

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN
Y
SANTO TOMÁS DE AQUINO.
LA CONCILIACIÓN DE DOS PENSAMIENTOS.
DE LA CREACIÓN AL HOMBRE.

TESIS
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA
PRESENTA:
MIGUEL RUBIO OSORNIO

DIRECTOR DE TESIS: MARÍA TERESA PADILLA LONGORIO

2006



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

“Oh Margarita, mi hermana, mientras yo, dedicado a las fuerzas positivas del universo, recorría los continentes y los mares, tú, inmóvil, metamorfoseas en luz, en lo más hondo de ti misma, las peores sombras del mundo. Dime, a los ojos del Creador, ¿quién de los dos lleva la mejor parte?”

Pierre Teilhard de Chardin.

Indice:

Introducción.....	3
I. La ultrafísica teilhardiana.....	8
II. La creación.....	21
III. El nacimiento de la materia.....	33
IV. El orden de lo creado y la generación.....	42
V. El interior de la materia.....	57
VI. El mal.....	65
VII. La vida	73
VIII. Entre la vida y el hombre.....	80
IX. El hombre.....	87
Conclusión.....	99

Introducción

Pierre Teilhard de Chardin nació en 1881. En 1908, a diez años de su ingreso en la Compañía de Jesús, escribiría su primer artículo con tema paleontológico. Después de la primera guerra mundial, el jesuita estudió Ciencias Naturales en la Sorbona, para recibir el grado de Doctor en 1922, defendiendo una tesis sobre los mamíferos en el eoceno inferior en Francia. A partir de entonces, sus viajes, estudios, investigaciones y escritos tanto teológicos como científicos se multiplicarían. Como hombre de ciencia, paleontólogo y geólogo, Teilhard de Chardin redactó aproximadamente trescientos escritos. Su trabajo conoció el rostro de cuatro continentes: Asia, en donde colaboró en la comprensión de la geología de aquella región, Europa, África y América, donde finalmente moriría el domingo de resurrección del año 1955.

Los problemas que enfrentó por causa de sus ideas fueron múltiples. En 1947, se le pidió en su congregación que se abstuviera de escribir filosofía, aunque eso no impidió que posteriormente ingresará como miembro a la Academia de Ciencias. Ya para 1950, sería igualmente miembro electo en el Instituto Francés. ¿Cuáles eran estas ideas? El jesuita lograba establecer los puentes entre la fe y la ciencia, entre la verdad de la existencia de Dios y la verdad de un cosmos evolutivo, dándole a este fenómeno el sentido, todavía ignorado, de su cristificación. Sí, como hijos de la tierra, nos movemos; sí, como hijos del cielo caminamos hacia Cristo. El jesuita fue un nuevo Galileo que volvió a decirnos: “Y sin embargo, nos movemos”

¿Qué puedes encontrar, amable lector, en este trabajo? Primeramente, un camino recorrido en el tiempo y en la historia de la creación evolutiva, de la mano del jesuita Pierre Teilhard de Chardin, un camino que es una propuesta de lectura desde el acto creador de Dios hasta un momento fundamental de la evolución: la aparición del hombre. El camino lo llevaremos a cabo de la mano del jesuita a través de sus planteamientos. Por otra parte y he aquí nuestro objetivo, pretendemos establecer un diálogo con el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, quién será nuestro interlocutor durante el camino. ¿Por qué el aquinate? ¿Qué tiene que ver él con un cosmos y una creación evolutivos? Todo. Si podemos establecer un puente entre ambos, esto puede conducirnos a replantear las problemáticas éticas actuales entre ciencia y cristianismo, lo cuál, a mi entender, es crucial en estos momentos. El pensamiento tomista es un pilar fundamental en el cristianismo “oficial” y de ahí la importancia de establecer este puente y de demostrar la coincidencia y complementariedad de ambos sabios.

Por lo tanto, no esperes que en este trabajo los ojos del aquinate se conviertan en una mirada inquisidora para decir por qué y en qué está mal el jesuita. Eso lo hicieron muchos. Los neotomistas, por ejemplo, vieron peligros de toda índole, apoyados en el pensamiento de Sto. Tomás. Además, existió toda una etapa negativa de valoración de la obra teilhardiana, crítica que, por otro lado, no se realizó sólo desde el tomismo¹, aunque llegar al extremo de haberle

¹Remito a la siguiente obra para que, sobre todo, el lector pueda consultar una amplia bibliografía adversa contra el jesuita, así como las fases que tuvo la valoración de su obra: *Teilhard de Chardin. Una cosmovisión para el año 2000*. Jaime Arturo Franco. México, JGH Ediciones, 1997. 291. pp.

acusado de hereje fue precisamente por leer su obra desde una ortodoxia doctrinal muy estrecha.

La intención es demostrar cómo es posible un encuentro y entender en dónde y por qué se dieron, desde siempre, los distanciamientos, proponiendo una lectura del jesuita apropiada y respetuosa. Tengo confianza en llegar a puerto seguro con estos propósitos. Procuro “ver”, en la medida de lo posible, las cosas con los ojos del científico francés, pero, también, en la medida de lo posible, procuro “ver” desde la perspectiva del filósofo de Aquino.

El jesuita es un hombre abierto a la eternidad, como lo fue el de Aquino, cuyo concepto de humanidad no es ajeno al pensamiento teilhardiano. Encontrarás en ambos dos puertas para entrar a la realidad, pero dos puertas que conducen al mismo lugar. Cada uno de ellos hace énfasis en lo que encuentra desde la perspectiva que se acerca a su objeto. Sto. Tomás sí fue un científico de su tiempo, pero no un científico de alguna disciplina “particular”, como las conocemos hoy. Teilhard de Chardin se encarga de entrar desde el tiempo, desde lo que para el aquinate sería *accidental*, desde la orilla misma de lo contingente en la creación:

Este es el progreso fundamental [El del descubrimiento del Tiempo] y el paso más importante, tal vez, realizado por el pensamiento humano desde que tenemos conocimiento de él [...] En el Mundo, había un Tiempo homogéneo graduado por el movimiento periódico de los astros. Había alteraciones superficiales de cualidades sensibles y de estados de alma. Había también, más profundas, pero instantáneas y localizadas, las llamadas “mutaciones sustanciales” [...] El

gran descubrimiento de los naturalistas, después de Buffon, consistió en advertir que la Vida tenía una edad y la Tierra también [...] Tomado en su conjunto, el Mundo obedecía, lo mismo que cualquier otro organismo, a un proceso de desarrollo. Había así un verdadero *Pasado* de las cosas, y, por tanto, también un verdadero *Porvenir* abierto ante la humanidad.²

Tomás de Aquino, en este sentido, visto frente al jesuita, es *sustancial*. El francés no quiere detener el tiempo, todo se mueve, es inestable, inacabado; para el dominico, todo tiene su naturaleza, y toda sustancia está ya acabada. “Parece”, a primera vista, que no hay posibilidad de una *conciliación*, pero eso, precisamente, es lo que el mismo aquinate vería como una “apariencia”. Nuestra propósito es sostener que sí es posible conciliar, mostrando, a través de este escrito, cómo es posible hacerlo, cómo dos pilares del pensamiento cristiano de todos los tiempos pueden estar en armonía.

Encontrarás el siguiente procedimiento para la exposición de los temas. Cada uno de ellos, sin intentar llegar a consolidar un tratado tomista sobre el tema en cuestión, o un ensayo meticuloso sobre el mismo, se encuentra ordenado de la siguiente manera:

- Una exposición del tema(s) lo más fiel y objetivo a lo dicho por el jesuita.
- Un regreso a dichas temáticas para, por medio de explicaciones, comparaciones con otros pensadores o

² Pierre Teilhard de Chardin. *Las direcciones del porvenir*. Trad. Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid, Taurus, 1974. p. 20.

confrontaciones, lograr un entendimiento mejor del pensamiento teilhardiano expuesto en la primera parte.

- Finalmente, una lectura de lo anterior ahora bajo la mirada del aquinate, sin que por ello tenga Santo Tomás la puerta cerrada en las dos partes anteriores, para dar nuestra demostración de por qué un encuentro entre ambos es posible.
- Los temas van desde la propuesta científica y metodológica del jesuita, seguido de la creación, hasta la llegada del hombre, pasando por los diferentes momentos en el desarrollo del cosmos evolutivo. Confío se encuentre en estas páginas una exposición adecuada y coherente del pensamiento teilhardiano.

I. La ultrafísica teilhardiana

I

Pierre Teilhard de Chardin, el científico y el hombre de fe, supo aceptar con humildad que nuestra sensibilidad está prisionera en la inmensidad del universo, del tiempo. No contamos con un principio experimental¹, concreto y último, del cual partir para explicar el nacimiento del mundo. Nuestra sensibilidad se pierde. Las ciencias particulares no pueden explicarnos la causalidad profunda de las cosas o decirnos cuál es el crecimiento ontológico hacia el cual se dirigen: “Las ciencias particulares sólo pueden aplicar métodos particulares a objetos particulares.”² Semejante labor es tarea de la filosofía, que puede darse al quehacer de especular y demostrar argumentativamente lo que la ciencia no: “Ahora bien: ¿En virtud de qué íntima fuerza, y hacia qué crecimiento ontológico, tiene lugar este nacimiento? He aquí lo que la pura ciencia ignora, y lo que le compete decidir a la filosofía.”³ “Si hay, pues, que afirmar que la síntesis forma parte del trabajo científico y entra en el marco de la ciencia, no es menos preciso proclamar que la filosofía conserva más que nunca su cometido ante esta síntesis, la cual no reemplaza en nada a la filosofía, sino que, por el contrario, requiere una profundización de la investigación filosófica.”⁴ Siendo una tarea filosófica, el jesuita francés no se empeñó en ella, por lo cual él afirma que no podemos esperar una metafísica de sus escritos.

¹ Pierre Teilhard de Chardin. *La visión del pasado*. Prol. M. Crosafont Pairo. Trad. Carmen Castro. Madrid, Taurus, 1964. p. 208.

² E. Colomer. “Teilhard Filósofo” en *Pensamiento*. Publicación trimestral de la Facultad de Filosofía de la Compañía de Jesús. Dir. Luis Martínez Gómez. V. 26. Núm. 102. Madrid, Ed. Fax, 1970. p. 142.

³ *La visión del pasado*. p. 179.

⁴ N. Wielders. *Teilhard de Chardin*. Trad. Juan Bris. Barcelona, Fontanella, 1968. p. 29.

¿Qué es lo que el jesuita nos ofrece? “No se busque aquí una explicación última de las cosas, una metafísica”⁵, sino una ultrafísica:

Para afrontar el problema sobre la totalidad del fenómeno e intentar integrar armónicamente dentro de una representación coherente del mundo la pluralidad y la multitud de aspectos que comprende la realidad, Teilhard propone construir una especie de “ámbito-interdisciplinario”, en el que sea posible considerar la complejidad de dicha realidad. Tal ámbito de convergencia no es una Metafísica ni tampoco una simple Física, sino más bien una nueva dimensión de la investigación: la “ultra-física.”⁶

No es esta ultrafísica, como dice el jesuita L. Martínez Gómez⁷, algo que se distinga “plenamente” de la física y de la metafísica. La ultrafísica es:

Una disciplina nueva que engloba el interior y exterior de lo real y constituye lo propio de la visión teilhardiana esencialmente evolutiva, que parte fenoménicamente de la materia físico-químico y conduce a través de los umbrales discontinuos de la vida y del espíritu a una significación fenomenológica y finalmente a un sentido ontológico y espiritual.⁸

Encontramos una explicación general, “una tentativa de expresar el mundo tan perfectamente como sea posible en su totalidad y en su orientación interna por el camino de la experiencia científica”⁹, que, partiendo de las evidencias básicas del origen y desarrollo del mundo, la vida y el pensamiento, nos diga, en virtud de esas mismas

⁵Teilhard de Chardin. *El fenómeno humano*. Trad. M. Crusafont Pairo. Madrid, Taurus, 1963. p. 47.

⁶J. A. Franco Esparza. *Teilhard de Chardin. Una cosmovisión para el año 2000*. México, JGH, 1997. p. 120. (Colección *Sofía* II).

⁷Luis Martínez Gómez. “Teilhard entre dos siglos” en *Pensamiento*. Publicación trimestral de la Facultad de Filosofía de la Compañía de Jesús. Dir. Luis Martínez Gómez. V. 26. Núm. 102. Madrid, Ed. Fax, 1970. p. 257.

⁸C. Cuenot. *Nuevo léxico de Teilhard de Chardin*. Taurus, Madrid, 1970. p. 297.

⁹N.M.Wildiers. op cit. p.31.

evidencias, cuál es la trama que se esconde debajo del mundo físico, sin pretender sistematizar ningún conjunto metafísico de afirmaciones sobre el ser. “Una ley experimental, una norma de sucesión en la duración, esto es lo que presentamos a la sabiduría positiva de nuestro siglo.”¹⁰

Teilhard de Chardin propone una ultrafísica, un conocimiento de lo espacio-temporal evolutivo, sobre todo por dos razones: la primera, porque simplemente no era ni su meta principal, ni su competencia, el desarrollar una explicación filosófica; la segunda, porque desconfió siempre de las síntesis apriorísticas y deductivas:

Así lo creo. Y por ello me atrevo a presentar aquí, en forma de proposiciones encadenadas, un ensayo de explicación universal; no una síntesis *a priori*, geométrica, apartir de de alguna definición de “ser”, sino una ley de recurrencia experimental comprobable en el campo fenomenal y convenientemente extrapolable a la totalidad del Espacio y del Tiempo.¹¹

Aunque no por ello renunciará a su vocación de lograr un sistema. “A pesar de las apariencias, la weltanschauung que propongo no representa en modo alguno un sistema fijo o cerrado. No se trata aquí (lo cual sería ridículo) de una solución deductiva del mundo a lo *Hegel*, de un cuadro definitivo de la verdad...”¹² De lo que huía en el fondo era de partir de definiciones *a priori* sobre el ser, sobre la esencia, para de ahí construir una explicación del mundo. Como afirma

¹⁰Pierre Teilhard de Chardin. “Esbozo de un universo personal” en *La Energía humana*. Trad. Enrique Boada. Madrid, Taurus, 1963. p. 98.

¹¹Pierre Teilhard de Chardin. “La centrología” en *La activación de la energía*. Trad. Julio Cerón. Madrid. Taurus, 1965. p. 89.

¹²Teilhard de Chardin. “Como yo veo” en *Las direcciones del porvenir*. Trad. Francisco Pérez Gutierrez. Madrid, Turus, 1974. p. 143.

Xirau: “Reducir las cosas a su esencia –es decir a su verdadero ser- no puede ser otra cosa que reducir su multiplicidad pluriforme a una arquitectura geométrica incommovible.”¹³

Con lo anterior, tenemos ya la oportunidad de empezar a construir los puentes que necesitamos y que son el centro de nuestro trabajo: el pensamiento teilhardiano es, como podemos verlo, coincidente con el de Santo Tomás, pues él del aquinate representa el lado contrario de esa falsa pretensión deductiva que señala el jesuita: La metafísica tomista no es una síntesis *a priori*; es una síntesis que se inicia en la experiencia, teniendo al mundo sensible como lejano punto de partida. Decíamos que Teilhard ofrece una ultrafísica, que, de suyo, no debería contraponerse a la metafísica tomista, pues parte de la investigación en lo sensible para encontrar la deriva esencial de las cosas. Como afirma F. Copleston: “La Metafísica no es un obstáculo en el desarrollo de la ciencia, permite este desarrollo y aun lo exige, de tal manera que se dé un contenido concreto al esqueleto de la generalidad categorial.”¹⁴ Lo que se tiene es tanto una explicación temporal científica, como una explicación que trata encontrar y ajustarse, a través de aquella, a la unidad que, según Teilhard, subyace en toda la realidad. Seguramente debemos decir que no es una metafísica porque no es una especulación abstracta que haya partido del mundo sensible, elevándose por encima de éste, pero tampoco es una explicación puramente positivista: “Bajo la apariencia de un cientificismo extremo el positivismo representa, en efecto, una de las formas más agudas de la disolución del mundo y de la vida.”¹⁵

¹³ J. Xirau. *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología*. Buenos Aires, Losada, 1941. p. 14.

¹⁴ F. Copleston. *El pensamiento de Sto. Tomás*. Trad. Elsa Cecilia Frost. México, FCE, 1960. p. 35.

¹⁵ J. Xirau. *op. cit.* p. 13.

II

Decidir si, desde un nivel especulativo, las afirmaciones de Pierre Teilhard de Chardin son sustentables, o por lo menos no contradictorias, es una tarea legítima. La postura fenomenológica asumida por el jesuita debe entenderse más cercana a los parámetros de la antigua ciencia física de Aristóteles:

¿Cuál es pues este punto de vista? En la medida en que se puede encerrar un pensamiento tan moderno en los marcos más antiguos, hay que decir que su punto de vista fundamental es el de lo que Aristóteles llamaba la Física y 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 posturas esenciales, comprendiendo en ella la existencia de Dios. Aristóteles mismo, ¿no ha incluido, en el libro VIII de su física, la demostración del primer motor inmóvil.¹⁶

De esta forma, no es, por ejemplo, como la fenomenología husserliana, un intento por lograr una descripción pura, aunque sí “un intento de restituir un fundamento al cosmos y una orientación a la Conciencia y a la Vida”¹⁷; tampoco es una fenomenología dialéctica al estilo hegeliano. “La fenomenología de Teilhard de Chardin puede ser caracterizada en consecuencia, como una tentativa de expresar el mundo tan perfectamente como sea posible en su totalidad y en su orientación interna por el camino de la experiencia científica.”¹⁸ Teilhard de Chardin es un científico y ésa es la naturaleza de su acercamiento a la realidad. Su fenomenología¹⁹, por otra parte,

¹⁶ Mons. Bruno de Solages. *El pensamiento cristiano frente a la evolución*. apud. Claude Tresmontant. *Introducción al pensamiento* de Teilhard de Chardin. Trad. Jesús López Pacheco. Madrid, Taurus, 1966. p. 17.

¹⁷ J. Xirau. *op cit.* p. 27.

¹⁸ N. Wieters. *op. cit.* p. 31.

¹⁹ Ofrezco al lector los significados de fenomenología que aparecen en C. Cuenot. *Nuevo Léxico de Teilhard de Chardin*. Trad. Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid, Taurus, 1970. 310 pp.

responde a que, para el jesuita francés, no hay otro punto de perspectiva para acercarse al mundo que el hombre mismo, que el perfeccionamiento humano, ya potencialmente presente desde del origen del cosmos. No es, por otra parte, un positivista duro; cómo, si en él se reconcilia lo que para A. Comte es irreconciliable: “Incompatibilidad tal se hace directamente evidente cuando se opone la previsión racional, que constituye el carácter de la verdadera ciencia, a la adivinación por revelación especial, que, según la Teología, es la que ofrece el único medio legítimo de conocer el porvenir.”²⁰

En el pensamiento de Teilhard, podemos encontrar dos notas generales sobre su posición, notas que nos sirven para ver con claridad el tipo de maquinaria intelectual con la que este científico se acerca al mundo. Para la primera usemos un símil valiéndonos del propio positivismo: dentro del universo positivista de A. Comte, los tres estadios propuestos por él, señalarían, en sentido inverso y por separado, el camino que Teilhard, acorde a lo que ya se dijo arriba, recorre en el otro sentido y de una sola vez. “Los tres sistemas de concepciones sobre el conjunto de los fenómenos, se excluyen mutuamente. El primero es el punto de partida de la inteligencia. El último su estado fijo y definitivo. El segundo significa, solamente, una transición.”²¹ El jesuita, parte de los datos obtenidos por la ciencia y busca descubrir de

“Fenomenología: Conocimiento de lo espacio temporal evolutivo por oposición al conocimiento del ser que constituye la ontología.”

“Visión sintetizante de la totalidad de los fenómenos y de la totalidad del fenómeno, cara interna y cara externa, por oposición a las ciencias particulares positivas, centradas en un sector de lo real, que se limita a la exterioridad del fenómeno y se prohíbe toda extrapolación.”

“Construcción de la significación del conjunto de lo real a partir del hombre tomado como centro, fundada en una ley general de recurrencia que traduce el orden de relación sucesivo de los fenómenos.”

²⁰ A. Comte. *Discurso sobre el espíritu positivo*. Trad. Consuelo Berges. Buenos Aires, Aguilar, 1958. p. 81.

²¹ Antonio Caso. *Positivismo, Neopositivismo y fenomenología*. México, UNAM, 1941. p 31.

manera inductiva las leyes que expliquen el desenvolvimiento de la materia, su origen y su fin, aunque al buscar este fin y al postular qué sucedió en el origen, despega los pies del suelo de la ciencia con sus leyes experimentales y sus métodos, para intentar elevarse, pasando precisamente desde esa Ultrafísica hasta la divinización del cosmos. Físico, ultrafísico, divino, son los tres ángulos de una única explicación que, sin embargo, no se presentan como tres diferentes momentos, sino como uno solo.

Esta síntesis no deja de ser motivo de cuestionamientos: “Esto significaría ignorar la diferencia entre los diversos niveles del saber teológico, filosófico y científico.”²² No obstante, hay una explicación que parece contravenir tal objeción. Ignace Lepp nos dice.

Toda experiencia, por muy objetiva que parezca, se expresa necesariamente, tan pronto como el científico intenta formularla, en un sistema de hipótesis. Es decir, tan pronto como el científico no se contenta con la observación de objetos individuales, sino que tiende a la inteligencia del todo, tienen que encontrarse necesariamente las ciencias naturales, la Filosofía y la Teología.²³

Para la segunda nota, habremos de tener en cuenta el rumbo y la filiación del jesuita. Hace que desde la ciencia seamos capaces de dar sentido a nuestra vida y a nuestra acción. “Teilhard ha querido, y creído quizá, saber mucho sobre la persona, sobre el hombre, en todo caso ha salvado al hombre del naufragio evolucionista.”²⁴ La obra teilhardiana en pleno siglo xx dentro del marco que vamos construyendo da respuesta a la crisis de sentido señalada por Husserl.

²² J. A. Franco Esparza. *op. cit.* p. 108.

²³ Ignace Lepp. *La nueva Tierra. Teilhard de Chardin y el cristianismo en el mundo moderno.* Trad. Justo Molina. Buenos Aires, Carlos Lohle, 1963. p. 49.

²⁴ L. Martínez Gómez. *op. cit.* p. 272.

