio, en cada decisión. No niega por ello la libertad humana: el fenómeno que él analiza, en el plano en que lo analiza, es un fenómeno estadístico, que no requiere la intervención de la cuestión metafísica que concierne a la libertad. El psicólogo, por su parte, abordará el fenómeno suicidio o matrimonio desde otro plano, a otro nivel, y se detendrá en las determinaciones individuales que han presidido la realización de tal acto particular (micro-fenómeno). El metafísico, en fin. se dedicará a encontrar cómo ha actuado la libertad humana en el interior de los determinismos biológicos, psicológicos, sociológicos, etc... Estos diversos planos no son ni contradictorios, ni incompatibles unos respecto a otros: son complementarios. Cuando el estadístico nos informa de que durante un week-end determinado habrá aproximadamente tantos accidentes de automóvil, no obliga a nadie a matarse en coche.

Teilhard estudia lo real al nivel del macro-fenómeno, al nivel estadístico. Corresponde al filósofo utilizar los datos aportados por la investigación de Teilhard, para integrarlos en una síntesis metafísica. Teilhard se ha limitado, expresamente, a la encuesta al nivel de la física.

En lo que respecta a lo «sobrenatural», hemos tratado ya de demostrarlo: Teilhard nos describe, al nivel de las apariencias, y con los medios de que dispone la ciencia moderna, las condiciones naturales -cósmicas, biológicas, antropológicas— que preparan una consumación sobrenatural. Estas condiciones, es necesario decirlo, no constituyen la consumación sobrenatural que preparan. La convergencia física, sociológica, política, mental, de la humanidad sobre sí misma no proporciona, por sí, ni un átomo de caridad. Esta es de otro orden, sobrenatural. Pero la unificación de la humanidad prepara, y permite, esta Unidad del cuerpo místico que es realizada de una manera sobrenatural, por el Espíritu Santo y la inhabitación del Verbo en la Iglesia, su esposa.

No se puede, pues, reprochar a Teilhard el haber confundido los planos (el orden de la naturaleza y el orden sobrenatural), puesto que no sólo reserva expresamente el puesto a lo sobrenatural, sino que, más aún, muestra las preparaciones cósmicas, biológicas y humanas de él. Toda la creación tiende hacia su fin sobrenatural, que desea: desiderium naturale sed inefficax videndi Deum. Toda la obra de Teilhard podría ser definida como un esfuerzo por describir positivamente este deseo de la creación que tiende hacia su Creador. Y la Evolución, el Tiempo, desde el punto de vista metafísico, aparecen como la expresión de un deseo todavía insatisfecho que tiende a su Término. La espera mesiánica de toda la creación: no solamente de Israel, sino de todo el Universo, de toda la

Cosmogénesis.

En este caso, también, si el teólogo reprocha a Teilhard no haber tratado de este orden sobrenatural, exige de Teilhard que mezcle los planos de investigación y los órdenes de conocimiento. Teilhard no tenía por qué tratar en su obra científica del don sobrenatural hecho a la criatura. Es al teólogo a quien corresponde este cuidado. Y una visión evolutiva de la Creación no le será de poco provecho para la inteligencia teológica de las relaciones entre la Creación de Dios y el Don de Dios a su Creación. Si el teólogo deplora que el Punto Omega, en la síntesis de Teilhard, no sea nombrado más explícitamente, es, una vez más, consecuencia de un malentendido sobre el método: el Punto Omega no puede ser, en un análisis fenomenológico, más que un signo algebraico que expresa la exigencia —el deseo— de toda la Creación. Sólo el Don, el hecho de la Encarnación, pueden permitirnos nombrar a Aquel a quien toda la Creación aguarda, y el don sobrepasa todo lo que la Creación podía desear.

En lo que concierne al pecado original, conviene distinguir dos cosas: en sus escritos de síntesis científica (con la misma observación anterior) Teilhard no tenía por qué, es evidente, tratar del pecado original. Teilhard plantea cuestiones y emite opiniones que le es lícito al teólogo criticar: nada es más legítimo. Pero lo que es absurdo es reprochar a Teilhard que no deie ver en su síntesis científica el lugar y la acción del pecado original. Esto es labor del teólogo, y no del sabio. En las notas que ha escrito sobre el pecado original, Teilhard plantea la siguiente pregunta: ¿cómo encuentra su lugar la representación (enseñada a Teilhard) del pecado original, en lo que sabemos de la historia humana? Y digo: la representación enseñada a Teilhard, y no el dogma del pecado original. Hay en ello un hecho sociológico que ha tenido graves consecuencias para Teilhard: Teilhard se ha encontrado provisto de una enseñanza teológica particular que le ha llevado a plantear problemas insolubles. Pero no es éste lugar para estudiar la metafísica y la teología que de hecho han sido enseñadas al joven Teilhard. (Este trabajo no sería inútil: ya se ha visto a propósito de Descartes.)

Concluyamos distinguiendo los «géneros literarios» de los escritos de Teilhard: nada es más normal que el teólogo, en nombre de la teología, critique escritos teológicos. Pero lo que es exorbitante es exigir de Teilhard que resuelva, en escritos científicos, todos los problemas teológicos que la ciencia moderna plantea.

En lo referente al monogenismo, en fin, recordemos, si todavía es necesario, que la ciencia, en cuanto tal, no trata de los individuos particulares. La Física moderna no se ocupa de tal o cual electrón o corpúsculo particular: éstos son indiscernibles. La Física moderna es, por esencia, estadística. La Biología, igualmente, no se ocupa de los individuos, sino de las especies y de las poblaciones filéticas. La cuestión del monogenismo (¿hay uno o varios individuos en el origen de la especie humana?) está, pues, en cuanto tal, fuera de toda problemática bio-

lógica. La ciencia se inclina hoy netamente por el monofiletismo (unidad original de la especie humana). Pero no tiene nada que decir en lo que respecta al monogenismo. Es esta una cuestión que no es de su incumbencia. Queda, además, por definir, en primer lugar, lo que se entiende, metafísicamente hablando, por el concepto de hombre. Teológicamente hablando, por el concepto de hombre como una criatura llamada a participar en la vida de Dios? En este caso, la naturaleza humana se definirá principalmente por su vocación sobrenatural. En una manada de antropoides, habría sido imposible al sabio determinar cuál estaba llamado a este destino sobrenatural que define, cristianamente, al hombre.

Quedan, con cargo a Teilhard, algunas incertidumbres de vocabulario en sus escritos propiamente metafísicos y teológicos. Estos datos son poco numerosos. Nosotros no nos hemos privado de criticar firmemente ciertas propo-

siciones metafísicas del Padre Teilhard.

Pero, recordémoslo aquí, la metafísica no ocupa en la obra de Teilhard sino un puesto secundario: las tesis metafísicas que Teilhard sostiene son deducidas, por una inferencia que nos ha parecido ilegítima, de su visión científica del mundo. Lo primero en el pensamiento de Teilhard no es la metafísica, sino la ciencia experimental, y la experiencia mística.

¿No podemos, pues, responder ya, en pocas palabras, a la pregunta planteada en el umbral de este estudio: cuál es el «contacto» inicial, «la intuición» viva y germinal que

explica la génesis de toda la obra de Teilhard?

1) El descubrimiento científico del hecho de la Evolución: lo Real es un Fenómeno en desarrollo, en evolución orientada, en génesis. Metafísicamente hablando, esto significa que la creación, todavía inacabada, se continúa ante nuestros ojos.

2) La experiencia de una inadecuación entre las exigencias más legítimas de adoración presentes en el corazón de este mundo en gestación, y ciertas formas mórbidas de espiritualidad presentadas erróneamente como cristianas. El Cristianismo no puede inflamar al mundo moderno más que si comprende la naturaleza divina de la Obra que está en curso en toda la creación, y de la cual el trabajo humano constituye la última etapa, y si participa como pionero en la investigación humana que tiende no solamente hacia el mejor-ser, sino primeramente y ante todo, hacia el más-ser, es decir, hacia el cumplimiento de la plenitud de la talla del Hombre.

3) La Creación no puede acabarse más que si el hombre reconoce ante él a Cristo alfa y omega, del que está llamado a convertirse en co-heredero. Toda la creación manifiesta la espera y el deseo de Aquel que viene. El mundo no puede acabarse más que en la adoración. El amor no es un sentimiento solamente, sino la única energía que puede permitir a la creación alcanzar su Término.