En el desamparo de nuestra vida, esta ciencia no tiene nada que decirnos. Justamente las cuestiones que excluye por principio son los problemas candentes para los hombres entregados a las conmociones que ponen en juego su destino en nuestros tiempos infortunados: las cuestiones a cerca del sentido o sinsentido de toda la existencia humana [...] ¿Puede el mundo, y la existencia humana en él, tener en verdad un sentido, si las ciencias consideran como verdadero sólo lo verificable de este modo objetivo?²⁵

Debemos detenernos en el problema que todo esto trae consigo. Hagamos las siguientes preguntas: ¿No debió haber detenido su explicación de las cosas en el suelo científico y dejar para la filosofía o para la teología las interpretaciones de esos datos y las posturas ante los mismos? ¿No es esto ya una contradicción de entrada? ¿No es el punto Omega, propuesto por él mismo, el último de los crecimientos ontológicos (delegado para la especulación filosófica, como vimos arriba) hacia el que se dirige el hombre? Podríamos decir con Meurers,²⁶ que toda esta explicación que se propuso Teilhard simplemente nace de la añoranza de una imagen totalitaria del mundo. Se trataría de hacer coincidir una especie de transformismo filosófico con el transformismo científico. Esta añoranza es una sutil manera de expresar una de las tantas críticas de las que ha sido objeto este pensamiento: una mezcolanza, una trampa, una superchería, poesía, religión; todo lo cual parece no deja de tener sustento y como afirma F. Copleston:

Habría que ser un fervoroso discípulo para negar que tales objeciones carecen de fundamento. Sin embargo, como expresión de la mentalidad de un hombre que era a la vez un científico y un cristiano convencido y que trataba, no sólo de conciliar, sino más bien de integrar lo que el consideraba una visión científica del

²⁵ Edmund Husserl. *Crisis en las ciencias europeas y en la filosofía trascendental*. Trad. Hugo Steinberg. México, Folios, 1984. pp. 11.

²⁶ E. Colomer. *op. cit.* p. 142.

mundo con una fe cristocéntrica, la visión teilhardiana de la realidad tiene indudable importancia y es de una grandeza que tiende a hacer que, en comparación, resulten pedantes e irrelevantes las objeciones.²⁷

Como vemos, una de estas objeciones, pedante como otras que quizá se harán, ha de ser, según lo que se ha dicho hasta aquí, la de presentar en traje de ultrafísica, una fusión intelectual hecha con las ciencias naturales, la filosofía y la teología. No obstante, de lo expuesto hasta aquí, hay algo que pido al lector que conserve en su memoria, y son dos cosas: que el cometido del jesuita es presentar una norma de *sucesión en la duración* y que, por lo mismo, como se puede ver, no quiere entrar hasta lo profundo de las causas o los crecimientos. Entra, pero no del todo y sólo hasta donde afirma que lo hará.

III

Vayamos ahora al tercer momento de éste capítulo que, como lo hemos aclarado en la introducción, procura leer lo dicho hasta aquí desde el pensamiento del aquinate. Es claro que, a los ojos de Santo Tomás, la distinción entre filosofía y ciencia no es una distinción que, ni en algún mínimo sentido, pudiera tener los matices que alcanzó con el positivismo y que, de hecho, tiene para el jesuita. Teilhard de Chardin es, en este sentido, a pesar de su formación escolástica, un hijo de su tiempo, un hijo de la tierra que quiere dejar, como “científico”, a la filosofía las tareas que hemos indicado. No obstante, pareciera que por la síntesis propuesta por el científico francés pudiera coincidir con Santo Tomás en cuanto al planteamiento de la ciencia

²⁷ F. Copleston. *Historia de la Filosofía. Vol. 9. De Maine de Biran a Sartre*. Trad. Juan Manuel García de la Mora. Barcelona-México, Ariel, 1978. p. 313.

dentro de un marco más general, pero no es así. El que las ramas científicas formen para el aquinate el árbol de la filosofía, eso no significa que pueda entenderse por una sola rama lo que pertenece a dos o a tres de ellas. Dice santo Tomás: “Según el Filósofo, es una la ciencia que se ocupa de objetos de un mismo género.”²⁸El objeto material sirve pues para definir a las ciencias, pero no es el único criterio. Su razón formal u objeto formal determina el ángulo desde el cual se va considerar aquellos objetos de un mismo género. Se entiende así el reproche que desde Roma, se lanzó contra el jesuita: “El error sería confundir los métodos...Para nuestro propósito, nosotros no admitimos, tal cual, esta última afirmación, a causa de la irreductibilidad misma de los objetos formales (o puntos de vista) que caracterizan el saber positivo y el saber filosófico, debido a métodos respectivamente proporcionados a sus objetos.”²⁹La cita anterior no es, sino la explicitación de algo que es recogido de la propia *Suma Teológica*: “La unidad de cualquier potencia o hábito se toma del objeto, y no del objeto material, sino de la razón formal del objeto.”³⁰ Así, “parece”³¹ que el ámbito-interdisciplinario propuesto por el jesuita resulta inoperante, no porque de suyo tal carácter interdisciplinario sea una falsa pretensión, sino por el modo en el que se realiza. Teilhard, como dijimos, sólo quiere andar una vez por un camino que tiene varias sendas. Consideremos lo siguiente. Si al final, después de haber precisado los distintos objetos y sus distintas

²⁸ Santo Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. Presidente del comité de la edición crítica. Fr. Francisco Barbado Prieto O.P.. Madrid, La Católica, 1957. I q. 1 a.3.

En lo sucesivo nos referiremos siempre a esta edición.

²⁹ Philippe de la Trinité. *Roma y Teilhard de Chardin*. Trad. José María Abascal México, H. T. Milenario, 1969. p. 130.

³⁰ Santo Tomás de Aquino. *Suma Teológica* I q.1 a.3.

³¹En este final de capítulo, el verbo “parecer”, con sus conjugaciones, sólo es una invitación para que el lector lea las cosas como un flagrante error de Teilhard de Chardin, es decir, aceptamos el posible fallo, para después mostrar por qué no es tal.

formalidades por separado, intenta una síntesis, hubiera conseguido frutos más provechosos, por lo menos, ante los ojos de quien por ello lo criticó en sus “apariencias”.

Lo que sucedió fue que, a diferencia de lo anterior, se intentó *aparentemente* la síntesis desde un inicio, como metodología, obteniendo una fusión poco sólida. Pareciera que la ultrafísica fusionaba lo diverso. “Lo que constituye la diversidad de las ciencias es el distinto punto de vista bajo el que se mira lo cognoscible.”³² Además, si quisiéramos lanzar otra piedra, diríamos que si se mira con atención la nota de Ignace Lepp dice que necesariamente se encuentran las ciencias naturales y la teología, junto con la filosofía, no que partan juntas.

Por otra parte, no debemos pensar que el jesuita no consideraba lo anterior. Lo consideraba y por eso sabía perfectamente que no podía aspirar a una metafísica, pues lo que hacía era ciencia tal cual él la entendía. ¿En dónde estuvo entonces la fisura? Hemos dicho que la metafísica tomista no contraviene las leyes presentes en el mundo natural, ¿qué pasa entonces con las conclusiones teilhardianas que parten precisamente de este mundo natural? Debemos hacer algunas observaciones. La metafísica tomista no es una deducción *a priori* desde algún principio general. Aunque ésta sea la ciencia del ser en cuanto ser, no significa que parta de una idea; parte, muy al contrario, de los seres particulares, aunque no se queda en ellos. Si se quedara en ellos cubriendo alguna parcela de su ser, sería una ciencia particular. Teilhard parte de los seres concretos y abstrae una ley que, en todo

³² *Ibid.* q. 1 a. 1

caso, no es una afirmación conclusiva. No me refiero a la evolución en sí, sino a la ley de complejidad creciente³³, a la ley de unión por la que todo se genera. ¿Qué hace con esta ley? A la manera de un principio metafísico, lo concibe como un principio inamovible. Los objetos materiales, objetos de un mismo género como veíamos arriba en la definición de Sto. Tomás, le permiten ver una constante que convierte en ley, pero, además, convierte ésta ley en el principio formal de toda la realidad: la unificación.

¿Qué tenemos entonces? “Parece”, y digo parece porque se debe superar la apariencia y el juicio presuroso, que por una parte se mueve dentro del terreno de la inducción, pero ya en otro momento es completamente deductivo. Todo lo ve bajo la lógica de la unión, de lo uno. La ciencia ultrafísica de Teilhard de Chardin sería aquella que se encarga de estudiar al ser en tanto que dinámico en su dirección a la unidad. De ahí que obtuvo todo tipo de críticas: Los diferentes géneros de objetos son vistos bajo la lupa de una misma formalidad. De hecho, esto va de la mano con su concepción de la materia-espíritu. Así pues, aunque no quiera ser deductivo a la manera de Hegel, termina siendo. Dios, la creación y la nada, el hombre, su aparición y porvenir, la vida, la materia, *parecieran* terminar dentro de la lógica de un concepto o de una observación no elaborada metafísicamente, sino a partir de una teoría científica, la teoría de la unión, de lo cual es ejemplo y pretexto también lo siguiente:

³³Ofrezco al lector la definición que nos proporciona C. Cuenot: “Tendencia de lo real a construir, en las circunstancias favorables, edificios cada vez más ricos en interrelaciones y cada vez mejor centrados, que desemboca en los organismos vivos y en el fenómeno de la socialización” C. Cuenot. op. cit. p. 78.

La noción elaborada de creación es, en efecto, una noción esencialmente metafísica, a la que, de hecho, históricamente, la razón humana no ha llegado por sí misma. Hay que meditar aquí en un bello texto de Gilson: Una vez admitido lo creado, el creador se impone, pero el problema metafísico técnico más arduo es probar que ciertamente existe lo creado.³⁴

Todo lo anterior *parece* que es así y en algún sentido lo es, pero hay que saber y conocer el ángulo en el que lo es. No deseo sea visto como una lapidaria o pedante reflexión. Muy al contrario, significa para mí la puerta de entrada a un diálogo más cercano entre Sto. Tomás y el jesuita y no de simple reprobación como ya hemos visto en este capítulo. ¿Por qué? La ultrafísica no quiere ser metafísica, y no puede serlo. Una cosa es que, ante nuestra mirada *parezca* serlo, pero otra muy distinta es que lo sea. Veremos más adelante cómo las mismas objeciones que se le presentan al jesuita, son cosas que no contravienen con su manera de entender la realidad.

¿Por qué insisto, y me anticipo, con los pareceres y las apariencias líneas arriba, con lo aparente? Porque lo que el jesuita asume no lo asume como si estuviera haciendo metafísica, por más generalizaciones y abstracciones que haga. Lo que se afirma como la esencia del método teilhardiano no lo es. Se mueve en lo profundo de las cosas, sí, pero en lo profundo a lo que puede aspirar la perspectiva desde donde está viendo la realidad, *secundum quid*. No está haciendo meditación del ser en tanto que ser, sino en tanto que dinámico en dirección a la unidad (no sólo móvil, sino unificante también), y tampoco del ser profundísimo y abstractísimo de la metafísica: su ser es el ser que tiene ante sí un científico; el fenómeno en toda su

³⁴ Philippe de la Trinité. *op. cit.* p. 142.

profundidad, “todo” el fenómeno.³⁵ Metafísica y ultrafísica serían dos niveles, dos escalones del saber.

Ante los ojos de la metafísica tomista de lo que se encarga la ultrafísica teilhardiana es de dar cuenta del cómo, de cómo se constituye el fenómeno, de cómo se mueve, de cómo se constituye en lo profundo, tan profundo como los límites donde inicia la metafísica. Teilhard de Chardin, con su visión fenoménica y sus ojos, está en una antesala y por eso es que vienen las oposiciones: ¿Podría acaso hablar del cómo sin decir el qué? Entra por la puerta de lo accidental, si lo vemos desde la metafísica, y ahí se instala, se queda en la antesala de esta ciencia. Por supuesto que sí nos ponemos ahora ante la perspectiva de un ultrafísico. El ejemplo más palpable de esto, que también mencionaremos en el capítulo siguiente, es que al referirse a la nada, a la multiplicidad pura, no está hablando de la nada metafísica, porque sabe que es inútil, sino de una nada física, de la nada que está antes del fenómeno tal cual lo hemos descrito y no del ser en toda su extensión.

Sin esta base, todo intento por comprender otros aspectos de la visión teilhardiana es inútil. De ahí que primero quise aclarar cómo se ha visto el problema tal cual si el jesuita estuviese equivocado, *pareciendo* que está equivocado. Eso no le excusa de que su lectura sea complicada, porque no anuncia cuándo pasa a la sala metafísica y, por no anunciar su entrada, nos confunde. De ahí que se piense, que está haciendo todo al mismo tiempo. No avisa lo que a su parecer es obvio. Ante él es claro, ante nosotros, quizá no. Así, hemos explicado por qué no se puede juzgar a el jesuita como si estuviese haciendo

³⁵ Como el mismo lo dijera en la advertencia al iniciar el *El fenómeno humano. op cit.* p. 39

metafísica, no lo hace. La ultrafísica teilhardiana no contradice la metafísica tomista, muy al contrario, la complementa en el árbol del saber humano. Se podrán presentar objeciones a su intento, pero, sin duda, deberán entender por ultrafísica lo que el jesuita ha querido mostrar y, al hacerlo, entenderán perfectamente que el respeto que Teilhard de Chardin sentía por el pensamiento tomista no era en vano, lo cual se continuará sustentando a lo largo de nuestra exposición.

II. La creación

I

Teilhard de Chardin se encuentra dentro de la ortodoxia cristiana en lo concerniente al acto creador de Dios. Entre otras razones, porque, como veremos, la masa material ha tenido un origen. Por otra parte, el concepto de participación y de ser participado está presente en su obra. No es esta la cuestión sin embargo. La creación de la nada lo hace integrarse a una milenaria tradición cristiana; ahí es tan metafísico como queramos verle. Su concepto de la nada, sin embargo, lo hace estar dentro de la más pura heterodoxia; ahí es tan ultrafísico como podamos comprenderle: la nada es la multiplicidad pura, una multiplicidad que, siendo inexistente, se contrapone a la unidad de Dios, es decir, la primera gran oposición se da no entre Dios como el Ser en sí mismo y la nada, sino entre Dios *como unidad* y la multiplicidad, y la potencialidad pura, que, como dijimos, es inexistente si pensamos en ella metafísicamente al modo de Santo Tomás: “La Unidad self-subsistente, en el polo del ser; y necesariamente, como consecuencia, todo alrededor, en la periferia, lo Múltiple *puro*, (entendámonos bien) o “Nada creable”, *que no es nada*¹, -y, sin embargo, por virtualidad pasiva de agregación, (es decir, de unión) es una posibilidad, una imploración de ser...”² Una noción que, como vemos, ciertamente sólo es entendible desde el ser uno de Dios, pues es exactamente su contrapuesto. Dios es el uno personal, la *unidad* personal, nunca para Teilhard de Chardin, en el sentido plotiniano de lo uno.

¹Las cursivas son nuestras

²*Las direcciones del porvenir*. p. 169.

Decimos desde la nada. Pero, ¿Qué es esto que proviene desde la nada? Una totalidad material capaz de ir perfeccionándose progresivamente, de ir abandonando el extremo de pluralidad que le ha visto nacer, de ir, en conjunto, complejizándose y uniéndose. Para el jesuita, lo que es creado, no lo es de forma aislada:

Dios no ha querido aisladamente (y no hubiera podido fabricar piezas separadas) el sol, la tierra, las plantas, el hombre. Ha querido a su cristo; y, para tener a su Cristo, ha tenido que crear el mundo espiritual [Primordialmente también, y con él, el mundo material], sobre todo a los hombres, sobre los cuales germinaría Cristo; y, para obtener al hombre, ha tenido que lanzar el enorme movimiento de la vida orgánica, y para que ésta naciera, ha sido precisa toda la agitación cósmica.³

Ninguna cosa, ni realidad, es creada separada de las demás, es decir, el acto creador es, desde sus inicios, un acto unificador y unificante, un acto que debe oponerse en su esencia a la nada contra la cual se levanta en su camino hacia su causa final. En lo que hay que centrarse aquí no es en el acto de Dios, como lo referiremos más adelante en una crítica desafortunada al jesuita, donde por *malicia doctrinal*, se quiere hacer ver que habla de la creación en sentido fenoménico, para lo cual presento también la referencia del jesuita donde expresa que ese tipo de aproximaciones “científicas” a la creación son vanas. Regresemos: No, en lo que hay que centrarse es en lo creado visto desde un punto de vista propiamente teilhardiano, ultrafísico. El acto de Dios, por otra parte, sólo responde al nivel desde donde está viendo las cosas. Él sabe que metafísicamente Dios ha creado las cosas desde la nada.

³ Pierre Teilhard de Chardin. *Ciencia y Cristo*. Trad. Julio Cerón. Madrid, Taurus, 1965. p. 101.

II

Al asumir la creación ex nihilo, Teilhard de Chardin se encuentra en la línea conceptual para con la cual no sentía enemistad pues, como ya sabemos, en ella fue educado: la escolástica. Con respecto a la creación, su pensamiento se encuentra enraizado en la tradición cristiana, una tradición que tiene sus antecedentes en la filosofía griega y que tiene dentro de sus más altos representantes a San Agustín, quien viera nacer el tiempo junto con la materia: “Ciertamente no en el cielo mismo ni en el aire ni en las aguas, pues el agua y el aire pertenecen al cielo y a la tierra. Tampoco en el mundo universo pudiste crear el mundo, pues no había dónde lo hicieras antes de que lo hicieras...”⁴ Ésta es la tradición a la que pertenece el jesuita.

El concepto teilhardiano de “creación” no debe representar ningún problema para la tradición cristiana, ni tampoco una novedad. Podemos decir que este concepto hace a un lado la sospecha de panteísmo que puede despertar su pensamiento. Dios de manera trascendental es causa ontológica del mundo. Teilhard de Chardin, podría ser un panteísta pero sólo de una forma mitigada y, más bien metafórica, pues la divinización sólo podrá darse al final y bajo la voluntad humana; será el hombre quien decida si finalmente quiere hacerse Dios. Todo se divinizará, a través del hombre, pero ni el todo es Dios ni Dios es el todo.

El jesuita se compromete con la total trascendencia de Dios y con la absoluta diferencia entre el Él y el mundo creado: la sustancialidad

⁴ San Agustín. *Confesiones*. Trad. Antonio Brambila. México, Ed. Paulinas, 1980. p. 231. [Que el mundo fue creado de la nada. Libro XI Cap. V]

del mundo es distinta a la sustancialidad divina. No hay un Dios inmanente a la creación. Cristo está presente sí, pero *como* causa final y sujeta a la voluntad humana. En este sentido, el jesuita está muy lejos de Spinoza y estará aún más lejos de Hegel. Pero tampoco, desde esta creación *ex nihilo* y desde esta total trascendencia, Dios, en el pensamiento teilhardiano, podrá encontrar en el mundo, aunque la mirada cristocéntrica invita a ello, su explicación o su despliegue. Teilhard no es un neoplatónico a la manera de Nicolás de Cusa: El mundo es formal y materialmente distinto del creador. Las cosas se van encaminando hacia Cristo, pero no son Él, ni Él es inmanente a ellas.

No obstante, como ya lo hemos visto, su concepto de la nada⁵ es un concepto difícil y comprometedor, como ya lo anunciábamos. Una nada de la cual se predica y se habla en términos de “algo”, en términos de “ser”. es contradictoria, pero no se refiere metafísicamente al término, su nada, como lo indicamos nuevamente en la referencia 38, no es “la nada absoluta. En todo caso, su concepto de la nada estaría *más* cerca del de materia prima. Como nos dice San Agustín “Aquello a partir de lo cual Dios ha creado todas las cosas es aquello que no posee ni figura ni forma y eso no es más que la nada.”⁶

El cuadro que dibuja el pensamiento teilhardiano nos hace pensar que al concebir la nada, se encontraba comprometido por el propio movimiento que él concibe hacia delante en el desarrollo final de la

⁵“Posibilidad de creación. Designa un múltiple primordial que viene al ser, al mismo tiempo que comienza a centrarse bajo la acción de la unión creadora de Dios”. C. Cuenot. *Nuevo Léxico*. p. 193

⁶ San Agustín. “De la verdadera religión” en *Obras de San Agustín*. Trad. Victorino Caoanaga. Madrid, La Católica, 1948. p. 109. (XVII, 35-6)

humanidad: si las nuevas realidades van surgiendo fenoménicamente por unión, entonces el acto creador primigenio no puede, sino rescatarse desde esta lógica, la lógica de la unión, a lo cual ya nos referimos en el capítulo anterior. A pesar de la función y el peso que tengan tales afirmaciones dentro del sistema teilhardiano es conveniente recordar que metafísicamente, como se puede concebir en el tomismo, la nada no puede jugar ningún papel y de ello hay otros ejemplos en la tradición, por ejemplo, para Bergson no hay ninguna posibilidad de hablar de la nada⁷, o, como dice J. Maritain a propósito de esa idea bergsoniana: “Pensar la nada de una cosa, implica proponerse la realidad de otra.”⁸ Estaríamos hablando de una nada “determinada”, de una nada que ya es algo, lo cual es contradictorio a todas luces, desde la metafísica. Precisamente J. Maritain, al intentar la defensa de la inocencia de Dios con respecto al mal moral, denuncia los terribles resultados que se dan por hablar no de la nada como tal, sino del mal, como privación, como un no ser, en términos del bien, del ser: “Es un error radical el querer utilizar para explicar las cosas dentro de la línea del mal, los tipos de explicación que aplicamos y debemos aplicar a las cosas dentro de la línea del bien”.⁹ Además de lo anterior, como lo expresará Lucrecio, afirmar que de la nada viene algo que está determinado por ella misma, sería romper con el principio de causalidad: “Desde nuestro punto de vista, un principio sustenta toda la urdimbre: Que ninguna cosa se engendra jamás por acción divina [...] Porque, si los seres brotaran de la nada, cualquier cosa engendraría sin ley a cualquier otra, y nada necesitará semilla. En

⁷ H. Bergson. *Creative evolution*. Trad. Arthur Mitchell. New York, Modern library, 1944. p 322.

⁸ J. Maritain. *De Bergson a Tomás de Aquino*. Trad. Gilbert Moteau. Buenos Aires, Club de lectores, 1983. p. 28.

⁹ J. Maritain. *...Y Dios permite el mal*. s/trad. Madrid, Guadarrama, 1963. p. 28

primer lugar, los hombres podrían nacer del mar...”¹⁰

A partir de esa concepción de la nada, se desprende por necesidad la unión creadora. “Crear, hasta para la Omnipotencia, no debe ser entendido para nosotros a la manera de un acto instantáneo sino al modo de un proceso o gesto de síntesis. El Acto puro y la Nada se oponen como la unidad acabada y lo múltiple puro.”¹¹ Todo se forma desde un inicio por unificaciones sucesivas. El ser no se da, sino por unión. Como lo dice F. Bravo en su artículo sobre el jesuita, retomando las propias palabras del francés: “La unión engendra al ser,”¹² al cual se llega entonces siempre desde un movimiento de unificación, pero ¿puede acaso lo múltiple explicar la unidad, el ser? Por otra parte, desde un inicio, si miramos desde otro ángulo ésta concepción de la creación, lo que nos encontramos no es, sino la constante presencia de un amor que todo lo procura unir a partir de la pluralidad y la separación:

Pero ¿acaso no es ya amor lo que se esboza y crece bajo la afinidad mutua que hace adherirse y mantenerse reunidas entre sí a las partículas en el transcurso de su marcha convergente hacia adelante? En todo caso, lo menos que puede decirse es que, a través del paso crítico de la reflexión, se transforma en amor al hominizarse esa inter-simpatía oscura de los primeros átomos o de los primeros seres vivos.¹³

Teilhard de Chardin nos recuerda aquí a Empédocles. La unión se va dando por adición y lo que tenemos es una dialéctica de concentración, dialéctica que parte desde Dios en su causa eficiente y

¹⁰ Lucrecio. *De la naturaleza de las cosas*. Trad. René Acuña, México, UNAM, 1963. p. 5.