Si las formulaciones del pensamiento teológico de Teilhard son a veces defectuosas, este pensamiento mismo, por el contrario, se encuentra en la gran corriente de la tradición bíblica, apostólica y patrística. (Notemos, en particular, el parentesco entre el pensamiento teológico de Teil-

hard y el de San Ireneo y San Gregorio de Nisa.)

Una obra no puede ser juzgada por fragmentos, ni por textos parciales separados de su conjunto. Es posible, sin duda, encontrar en la obra de San Agustín, por ejemplo, ciertos textos, e incluso ciertos tratados enteros que resultan hoy «heréticos». Pero una obra no se comprende más que tomada en su totalidad orgánica, como una persona, es decir, en el pensamiento vivo que la informa y que la anima, en el espíritu que está en el principio y en el término. El error de ciertos agustinianos ha sido extraer ciertos textos parciales de la obra de San Agustín. San Agustín no es por ello menos Doctor de la Iglesia.

El espíritu que anima a la obra de Teilhard es el amor a Cristo viviente hacia quien toda la Creación suspira, y en quien ella va a encontrar su consumación y su consistencia, es la adoración por toda la creación que la ciencia nos descubre cada día más. «Amarás a tu Dios con toda tu fuerza, con toda tu alma, con toda tu inteligencia...». Teilhard ha sabido hacer contribuir su ciencia a su amor

y a su adoración.

Por esto mismo, la obra de Teilhard merece algo mejor que las querellas parciales sostenidas por los discípulos o los adversarios que se confinan en aspectos parciales. Deseamos que la lección del pasado nos sirva, y que nosotros sepamos, como pide San Pablo, «examinar todo, y retener lo que es bueno» (2).

París, diciembre de 1955.

⁽²⁾ I Tess., V, 21.

BIBLIOGRAFIA SOMERA DE ALGUNOS TEXTOS ASEQUIBLES

Creemos útil dar aquí, para aquellos que desean profundizar más en el estudio del pensamiento de Teilhard, algunas indicaciones bibliográficas.

La mejor «introducción» al pensamiento de Teilhard es Le Phénomène humain, escrito por Teilhard entre 1938 y 1940, y destinado al gran público. De aquí sus cualidades (lenguaje brillante, claridad, simplicidad) y sus defectos (precisión insuficiente desde el punto de vista científico). En opinión del mismo Teilhard, Le Phénomène humain estaba rebasado, como nos manifestaba en estos últimos años. (Traducción española por M. Crusafont Pairó; Taurus Ediciones, 3.ª ed., Madrid, 1965, 379 páginas.)

En los escritos posteriores al *Phénomène humain*, el pensamiento del Padre Teilhard se ha precisado, se ha hecho más vigoroso, y la argumentación es, científicamente, más satisfactoria. Es, en efecto, la obra de los quince últimos años la que puede dar por sí sola una idea exacta del pensamiento de Teilhard de Chardin. Y por esta serie de textos escritos entre 1940 y 1955, es como puede ser juzgada la obra de Teilhard.

He aquí, pues, algunos títulos de obras y artículos que el lector puede encontrar en las bibliotecas, y que nos

parecen particularmente importantes:

Le groupe zoologique humain, Editions Albin Michel; París, 1956, 172 págs. (Traducción española por Carmen Castro; Taurus Ediciones, S. A., 4.ª edición, Madrid, 1965, 159 págs.)

Lettres de voyage, Ed. Bernard Grasset; París, 1956. 375 págs. (Traducción española por Carmen Castro; Taurus Ediciones, S. A., 3.ª edición, Madrid, 1965, 225 páginas + 1 mapa.)

L'apparition de l'homme, Editions du Seuil; París, 1956, 375 págs. (Traducción española por Carmen Castro; Taurus Ediciones, S. A., 5.ª edición, Madrid, 1965, 381 páginas + 5 láminas.)

La vision du passé, Editions du Seuil; París, 1957. (Traducción española de Carmen Castro: Taurus Ediciones, S. A., 5.ª edición, Madrid, 1964, 342 jágs. + 5 láminas.)