¹¹ Pierre Teilhard de Chardin. *Como yo creo*. p. 92.

¹² F. Bravo. “La dialéctica en Teilhard de Chardin” en *Estudios Filosóficos* Publicación de la Sociedad venezolana de filosofía. Dir. Ernesto Mays Vallenilla. Vol. 1 Núm. 1. Buenos Aires, TEA, 1974. p. 18.

¹³ *La activación de la energía*. p. 108.

En *Yo me explico*. p. 85, se pregunta: ¿No sería ésta, sencillamente, en su esencia, la atracción misma ejercida sobre cada elemento consciente, por el Centro, en formación, del universo?

vuelve a él, como causa final, sin llegar a ser una dialéctica de progresivo autoconocimiento a la manera hegeliana. Se debe, no obstante, y a pesar de cualquier aclaración, tener cuidado, pues para considerar semejante dialéctica ha de mantenerse siempre en mente la con-centración a la que hemos hecho mención. Dice Teilhard:

Voy a tratar de mostrar aquí la posibilidad de una dialéctica más fina y más rica que las otras si se plantea como punto de partida que el ser, lejos de representar una noción terminal y solitaria, es en realidad definible por un movimiento particular indisolublemente asociado a él, -el de *unión*.

Ser = unirse consigo mismo o unir a los otros (forma activa)

Ser = ser unido y unificado por otro (forma pasiva).¹⁴

Al retomar los conceptos que ya hemos abordado, tenemos que decir, como ya lo afirmamos en el primer capítulo, que el jesuita termina proyectando, progresivamente su movimiento unitivo en Dios¹⁵ y en el mundo. Esto, lo entendemos ya, no lo podemos ver, sino como un reclamo metodológico de parte del científico francés, pues analizando los datos que le da la experiencia los lleva a una sistematización, los generaliza. El extremo inicial, el de la creación por unión desde una nada que es la multiplicidad pura e inexistente es el resultado más claro de esta generalización.

¹⁴*Las direcciones del porvenir*.p. 167.

En otro texto, *La activación de la energía* p. 92, Teilhard nos entrega lo que evidentemente complementa la idea anterior: “De ello resulta que el carácter más esencial, y más significativo, de cualquiera de las unidades cuya agrupación forma el universo viene marcado en éstas por cierto grado de complejidad[...] Ese coeficiente de centro-complejidad es la verdadera medida absoluta del ser en los seres que nos rodean. Él, y sólo él, puede fundar una clasificación verdaderamente natural de los elementos del Universo.” Más adelante, en la página siguiente, nos dice: “De ello se desprende esta primera conclusión general: observado en su verdadero y esencial desplazamiento a través del tiempo, el universo representa un sistema en vías de “centro-complejidad” interna.” Y termina así: “La evolución no corresponde exactamente, como pretendía Spencer, a un paso de lo homogéneo a lo heterogéneo—sino al paso de un heterogéneo disperso a un heterogéneo organizado (unificado)—; es decir, más claramente todavía al *paso desde una menor centro-complejidad a otra más elevada.*”

¹⁵*Las direcciones del porvenir*. p. 168.

III

Teilhard de Chardin afirma y cree en la creación de la nada, tal cual la entendió el aquinate. La tradición a la que se adhiere el francés es la misma escolástica y el tomismo en particular. No debemos olvidar que “El proceso “evolutivo” dentro del terreno científico fue sobremanera fatigoso y confuso: Una lucha de más de mil años contra el dualismo y el panteísmo hasta el esclarecimiento de la idea de la creación bajo el influjo de la revelación cristiana.”¹⁶ ¿Cuáles son entonces los antecedentes más importantes de esta tradición y de esa lucha?

Desde los griegos debemos considerar principalmente que la materia no ha sido creada. Para Platón no existió la creación ex nihilo: La materia es eterna. El Demiurgo no es un creador en este sentido del término, sino un modelador, un ordenador: “Dios quiso, pues, que todo fuera bueno y nada mal en cuanto dependiera de él; por esto tomó todas las cosas visibles, que, lejos de estar en reposo, se agitaban en un movimiento sin reglas ni continuación, y del desorden las hizo parar al orden juzgando preferible este estado.”¹⁷ En el caso de Aristóteles, tampoco tenemos una superación de esta noción, pues el mundo es eterno y lo es también el Acto puro, quien de ninguna manera es causa eficiente del mundo. Estos dos son ejemplos de dualismo. Que son igualmente distintos al inmanentismo del logos de los estoicos, los cuales de cualquier forma sostenían la eternidad del mundo. Por otra parte, en el neoplatonismo de Plotino no hay un acto creador: Del uno

¹⁶ G. M. Manser. *La esencia del tomismo*. Trad. Valentín García Yerba. Madrid, Bolaños y Aguilar, 1947. p. 611.

¹⁷ Platón. “Timeo” en *Diálogos*. Estudio Preliminar de Francisco Larroyo. México, Porrúa, 1981. p. 672.

proviene todas las cosas, es causa eficiente, superando a Aristóteles, pero esta causalidad se debe a la noción plotiniana de emanación.

Fue Filón de Alejandría, un poco antes que Plotino, quien ya había transformado, gracias a su concepción judía de Dios, los conceptos que se manejaban predominantemente en la tradición filosófica. El influjo de Filón es, a pesar de no haber aclarado del todo la creación de la nada, de gran importancia, pues precisamente llega su pensamiento hasta la escolástica:

Únicamente Filón de Alejandría, fundador de la escuela judaico-alejandrina y tan entusiasta de su religión judía como de la Filosofía griega, particularmente la platónica, usó una terminología expresamente creacionista. Pero, aparte de ser muy discutible la mente del autor, su dudosa doctrina creacionista es solamente un intento de conciliar al Dios creador de antiguo testamento con el Demiurgo de la escuela platónica.¹⁸

Ya dentro de la tradición cristiana, el pensamiento decisivo valorado por Santo Tomás es el de San Agustín. Al de Hipona, ya lo le hemos citado arriba con respecto al acto creador en relación con la tradición cristiana. No obstante, hay algo que debemos indicar: Para el obispo de Hipona, el acto creador de Dios *ex nihilo* no es un acto arbitrario igual a un porqué sí o a un sinsentido. A Dios le ha movido su propio amor. En ello debemos hacer énfasis, puesto que esta particularidad está presente también en Santo Tomás y es muy útil para ilustrar dos cuestiones de Teilhard de Chardin: la primera es que cuando el jesuita dice que “No hay Dios sin unión creadora”¹⁹, es precisamente en este sentido del amor: El Dios cristiano no puede ser

¹⁸ Manuel Cuervo. “Introducción al tratado de la creación en general”. en *Suma Teológica. II. Tratado de la creación en general*. p. 468.

¹⁹Philippe la Trinité. *op. cit.* p. 141.

concebido, sino como dando el ser desde su amor. Nuestro Dios no sería tal si no amara, un Dios mezquino no podría ser nuestro Dios.

En esto se equivocan quienes leen tan “juiciosamente” al jesuita. Teilhard de Chardin no es ni un poco semejante a Juan Escoto Eriugena y así pretenden hacerlo pasar.²⁰ No obstante, el jesuita parece que se sale de la lógica del acto libre de Dios como si éste se viera empujado, forzado, a crear: “...con respecto a la cual [la nada] (y aquí nuestra inteligencia no sabe ya, decididamente, en tales profundidades, cómo distinguir suprema libertad de suprema necesidad, con respecto a la cual, decía yo, todo acontece como si Dios no hubiera podido resistirlo”²¹, lo cual, a pesar de todo, si se lee desde la perspectiva del amor hacen perfectamente compatibles ambas posiciones. Una cosa es decir “forzado” por su propio amor y otra muy distinta es “determinado” por la nada.²²

Teilhard y Santo Tomás coinciden, pues el aquinate concibe, como es sabido, el acto creador desde la nada. De hecho cuando el jesuita hace referencia al transformismo y al acto creador, lo hace siempre haciendo alusión a la escolástica, porque en su mente no concibe que haya la barrera tan infranqueable que se pudo levantar entre ellos. ¿Qué piensa el aquinate al respecto de la creación a partir de la nada?

²⁰No se deben pasar por alto los momentos en los que el padre, ya fuera en el ámbito teológico o metafísico, se manifestaba en oposición a tales consideraciones. Un ejemplo de ello o encontramos en *Ciencia y Cristo*. p. 107, donde, al final de la exposición de “Mi universo”, dice: “Y de este modo quedará constituido el complejo orgánico Dios y Mundo -el Pleroma-, realidad misteriosa que no podemos decir sea más hermosa que Dios por sí sólo (puesto que Dios podía prescindir del mundo).”

²¹*Las direcciones del porvenir*. p. 169.

²²Por su pertinencia, transcribo aquí las palabras del editor que aparecen como nota al pie del texto de la cita anterior: “Teilhard aborda aquí el problema de la Creación bajo el aspecto en que, no habiéndose dado todavía, existe ya para Dios bajo la forma de un posible del que Dios quiere tener necesidad.”

Hay que sostener con toda firmeza que Dios puede hacer y hace algo de la nada [...] Pero si la preposición incluye o engloba a la negación entonces hay dos sentidos, uno verdadero y otro falso. Falso, si se da a entender una relación causal, pues el no-ser no puede ser de ningún modo causa del ser; verdadero, si denota sólo orden (de sucesión), de modo que se diga que algo se hace de la nada, porque se hace después de la nada, lo que es verdad también en el caso de la creación.²³

¿Qué es entonces la nada para Santo Tomás? “La nada es la negación de todo ser.”²⁴ Más adelante en el mismo artículo de la *Suma* nos dice: “Asimismo, la creación es también más perfecta y principal que la generación y que la alteración, por tener como término final todo el ser de la cosa creada, aunque su punto de partida sea la nada absoluta. Al decir que se hace algo ex nihilo, la preposición de (ex) no significa una causa material, sino solamente un orden.”²⁵

¿Hay alguna posibilidad de encontrar un vínculo sólido entre ambos planteamientos sobre la nada? Tendríamos que ser muy dogmáticos o intentar una lectura incoherente con lo dicho hasta aquí, según lo cual no habría ningún problema en pensar que Teilhard de Chardin reconoce en la nada menos su relación con Dios que con las cosas creadas. ¿Por qué? Todo lo que ha de ser creado está en su multiplicidad negado. La nada no es la negación de esto o de aquello, no es como una simple privación, sino de todo en su unidad, es decir, Teilhard, como puede entenderse ya, se mueve más en los terrenos de los “modos” y no de las esencias, desde el punto de vista que ya indicamos. Desde esa óptica, su “imploración” de ser es la voz misma del Dios que no se soporta en su amor. Formado en la escolástica, es

²³ Santo Tomás. “De potencia” q.3 a.1 en Clemente Fernández. *Los filósofos medievales II*. Selección de textos. Madrid, La católica, 1980. p. 459.

²⁴ Santo Tomás. *Suma Teológica*. I q. 45. a. 1

²⁵ *Idem*.

muy difícil que afirmara a todas voces lo que ciertamente no es estrictamente así en su sentido, si tales fueran las cosas, tendríamos que afirmar que, efectivamente, el aquinate no podría, sino censurar la noción de la nada múltiple por los motivos que él mismo expone y por los que hemos visto en el apartado anterior.

No obstante, no debemos olvidar que, en lo que respecta a la nada, se puede encontrar el puente que acabamos de indicar, aunque la noción de una creación a partir de la nada múltiple obtenida por la vía fenomenológica, no deja buena fortuna para el jesuita. Desgraciadamente, el mismo procedimiento lo ejecuta en la pleromización y sus enemigos encontraron la justificación a sus ataques como en el caso siguiente que ejemplifica la mala comprensión que se puede tener sobre la unión creadora: “El autor del artículo reprocha a Teilhard [de Chardin] concebirla como una unión creadora y no como una producción a partir de la nada.”²⁶ Evidente error de los lectores apoyados en el pensamiento de Santo Tomás. La unión creadora se realiza a partir precisamente de una nada múltiple o plural en el sentido indicado arriba. No son términos excluyentes. En la página siguiente agregan, “Hablar de creación en fenomenología, no tiene más sentido, *pensamos nosotros*, que tratar de hacer conocer los colores a un ciego de nacimiento haciéndole contar castañas de la India.”²⁷ Quizá no leyeron o no quisieron leer los extractos que a continuación presento:

Lo mismo si se trata de la Providencia ordinaria, que de la Providencia milagrosa (coincidencias extraordinarias), que incluso

²⁶ Philippe la Trinité. *op. cit.* p. 141.

²⁷ *Ibid.* p. 142

de un hecho maravilloso *nunca nos veremos conducidos científicamente* a ver a Dios, porque la operación divina no se hallará jamás en discontinuidad con las *leyes físicas*²⁸ y fisiológicas de las que nunca se ocupan las ciencias. Como las cadenas de antecedentes no quedan rotas nunca (si no sólo plegadas) por la acción divina, una observación analítica de los fenómenos es incapaz de hacer que alcancemos a Dios, *ni siquiera como primer motor*. No saldremos jamás *científicamente*²⁹ del círculo de las explicaciones naturales. Tenemos que resignarnos a ello.³⁰

A veces se suele hablar de un primer instante del mundo: ¡Expresión falsa y vana investigación! El acto creador no se intercala en la cadena de las antecedentes, se plantea sobre el universo tomado en toda su expresión y en toda su duración. Por consiguiente, imposible, para el elemento del mundo, salir del mundo o llegar tan siquiera a un límite inferior del mundo. Imposible para él concebir (sanamente) un final físico al mundo, ni incluso imaginar (razonablemente) la creación aislada de un elemento del mundo, aparte del mundo o fuera del mundo. Hasta donde alcanza la vista a nuestro alrededor, irradia el tejido de series temporales y espaciales, tejido sin fin, tejido irrasgable, tejido, hecho tan bien de una sola pieza, que no hay en él un nudo que no dependa de todo el conjunto.³¹

Como una nota al pie de esta segunda cita, en el texto el editor hace precisamente una referencia que, por su pertinencia, es sensato consignar:

El padre Teilhard se mantuvo siempre dubitativo sobre la facultad que tendría la ciencia experimental de demostrar y de fechar, incluso por aproximación, el comienzo del mundo [...] Santo Tomás, desde, otro punto de vista, también lo dudaba: Sostenía la posibilidad de que la razón demostrara la creación, pero su incapacidad para demostrar que el mundo no ha sido creado ab eterno.³²

²⁸ Las cursivas son mías y no del jesuita.

²⁹ Las cursivas son del jesuita.

³⁰ Pierre Teilhard de Chardin "Nota sobre los modos de la acción divina en el universo" en *Como yo creo* Trad. Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid, Taurus, 1973. p. 32.

³¹ *Ciencia y Cristo*. p. 101

³² *Idem*.

III. El nacimiento de la materia

I

La masa de materia ha tenido un origen, un nacimiento, no es eterna y cómo podría serlo si no tiene el fundamento de sí en sí misma. “A quien sabe ver, el análisis de la materia revela la prioridad, la primacía del Espíritu.”¹ Esta materia es el conjunto de todo en cuanto nos hallamos inmersos.² La tierra tuvo un comienzo y se dirige hacia un final, atravesando equilibrios movibles. El todo material ha nacido y crece. La materia no es eterna, pero tampoco es buena en sí misma o mala en sí misma. Por la materia somos paralizados, pero también por la materia tenemos posibilidad de crecer.³ De esta forma nos podemos preguntar cuál es su consistencia. Los átomos son la frontera material racionalizable para Teilhard de Chardin. No obstante, estos átomos son, como nos dice el jesuita, un ensamblaje rígido.⁴ No así, las moléculas, las cuales tienen plasticidad. El mundo molecular no se articula sobre lo atómico, lo organiza.⁵ En un inicio tenemos átomos que poco a poco van formando relaciones más complejas. Estas relaciones no son simples repeticiones o agregaciones; son combinaciones teleológicas. Lo que tenemos, desde la mirada teilhardiana, son los depósitos pasajeros de una potencia en concentración. Una agregación, una combinación teleológica, hemos dicho, asciende poco a poco por niveles de complejización, soportada y posible gracias a que los diferentes focos emergentes no son independientes, sino que, como ya se dijo, se encuentran ligados,

¹*Ciencia y Cristo*. p. 53.

² Pierre Teilhard de Chardin. *El medio divino*. Madrid, Taurus, 2000. p. 80.

³ *Idem*

⁴ Pierre Teilhard de Chardin. *El grupo zoológico humano*. Trad. Carmen de Castro. Madrid, Taurus, 1964. p. 33.

⁵ *Idem*

con-centrados, dependientes. Esta dependencia, esta ligazón y sus combinaciones se dan por una ley, la ley de recurrencia: hay en la materia una disposición congénita y estructural a organizarse cada vez mejor, cada vez de manera más compleja y simple hacia un fin. Es así como por debajo de cada complicación, de toda combinación, hay un entramado constante, natural, presidido por una ley. De esta forma, por “combinación”, por “complicación”, nos encontramos siempre ante el nacimiento de un tipo de realidad nueva: La materia se encontró desde un inicio en un proceso siempre abierto de molecularización, constantemente abierto hacia delante.

II

¿Cómo podemos dialogar con lo anterior? Para Aristóteles la materia era aquello con lo cual se hace algo, entendida como lo opuesto a lo formal, es privación; Platón, por su parte no tiene aprecio por la materia, lo cual no es el caso del jesuita, quien, de cualquier forma, no se siente a gusto en el mundo hilemorfista de Aristóteles, cuando este hilemorfismo supone un mundo indiferente al eje de las duraciones: es un mundo estático, el mundo donde, como dijimos al iniciar, el tiempo no es aún un factor determinante. Es entendible que no se sienta a gusto ahí, porque además no es su terreno; ése es el terreno de la metafísica. Su mundo simplemente no puede ser percibido desde esa perspectiva.

Por supuesto que las concepciones modernas de la materia como materia-energía son más cercanas a T. de Chardin, quien no desarrolla una especulación metafísica de la misma. Desde su mirada, su frontera

intelectual la centra y sostiene en los átomos. Debemos pensar que en el horizonte, el jesuita no podrá dejar de concebir la materia como aquello que, entre más lo acerquemos a su génesis, antes de ser la multiplicidad pura, es simplemente eso, lo puramente múltiple, opuesto, por tanto, a lo uno y a lo inteligible.

Esta materia que va reuniéndose poco a poco, complejizándose, puede hacernos establecer comparaciones con los filósofos de la antigüedad griega. Si la nada se encontraba en la antípoda de Dios, la materia, como efecto de la creación, en sí misma es la temporalización de esa multiplicidad. Como ya sabemos, en un principio la pluralidad era extrema y el acto creador, acto de amor, ha querido ir uniendo, ha querido luchar contra el caos, como dice C. Tresmontant:

Y la idea de una lucha entre lo Uno y lo Múltiple recuerda esas cosmogonías babilónicas, en que vemos al demiurgo entrar en lucha contra el Caos. Estamos en plena mitología metafísica [ultrafísica]; Teilhard se encuentra en buena compañía, por otra parte, puesto que está situado a los lados de Anaxágoras y de Aristóteles. Del mismo modo el establecimiento de una ley de concurrencia, muestra cómo la creación se hace uniéndose.⁶

Al caos plural, el acto creador otorga unidad progresiva, produce seres participados más capaces de ir, cada vez más, soportando el esfuerzo creador.⁷ Por vía regresiva, a partir de los átomos y hacia el principio material primero, surge el problema de imaginar un mundo desformalizado, sobre todo para quien lee al jesuita en clave metafísica, pues si se imaginara un regreso hasta el límite, un regreso

⁶ Claude Tresmontant. *op. cit.* p.81.

⁷ *Como yo creo.* p. 39.

“desunificante” nos encontraríamos con materia sin forma. Tiene que ser así: entre más pluralidad y disolución, más potencialidad. Teilhard necesitó los átomos como frontera. Son materia definible, son la base de una complejización *primera*, asequible a nuestro entendimiento, racional. No podría haber hablado de materia y nada más. Necesita de principios organizativos. Un átomo deja ver un principio de organización y no hay realidad que no lo posea. La materia entonces no se basta a sí misma en el esquema teilhardiano, aunque él mismo afirme “nuevas” realidades a partir de los principios cuantitativos. En el origen, ya existía todo, de forma potencial en la materia, todo materialmente hablando, lo cual se discutirá en líneas posteriores.

En un principio, además del dinamismo de la materia, los átomos tienen en sí y entre sí sólo relaciones numéricas, geométricas. ¿Lo molecular no apunta hacia el andamiaje formal, ya señalado arriba, que soporta al edificio material, el cual *pareciera* estar sostenido únicamente por la materia y la cantidad? ¿Las moléculas no son acaso ya cualidades, es decir, no son ya un modo de ser más complicado, hecho a partir de la manera de ser de sus constituyentes? Si nos quedamos en la orilla material, lo informe, la materia por sí misma, por su pluralidad, terminaría siendo tan *mala* como lo fue, por ejemplo, para Plotino. Los átomos en Teilhard de Chardin se encuentran tanto en relación con el mundo antiguo como con el actual.

Por favor y subrayo la petición, nótese cómo esta manera de entender los constitutivos últimos de la materia, así como en *general* la *disciplina ultrafísica* del jesuita, apuntan a un factor que permea su obra y al cual no se presta mucha atención, y que ya se había

anunciado: su ultrafísica no tuvo un andamiaje conceptual “propio” y utiliza términos que siempre hacen pensar que ha dado un salto y que ya está en el terreno metafísico o físico, a nivel conceptual, su objeto formal es distinto, pero no así el material, lo cual explica, entre muchas cosas, porque se dio una crítica negativa como la que se dio.

Por otra parte, los conceptos teilhardianos terminan siendo metamorfoseados por las lecturas a las que se le someten. La Noosfera misma, el punto omega, si se leen en clave metafísica no se les hace una lectura justa. El jesuita es realmente es *inter*-disciplinario, pero no *bi*, ni *tri*-disciplinario; no era su intención. Un ejemplo contundente de esto, es que cuando critica, como lo vimos arriba, la pretensión de intentar científicamente adentrarse en el acto creador, su misma crítica podría caer sobre él, pero lo critica desde un ángulo imparcial o, en todo caso, metafísico. Lo que está criticando es querer lograr con la ciencia lo que es de otra disciplina. El jesuita no quiere incurrir en ese error, aunque sea de ese error del que se le tache, pues él, como científico, intentó esa explicación, pero no la intentó para suplir a la metafísica, ni para escudriñar, esencialmente, aquel acto. El objeto de la ultrafísica no es Dios. La ultrafísica, o hiperfísica, es lo último que se puede decir, sí, pero exclusivamente de forma científica y eso no agota el objeto. Habla hiperfísicamente, pero siempre dentro del terreno hiperfísico.

La naturaleza es vista entonces con *ojos hiperfísicos*. Desde esta óptica y con lo dicho, las *cualidades* de las cosas terminan siendo explicadas en función de las *cantidades*. Sobre si hay dinamismo o no, de ninguna

manera contribuye a menguar esta explicación cuantitativa de la realidad, la materia termina siendo hiperpotencializada para constituirse, ya no sólo como el respaldo de la vida, sino también de la reflexión y, sobre todo, y por tanto, para hacer emerger al espíritu. ¿Se puede ver en la materia y su inmanencia las causas y fundamento de toda transformación?

III

Dialoguemos con el aquinate. Al principio de nuestra explicación sobre la creación y más adelante, mencionamos que el concepto de participación está presente en el pensamiento teilhardiano, lo cual es complementario tanto a la noción de creación del jesuita como de Santo Tomás. Para el aquinate “si algo se encuentra por participación en un ser, por necesidad ha de ser causado en él por aquél a quien conviene esencialmente, como se encandece el hierro por el fuego”⁸, a lo cual Teilhard de Chardin ajustará su concepto de transformación.

Científica y especulativamente, el jesuita encuentra una materia originada, una materia a la cual le ha participado el ser quien por necesidad y esencia es. A pesar de que Dios pudo entrar “forzado” al acto creador, la libertad y el amor se impusieron, por lo cual el nacimiento del mundo material no fue necesario; la materia y la creación son para ambos perfectamente contingentes. Como acabamos de ver, la noción de participación supone la de causa, en lo cual igualmente coinciden ambos sabios, pero “...aunque la relación a la causa no entre en la definición del ente que es causado, esta relación

⁸ Santo Tomás. *Suma Teológica*. I. q.44. a.1.

es, sin embargo, una consecuencia necesaria de la esencia de lo causado.”⁹

La pregunta que surge es ¿qué se crea para uno y otro? Para el jesuita, de la nada múltiple se pasa al ser múltiple, ¿la materia prima?: ”Al comienzo del mundo sensible está lo múltiple, [“como si viniera de un polo negativo del ser”]; y este múltiple como un bloque indisoluble ascendía ya hacia el espíritu...”¹⁰ A partir de la creación, para el jesuita, “vemos cómo rompen las olas de lo múltiple”. Esta pluralidad material es un escalón entre los átomos y la nada. Científicamente, el jesuita encuentra una barrera y *la reconoce* como lo afirmamos al principio de nuestro escrito, y como lo hemos venido afirmando: “Los márgenes de nuestro universo se pierden en la pluralidad material e inconsciente.”¹¹

Toda nuestra experiencia científica nos lo advierte: por debajo del electrón, de la energía, la materia es todavía analizable, es indefinidamente descomponible en elementos naturales, en el tiempo y en el espacio –no hay átomos en el sentido etimológico de la palabra-. La materia es esencialmente pluralidad sin límites, polvo: Por consiguiente, es imposible construir sobre ella. Y quien quisiera seguirla hasta el fin de ella misma, tendería hacia la nada. La materia no es fundamento estable del mundo: Es una *dirección* en que las cosas van desapareciendo un poco más cada vez a medida que van perdiendo un poco más de unidad. Ha sido necesario que descendamos hasta los “átomos” para comprender esta verdad; mas ahora es necesario que ya no lo olvidemos: por el análisis hemos dejado escapar lo que constituye el valor y la solidez de los seres. La única consistencia de los seres se deriva de un elemento sintético; es decir, de lo que es, en un grado más o menos perfecto su alma, su espíritu.¹²

⁹ *Idem*

¹⁰ *Ciencia y Cristo*. p. 101.

¹¹ *Ibid.* p. 100.

¹² *Ibid.* p. 51

¿No recorre aquí Teilhard un camino que ya habíamos indicado cuando hablamos con respecto a la ciencia? El jesuita aquí da un brinco de la materia considerada hiperfísicamente se desliza casi imperceptiblemente a la materia metafísica. Si nos percatamos de ello no tenemos que, ni creo que estemos obligados a ello, establecer una lucha entre el aquinate y el jesuita. ¿Por qué? Porque, efectivamente, como lo dice la cita, la consistencia se encuentra en su alma, es decir, en un elemento formal.

Santo Tomás, después de hacer un breve recuento histórico del tema de la creación de la materia prima, nos dice: “Debe advertirse, sin embargo, que la materia es restringida por la forma a una especie determinada, al modo con la sustancia de cualquier especie es restringida a un modo particular de ser por los accidentes advenedizos.”¹³ Y más adelante en el mismo artículo afirma: “Esta razón [la del estagirita con respecto a su principio perfectísimo] no prueba que la materia no sea creada, sino que no puede ser creada sin forma alguna.”¹⁴ Así cuando se dio la creación, el creador, ex nihilo, produjo la materia formalizada, es decir, los dos principios de una forma conjunta y no de manera independiente. “Sólo la materia que está sin cualquier forma y privación, pero sujeta a la forma y privación, se le llama materia prima, a causa de que antes de ella no hay otra materia...”¹⁵

¹³ *Suma Teológica*. I q. 44 a.2.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ Santo Tomás. “*Los principios de la naturaleza*” en *Opúsculos y cuestiones selectas I*. Coord. Antonio Osuna. Madrid, La católica, 2001. p. 15. (BAC Maior. Biblioteca Clásica)

A propósito de esa formalidad en la materia, el último texto citado del jesuita tiene mucho que ver con nuestra referencia 43, en la que el de Hipona nos decía que aquello que no posee ni figura ni forma no es más que nada. Teilhard pasa precisamente de imaginar la materia signata a la no signata, es decir, a aquella que no existió metafísicamente. La materia por sí misma, en los límites de la nada es, tanto para el dominico como para el jesuita, indeterminación, potencialidad, algo que precisamente por no estar determinada se encuentra en esos límites; de ahí la mención a la cita de San Agustín, que el mismo aquinate comenta en la *Suma*:

En efecto San Agustín lo toma por la carencia de toda forma, y en este sentido, es imposible que este estado informe haya precedido en tiempo a su formación o a su distinción. Cuanto a lo primero es evidente. Si la materia informe precedió en duración, existía ya en acto, pues tal cosa implica ya el concepto de duración, siendo el término de la creación un ser en acto, lo cual implica contradicción.¹⁶

A partir de lo anterior, confío en ello, podemos recorrer un camino más claro, y será más comprensible el mismo en la medida que mantengamos en nuestra mente el problema al que se enfrentó el jesuita. La invitación es a mantener la mirada con la que él observaba todo, si esa mirada se sostiene podremos encontrarnos con calma en ese camino, pues hasta aquí podemos darnos cuenta que lo contradictorio es querer encontrar oposición entre ambos pensadores, dando una lectura sesgada a los textos teilhardianos y omitiendo aquello que precisamente hacía al jesuita más coincidente con Tomás de Aquino, de lo cual es claro ejemplo el final de éste capítulo, donde mostramos cómo el jesuita sostenía,

¹⁶ *Suma Teológica*. 1 q. 66 a. 1

siendo un evolucionista, la prioridad de la forma sobre la materia. Esto sin duda es un punto de encuentro crucial entre ambos sabios.

IV. El orden de lo creado y la generación.

I

Retomemos nuestra exposición y sigamos adelante a partir de lo siguiente. Dios no crea con miras a su fin, dice el jesuita, una cosa aislada ni en lo sincrónico ni en lo diacrónico, lo cual se había dicho ya: hombre implica humanidad tierra, universo. Si miramos sincrónicamente todo se encuentra unido a todo lo demás. En lo diacrónico, las cosas se encuentran también ligadas, pero esta relación implica una prolongación, una preparación desde una realidad preliminar, es decir, una transformación. Desde la perspectiva del científico francés, esta preparación, esta prolongación, y la transformación que pueda intrínsecamente conllevar en cada caso, se da por una relación de unión, de complejización. Por tanto, cuando una nueva realidad aparece lo hace por esta unión. La unión prepara al ser y la creación se realiza por la unión. Pierre Teilhard de Chardin afirma entonces el concepto de transformación creadora. Es éste el concepto que el científico francés se veía urgido a introducir dentro de la escolástica¹: “Si efectivamente, como ha sido mi impresión, la transformación creadora es un concepto que no tiene todavía su puesto dentro de la escolástica, pienso que conviene introducirlo sin tardanza, de manera que se evite de ahora en adelante que la noción teológica ortodoxa de creación asfixiada y desfigurada por el “*nihilum subjecti*” de una filosofía particular.”²

Dios crea en un principio una realidad material capaz de realizar un esfuerzo hacia delante, un esfuerzo autorealizante. Da su propia fuerza

¹ Es evidente aquí que quien habla es un metafísico escolástico.

² *Como yo creo*. p. 30.

a esta materia. Dios hace, según T. de Chardin, que se hagan las cosas. Esta fuerza es la presencia íntima de Dios, que, a fuerza de esta intimidad, se hace inasible. Es la materia misma la que actúa. No es una naturaleza divinizada, es una naturaleza autónoma, participada de ser y contingente, pero autónoma en su obrar.

Allí donde quien actúa es Dios, nos es siempre posible no percibir más que la actuación de la naturaleza. Así pues, tanto por exceso de extensión, como por exceso de profundidad, el punto de aplicación de la fuerza divina es por esencia, extrafenoménico. La causa primera no interviene con los efectos: Actúa sobre las naturalezas individuales y sobre el movimiento del conjunto. Dios propiamente hablando, no hace nada: Hace que se hagan las cosas.³

II

Establezcamos ahora algunas comparaciones que nos servirán para entender mejor lo que nos ha dicho el jesuita. Como hemos visto, la actuación del Dios teilhardiano nos hace recordar la actuación del demiurgo platónico que obra por amor y que ordena al mundo, nos recuerda también al Nous de Anaxágoras, en su función ordenadora a partir del caos. De esta forma, el mundo tiene orden, tanto sincrónica, como diacrónicamente: el mundo tiene su logos, no es la divinidad creadora y activa e inmanente como lo fue para los estoicos. Por otra parte, la misma inmanencia del logos en la realidad pudiera ser una nota de semejanza entre el pensamiento griego y el teilhardiano, aunque si lo vemos como el principio vivo que se deja ver en lo natural y al cual se somete todo en su conjunto, no podríamos sostener con

³ *Como yo creo*. p. 34

facilidad la semejanza, pues tal principio sólo opera en el mundo teilhardiano hasta que el hombre aparece. Este orden que encuentra T. de Chardin, esta alma del mundo, es resultado invariable del poder unificador del Dios creador.

¿Qué se dibuja en el horizonte de nuestra comprensión? Si todo se encuentra ligado a todo lo demás tanto sincrónica como diacrónicamente, es preciso entender lo que se encuentra implícito dentro de esto y por qué. Junto con la noción de la unificación creadora, la de un alma del mundo, la de un logos resultan imprescindibles en la explicación teilhardiana. Arriba señalábamos que, en términos de creación o de aparición del mundo, Teilhard se sentía afín a la escolástica, dentro de la cual, como vemos, se ve urgido a introducir el concepto de transformación creadora. ¿Qué problemas hay en todo lo anterior? Un problema no menor: el de querer organizar e integrar la creación y la transformación. En el fondo, si la creación se da por unión, entonces algo novedoso, algo con nuevo ser, ha de ir surgiendo en el tiempo, es decir, para Teilhard las progresivas transformaciones y las progresivas apariciones de nuevos seres, demandan no la continuidad de una acción, sino los diferentes momentos del actuar creador de Dios. Para comprender esto, nuestros referentes pueden ser Descartes o Spinoza que sostenían la creación continua del mundo, la creación de los estados sucesivos de éste, las diferentes acciones continuas de la divinidad: la creación del mundo se ha llevado a cabo en distintos momentos. El lector comprenderá de inmediato que ni uno ni otro filósofo hablaban en clave ultrafísica, cómo podría ser eso. El jesuita no está, ni podría estarlo, en el mismo nivel abstractivo de estos filósofos, pues los

“diferentes momentos del actuar creador de Dios” son concebidos ultrafísicamente. Además, metafísicamente, Teilhard de Chardin sólo sostuvo un acto creador desde la eternidad.

Con respecto a la naturaleza y la generación, las similitudes que se han querido encontrar entre el jesuita y los griegos resultan en muchos de los casos pertinentes⁴, en otros, por los puntos de partida resulta ocioso llevar la comparación hacia adelante, pues las mismas premisas hacen que la divergencia al final sea grande. Por principio debemos decir que el jesuita no concibe una naturaleza eterna o cíclica, como sí la pensaron los griegos. Es preciso decir que Teilhard de Chardin como Leibniz, por ejemplo, anteponiéndose a Descartes, concibió la sustancia natural llena de fuerza y acción; no sólo existen relaciones numéricas: “...encontrará que la naturaleza toda del cuerpo, no consiste sólo en la extensión, es decir en la figura, [la figura indefinible]...”⁵ Teilhard piensa que al principio existen estas leyes numéricas, pero también el dinamismo propio y autónomo de lo material. Es preciso, por otra parte, discutir qué significa la autonomía de la naturaleza, la autonomía del edificio material, y qué se está entendiendo por la misma.

Por su manera de entender la fuerza en la materia no es fácil ver un concepto preciso en el jesuita. Por un lado hay una fuerza al interior de cada ser, pero, por otra parte, hay una fuerza que mantiene a todos los seres ligados a todos los otros seres. Tendríamos que decir que son dos

⁴ J. O' Brien. “Teilhard and Aristotle” en *New Scholasticism (American Catholic Philosophical Quarterly)* Publicación trimestral de American Catholic Philosophical Association. Dir. John A. Oesterle. Vol. 49. Núm. 4. Baltimore, ACPHA, 1975. 486-491.

⁵ G. Leibniz. *Discurso de Metafísica*. Trad. Julián Marías. Madrid, Alianza, 1981. p. 69.

maneras de entender la naturaleza. No puede ser de otra forma, pues si todo está ligado a todo, es el conjunto el que desde un principio estuvo dinamizado y, a su vez, cada ser particular. Así, al no ser creada ninguna cosa de manera aislada como veíamos arriba, cada cosa es creada en un todo donde tiene desde un inicio el dinamismo propio para relacionarse con esa misma totalidad, en lo sincrónico y en lo diacrónico. No estaría entonces lejos del concepto aristotélico de naturaleza, entendido éste como un principio y una causa de cambio y de reposo de la cosa en la que se da primariamente por sí misma,⁶ concepto que, por supuesto, estaría más cercano a la fuerza interior, radial, que, para el jesuita, tienen todas las cosas.

La fuerza que está en el todo, hace que se produzcan las cosas según una sucesión y orden. En este sentido las cosas llegarían a la existencia cuando es su tiempo. Teilhard de Chardin parece estar leyendo mal a San Agustín cuando ve que los conceptos del obispo de Hipona estarían cercanos a los suyos⁷, como dice G. Fraile:

Esta teoría agustiniana no debe interpretarse en sentido evolucionista. Las cosas no salen unas de otras por transformación de las especies, sino que todas y cada una fueron creadas por Dios en el primer momento. Todas y cada una tienen su propia razón seminal en la materia primitiva. Y cada una de ellas va saliendo de su propio germen a su debido tiempo, cuando se den las condiciones causales requeridas.

La totalidad, es decir, la unidad y su dinamismo hacen que las cosas, según la visión del jesuita, vayan sucediéndose unas a partir de las otras, evolutivamente. Las *rationes seminales*, no hacen que las cosas surjan unas de otras, sino que cada cosa habrá de desarrollarse o surgir cuando llegue el tiempo determinado por Dios desde la eternidad.

⁶ Aristóteles. *Física*. Trad. Ute Schmidt. México, UNAM, 2001. p 24.

⁷ G. Fraile. *Historia de la Filosofía. II-1*. Madrid, La Católica, 1975. p. 216. (B.A.C. 190 a).

Quizá él lo ve cercano porque es una manera de ver la creación tanto simultánea como sucesivamente, pero el pensamiento de San Agustín no es *evolucionista* y en esto, sólo por la interpretación que da de éste, el científico francés estaría a medio camino entre ambos pilares del medioevo cristiano. Confío que las líneas que siguen abran aún más la perspectiva sobre lo que digo en lo general y que abran camino para la exposición del tercer momento de este tema:

Esto ha de ser comprendido una vez por todas, y esto es preciso que se entienda bien. Aun cuando se admita la concepción transformista, en la naturaleza queda intacto, más vacío que nunca, un lugar para el Poder creador primero. Y aun una creación de tipo evolutivo (Dios haciendo las cosas) les ha parecido a mentes muy superiores la forma más bella posible que puede imaginarse para concebir la operación divina en el universo. Santo Tomás al comparar la perspectiva (hoy diríamos fijista) de los latinos como San Gregorio, con la perspectiva “evolucionista” de los Padres Griegos y de San Agustín, ¿no ha dicho de esta última: “Magis placet” (II Sent. d. 12; g. 1 a. 1)? ¡Qué nuestras inteligencias tomen alimento en contacto con este gran pensador!⁸

Ahora bien, como decíamos arriba, hay comparaciones con lo griegos que resultan un tanto peligrosas.⁹ Podemos, no obstante, sostener que para Teilhard la idea de evolución supone una idea de progreso y una idea que no es de ninguna forma menor, sino que el evolucionismo teilhardiano no podría pensarse, sino como un progreso del cosmos creado hacia Dios. La naturaleza progresa entonces para el jesuita, pero, como en el caso de Aristóteles, la naturaleza no tiende hacia este

⁸ *La visión del pasado*. p. 209.

Para el interés del lector, transcribo la nota al pie, escrita por el editor, que aparece en esta página de *La visión del pasado*: “Sobre el evolucionismo en los Padres Griegos véase el estupendo libro del canónigo Dorlodot, *Darwinisme et Catholicisme*, Bruselas, Vromant, 1914.

⁹ Claude Savary. “About Aristotle and Evolutionism” en *New Scholasticism (American Catholic Philosophical Quarterly)* Publicación trimestral de American Catholic Philosophical Association. Dir. John A. Oesterle. Vol. 47. Núm 2. Baltimore, ACPHA, 1973. 248-252.

progreso. Además, tendríamos que preguntarnos si, de suyo, el “progreso” y el movimiento de la evolución señalan un plan finalístico, determinado, invariable en toda la duración.¹⁰ Si así es, esto tendría que cuestionar seriamente la independencia de la naturaleza con respecto a Dios. Si se sostuviera este concepto de naturaleza, además de considerar el objeto de la ciencia natural en sí, serían válidas las críticas al jesuita sobre su método, lo cual no es el caso.

III

Tenemos que distinguir dos aspectos medulares que acabamos de tocar. Por una parte, encontramos evidentemente la relación de la creación y la transformación y por otro, el del orden y la trama que aquello genera. Por motivos de la exposición, con respecto al tema que antecedió al actual y respecto también al tema que sigue, era preciso relacionar la noción de orden con la noción de creación, pues el acto creador es efectuado por un ser inteligente con miras a un fin, para lo cual no se utilizan cualesquiera medios.

Es claro que el orden del que habla Teilhard de Chardin, sobre todo en su aspecto diacrónico, es el sentido mismo de la creación, el sentido de todo el movimiento cósmico evolutivo. En una última instancia, esto nos llevaría a considerar que, sucediéndose la evolución con una dirección, como lo ve el jesuita, ésta podría constituirse como una prueba de la existencia de Dios o como una forma de expresar la quinta vía para la demostración de dicha existencia en Santo Tomás.¹¹

¹⁰ Carlos Paris. “Los aspectos cosmológicos en la obra de Teilhard de Chardin” en *Pensamiento*. Publicación trimestral de la Facultad de Filosofía de la Compañía de Jesús. Dir. Luis Martínez Gómez. V. 26. Núm. 102. Madrid, Ed. Fax, 1970. p. 189.

¹¹En la *Suma Teológica* I q. 2 a. 3, el aquinate afirma: “La quinta vía se toma del gobierno del mundo. Vemos, en efecto, que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como se

Finalmente, como dice F. Copleston, “Si Sto. Tomás hubiera vivido en los días de la hipótesis de la evolución, habría aducido que esta hipótesis apoya la conclusión de su argumento, en vez de invalidarlo.”¹² Teilhard de Chardin no necesitaba, ni estaba urgido a ello, demostrar la existencia de Dios, pero con sus ojos y su mente (siempre hacía énfasis en la capacidad de “ver”) no vacilaría en ello, pues el universo es evolutivo porque Dios está en ambos extremos, ordenándolo y dándole el sentido que el jesuita, desde su perspectiva, descubría, como cuando San Agustín nos dice:

Entre las criaturas que son de cualquier especie, y no son lo mismo que es Dios, por quien fueron criadas, se anteponen y aventajan las vivientes a las no vivientes ... y entre las que viven se anteponen las que sienten a las que no sienten; y entre las que sienten se anteponen las que entienden a las que no entienden ... Pero se anteponen así siguiendo el orden de la naturaleza.”¹³

Para San Agustín y para Tomás de Aquino, quien más nos compete, el orden es prueba, como decíamos. De hecho, se parte de la afirmación de un orden, es decir, es de suyo evidente. Para Teilhard este orden viene dado, sobre todo, por el desenvolvimiento de la creación que va siguiendo una ordenación de lo menos pensante a lo más pensante, de lo menos personal al ser más personal. Sincrónicamente, lo que hacemos es poner orden en esta relación, pero de forma horizontal. Lo que vimos en la cita anterior es esa visión del orden en la que todo tiene relación, o una subordinación, a otra cosa.

comprueba observando que siempre, o casi siempre, obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene; por donde se comprende que no van a su fin obrando al acaso, sino intencionadamente. Ahora bien, lo que carece de conocimiento no tiende a un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a éste lo llamamos Dios.”

¹² *El pensamiento de Sto. Tomás*. p. 138.

¹³ San Agustín. *La ciudad de Dios*. México, Porrúa, 1970. p. 252. (XI, 16)

El orden al que llega el jesuita, es un orden producto de la investigación y la interpretación de sus datos, el que maneja el aquinate es un orden evidente, que sirve de base para la especulación filosófica: “Pues viendo los hombres como las cosas se mueven según un orden determinado, y no pudiendo haber orden sin ordenador, suelen percibir ordinariamente que existe un ordenador de las cosas que observamos.”¹⁴

Si partimos de las palabras de Copleston, no tenemos que ir demasiado lejos para darnos cuenta que, entre el francés y el de Aquino, no hay oposición aquí en cuanto al “orden”, al que específicamente se refieren uno y otro. Tampoco hay divergencia, entre la relación de éste con Dios. Sto. Tomás no veía en el orden evolutivo ninguna contrariedad, sino, como ya vimos, un apoyo a su pensamiento. Pienso que, y esto es un adelanto, a la conclusión que presentaré en este trabajo, si alcanzamos a ver el movimiento evolutivo planteado por Teilhard de Chardin como accidental e inherente al movimiento del mundo, y no esencial; las posibilidades de la conciliación y complementariedad entre ambos pensadores, crecen todavía más.

Dados los elementos anteriores, pienso que lo radicalmente importante y fundamental es ver cómo se relacionan la naturaleza, Dios, la creación, la generación y la creación transformadora. Conceptos que una vez abordados, los demás son consecuencias de éstos y no pienso que haya entonces que detenerse en ellos como es el caso de la energía radial y la energía tangencial. Vayamos entonces hacia allá.