Nouvelles lettres de voyage, Ed. Bernard Grasset; París, 1957; 1 vol. en 16, con 2 láms. y 1 mapa doble. (Traducción española por Carmen Castro; Taurus Ediciones, 3.º edición, Madrid, 1964, 191 páginas.)

Le milieu divin, Editions du Seuil; París, 1957. (Traducción española por Carmen Castro; Taurus Ediciones, S. A., 5.ª edición, Madrid, 1965, 178 páginas.)

L'avenir de l'homme, Editions du Seuil, París, 1959. (Traducción española de Carmen Castro; Taurus Ediciones, 3.ª edición, Madrid, 1965, 384 páginas.)

L'énergie humaine, Editions du Seuil, París, 1962. (Traducción española de Enrique Boada; Taurus Ediciones, 2.ª edición, Madrid, 1965, 199 páginas.)

Genèse d'une pensée, Ed. Bernard Grasset, París, 1961. (Traducción española de Teófilo Delgado; Taurus Ediciones, S. A., 2.ª edición, Madrid, 1965, 371 págs. + 1 mapa.)

«Vie et Planètes», Études, mayo de 1946.

«Une nouvelle question de Galilée: oui ou non l'Humanité se meut-elle biologiquement sur elle-même?», Revue des Questions Scientifiques, octubre de 1949.

«La réflexión de l'énergie», Revue des Questions Scientifiques, octubre de 1952.

cuadernos taurus

TITULOS PUBLICADOS

- José L. L. Aranguren: La ética de Ortega, 2,ª edición
- 82 págs. Karl Jaspers: La bomba atómica y el futuro del hombre. 2. 36 págs
- Gullón: Las secretas galerías de Antonio Machado. 3. 62 págs.
- 4. Claude Tresmontant: Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin. 4.3 ed., 96 pags.
- F. Sopeña: La música en la vida espiritual 48 pags. 5.
- Emile Bréhier: Los temas actuales de la filosofia. 2.ª ed в. 80 págs.
- J. M.a Castellet: La evolución espiritual de E. Hemingway 32 págs.
 Angel del Rio: García Lorca: «Poeta en Nueva York» 7.
- 8. 48 págs.
- 9.
- P. Lain Entralgo: El médico en la Historia. 48 pags. F. Cordón: Introducción al origen y evolución de la vida 10. 116 págs.
- J. Ortega y Gasset: Prólogo para alemanes. 2.3 ed. 88 págs 11. Erwin Schrödinger: La mente y la materia. 120 pags 12.
- E. Mounier: Fe cristiana y civilización. 96 págs. Julián Marias: El lugar del peligro. 48 págs. 13.
- 14.
- C. F von Weiszäcker: La responsabilidad de la ciencia en 15. la era atómica. 68 págs.
- Rafael Gutiérrez Girardot: En torno a la literatura ale-16. mana contemporánea. 56 págs.
- 17. Ignacio Fernández de Castro: ¿Unidad política de los cristianos? 76 págs G. Söhngen: El cristianismo de Goethe. 48 págs. 18.
- J. A. Maravall: Ortega en nuestra situación. 50 págs. 19.
- 20. Jorge Mafiach: Dewey y el pensamiento americano. 52 paginas
- 21. M. Heidegger: Carta sobre el humanismo. 78 págs. 22. Robert Rey: Contra el arte abstracto 58 pags.
- 23. S. Serrano Poncela: Dostoievski menor, 72 pags. 24
- Sir J. Huxley y Sir Ch. Darwin: El destino del hombre. 68 págs. **25**. Manuel Granell: El humanismo como responsabilidad
- 104 págs. 27.
- Guillermo de Torre: Claves de la literatura hispanoamericana. 84 págs. Enrique Ruiz Garcia: Iberoamérica entre el bisonte y el 28.
- toro. 97 págs. 29. M. Crusafont Pairó: Evolución y ascensión. 122 págs.
- 30. María Zambrano: La España de Galdós. 144 págs. 31.
- Dino del Bo: Los católicos ante el socialismo. 78 págs. J. A. Gaya Nuño: Un conflicto: literatura y arte. 64 págs. 32.