¹⁴ Santo Tomás. *Suma contra gentiles*. Trad. Carlos Ignacio González. México, Porrúa, 1998. p. 335. (III, 38)

Ya adelantamos, al iniciar este apartado, cómo ve el jesuita la relación con Dios y la naturaleza. Quizá no fue tan importante nunca para el francés detenerse en el *secundum quid*, por otra parte difícil de aclarar por los términos que él utiliza y por cómo lo hace, lo cual evitaría los errores de lectura, o de exposición, tan constantes como vemos. Salvémonos, de cualquier forma, de la pedantería que señaló su hermano de congregación. Dice Teilhard de Chardin:

Me parece que la mayoría de las dificultades que encuentra la escolástica penden del hecho de que deja a un lado la consideración de una tercera especie de movimiento perfectamente definido (además de la creación y de la educación): La transformación creadora: “Junto a la “*creatio ex nihilo subjecti*”, junto a la “*transformatio ex potentia subjecti*”, hay lugar para un acto *sui generis*, que sirviéndose de un ser creado preexistente, lo engrandece en un ser totalmente nuevo. Este acto es realmente creador, ya que exige la intervención renovada de la Causa Primera.¹⁵

Aun aquí y bajo estas condiciones, el pensar del jesuita podría ser reformulado desde el vocabulario tomista, pero desgraciadamente¹⁶ es el mismo padre quien *parece* complicarnos las cosas, pues más adelante nos dice: “El ser participado no está puesto en la existencia por bloques que se diferencian ulteriormente gracias a una modificación no creadora: Dios insufla continuamente en nosotros algo de nuevo ser.”¹⁷ ¿Qué podemos decir entonces? Sto. Tomás, como señala el jesuita de manera genérica para la escolástica, reconoce dos formas de creación. De la primera ya hemos hablado es la creación de

¹⁵ *Como yo creo*. p. 29.

¹⁶ No se crea, amable lector, que es una desgracia para Teilhard de Chardin o para el transformismo no poder entrar dentro de las estructuras tomistas, como si se le negara la entrada al cielo. Pienso que ante tal momento de la historia, como la crisis que atraviesa el cristianismo, es también una lástima que tal no fuera posible, y lo sería para el pensamiento cristiano en general, por lo tanto, también para el tomismo.

¹⁷ *Idem*

la nada, en la cual Dios no necesita apoyo de ninguna índole, de ninguna sustancia: Dios crea todo el compuesto del ser que crea: forma y materia. El segundo caso al que se refiere el jesuita es en el que Dios no crea todo el compuesto, sino sólo educa las formas a partir de la materia ya existente y ya formalizada. ¿No es este último el modo de creación propio para la evolución hasta antes de la aparición de la vida, desde el tomismo, el de generación? ¿Por qué entonces el otro tipo de creación, porque es necesario? No debemos olvidar que, para el aquinate, el acto de crear de parte de Dios es un acto único continuado, sea cual sea el modo de éste acto: “La conservación de las cosas no la hace Dios por una acción nueva, sino por continuación de la misma acción por la que les da el ser, la cual se efectúa sin movimiento ni tiempo, del modo que la conservación de la luz en el aire se efectúa por un continuado influjo del sol”¹⁸, Lo contrario a esto es, por ejemplo, lo que Bergson le critica a Descartes: “En suma el mundo sobre el que opera el matemático es un mundo que muere y renace a cada instante, el mismo en el que pensaba Descartes cuando hablaba de creación continuada.”¹⁹ Antes de irnos hacia el concepto teilhardiano, debemos recordar también que para el aquinate, las esencias *ante rem*, las esencias de las cosas en el intelecto divino, las causas ejemplares de las cosas, están en Dios en su eternidad, pero con énfasis, desde toda la eternidad de modo que no podemos pensar en un doble movimiento volitivo de Dios para crear ahora esto y después aquello, como si tal o cual forma apareciera en un momento posterior en el intelecto divino. Es preciso saber que no todo apareció en un solo momento, en nuestra temporalidad, y de ahí la tentación fenoménica

¹⁸ *Suma Teológica*. 1 q. 104 a. 2

¹⁹ H. Bergson. *La evolución creadora en Obras escogidas*. Trad. José Antonio Miguez. Madrid, Aguilar, 1963. p. 502

del jesuita de familiarizarse con la noción de las “ratio seminales”.

¿Qué significa el concepto teilhardiano? Significa la posibilidad de, salvando la evolución, salvar también, el acto creador de Dios en los momentos cruciales del movimiento evolutivo, los momentos en los que precisamente a nivel del fenómeno, a nivel ultrafísico, cambia la consistencia de lo creado. ¿Cómo se explicaría entonces la aparición de una forma de organización superior, como la viviente?

No es necesario un tercer concepto para salvar la creación (no desde los terrenos ultrafísicos, pues los otros dos son asunto metafísico) y la evolución, si valiéndonos de los mismos principios teilhardianos de lo sincrónico y lo diacrónico, junto con la creación misma, encontramos la llave. Es necesario, sin embargo, hacer una aclaración antes de ello para que se comprenda la naturaleza de nuestra entrada: el tercer concepto que propone el jesuita, si se mira de cerca, es la síntesis de los otros dos, con mirada hiperfísica o metafísica, es decir, podría ser una rama de aquellos, una rama en el árbol de la creación. Una relación similar podría darse entre su ultrafísica y la metafísica.

Sigamos. El acto creador es coextensivo a todo el eje de las duraciones, diacrónica, y sincrónicamente; no sólo crea para el primer momento del mundo, sino para todos los momentos. Y tal creación debemos entenderla formal y materialmente. Esta cita es la continuación de aquella del aquinate, con la cual nos referimos a la primacía y anterioridad de la forma:

Ni se puede decir que primero tuviera una forma común, a la que sucedieron formas diversas que la distinguían, pues esto coincidiría con la sentencia de los antiguos, que afirmaban ser la materia primera un cuerpo en acto [como sucedería con la materia teilhardiana si se hace una lectura desordenada] v.gr., el fuego, el aire, el agua o algún intermedio de estos [en el caso del jesuita, los “átomos”]. De aquí se originaba que la producción de los cuerpos no era, sino la alteración de esa materia, pues como la forma primera le daba un ser actual que la colocaba en el género de sustancia y la hacía ser algo, la forma siguiente no le confería el ser actual, si no tal ser, lo que es propio de las formas accidentales [la cantidad en el jesuita], que no caracterizan la generación de cuerpos, sino su alteración.”²⁰

¿Por qué el problema entonces? Imaginémos los ojos de Dios sobre lo temporal, imaginémos que ve, desde su eternidad, el momento en el que lo viviente está por aparecer (el momento en el que las causas segundas han obrado ya), pero también y desde la eternidad por supuesto, en el mismo acto en el que fue creado el primer día del mundo, el momento del *fiat lux*, y crea la forma de la vida haciéndola aparecer en la materia, que, igualmente desde toda la eternidad, es creada en ese “momento” divino. He aquí porque, en ese caso, sería necesario el tercer modo de creación propuesto por el jesuita, porque comete el error de no aclarar y diferenciar expresamente aquello que es creado desde la eternidad, sin contradecir en que su ser realmente implica un “ser totalmente nuevo”, pues lo implica como lo implica para el aquinate, pues en aquel momento es sacado formal y materialmente de la nada, aunque con ese acercamiento fenomenológico que hace el jesuita, considere ya lo que en el tiempo está ahí y lo que está ahí es la condición material y cuantitativa de la materia a partir de la cual Dios obtendría un ser totalmente nuevo. No obstante, no nos podemos confundir con los diversos ángulos desde los

²⁰ *Suma Teológica*. 1 q. 104 a. 2

que se acerca al mismo hecho: ¡Ya el jesuita ha expresado la primacía de lo formal! El acto creador de Dios es uno y el mismo, el mismo acto continuado para nosotros, pero único para Dios:

Como la creación se prosigue, a cada instante, en función de todo lo que ya existe, no hay *nunca*, propiamente hablando, “*nihilum subjecti*”, *a menos que se considere al Universo en su formación total a través de todos los siglos*. Esta noción de “Transformación creadora” (o de Creación por Transformación) que acabo de analizar me parece no solamente inatacable en sí, sino la única aplicable al Mundo experimental. Es verdaderamente “liberadora”: hace desaparecer la paradoja y el escándalo de la Materia...²¹

Por eso ante nuestros ojos temporales, pareciera una intromisión renovada, hiperfísicamente renovada. Nótese, además, que este tercer concepto visto así, no difiere genéricamente del único acto por el cual Dios no sólo da, sino sostiene en el ser a toda criatura y del cual ya hemos hecho mención. Toda la creación sería el caminar imperceptible de Dios. Ya hicimos mención de ello en páginas anteriores, pero aclaremos más con las propias palabras del jesuita:

Así pues, tanto por *exceso de extensión*, como por *exceso de profundidad*, el punto de aplicación de la Fuerza divina es, por esencia extra-fenomenico. La causa primera no interfiere con los efectos: actúa sobre *las naturalezas* individuales y sobre el movimiento del *conjunto*. Dios, propiamente hablando, no *hace nada*: *hace que se hagan* las Cosas. He aquí por qué, por donde Él pasa, no se percibe rastro de fractura, ni de fisura. El tejido de los determinismos sigue virgen, la armonía de los desarrollos orgánicos se prolonga sin disonancias. Y sin embargo, el Dueño ha penetrado en Su morada.²²

Quienes juzgaron al padre de y por cometer un error garrafal, apoyándose en el tomismo, se equivocaron, porque, y vaya paradoja,

²¹Pierre Teilhard de Chardin. “Sobre la noción de transformación creadora” en *Como yo creo*. p. 30.

²²“Nota sobre los modos de acción divina en el universo” en *Como yo creo*. p. 34.

cometieron el mismo error que el padre cometía (en el un error accidental; en ellos un error sustancial) visualizaron la creación de nuevas formas desde una materia temporal, desde una materia que por sus propias fuerzas generaba algo más alto que la propia forma que ya la organizaba, su propia forma material (me refiero, por ejemplo, a ese gran momento en el que aparece la vida): gran error, pues primeramente el jesuita, como afirmamos en este trabajo, no encontraba en la materia pura, el sustento de todo lo creado: lo formal se impone; después juzgan con la misma lupa, con la que él supuestamente comete el error en su exposición ¿Qué no las palabras del jesuita nos dejan ver que es Dios quien crea los nuevos seres? ¿Qué no acaso la última cita del aquinate, entre otras, ejemplifica la manera equivocada en la que se lee al jesuita? Su exposición como sucederá cuando expliquemos el paso de la cantidad a la cualidad, se temporaliza y se materializa, por sus ánimos de hacer entendible lo que de suyo, en tanto acto creador, queda fuera de su disciplina, no así en tanto lo creado. Su tercer modo de creación es necesario si se quiere entrar desde lo creado y no desde el acto creador.

Como una nota final al capítulo, permítame, amable lector, subrayar la hermosura, y consistencia, del planteamiento teilhardiano, además de la riqueza filosófica de encontrar una imagen en la que se encuentran dos elementos cruciales de ambos pensadores: uno sostiene el actuar de Dios desde la eternidad; el otro lo hace desde sus coordenadas espacio-temporales, sin que podamos encontrar distanciamiento posible.

*V El interior de la materia**I*

El universo fue desde su origen una totalidad ordenada. El movimiento de complicación progresiva se dio desde este origen y formó una trama, esta trama era el todo. En este principio según nos dice Pierre Teilhard de Chardin, había una figura indefinible en el mundo y del mundo, figura y leyes numéricas que van dirigiendo la aparición de tipos nuevos de seres. El movimiento de complejización, movimiento en las entrañas de la materia, se dio en el interior de ésta como trama oculta. No obstante, esta trama oculta es el fenómeno, lo que se manifestaba, porque lo interior es lo exterior. El rostro interno fue su rostro externo. En virtud de este movimiento de complejización el rostro interior de un elemento se puede modificar. Puede variar el grado de interioridad con lo cual se daría una elevación de ese elemento hasta un peldaño más alto.

El interior es el psiquismo de las cosas.¹ La cara interna, el rostro interno de la realidad fue para Teilhard de Chardin la psique en el corazón de la materia. De ahí, que, como se verá adelante, a mayor complejidad interna mayor psiquismo. No se podría ignorar entonces que la tierra, el mundo y las cosas tienen un rostro, con lo cual también el jesuita deja claro su distanciamiento del materialismo.

¹En una nota al pie, el editor de *La energía humana* ha consignado una cita de Jean E. Charon. *La Connaissance de l'Universe* p. 139, que dice: "Este psiquismo es un "estado de conciencia" que hará que tal o tal otra estructura material pueda tener, en ciertos momentos, en ciertas regiones del espacio y del tiempo, un comportamiento que deja transparentar (aunque de manera muy vaga) una especie de previsión del futuro inmediato, es decir, un conocimiento del acto a realizar para tender a un objetivo asignado con anterioridad."

II

Por lo que hemos dicho hasta aquí en este capítulo, este rostro interior puede, como dice Luyten², estar cerca de la psike de los griegos. Por su parte, William Guthrie en su texto sobre los filósofos griegos nos dice: “Lo que tenemos que esforzarnos por comprender es un estado mental anterior a la distinción de materia y espíritu de suerte que a la materia, que era la fuente única de toda existencia, se le consideraba dotada de espíritu o de vida.”³ No podemos establecer un paralelismo exitoso por razones que saltan ante nuestros ojos, entre las cuales se encuentra aquella que expresamos ya con anterioridad: la primacia de la forma sobre la materia. Si se está pensando que el jesuita afirma como único su plano ultrafísico se comete un error. Si la materia no lo es todo, mucho menos lo que con ella viene, la cantidad. Si él fuera un metafísico entonces vendría idónea la comparación, pero no es así. Los griegos pudieron pensar la materia como fuente eterna, no así Teilhard de Chardin.

Sin embargo, debemos detenernos en una pregunta hecha al jesuita: ¿Por qué curioso método este interior es descubierto?⁴ Este interior es descubierto, según Pierre Teilhard de Chardin, porque él mismo es su rostro externo. Ante la evidencia que presentan los hechos, ha sido preciso, como dice el jesuita, “interiorizar la materia”, “imaginar la energética del espíritu”. Si se critica metafísicamente, podría llevarse la crítica hasta el otro extremo: ¿no se dice lo que el mismo principio

² E. Colomer. *op.cit.* p. 145.

³ W. K. C. Guthrie. *Los filósofos griegos*. Trad. Florentino M Torner. México, F. C. E. 2003. p. 43. (Breviarios 88)

⁴ W. A. Wallace. “The Cosmogony of Teilhard de Chardin”. en *New Scholasticism (American Catholic Philosophical Quarterly)* Publicación trimestral de American Catholic Philosophical Association. Dir. Vincent Edward Smith. Vol. 36. Núm 3. Balitmore, ACPHA, 1973. p. 357.

de causalidad afirma? No obstante, la pregunta del señor Wallace parece acertada, aunque está desentendiéndose de varios puntos importantes: este curioso método es el viejo principio filosófico de que el ser se conoce por sus actos si desde ese ángulo vemos las cosas y, por otra parte, ese interior es conocido cada vez más con la ayuda de la ciencia física. Parece ignorarse que, de cualquier forma, para Teilhard de Chardin es imposible separar este interior de un fin y si vemos fines, como en el realismo aristotélico-tomista, no hay porque negar ese interior. Cabe sin embargo decir, que el método sí resulta ser “curioso” porque, a nivel de la ciencia teilhardiana parece salirse de sus límites, pero sus adversarios olvidaron que el ser no se verifica; se ve.

No obstante, a pesar de los intentos hechos por el jesuita, se vuelve al problema visto arriba, pues él no está haciendo metafísica: el mundo termina siendo visto a partir de sus condiciones materiales, el rostro interno es el rostro externo, pero el rostro externo es el de las leyes numéricas. Lo mismo parecería suceder entonces con las mutaciones, con los *brincos*, con los *saltos* de naturaleza, vistos todos, ultrafísicamente. Las propiedades cuantitativas determinarían las cualitativas. Cabe además decir que el interior de las cosas, tal fue el caso de la fuerza con la que cada cosa es creada, puede ser análogo, a la naturaleza aristotélica, tal como, con las precauciones que debemos leerlo, señala James F. Anderson.⁵ Así, para Teilhard de Chardin, todo ser está animado, tiene su propio principio de movimiento. Eso es lo que el fenómeno nos deja ver.

⁵ James F. Anderson. “Teilhard’s Cosmological Kinship to Aristotle”. en *New Scholasticism (American Catholic Philosophical Quarterly)*. Publicación trimestral de American Catholic Philosophical Association. Dir. John A. Oesterle. Vol. 45. Núm 4. Balitmore, ACPHA, 1971. p. 584.

Por su parte, la figura indefinible no hace, sino recordarnos los caos primitivos e indiferenciados con los que los griegos identificaban el origen material del mundo como en el caso Anaxágoras o Anaximandro. Vistas desde fuera, hiperfísicamente, las leyes numéricas deben entenderse como sujetas al determinismo material. A su vez, la semejanza con Pitágoras puede ser importante, pero hay una distancia de consideración. Siguiendo al concepto de un cosmos armónico, se encuentra el número como constitutivo formal. “La importancia pasa de la materia a la forma. La estructura es lo esencial, y esta estructura puede ser expresada numéricamente en términos de cantidad”⁶, pero la consideración de lo “numérico” en uno y otro es distinta: el jesuita no hace abstracción de lo numérico, abstracción más afín al matemático y en última instancia, al metafísico.

III

Los problemas que se pueden encontrar aquí se desprenden indudablemente de la manera como han sido consideradas por el jesuita, la creación, la transformación, la generación, etc. Si por un momento consideramos el fin de la creación, su cristificación, e intentamos ver la relación que éste puede tener con una creación evolutiva, debemos pensar que hay algo en el ser creado capaz de conseguir tal fin, es decir, debe existir algo en el ser creado que pueda permitir que éste alcance aquél. Hasta aquí no tenemos problema alguno. Recordemos ahora que la materia por sí misma, como bien lo piensa el jesuita en concordancia con Tomás de Aquino, no puede sostenerse sin una forma y, por lo tanto, no es creada sin ella. En

⁶ W. K. C. Guthrie. *op. cit.* p. 51

aquella nuestra referencia al texto teilhardiano vimos cómo el jesuita no manifiesta la presencia de una “forma”, sino de un espíritu y esto por lo que ahora indicamos. Su concepción fenomenológica de la materia, como materia-espíritu ligado al concepto que vimos de transformación, hacen necesaria la presencia del espíritu en la materia, por lo menos a nivel potencial en tanto materia, en tanto materia cada vez más capaz de disponerse para lo espiritual, apta por sí misma, con su propia fuerza para ello, porque de otra forma, sólo terminaría diciendo que Dios, de manera “intervencionista en su creación”, dispuso en un momento a la materia y dio en ese mismo momento el soplo del espíritu a su creación evolutiva, haciendo, a los ojos de este científico y de nosotros, perfectamente innecesaria a la creación misma. Esta interiorización de la materia es necesaria compañera de su concepto de creación, pues de otra forma podría, en el otro extremo, divinizar la naturaleza y entonces tendríamos el Dios de Spinoza.

Ahora bien, ¿cómo podemos retomar nuestro diálogo con el aquinate? De la siguiente manera: las formas de los seres puramente corpóreos no subsisten sin la materia. El jesuita tiene un obstáculo, no por lo anterior, a lo cual él mismo da crédito, sino porque no puede desprenderse de sus ojos modernos para darse cuenta de lo que está en la base de su manera de entender las cosas. El problema es ciertamente su concepto de “animación”, como si nos recordara a Tales de Mileto diciéndonos que todas las cosas están llenas de dioses. Con sus ojos modernos, no puede dejar de ver el conjunto de lo material como algo “vivo”, como algo que tiene movimiento, como algo interiormente dinamizado ¿Y podríamos negarlo? ¿No este mismo teclado sobre el que escribo se mueve y se agita en el interior de sus

partículas? ¿Acaso hay algo que le pudiera conferir su movimiento? Es precisamente este dinamismo interno el que se movió siempre con una lógica, con un sentido, tal cual si la materia, no viviente, tuviera un alma, además de todo lo que ya hemos precisado hasta aquí.

En su *Comentario a la Física de Aristóteles*, Santo Tomás no se enfrenta con el problema al que se enfrenta Teilhard de Chardin y por el cual, lo comparan con los griegos: el del interior de la Materia. El aquinate no conoció el vertiginoso mundo de las partículas subatómicas o el vertiginoso mundo en el cual vivimos y que se nos deja ver en textos que hacen precisamente alusión a este contexto teilhardiano y su relación con teorías físicas modernas:

En primer término, la tierra nos arrastra en su rotación a 450 m/s; luego en su traslación, a una velocidad de 30 km/s. Además, nuestro sistema solar es arrastrado por la rotación galáctica a razón 275 km/s. Y por último, esa misma galaxia, la vía láctea, se desplaza en un grupo de espirales en una velocidad indeterminada, pero probablemente del orden de varios miles de kilómetros por segundo.⁷

sin tener en cuenta las vertiginosas velocidades al interior de la materia. Aquí sólo nos importa, lo que pasa precisamente al interior de ésta, en las sustancias corpóreas no vivientes, con relación a una forma que, para el aquinate, en concordancia con Aristóteles, es una forma igualmente material. Si esta forma es material, al desplazar el razonamiento del aquinate a una materia internamente dinamizada, tenemos que decir que materialmente organiza este movimiento interno, el movimiento que para el jesuita constituía la pre-vida, en una

⁷ Nicolás George. *De Einstein a Teilhard*. Trad. Amancio Fernández. Barcelona, Betis, 1966. p. 12

materia teleológicamente considerada, pues materialmente hablando, está ahí, en potencia, la organización material que llevará a la vida. Este movimiento que el de Aquino no conoció, no falsea la consideración que podemos hacer aquí con respecto a la visión del jesuita; muy al contrario es acorde con todo lo dicho.

Antes de continuar, debemos decir el porqué de todo esto: Para entender y apreciar con claridad la definición y acercamiento que se dará en el capítulo concerniente a ésta, es preciso saber que la vida va ligada al movimiento espontáneo, inmanente, realizado por el sujeto mismo. Si es así, la materia tiene “vida”, y por eso la tendencia a identificar el interior de la materia del jesuita, con la visión de los primeros filósofos griegos, aunque ya hayamos visto por qué, en última instancia, tal identificación no es posible. La “previda” será entonces una “vida” sin órganos, sin generación.

En su *Comentario a la Física* del estagirita, Santo Tomás termina concluyendo que el movimiento, el paso de la potencia al acto, si es en la cualidad, habremos de llamarle alteración, si lo es en la cantidad, aumento o disminución; y si lo es localmente, traslación.⁸ ¿Cómo leemos al jesuita desde estos movimientos? No podemos olvidar que el interior de la materia para el jesuita, la previda y la vida misma en las entrañas de materia, no están predicadas unívocamente, sino de manera análoga, y eso lo sabemos cuando encuentra en la vida misma, un logro, una conquista, y no una simple agregación. ¿Bastan esos movimientos para definir? El aumento o disminución, por supuesto, en la concepción de materia-energía no todo se conserva, sino que hay

⁸ Santo Tomás. *Comentario a la Física de Aristóteles*. Trad. e Introd. Celina A. Lertora. Pamplona, EUNSA, 2001. Cap. V.

algo que se pierde. Cuando se da el paso a una cualidad distinta desde variaciones cuantitativas, también hay movimiento, hay alteración, aunque en cada caso habría de saberse si se está hablando de alteración o ya ha habido generación para el jesuita, lo cual va a quedar determinado por el tipo de ser que advenga en cada caso. No obstante, este movimiento al interior de la materia, su incesante vida, si interior, no podría ser definido propiamente como de traslación, ¿tendríamos que encontrar un nuevo término? Es difícil, porque simplemente es una variación de movimiento local: este tipo de movimiento estaba ya contemplado y no implicaba generación, ni vida de suyo. Si el movimiento es un cambio de lugar, externo, será traslación; si lo es internamente, será *rotación*? Así, el interior de las cosas no vivientes y su movimiento interior equivalen a una alteración accidental. Si sólo hay aumento o disminución de cantidad, en una materia formalizada de igual forma, hay alteración, pero en la combinación teleológica hay, generación, pues una nueva forma se educa de la materia. Con respecto a la vida hablaremos más adelante.

Como se puede ver, lo que sucede, ultrafísicamente, al interior de la materia no es ajeno a la explicación que hemos dado respecto al acto creador, se considere éste ultrafísica o metafísicamente, por lo cual todo ello no contradice lo que expusimos a propósito de la primacía de lo formal sobre lo material. Si no se tiene claro la relación de estos temas con el de transformación o generación, difícilmente se podrá entender la aparición de la vida y sobre todo de la vida humana. Vayamos allá, no sin antes detenernos en el tema del mal

*VI. El mal**I*

No toda la materia progresa. Hay un edificio en construcción en el que, a cada peldaño se hace más pequeña su superficie. Lo que va apareciendo en la cima es lo más improbable. Del lado contrario, lo más probable es la entropía, la marcha de la materia hacia las condiciones más seguras. No obstante, como vemos, no solo hay entropía, sino movimiento “complejizante”, movimiento interior hacia la cima y hacia las condiciones más difíciles de alcanzar. En esta subida, no aparece ninguna nueva energía, pero no toda la energía es aprovechable: “En el curso de las transformaciones de naturaleza físico-química no comprobamos ninguna aparición mensurable de nueva energía...”¹ La fuerza con la que un psiquismo cada vez más complejo aparece es opuesta a la fuerza con la que la materia camina hacia las condiciones más probables.

En el movimiento y vida de materia hay imperfección inherente a ella misma. Por esta marcha de la materia también hacia abajo, por su imperfección, por su tendencia a detenerse es que no podemos esperar ni contarnos con una imagen “exitosa” de la maquinaria material, una imagen perfecta, óptima y eficiente. La existencia del mal y la imperfección son un acompañamiento rigurosamente inevitable de la creación, el mal está adherido a la existencia de todo ser participado. El mundo se ha formado en esta lucha, desde el primer átomo, el mundo ha sido hecho así.

¹ *El fenómeno humano*. p. 66

II

Recordemos algunos planteamientos concernientes al mal. La postura más fuerte de la tradición cristiana respecto a éste es como privación de ser, como una privación determinada, una carencia metafísica; el mal no puede ser una sustancia, no tiene entidad, es puro defecto. Esta es la postura de San Agustín.

Hay, no obstante, la postura que ve en el mal una parte de la realidad porque sin él la realidad sería incompleta o, como en el caso de Hegel, la realidad no podría desenvolverse, pues el mal entitativamente opera en lo existente. El mal no puede irse, sino desprendiendo al progresar el mundo y la historia, lo que por ejemplo sucede con el neoplatonismo plotiniano en el que el mal forma parte de la armonía:

La cuestión de la necesidad del mal se puede tomar así: Ya que no existe solamente el Bien, hay necesariamente en la serie de cosas que de él proceden o sí se quiere que de él descienden y se apartan, un término postrero más allá del cual nada puede engendrarse: Tal es el mal. Se da por necesidad el mal. Al primero, por tanto, se dará también el postrero; y el postrero es la materia que no tiene ya nada de bien. En esto consiste la necesidad del mal.²

Otras maneras de ver el mal como la leibniziana verían que el mal es simplemente parte de la armonía, que Dios ha preestablecido y que relaciona entre sí a las mónadas. Las sucesiones de eventos han sido fijados por Dios desde la eternidad:

Pero es preciso tener entendido que los dolores y los monstruos están dentro del orden, y es bueno considerar que, no sólo valía más admitir estos defectos y estos monstruos, no violar las leyes

² Plotino. *Eneadas*. Trad. Juan David García Bacca. Buenos Aires, Losada, 1948. p. 213. (I, 1, 8)

generales, como razona algunas veces el reverendo Padre Malebranche, sino también que estos monstruos mismos están dentro de las reglas y se dan en conformidad con las voluntades generales, aunque no seamos capaces de discernir esta conformidad.³

La posición del jesuita parece tener varios aspectos de los descritos anteriormente. El mal es necesario. Desde la vida de esto que no es Dios, el mal aparece como un constitutivo congénito del ser participado. La maquinaria no es perfecta, porque eso significaría que tiene el ser por constitutivo esencial. De hecho, cuando el jesuita piensa que la creación consistió en la temporalización de lo espiritual. Tiempo y materia son correlativos. Entonces de suyo, el mal, el no moverse hacia delante y progresar, superando las condiciones presentes o descendiendo hacia lo entrópico, hace aparecer a los *psiquismos* más bajos como los más saturados de mal, y, de hecho, como lo vimos en el apartado anterior, los psiquismos más bajos son los que están más indiferenciados con la propia materia, con lo múltiple, con las determinaciones concretas y particulares de ésta. Así, ésta sólo es valiosa no por ser materia (no podemos ser indiferentes a ella) la materia por sí misma es privación, por sí misma, cae. Lo que no es arrastrado por el espíritu perece.

Sin embargo, este mal que es inevitable no es un acompañamiento imprescindible, no es un factor sin el cual no se pueda alcanzar la armonía, es un factor a pesar del cual se ha de alcanzar la plenitud. Es como sucedió en el principio con la “lucha” que emprende Dios contra la nada, contra el caos de lo múltiple infinito, de lo potencial puro. El

³ Leibniz. *Teodicea*. Trad. Patricio Azcarate. Buenos Aires, Claridad, 1946. p. 277

acto creador entra más bien en lucha y toda la historia es un continuo desprendimiento de mal con miras a la perfección, un continuo abatimiento de mal, de lo no-Dios.

Hay, además de lo anterior, una similitud en su concepción del mal entre el jesuita y Scheler. Cuando el primero ve que todo cuanto camina, encamina al todo a su causa final, ve que el camino está lleno de soldados caídos en el frente de batalla, en la vanguardia, en la lucha cara a cara contra el mal, estos soldados que caen, nosotros mismos, imperfectos, colaboramos en la formación del mundo venidero:

Sin embargo, entrevemos esto, por un lado la obra emprendida por Dios de unir a Sí mismo íntimamente a los seres creados supone en éstos una lenta preparación, a lo largo de la cual (ya existentes, pero todavía no terminados) no pueden escapar por su naturaleza a los peligros, que lleva consigo la organización imperfecta de lo múltiple en ellos y en torno a ellos; [...] Somos semejantes a esos soldados que caen en el curso del ataque del que saldrá la paz.⁴

Por lo tanto, este ángulo es “necesario” entonces nuestro mal, pero también, tal cual se deja ver en nuestra referencia, un sacrificio que ejecuta una parte en beneficio del todo. He aquí por qué el transformismo es para el jesuita una escuela de espiritualidad y esperanza.⁵

III

A partir de la exposición que hagamos sobre el mal en Sto. Tomás se verá perfectamente que no hay por qué empeñarse en buscar

⁴ *El medio divino*. p. 57

⁵ *La visión del pasado*. p. 181

desencuentros de más entre el aquinate y el jesuita. Los reproches que se le hicieron a Teilhard de Chardin a este respecto fueron, más bien, desde el lado de la Teología, pues por lo que expusimos arriba, toda la doctrina del pecado original, por tanto de la gracia, se resquebrajaba sensible e irremediablemente, lo cual tampoco considero sea el caso, pero no es lugar aquí para esa discusión.

¿Qué piensa Santo Tomás sobre el mal? En la exposición que hace en la *Suma contra los gentiles*, el aquinate inicia tal exposición indicando que todo agente obra por un fin y, a causa del ser propio de la voluntad, todo agente obra movido por algo bueno: “Fin es aquello en lo que descansa el apetito del agente o de la causa motriz, y del que se mueve. Y es propio del bien que sea término del apetito; pues bueno es aquello que todos apetecen. Luego toda acción y movimiento se realizan por un fin.”⁶ De acuerdo con lo que ya dijimos, el acto libre de Dios en la creación se realizó en su amor y con miras al más alto de los fines, pues todo efecto es proporcional a su causa. Así, sintetizando ambas posturas, con lo dicho hasta aquí, hemos de decir que la creación, siendo esencial o accidentalmente evolutiva, es buena, por el hecho de ser y por el hecho de ser creada por quien fue creada.⁷

Desde otra perspectiva dice el de Aquino en la *Suma contra gentiles*: “Por su parte, el mal priva de algún bien, como la ceguera priva a la vista, y por esto no suprime del todo el modo, la especie, y el orden, sino sólo el que corresponde al ser de la vista.”⁸ Éste es el concepto

⁶ *Suma contra gentiles*. III, 1.

⁷ No se piense que se pasa por alto aquella cita del jesuita donde nos decía que “Dios quería a su Cristo”. A los ojos profanos, puede haber una desproporción de no poca consideración: ¿Y todos los males y dolores humanos por qué a Dios le ha venido bien “Su Cristo”

⁸ *Suma Teológica* I q. 5. a. 5

de mal como privación que Tomás recogiera de la tradición, pues tal definición estaba presente en el Pseudo Dionisio y en San Agustín, como el mismo aquinate nos dice adelante en el mismo artículo que acabamos de citar: “Cómo dice San Agustín todo modo en cuanto modo es bueno [...]; pero el mal modo, la mala especie y el mal orden, o se llaman así porque no alcanzan el grado que deberían tener o porque se aplican a cosas que son inadaptables.”⁹ Aplicando lo anterior al pensamiento teilhardiano, el ser es bueno, pero, a su vez, el ser que está en potencia de ser más es imperfecto, es malo, es así que la creación atraviesa por innumerables males antes de alcanzar el fin para el cual fue hecha.

¿De donde le viene pues el mal a la creación? Ya hemos allanado el camino. Primeramente, debemos recordar que, en cuanto al mal moral, como una aclaración, en ambos sabios, la causa no está en Dios, sino en la criatura. El origen del mal moral no está en el creador. En cuanto al mal físico, recordemos que toda criatura está compuesta de potencia y de acto, en ella se da el movimiento, pero no siempre se da este con miras a la actualización de alguna perfección o no siempre se evita en cuanto la privación de una perfección ya poseída. En la *Suma contra los Gentiles*¹⁰ y en la *Suma Teológica*, el aquinate expone la causalidad del mal. En esta última nos dice:

Que el bien sea, en primer lugar, causa del mal, a modo de causa material, se deduce claramente de lo dicho en el artículo tres de la cuestión precedente, donde se ha demostrado, que el bien es el sujeto del mal. En cuanto a la causa formal, el mal no la tiene, ya que es precisamente una privación de forma. Tampoco tiene causa final, sino que es más bien privación del orden al fin debido, y por

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Suma contra gentiles*. III, 10

esto descarta la razón de útil ordenado al fin [...] Respecto de la causa eficiente, el mal la tiene, pero no directa, sino indirectamente.¹¹

¿Por qué el bien es causa del mal?:

La carencia del bien, que llamamos mal es la privativa [...] Ahora bien el sujeto de la forma y de la privación es uno e idéntico: a saber, que el ser está en potencia [...] Asimismo, todo ser en potencia en cuanto tal, es un bien por el orden que dice al bien; es un bien en potencia como es un ser en potencia. Resta pues que el sujeto del mal sea un bien.¹²

Si para el jesuita, Dios crea realidades cada vez más capaces de participar mejor en su ser, de lograr un día una participación libre de ese ser: El hombre; no hay objeción en analizar el mal en la evolución con las categorías tomistas, lo cual por otra parte no es una solución, sino un esclarecimiento, de lo que Dios hace, pues el problema del mal no puede ser agotado racionalmente. ¿Por qué creó entonces criaturas donde se diera la privación? El jesuita respondería que es un acompañamiento inevitable de lo temporal, de lo material, defectible en cuanto sujeto al cambio y en cuanto sujeto a la interacción con otros seres en su disposición diacrónica y sincrónicamente, en su camino evolutivo. Indudablemente que el lector se preguntará ¿Y por qué los seres tendrían que ser agentes, causas eficientes, que privarán, aunque indirectamente, del bien a otros seres? Bueno, quizá nuestro entendimiento tuviera que contentarse con la siguiente imagen, la cual ya se anticipó arriba: un universo así, con seres siempre perfectos en su actualidad y siempre estables, tendría como posición el ser en

¹¹ *Suma Teológica*. I, q. 49. a. 1.

¹² *Ibid.* q. 48. a. 3

esencia. Lo que ha hecho Dios, es ordenar de la mejor manera la mezcla de potencias y actos que tendrían por necesidad estos seres, ordenando el mundo tan perfectamente como la naturaleza de estos lo ha permitido, lo cual no contraviene a ninguno de los dos sabios y más bien es un punto de encuentro. En el jesuita, además, nos hace ser coherentes con la imagen de un Dios que “lucha” contra lo “múltiple”.

¿Alguna diferencia sustancial entre ambos pensadores? Pienso que ninguna, sobre todo una vez que se ha aclarado que para ambos sabios el ser y el bien fundamentan la realidad. Realmente, el punto de distanciamiento que pudiera prestarse a un problema mayor es el que se sostuvo en el terreno de la teología a propósito del mal introducido por voluntad del hombre en la caída original. No es lugar, para desarrollar semejante cuestión, pero no es difícil dilucidar cuál sería la salida: Por una parte, el replanteamiento del papel del hombre en la “intromisión” del mal en el mundo aunado a una relectura del mito genésico, que permitiera comprender la narración de la caída como una explicación sobre la condición humana; por otra parte, ya en los terrenos plenamente teilhardianos, desarrollar una lectura que permitiera establecer un paralelo entre lo que aquí exponemos respecto a la creación desde la eternidad y la aparición del hombre, metafísicamente y ultrafísicamente considerados, y la aparición del mal, tanto cósmicamente, como moralmente. Pienso que sin duda entraríamos en dos aspectos o en dos momentos de una misma realidad, es decir, que el planteamiento del jesuita es perfectamente compatible con el dogma cristiano de la falta original, por lo que aquí aclaramos y por lo que sostenemos en general en este escrito.



¹³“El “árbol de la vida según Cuénot. En esta figura simbólica, cada lóbulo principal (o racimo) equivale a una “capa” tan importante al menos (morfológica y cuantitativamente) como la formada por los Mamíferos tomados en su conjunto. Por debajo de la línea AB, las formas son acuáticas; por encima, viven al aire libre” *El fenómeno humano*. p.165

VII. La vida.

I

La vida aparece como un logro ente la entropía y la interiorización complejizante. No hay ruptura en la aparición de ningún acontecimiento. La vida es un salto, un movimiento crítico en la construcción del edificio. Lo que aún no vivía ni contenía vida actual, deja suceder por una transformación en la ordenación íntima de los elementos del mundo, a lo vivo, a lo vital. Lo previviente es esto que abre paso a la vida que contiene el germen de la misma. Lo previviente se adivina por debajo del horizonte que vio despertar a la vida misma. En lo proteínico fue donde apareció el gran fenómeno de la vitalización. En las proteínas como afirma Teilhard se dio la divergencia propia por demás al movimiento gradual y complejo de la materia, pero no sólo divergencia, sino especialización, cualificación, formalización.

El paso de la previda a la vida es el primer gran resultado, no de simples agregaciones, sino de una serie de combinaciones congénitas de la materia juvenil. Así, el mundo de la vida aparece ante nosotros como surgido de una corriente anterior y estable.¹ La vida guarda memoria de esa corriente porque la completa, es un mayor alma del mundo, una memoria más alta, pero también más especificada, más simplificada, menos difusa, la vida es unidad-continuidad, oleaje sucesivo que se va supliendo y adelantando en su camino.

¹ *La visión del pasado*. p. 25.

“La vida no es un simple estado, es un vasto movimiento dirigido, ligado a la propia estructura de la cosmogénesis.”² Por lo tanto, la masa de toda la vida no apareció ni azarosa ni desorganizadamente, por ejemplo, en la actividad celular desde el nacimiento mismo de las primeras células, no hay una simple coincidencia de factores, sino una concentración mayor de actividad “complejizante”, de verdadera metamorfosis, es decir, la vida no es un epifenómeno, es la esencia misma de todo el movimiento del cosmos; es un estado un peldaño más alto un punto de vanguardia en la trama hacia delante, en la subida, un grado más alto de complejidad. Ahora el interior se alza y, con él, el psiquismo. Hasta ese momento el interior más complejo representa un mayor psiquismo y un psiquismo mayor representa la vitalización misma.

II

Explicuemos lo anterior. Teilhard es cercano a Bergson, aunque no comparte con él su manera última de entender las cosas. ¿Cómo no encontrar en el jesuita los ecos de la evolución creadora bergsoniana? La corriente de la vida, sin embargo, aunque marcha hacia delante y se va constituyendo como lo más alto del edificio, en el jesuita es un movimiento de unificación, el árbol de la vida teilhardiano, aunque tiene ramas, muestra conforme asciende, una ramificación menor; en su base se encuentra la diversificación, la pluralidad. En Bergson, el movimiento es contrario: La fuente de la vida se ramifica y se diversifica conforme avanza, el impulso vital se multiplica.

² *El porvenir del hombre*. p. 277.

Pero las causas verdaderas y profundas de la división se encontraban en la vida misma. Porque la vida es la tendencia, y la esencia de una tendencia consiste en desarrollarse en forma de surtidor, creando, por el sólo hecho de su crecimiento, direcciones divergentes entre las que se repartirá su impulso [...] Crea con ellas series divergentes de especies que evolucionan separadamente.³

Adentrémonos en las raíces del árbol. En el origen lo que se tiene es la organización, la superorganización de la masa inicial, de la cual tenemos un superorganismo difuso.⁴ No hay azar, hay ley (para el marxismo, la fuente bersogniana tendría una corriente vital continua y ascendiente: hay sentido y contrasentido.⁵) Evolutivamente, la materia divide, se resiste, dando como resultado la marea evolutiva. Para el jesuita, lo que lleva a la vida en una dirección no es, sorprendentemente, una simple acción mecánica, ni internamente ni externamente, condicionada por las leyes que hemos visto. El empuje es desde una potencia interna, desde el movimiento interno.

Por todo lo anterior, la vida, pues, para el jesuita no es el fin de un simple proceso químico y físico, azaroso; está determinada desde antes en lo previviente que se mueve hacia ella como dirección determinada, hay una ley en ello, la ley divina. La vida era necesaria. Como en el caso del vitalismo, en sus líneas más generales, no hay reducción de lo orgánico a lo inorgánico, los modos de ser y los principios son distintos de lo que han tenido en la base material. Lo mayor se impone a lo menor, el ser más alto al ser en menor grado. Lo formal termina

³ H. Bergson. "La evolución creadora" en *Obras escogidas*. Trad. José Antonio Miguez. Madrid, Aguilar, 1963. p. 577.

⁴ *El fenómeno humano*. p. 117.

⁵ Carlos Valverde. "Teilhard de Chardin y el marxismo" en *Pensamiento*. Publicación trimestral de la Facultad de Filosofía de la Compañía de Jesús. Dir. Luis Martínez Gómez. V. 26. Núm. 102. Madrid, Ed. Fax, 1970. p. 250.

imponiéndose sobre lo material, pero, sin embargo, volvemos al problema de las leyes numéricas. El nivel de unidad que se da en la vida antecede al nivel de unidad que habrá en el psiquismo reflexivo, y supera al nivel de unidad simple dado en lo material hasta antes de la vida, aunque estos niveles formen una unidad de unidades: “Para resumir podemos decir que Teilhard de Chardin descubre primero un principio fundamental, la unidad de la naturaleza, y después lo aplica a todos los niveles del ser: Material, viviente y reflexivo.”⁶

Debemos preguntarnos finalmente cómo se puede responder desde Teilhard de Chardin a lo siguiente: ¿Por sus propias condiciones materiales que le anteceden y soportan podemos decir que la vida es el resultado inherente al desenvolvimiento de la materia, que la vida tiene una finalidad? La fe de Teilhard de Chardin no vaciló aquí⁷: La vida es ya un éxito, un éxito anterior al fin que él esperaba para el mundo. La oposición entre Nietzsche y el jesuita, es abismal: Lo que llamamos vida es sólo la forma más conocida de ser, una voluntad para la acumulación de poder. Más cercanos al jesuita son Scheler u Ortega. Éste último se da cuenta que la vida no puede reducirse a las coincidencias de lo físico y lo químico: “los biólogos usan la palabra vida para designar los fenómenos de los seres orgánicos”⁸, y ésta no queda reducida a ese tipo de fenómeno.

⁶ Juan Sahagún Lucas. “Teilhard de Chardin y el estatuto del ser” en *Pensamiento*. Publicación trimestral de la Facultad de Filosofía de la Compañía de Jesús. Dir. Luis Martínez Gómez. V. 29. Núm. 113. Madrid, Ed. Fax, 1973. p. 83.

⁷ Pierre Teilhard de Chardin. *Génesis de un pensamiento*. Trad. Teófilo Delgado. Madrid, Taurus, 1963.

⁸ José Ortega y Gasset. *¿Qué es la Filosofía?* Introd. Ignacio Sánchez Cámara. México, Austral, 2000. p. 207.

III

¿Qué nos dice el aquinate? Para seguir nuestra línea de exposición de forma coherente, retomemos ahora un punto que, según su naturaleza y de acuerdo con lo que allá tratamos, nos ocupó en nuestro tema anterior. Así, la primera pregunta es: ¿qué tipo de formalidad implica la vida para Sto. Tomás? No dudo, ni por un momento que éste es el primer punto donde el jesuita dio el *salto*, y ahí fue donde aparecieron los problemas: del movimiento de la previda, del cual ya hablamos, pasó “sutilmente” al movimiento de la vida y lo mismo sucederá con el hombre; los dos grandes momentos de crisis en el desarrollo del árbol.

Primero entonces, ¿qué es la vida para Sto. Tomás y que formalidad implica? La vida para el aquinate, a diferencia de lo no viviente que tiene una forma propiamente material educada de su mismo ser material⁹, como se dijo ya, está formalmente constituida de modo *inmaterial*. ¿Qué es ésta? La vida podemos decir es un movimiento al interior de quienes la tienen, que se da espontáneamente y no por un agente exterior, como en el caso de los seres puramente corpóreos que carecen de ella: “Obras de vida se llaman a aquellas cuyos principios están en los agentes de forma que sean ellos mismos los que se determinen al ejercicio de tales obras.”¹⁰ Por lo dicho antes, Teilhard de Chardin estaría perfectamente de acuerdo con el aquinate en ver la vida, no de manera unívoca, pues sus manifestaciones son distintas. El jesuita encuentra en la vida diferentes momentos: la vida que se despliega en el hombre es más alta que la vida que tiene un protozooario, a lo cual el aquinate asentiría sin dilación: la vida del

⁹ *Suma contra gentiles*. II, 43.

¹⁰ *Suma Teológica* I q. 18 a. 2

hombre es más perfecta, hay más ser en ella que en las formas vitales inferiores; se realizan más operaciones, que, sobre todo, son realizadas por una forma subsistente.

¿Cómo habremos de entender entonces el concepto de la previda y cómo opera el salto entre lo no viviente y lo viviente? La vida, nos dice Santo Tomás: “El termino vida se toma en dos sentidos; uno que significa el mismo ser del viviente, y de este modo la beatitud... En otro sentido vida es la operación del ser viviente por la cual el principio vital pasa al acto.”¹¹ Ahora bien, consideremos lo que hemos dicho sobre el “psiquismo” de lo no viviente en el jesuita. El principio vital ya se encuentra en potencia en la “vida” de la materia. ¿Es así? Desde el aquinate, esto no se puede sostener, estaríamos diciendo que hay vida donde no hay vida, este tipo de predicaciones, bien lo sabemos, son inoperantes en el realismo del aquinate. Pero no sigamos sin algunas precisiones. Recordemos que la vida para el jesuita no se ha predicado de la misma manera. No es lo mismo el psiquismo de las formas corpóreas que el de las formas vivientes. A nivel de los fenómenos, toda la materia tiene vida, pre-vida, la materia puede ser el seno de la vida, la puede soportar y se mueve y se dirige a ese fin y, después, está misma materia alcanza, en su estructura, la disposición idónea para la vida y para la vida del hombre.

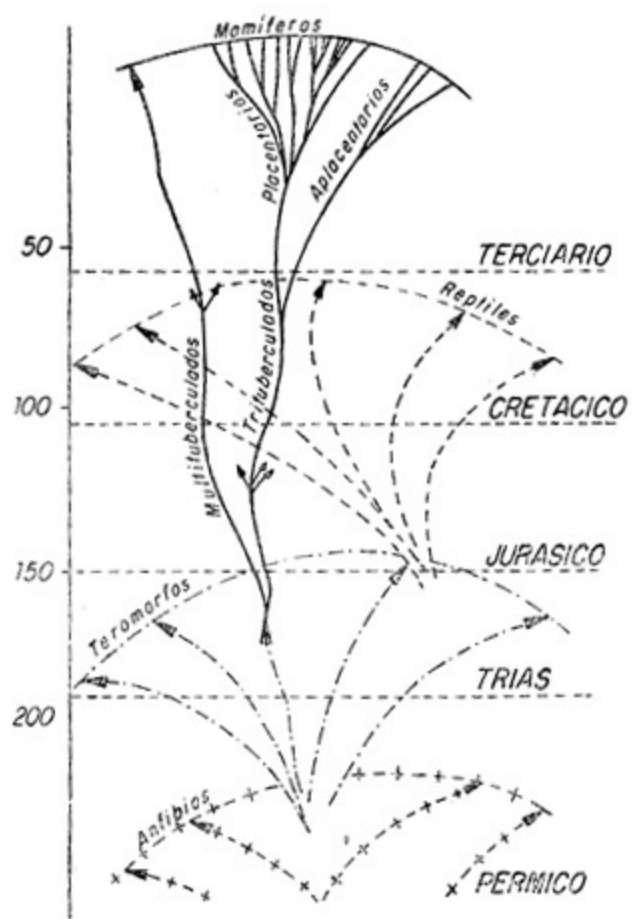
Debemos, por lo tanto, responder entonces cómo se actualiza este principio vital. Para el aquinate, no podría ser, en el fondo, producto de un aumento, producto de un movimiento en la cantidad de la

¹¹ *Suma Teológica* I-II q. 3 a. 2

materia. La generación no es un movimiento. La vida no puede ser producto de simples variaciones cuantitativas. Al enfrentar el problema, en su comentario a Aristóteles, Santo Tomás nos dice que cuando el cambio es inherente a esto según la materia y la forma, de manera que la materia tome otra forma sustancial, habrá generación simple o corrupción, mientras que, cuando es inherente a las afecciones y es accidental, habrá alteración.¹² Si ya hemos dicho que dentro del pensamiento tomista, la vida implica una forma sustancial distinta, inmaterial, tendríamos que afirmar que, a nivel del pensamiento tomista, el jesuita no podría sostener su visión. Para continuar y ver a dónde terminan nuestras dudas, vamos a considerar el paso de la cantidad a la cualidad en el siguiente capítulo.

Por ahora debemos tener en mente que, si recordamos aquel momento creador de Dios y volvemos sobre la vida, hemos de decir que si seguimos sosteniendo que Teilhard de Chardin no estaba considerando ninguna alteración cuantitativa, material, superior a la formal, sino que estaba tratando de dar cuenta de cómo se manifestaba el fenómeno, no hay ninguna contradicción, lo cual veremos en seguida.

¹² Santo Tomás. *Comentario a la Generación y Corrupción de Aristóteles*. Introd. Mauricio Beuchot. Trad. Hector Velázquez. Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996. p. 30. (Serie Universitaria 32).



¹³ “Esquema que simboliza el desarrollo en capas de tetrápodos (excluidas las aves). Las cifras de la izquierda representan los millones de años” *El fenómeno humano*. p. 149

VIII. Entre la vida y el hombre.

I

Todo nacimiento de una forma animal fue, primeramente, *continua*, solidaria con todas las formas de organización material que le precedieron, pero la cefalización ordenó la ramificación de la masa de ramas vivientes. Teilhard de Chardin asume que, por la ligazón diacrónica de los seres ya mencionada, todo ser sintetiza la historia que le hizo posible y de la cual es muestra su propia aparición. Lo que tenemos es propiamente un enriquecimiento, una acumulación en provecho de un nuevo posible salto de su naturaleza, pues el mismo es resultado de una acumulación que produjo un salto en el ser que le abrió paso. En este sentido, todo nacimiento corresponde a una *discontinuidad*, es decir, no es sólo una acumulación a manera de una especie de embotamiento o una saturación azarosa. Este movimiento, sin embargo, no se da de manera homogénea en toda la masa juvenil de la vida. Sólo unas líneas, sólo unos caminos, siguen adelante, pero otros no. Aquí, como ya se dijo, la materia sigue tendiendo a replegarse dentro del movimiento hacia la entropía. De ahí que unas líneas de vida se renuevan y otras no. Estas líneas son un tipo particular de organismos, un tipo particular de ser, lo que se llama un phylum. Una bacteria, por ejemplo, que se consolida en una estructura, es la acentuación de un modo particular de organización, de un modo particular de ser, en el cual pudo ya no darse ni la transformación crítica, que le permitiera elevarse en la jerarquía psíquica de los seres, ni su desaparición. Lo que hay aquí es la fijación de una naturaleza específica.

Si seguimos el camino ascendente, un organismo queda abierto a una transformación, pues, como se puede ver, no todo se transforma, muy al contrario, parece que todo tiende a detenerse. Entonces, el movimiento improbable de “complejización” aparece siempre hacia una dirección generando un nuevo ser por unión, por unión creadora. En el mundo material, en el mundo de la vida se da un proceso de canalización: los cambios se adicionan en una dirección común. El eje principal de este replegamiento lo llevaron a cabo los mamíferos, transformando de manera radical la biosfera, siendo la cefalización la que ordenó propiamente tal replegamiento, la que ordenó la ramificación de la masa de los vivientes.

II

Hemos podido ver que la ley del paso de la cantidad a la cualidad está presente en el científico francés. ¿Es el jesuita un dialéctico al estilo de Hegel o de Marx? Difícilmente, la ley puede ser admitida, pero los trasfondos son distintos. Es verdad que no podemos negar que los cambios en las condiciones materiales son el fundamento para el cambio: si se “complejiza” cuantitativamente viene una mutación, pero ésta no es el resultado de la negación de la negación. La materia si bien se transforma y conserva un pasado que le es solidario, no está determinada por un momento negativo que la haya hecho superar sus límites. “Nada se ha perdido en el pasado”¹, es aplicable a la dialéctica hegeliana donde se encuentra al Absoluto inmanente a la historia. Para Marx, por ejemplo, será dialéctica, pero para Teilhard es

¹ Carlos Valverde. “Diléctica y subida de conciencia como sentidos de la historia” en *Pensamiento*. Publicación trimestral de la Facultad de Filosofía de la Compañía de Jesús. Dir. Luis Martínez Gómez. V. 26. Núm. 102. Madrid, Ed. Fax, 1970. p. 422.

camino hacia la conciencia, es movimiento desde el ser hacia el ser, para el jesuita no importa lo que ya no es, porque el primado es del ser, lo cual, como dijimos en el apartado previo hacía coincidir al aquinate y al jesuita. Entre mayor psiquismo tenemos mayor ser, entre mayor complejidad mayor unidad, lo más unido en el espíritu es lo más alto. Con el jesuita se excluyen los factores de lucha y negación. Si todo es solidario con un pasado no lo es de manera dialéctica, lo es porque en el árbol de la vida no se puede ascender, sino desde abajo. Empeñarse en ver al jesuita como un dialéctico hegeliano es inútil por más barrocos que sean esos esfuerzos², ya que para Hegel y sus seguidores, la dialéctica está en la realidad, y así fue también para los marxistas, como Engels. Por otra parte, uno se ve tentado a admitir la lucha como un factor predominante en la concepción teilhardiana por la sombra de Darwin para quien la lucha engendraba alteraciones orgánicas, sobreviviendo sólo los más aptos, prevaleciendo sólo lo más fuertes.

Tenemos, por otra parte, la opción de afirmar que la dialéctica no está en el cosmos: es el acto de un sujeto pensante, la conciencia es la encargada de sintetizar, de “resolver en nada las determinaciones del entendimiento.”³ La razón desde la dialéctica hegeliana es la encargada de encontrar la unidad y la verdad. Teilhard de Chardin está fuera de este marco. ¿Cómo podría estarlo si él hace esfuerzos supernaturales por centrarse en el corazón de la materia, de lo sensible? Lo que nos deja ver la materia en sus determinaciones

²F. Bravo. “La dialéctica en Teilhard de Chardin” en *Estudios Filosóficos*. Publicación de la Sociedad venezolana de filosofía. Dir. Ernesto Mays Vallenilla. Vol. 1 Núm. 1. Buenos Aires, TEA, 1974. p. 32.

³F. Bravo. “La materia ¿es dialéctica?” en *Pensamiento*. Publicación trimestral de la Facultad de Filosofía de la Compañía de Jesús. Dir. Luis Martínez Gómez. V. 36. Núm. 141. Madrid, Ed. Fax, 1980 p. 64.

particulares eso es lo que la realidad es; lo sensible sí nos deja conocer la verdad de las cosas. No hay un proceso deductivo en el jesuita donde todo ser real tenga su verdad por la idea universal, todo cuanto es, es identidad en lo ideal. El jesuita parte del puerto contrario para llegar hasta la otra orilla.

¿Cómo podemos aclarar entonces el problema de la univocidad? La unidad es adición creciente de ser. La unidad no es un resultado de una idealización; es el proceso mismo que sigue la realidad en su ruta ascendente. Esta unidad creciente no se obtiene por negación, se obtiene por adición, por “complejización”. Y si al principio de este escrito señalamos que el francés totalizaba su principio de la unión; no lo hace a la manera hegeliana y tal unión, de hecho, no tiene el mismo sentido.

III

Para valorar aquí el pensamiento teilhardiano bajo los ojos del aquinate debemos ahora relacionar lo expuesto en este apartado sobre la cantidad y la cualidad y el tema tocado en el apartado anterior sobre el ser de la vida.

Aquella materia que el jesuita no podía concebir sin formalidad alguna, no puede para el aquinate (no olvidemos la comparación que hicimos como si tratáramos con dos filósofos de la antigüedad griega: para el aquinate son los cuatro elementos; para el jesuita, los átomos) presentarse tampoco sin una forma en su origen y las primeras formas que tiene tal materia son precisamente las de los cuatro elementos.

Ahora bien, esta materia, la materia signata, “aquella que se considera bajo ciertas dimensiones”⁴, se considera precisamente bajo tales sólo después de la corporeidad, es decir, sólo después de que la forma determina a la materia prima o no signata:

La corporeidad puede concebirse en dos sentidos: Primero, en cuanto es la forma sustancial del cuerpo, desde el punto de vista del género de la sustancia; y así la corporeidad de un cuerpo no es, sino su forma sustancial, que lo coloca en un género y en una especie, y a ella se debe que el cuerpo tenga tres dimensiones.⁵

¿Cómo relacionar entonces ambas perspectivas si para el jesuita el ser se origina por acumulación por cantidad? Invariablemente que todo cuanto mencionamos sobre el psiquismo teilhardiano pesa rotundamente aquí. Pero hay un resquicio: el jesuita, al contemplar el movimiento evolutivo, estableció un puente entre las formas materiales y las inmateriales, a las que no ignora, no es que pretenda presentar metafísicamente a la cantidad, antecediendo a la forma, lo cual ni siquiera en los seres no corpóreos se puede dar. Hasta antes de la vida, en los seres no corpóreos, a los ojos de la ciencia, lo que se tiene son cantidades, eso es lo que pueden manipular “científicamente”. Teilhard de Chardin, me temo también estaba muy ocupado de presentar su exposición de una forma “positiva” y por eso no intentó tampoco una metafísica, pues todo el ambiente en el que el desarrollaba estaba impregnado de esa corriente positiva. Pues bien, si ya en algún momento vimos cómo el jesuita reconoce la supremacía de lo formal, no veo por qué no se pueda pensar que esta explicación de la cantidad

⁴ Santo Tomás. *El ser y la esencia en Opúsculos y cuestiones selectas I*. p. 47. c. 2 n. 5.

⁵ *Suma contra gentiles*. IV, 81.

esté considerada desde la perspectiva material, es decir, entrando desde la materia, lo cual no contravendría los principios tomistas, pues los principios teilhardianos se considerarían dentro del marco de una ciencia particular, como dando la fisiología de la materia, sin intentar en ningún sentido considerar éstos desde la perspectiva de la metafísica.

En todo caso, lo que se le tendría que cuestionar es lo mismo que el aquinate junto con Aristóteles le criticaron, por ejemplo, a Empédocles:

En cambio, para los que suponen una pluralidad de géneros, de principios materiales [los átomos, en el jesuita], acerca de los cuales arriba se habló, es necesario decir que la alteración es diferente de la generación, puesto que la generación y la corrupción acontecen por reunión de principios materiales en uno solo y separación de dichos elementos en cuanto que se disuelven. Por eso también dice Empédocles en este sentido que: “No existe nacimiento de ninguna cosa...sino solamente mezcla e intercambio de lo mezclado” [...] Pero también para ellos, quienes establecen muchos principios, será forzoso convenir en que la alteración es algo diverso de la generación como se ha dicho, lo que sin embargo resulta imposible de sostener en virtud de sus doctrinas...⁶

En este sentido se podría aplicar lo mismo a Demócrito afín al jesuita en lo “atómico”:

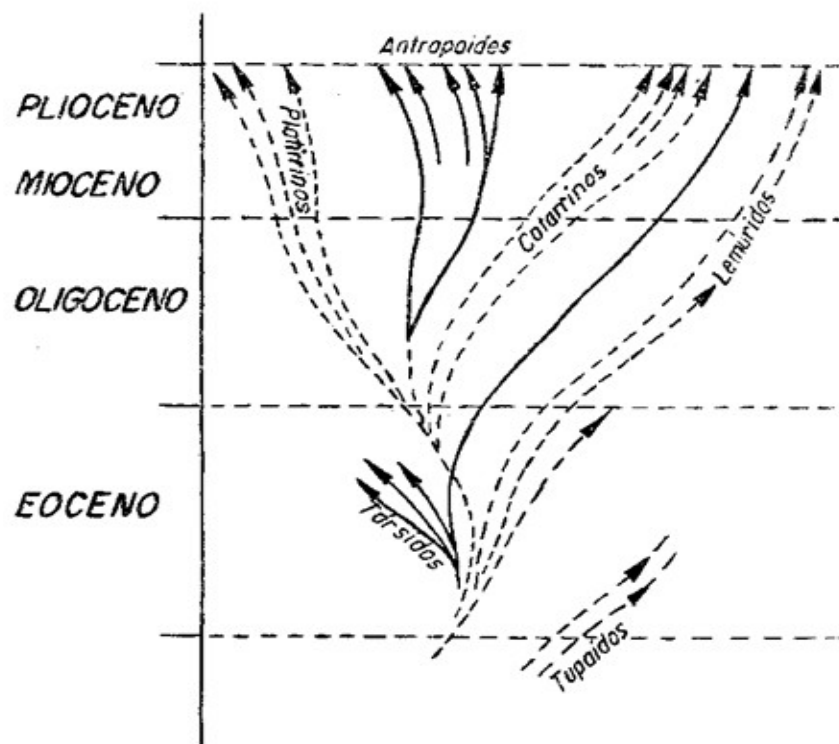
Sin embargo, debe decirse que la generación absoluta y completa no se define por la asociación y la corrupción por la disociación, como afirman ciertos pensadores que consideran, que la alteración consiste en un cambio en lo que es continuo permanentemente. Éste es, empero, el punto en el cual todas las doctrinas yerran. En efecto, la generación y la corrupción absolutas en las cosas naturales, de las cuales la forma no es la

⁶ *Comentario a la Generación y Corrupción de Aristóteles*. p. 9

posición y el orden, no se producen por asociación [unión o complicación creciente en el transformismo teilhardiano] y disociación, sino cuando una cosa se transforma en otra en su conjunto.⁷

Debemos por último esforzarnos en entender lo siguiente en concordancia a lo que aquí sostenemos: lo que se refiere en las citas anteriores, es el caso de la forma de la vida. Este paso a una nueva forma, en la continuidad y la discontinuidad, debe saberse leer. Es continuo, porque a nivel material parece que sólo tendríamos “asociación”, es discontinuo, porque hay ya otra forma. La continuidad se establece propiamente en la causa material, que es una; la discontinuidad, en la causa formal que no es única, sino diversa. Teilhard de Chardin sostiene la continuidad y discontinuidad “unívocamente” tratando de establecer esa generalización desde su ultrafísica, pero los términos no son los más indicados, pues se deja resquicio a la ambigüedad, aunque no sea ambiguo en la esencia de lo que percibe.

⁷ *Ibid.* p. 30.



Esquema que simboliza el desarrollo de los Primates.

⁸ *El fenómeno humano.* p. 191

*IX. El hombre.**I*

Hay que dejar bien claro en qué consiste el movimiento de convergencia y de entropía en las ramas del árbol de la vida. Al principio lo que tenemos son diferentes ramas “atómicas”, las grandes familias de átomos que, como se dijo en su momento, son organizadas por el mundo molecular, lo que se ve al principio es una multitud de posibilidades, de posibles combinaciones. Conforme éstas se van dando, van apareciendo ramas más complejas que, de acuerdo con su propio desarrollo, tenderán a “familiarizarse” más con unas ramas que con otras. Esta familiaridad entre formas, entre polos, guiará una nueva convergencia, una nueva complejización, una canalización, dibujándose en nuestro horizonte la imagen de un árbol que tiende siempre hacia una punta en su cúspide, una punta improbable o, dicho de otra forma, una punta representante de lo más improbable en el árbol de la vida, la rama cuya aparición generó el trabajo más difícil en el desarrollo del árbol. Visto así, el hombre se anuncia como cualquier phylum¹, difiriendo muy poco de las formas animales que le precedieron, es decir, difiriendo muy poco de las ramas que convergieron para que, por acumulación, surgiera su propia rama. Tenemos entonces que, para la aparición del hombre, se efectuó una confluencia de ramas, que no es otra cosa que una combinación interfilética, la más alta de las combinaciones teleológicas en el entramado cósmico; es propiamente la forma de una interfecundación. La hominización es una mutación semejante a todas las demás en

¹“Haz evolutivo compuesto de una inmensa cantidad de unidades morfológicas constituidas cada una de ellas por líneas genealógicas, definido por su ángulo de divergencia, o sea, por el sentido particular en el que evolucionan. Ej.: el phylum de los caballos.

cuanto a los caracteres de su aparición, realizándose de acuerdo con la ley de “complejización” vista en todo el árbol. El hombre es, así, un centro de convergencia y de emergencia entre las ramas de primates, un centro de convergencia hacia sí mismo. Esta aparición del hombre es la última de las novedades que aparecieron dentro del cosmos. No obstante, como sostiene el jesuita, el hombre surge humilde en una región de la biosfera, haciendo que nuestro contacto físico con su aparición se pierda en el pasado, acorde con lo que sostuvimos arriba acerca de la continuidad y la discontinuidad. O, ¿cómo ver lo invisible desde lo temporal? ¿Cómo se puede ver a Dios obrando desde la eternidad? Es así que, en un primer momento, el hombre, el organismo hombre, es de un rasgo esencialmente débil, que provoca un vacío en las huellas de la evolución. Dice el jesuita que aparentemente el hombre nace del vacío, que el hombre perdió su pedúnculo.²

La aparición del hombre y su creación, su unión, es imperceptible para la ciencia. El hombre, no por esto, deja de ser normal y definible, pero también excepcional dentro de la biosfera. El salto que se realiza en el hombre, su cambio de naturaleza, su transformación crítica, esa acumulación cuantitativa, conllevan una mutación. De esta forma, mutación y ortogénesis son términos inseparables para el jesuita francés. Siendo la ortogénesis una evolución dirigida, una evolución con sentido, es esta mutación la que abre paso al conseguimiento del fin. La mutación es una mutación cromosómica y es evidentemente una consecuencia natural del salto, una mutación representa una crisis y el inicio de un nuevo orden. Nada hay más contrario a esta mutación neuropsíquica que las fuerzas del azar. Al ser cromosómica por

² Pierre Teilhard de Chardin. *La aparición del hombre*. Trad. Carmen Castro. Madrid, Taurus, 1965. p. 171.

acumulación y combinación, las transformaciones anatómica y psíquica se dieron de manera simultánea.

Como núcleo de todo el movimiento cósmico, el hombre no es un tipo zoológico más y es absurdo afirmar, aun dentro del parámetro evolutivo, que el hombre desciende del mono. El hombre no desciende del mono:

Por una vez, la geometría para mejor comprender la vida, y gracias a ella habremos puesto el dedo en lo que tiene de odiosamente absurdo y fundamentalmente verdadero esta frase, repetida por santísimas bocas ignorantes y por infinitos manuales pedantes: *El hombre desciende del mono*. Esto es verdad si se entiende significar que en la perspectiva geológica, el hombre apareció al término del mismo movimiento que ha soldado y organizado las zonas inferiores de la vida [la continuidad]. Pero es absurdo si, como tantas veces sucede, quiere significar que el hombre ha nacido accesoriamente en compartimiento estrecho de la biosfera y que su advenimiento no supuso la liberación [asociación] de ningún nuevo poder terrestre.³

Vemos entonces que la metamorfosis de sí y de la biosfera que germinó hacia la Noosfera no tiene por explicación un proceso simplemente continuo. En la balanza, se tiene propiamente un equilibrio entre la continuidad y la discontinuidad: el hombre pareciera ser un salto anómalo, sin embargo, es un triunfo en la continuidad, en la materia y en la vida; la continuidad no es simple, algo nuevo aparece en el horizonte cósmico. Solamente un universo convergente pudo en todos los sentidos ser propio para lo reflexivo y su invasión planetaria; solamente un universo convergente pudo haber abierto la noosfera.

³ *La vision del pasado*. p. 94

Al considerar lo anterior, además de recordar los elementos que están en juego desde que consideramos el acto creador y la puerta por la que entra el jesuita al edificio de lo creado, entenderemos, que la perfección material y espiritual son las dos caras de un mismo fenómeno, el poder de reflexión aparece como una característica, como la característica propia de esta organización material, lo que hace que el hombre sea hombre; su característica propia es su reflexión. La aparición del hombre es una revolución biológica, una explosión de conciencia. El psiquismo del hombre es un psiquismo reflexivo. Ya no es más, como sostenía el jesuita, el psiquismo incipiente de las formas que lo antecedieron, rudimentario, burdo, directo.

Fue en el cuaternario cuando el hombre invadió la tierra con rapidez, con un extraordinario poder de expansión cambiando a sí mismo y a la biosfera más que ninguna otra forma de vida, asimilando la vida misma en el planeta. La fuerza con la que logró esta expansión fue la fuerza propia de lo reflexivo, la cual no podía contradecirse, contrarrestarse o retraer su acción por la propia naturaleza de esta fuerza. La socialización fue la atmósfera del nacimiento de lo humano, “planetizando” el poder de reflexionar y de pensar, “planetización” sin la cual la noosfera no hubiera nacido.

Las dos notas con las que se envolvió al planeta fueron la libertad y la previsión del futuro, provenientes ambas del acto que hace al hombre ser hombre: la reflexión. Siendo constitutivos esenciales de la vida, de lo humano, son expresiones del coronamiento del edificio material, son el máximo abierto hacia el futuro, son la cuna del alma que ha nacido y que se le ha hecho nacer. El *alma humana*, expresión de la evolución, y

la red de acciones posibles por la conjugación de todas las libertades y todas las previsiones, es decir, de todo el poder reflexivo del planeta, han doblado y terminado el edificio material.⁴ Por el hombre el árbol de la vida tiene una verdadera guía. El hombre es lo más polar de la vida, lo más vivo, pero, no es sólo cabeza de este árbol es la flecha que lo hace desarrollarse, que lo mueve. Por todo lo anterior, el hombre es profundo para el árbol de la vida, es central, su origen está en las raíces mismas del árbol. Las raíces, las hojas, las ramas, se sustituyen por la rama más vital, por la flecha que guía la vida: el hombre no es un centro estático, es el dinamismo de la vida.

II

Si miramos con fidelidad el pensamiento del jesuita, buscando las implicaciones del mismo, estamos comprometidos a ver lo siguiente. La relación de lo prehumano con el resto de las ramas, es decir, con el entorno y con el pasado, han dado paso a su psiquismo superior. ¿Qué es esto? El psiquismo es fruto del mundo, éste lo ha moldeado. Por principio, ya desde nuestros mismos sentidos, no podríamos

⁴Lo que más escándalo suscito en los profesores, en su mayoría tomistas, que conocían a Teilhard (y que yo conocí) fue precisamente esto, que el espíritu saliera de la materia. Si se lee en sentido metafísico lo siguiente, seguramente estaba justificado su espanto: “Espíritu y Materia se contradicen si se les aísla o se les simboliza bajo forma de nociones abstractas, fijas e irrealizables; por lo demás pluralidad pura y simplicidad pura. *In natura rerum* son inseparables y esto por la sencilla razón de que el Espíritu aparece esencialmente como consecuencia de una síntesis de la Materia. Ningún espíritu (incluso Dios, en los límites de nuestra experiencia) existe ni podría existir por construcción, sin un múltiplo que le sea asociado, como tampoco un centro sin su esfera o su circunferencia. No hay, concretamente, Materia y Espíritu, sino que existe solamente Materia metamorfoseándose en Espíritu.” *La energía humana*. p. 63.

Por fortuna, no lo escribí en esa clave. Una alusión contraria a esto por parte del mismo Teilhard puede aliviar esa preocupación: “A quien sabe ver, el análisis de la Materia, revela la prioridad, la primacía del Espíritu.” *Ciencia y Cristo* p. 53. Pera beneplácito de sus adversarios, queda salvado el muy utilizado principio: lo más no puede salir de lo menos. Teilhard de Chardin nunca se hubiera atrevido a incurrir en semejante falta, no de pericia filosófica, sino de sentido común. Santo Tomás, por su parte, hubiera reprochado una lectura del jesuita tan poco atenta del objeto formal y, sobre todo, tan poco abierta a la verdad

equivocarnos, pues éstos han nacido del mismo mundo, son el mundo. Los datos que éstos nos dan no pueden ser puestos en duda. Tenemos que detenernos: ¿Qué no ha sido en el contacto con lo plural del mundo que el hombre se ha moldeado? ¿Las fuerzas psíquicas empezaron su camino de la misma forma que las fuerzas materiales, en la pluralidad? Debemos decir que el psiquismo siguió un camino igualmente de unificación: el psiquismo se hizo uno, unificándose desde el mundo. El problema empirista de la reflexión, por ejemplo, queda neutralizado, superado. Si para Locke y Hume la reflexión como tal es una operación subordinada a los datos recibidos por los sentidos, para Teilhard es una operación que ha surgido por los datos proporcionados por los sentidos, pero que ha superado la determinación de los mismos: la reflexión, por efecto de las fuerzas de lo continuo y de lo discontinuo, es un hijo independiente. El hombre es centro de construcción del universo, centro de perspectiva, donde lo subjetivo coincide con lo objetivo⁵, como dice Colomer, “Es imposible conocer al hombre y al mundo por separado.”⁶ Al hombre se le conoce integrado dentro del mundo.

La reflexión y la materia son dos perfeccionamientos que se suceden simultáneamente: Son los dos rostros de un mismo fenómeno⁷, pero tampoco se debe suponer que se trate de una coincidencia. No hay, según Anderson, ningún compromiso para ver a la conciencia como un simple resultado.⁸ Siendo la conciencia, como lo fue desde los griegos, la nota constitutiva del hombre, el jesuita, cerca de Spinoza, ve a las dos sustancias como dos aspectos de la misma realidad, los dos

⁵ Francisco Bravo. *op cit.* p. 23.

⁶ E. Colomer. *op cit.* p. 151.

⁷ *El fenómeno humano* p. 77.

⁸ James F. Anderson. *op. cit.* p. 586.

rostros teilhardianos están en correspondencia con lo anterior. Así, para Teilhard parece no existir por principio el problema de la comunicación de las sustancias. Como hemos visto, una ha dado paso a la otra, una exige a la otra, como también lo señala C. Valverde en consonancia con el jesuita: “La creación de una psique intelectual en una célula germinal no es adición, sino cumplimiento de una exigencia biológica de la célula germinal.”⁹

Lo reflexivo, la conciencia, no es, como bien afirmaba Bergson, una fosforescencia, un epifenómeno, así lo vería el naturalismo. Aunque proveniente de un *salto*, lo reflexivo no puede entenderse como un agregado según el jesuita, pues desde la complejización y la unificación, lo reflexivo surge como algo natural, improbable, pero natural, surge como el fruto que hace ser al árbol lo que es, surge como lo propio del movimiento evolutivo.

No obstante, el “salto” no ha parecido de forma simple. Si entendemos con Tomás de Aquino que el alma, como el principio de la vida humana, es lo que organiza, unifica y vivifica a la materia, las preguntas que ya no tiene sentido hacerle al jesuita y por las que lo señalaron son las siguientes: ¿Cómo es que ha surgido de un salto? ¿Cómo es que la materia ha logrado metamorfosearse en espíritu? La reflexión, el alma misma, como decía San Agustín, el pensar que se conoce a sí mismo como dudando y existiendo, ha saltado, ha aparecido por una discontinuidad, ha surgido desde la materia, fenomenológicamente. Si nos atenemos a lo que el propio Teilhard de Chardin afirma a propósito de su ultrafísica, debemos entender que no

⁹ C. Valverde. *Antropología filosófica*. México, Edicep, 1995. p. 112.

es posible partir de ninguna definición apriorística, mucho menos, como en este caso, del alma. Pareciera que por las leyes de complejización y el cambio de naturaleza que tienen las cosas a partir de sus propiedades cuantitativas, el alma termina siendo hija de la materia, ante la mirada de la ciencia.

Permanecen además otros problemas: la libertad y la previsión del futuro provienen del acto reflexivo. Por supuesto que la otra opción es que no provengan de él. Esto que hace al hombre ser hombre, como leímos arriba con San Agustín, tiene una naturaleza reflexiva, pero la reflexión no es un acto volitivo: el querer no es el pensar. La previsión del futuro sí que está en relación con la reflexión. Es posible no obstante que lo haya querido decir el jesuita es que el primer síntoma de la existencia de un alma en el hombre, el primer síntoma de lo humano, lo constituyó precisamente la reflexión, a partir de lo cual podemos afirmar cualquier otra potencia del alma pues ésta ya se encuentra en el hombre.

No es sencilla la salida que el científico tiene al respecto. Pareciera que intentara dar un doble golpe. Por un lado, estaría diciéndole a la ciencia que, sin que las cosas dejen de tener una explicación y un porqué claro, hay cosas de las que no podemos dudar de su existencia por su obrar: los datos están ahí; por otro lado, estaría diciéndole a la fe que hay unos datos de los que no hay que temer, pues no hay el peligro de que sean incompatibles con el credo. Para cualquiera de los dos propósitos, su fenomenología parece no ser convincente, pues, además de lo anterior, se introduce en la trama cósmica el elemento de mayor contingencia: la libertad humana, con la cual el árbol de la vida

parece sacudirse violentamente. Por esto mismo, se ha querido ver al jesuita como un existencialista, por el papel tan crucial que ha de desempeñar la libertad en la consecución del fin último. El planteamiento, parece ser seductor, mas no es pertinente. Una vez presenciado el nacimiento del alma no hay marcha atrás, el hombre tiene una *esencia* que en todo caso perfeccionará, pero que nunca degenerará o perderá. Teilhard de Chardin en esto se muestra completamente opuesto al planteamiento de Pico della Mirandola: “Los espíritus superiores desde un principio, o poco después, fueron lo que serán eternamente. Al hombre desde su nacimiento, el padre le confirió gérmenes de toda especie y gérmenes de toda vida y, según como cada hombre los haya cultivado, madurarán en él y le darán sus frutos.”¹⁰

III

Más que las principales relaciones entre alma y cuerpo, dadas por los diferentes filósofos a largo de la historia, conocidas también de suyo, hemos querido, antes de la discusión con Santo Tomás, presentar algunas de las implicaciones del pensamiento del jesuita que nos sirvieran, ya no para ver la relación mencionada, sino para dar paso al tema del origen del alma que nos sirva para relacionarlo con lo ya expuesto y que sea un indicador más puntual de la visión de ambos.

¿Qué opciones tenemos desde la mirada del aquinate para el surgimiento del alma? En la *Suma contra gentiles* Santo Tomás nos da las siguientes opciones y refutaciones: el alma no puede ser divina, es

¹⁰ Giovanni Pico della Mirandola. Discurso sobre la dignidad del hombre. Trad. Adolfo Ruiz Díaz. México, UNAM, 2004. p. 15.

decir, el alma del hombre no se produce por emanación o por separación de la sustancia divina, pues ésta es indivisible, pero sobre todo acto puro; no está en potencia para nada. Se sigue que en tanto acto puro, no hay movimiento, luego, es eterna y, por tanto, no hay nada en ella que pueda comenzar a existir. No puede ser tampoco transmitida por el semen, porque este, siendo parte y parte material, se ve superado en todos los sentidos por la naturaleza del alma intelectual. “Sería ridículo decir que una sustancia intelectual se divide [o multiplica] por división del cuerpo o se produce por alguna potencia corporal.”¹¹ La generación no puede ser causa de la existencia del alma, porque, como ya dijimos, se realiza en el cambio de formas que se suceden de una sustancia anterior a una posterior: si la generación de una cosa es causa de que exista, su corrupción es causa de que deje de existir. Y la corrupción del cuerpo no es causa de que el alma humana deje de existir.”¹² La forma, como tal, tampoco puede ser dividida y entregada de los padres a los hijos, lo cual no puede suceder de ninguna manera en la forma humana por su simplicidad y por su carácter único. Pero, sobre todo, en lo que aquí nos interesa, el alma no puede provenir por transformación de formas inferiores: “En primer lugar porque ninguna forma sustancial es susceptible de más y menos, sino que la adición en ellas de mayor perfección, las hace cambiar de especie [...] En segundo lugar, porque se seguiría que la generación del animal fuese un movimiento continuo, pasando gradualmente de lo imperfecto a lo perfecto.”¹³ La visión creacionista del aquinate sostiene que cada alma es creada por Dios en el instante de la procreación. El alma aquí no provendría de la materia ni

¹¹ *Suma contra gentiles*. II, 85

¹² *Idem*

¹³ *Suma Teológica* I q. 118. a. 2

preexistiría al cuerpo. Sería creada de forma total, sacándola también de la nada, a lo cual ya hicimos alusión al principio de nuestro escrito.

Consecuencia lógica de todo cuanto hemos dicho hasta ahora, es la visión sobre el hombre. No nos encargaremos aquí de exponer la antropología tomista, sino de valorar, a través de las notas esenciales de su pensamiento, cuál es la posición desde la que se puede sostener el jesuita. A diferencia de las formas que le anteceden en la jerarquía ontológica, la forma que hace al hombre ser hombre es inmortal, es personal. El hombre como sabemos, por su propio acto reflexivo y por una voluntad que tiende al bien infinito, tiene una forma que no es material. Sin embargo, esta forma no está superpuesta en el hombre; el hombre no es sólo su cuerpo, ni sólo su alma. Entre ambos se forma un conjunto unitario, indisoluble. No se puede hablar pues de la esencia humana si no se considera la unidad que éste involucra.

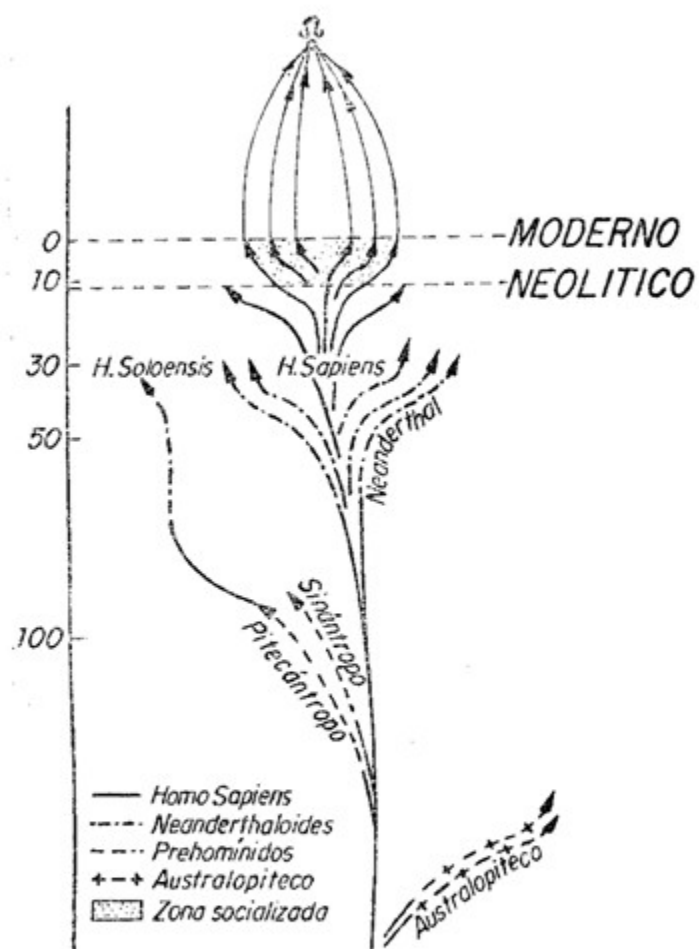
¿Cómo sabe Tomás de Aquino que el alma es inmortal, que subsiste? La inmortalidad se desprende del alma por su simpleza, pues es espiritual, inmaterial, no tiene partes: El alma del hombre es su alma. Sí, y cómo sabemos que esta alma que tenemos es inmaterial, espiritual como hemos dicho arriba. Por los actos que esta realiza: el ser se conoce por sus actos. El intelecto humano ha de ser potencia de una sustancia espiritual inmaterial porque es capaz de lograr la aprehensión de los conceptos universales, los cuales no podría encontrar en y desde lo material: lo particular es propio de la materia. Pero sobre todo, y he aquí una vez más una coincidencia esencial entre ambos pensadores cristianos, la reflexión es algo constitutivo del hombre por excelencia: puede el hombre tener conocimientos universales, pero además tiene

conocimiento de que los tiene, sabe que sabe, lo cual, si el alma fuera simplemente material, no podría suceder, pues ¿cómo podría ver ésta su propio acto? Además, la naturaleza propia de la voluntad, su accidentalidad libre, como potencia del alma, y su “apertura” hacia un bien infinito, termina por redondear los argumentos que el aquinate da para demostrar la naturaleza del alma humana.

La reflexión, junto con esta libertad, son las notas más importantes sobre las que el jesuita asienta su antropología. No son diferencias “simples” o anomalías que emergen de la biosfera por azar: Son el fruto de todo el esfuerzo evolutivo. Después de la aparición de la vida, la aparición del fenómeno humano representa la más grande las victorias de la biosfera, a la cual corona: La jerarquía ontológica del aquinate y el árbol de la vida del jesuita son una y la misma cosa. En esto, no sólo el jesuita sino también el aquinate difieren del filósofo español X. Zubiri, pues éste asienta la humanidad no en la razón sino en la inteligencia, en la aprehensión de realidades.

Por todo lo anterior, según lo expuesto, sólo hay un camino de conciliación, el de regresar sobre el acto creador de Dios y la ultrafísica teilhardiana. Lo que se da ante nosotros con la aparición del hombre no es un simple cambio es la aparición de un ser totalmente nuevo. No sólo es simple generación de un poder que no se conocía. Es la síntesis de los dos modos de creación que el mismo jesuita reconoció en la escolástica y que ya hemos visto. Fenomenológicamente vemos una cosa en las coordenadas del tiempo y del espacio; metafísicamente otra también se sucede desde la eternidad. Así, ya no sólo en la jerarquía ontológica es el hombre el

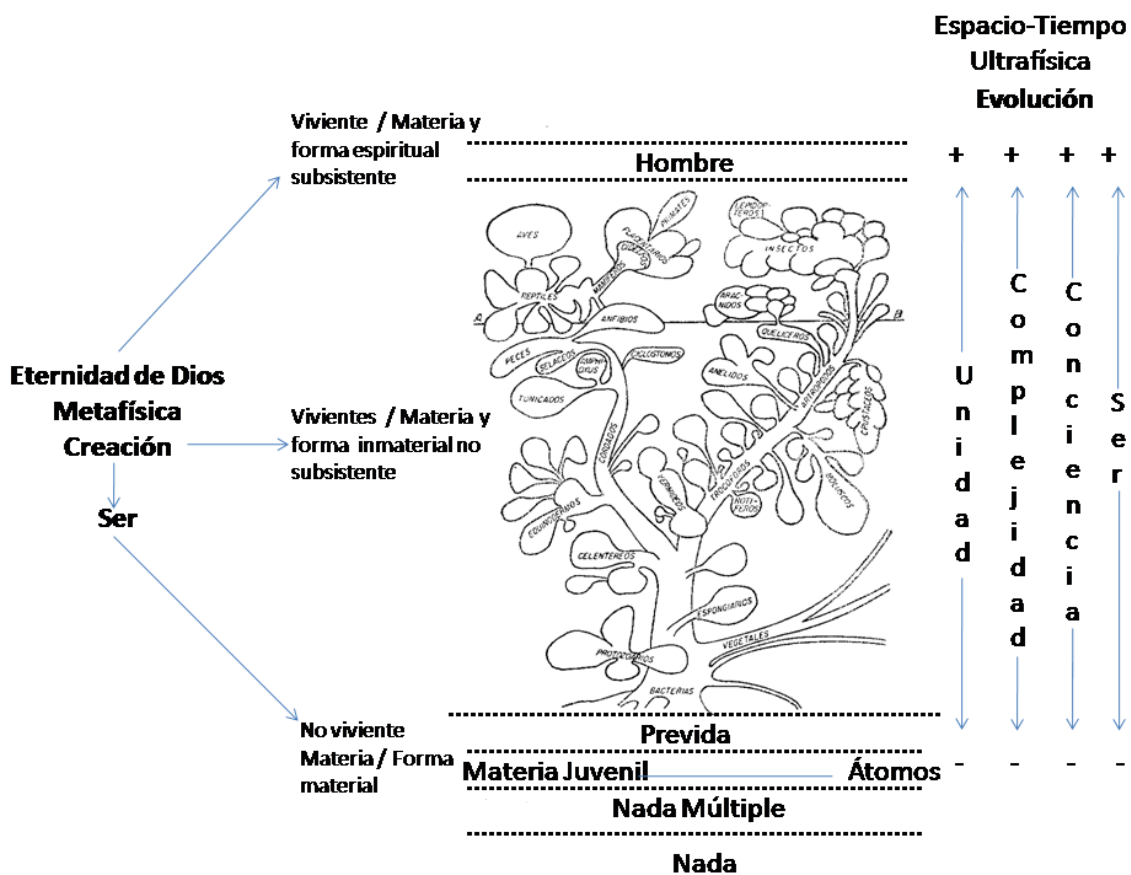
eslabón entre lo temporal y lo eterno; en todo instante humano, es el alma la constante puerta abierta entre la temporalidad de la materia y el acto creador de Dios.



¹⁴ “Figura esquemática que simboliza el desarrollo de la capa humana. Las cifras de la izquierda figuran millares de años.” *El fenómeno humano*. p. 230

Conclusión.

Estimado lector, he querido demostrar cómo es posible conciliar los pensamientos de Tomás de Aquino y Pierre Teilhard de Chardin, dos pensadores que, en armonía y sin perder sus rasgos propios, pueden ser un referente fundamental para resolver muchos de los múltiples problemas que se suscitan dentro y fuera del mundo cristiano por los nuevos descubrimientos de la ciencia y sus aplicaciones. Ya en la introducción de este escrito nos preguntábamos: “¿Por qué el aquinate?”, y respondimos que si podíamos establecer un puente entre ambos, era posible replantear las problemáticas éticas actuales entre ciencia y cristianismo. Así, lo primero era establecer tal puente, para después, en otro trabajo, ver sus frutos y su provecho. Éste ha sido construido; concluyamos por qué. Partamos del siguiente esquema:



- Los objetos de la ultrafísica y de la metafísica son diferentes; la ultrafísica está enfocada hacia el desarrollo de la creación en las coordenadas espacio-temporales, pero no por ello se contradicen una a la otra, pues son dos niveles distintos de explicación.
- La ultrafísica tendería a ser una explicación temporal de lo que metafísicamente se da a nivel de la eternidad de