- Condesa de Campo Alange: La mujer como mito y como 88. ser humano, 80 págs.
- 94.
- 35.
- M. Polanyi: Ciencia, fe y sociedad, 102 págs. F Mauriac: El hijo del hombre. 120 págs. M. Schmaus: Permanencia y progreso en el cristianismo. 36. 40 págs.
- Bernhard Welte: El ateismo de Nietzsche u el cristianis-37. mo. 65 págs.
- Joseph Ratzinger: El Dios de la fe u el Dios de los filó-38. sofos. 43 págs.
- Jean-Yves Calvez: Derecho de propiedad: socialismo y 39 pensamiento cristiano. 45 págs.
- A. Lefebvre: La fama en el teatro de Lope. 74 pags. 40.
- Luis Maldonado: Aproximación cristiana al trabajo uni-41. versitario. 56 págs.
- 42. E. Tierno Galván: Anatomia de la conspiración, 63 págs. Maurice Duverger: Francia: Parlamento o presidencia.
- 43. 112 págs.
- Federico Sopeña: Atlántida (introducción a Manuel de 44. Falla). 100 págs.
- K. Rahner: Para una teología del Concilio. 43 págs 45.
- Faustino Cordón: La actividad científica y su ambiente 46. social. 93 págs.
- J. L. L. Aranguren: Implicaciones de la filosofía en la 47. vida contemporánea. 48 págs
- W. Kreiterling: Iglesia católica y democracia. 124 págs. 48.
- A. Alvarez de Miranda: La metáfora y el mito. 70 págs. 49. C. Bourniquel: Actitudes políticas del escritor francés 50.
- 51.
- contemporáneo 61 págs.
 W. Dlithey: La gran música de Bach, 92 págs.
 A. Valensin: Imágenes de Descartes 49 págs.
 F. Mauriac: Lo que yo creo. 112 págs. 52. 53.
- 54.
- 55.
- Otto Bachof: Jueces y constitución. 63 págs.

 W. Lettenbauer: Moscú, la tercera Roma. 71 págs.

 J. L. L. Aranguren: El futuro de la Universidad. 48 págs. 56,
- Jean Bécarud: «La Regenta» de Clarin y la Restauración. 57. 44 págs.
- Walter Lipmann: Unidad occidental y Mercado común, 49 58. páginas.
- Denis de Rougemont: Europa como probabilidad. 111 59. páginas.
- Th. W. Adorno: Justificación de la filosofía. 60 págs. 60.
- Fernando Morán: Nación y alienación en la literatura 61. negroafricana. 90 págs.
- Jean Bécarud: Miguel de Unamuno y la segunda Repú-62. blica. 65 págs.
- Federico Sopeña: Música y antimúsica en Unamuno. 48 63. páginas.
- Francisco Ayala: Problemas de la traducción. 40 pags. 64.
- Thierry Maertens: Los riesgos del movimiento litúrgico. 89 65. páginas.
- Paulino Garagorri: Relecciones y disputaciones orteguia-66. nas. 115 págs.
- 67.
- Henri Arvon: Filosofía del trabajo, 107 pags. M. Crusafont Pairó: Origen, evolución y singularidad del 68. hombre, 92 págs. George H. Sabine: Marxismo. 64 págs.
- 69.
- 70.
- E. Tierno Galván: Diderot como pretexto. 51 págs. J. Ferreiro Alemparte: Rilke y San Agustín. 82 págs. Max Horkheimer: La función de las ideologías, 67 págs. 71. 72.

INDICE

	Págs.
Introducción	7
PRIMERA PARTE	
LA VISION DEL MUNDO	
El punto de vista y el método	13
El sentido de la evolución	18
El parámetro de complejidad creciente	22
El parámetro de cefalización	30
La evolución continuada	33
El paso de la reflexión	36
La convergencia de la evolución	45
El punto Omega	53
SEGUNDA PARTE	
TEILHARD, PENSADOR CRISTIANO	
Cristología	59
La espiritualidad	69
Quaestiones disputatae	79
Conclusiones y reflexiones	. 88
Bibliografía somera de algunos textos asequibles	. 95



ESTE CUADERNO
SE ACABÓ DE IMPRIMIR
EL DÍA 25 DE JULIO DE 1966,
EN LOS TALLERES DE
MARIBEL, ARTES GRÁFICAS,
TOMÁS BRETÓN, 51.
MADRID

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



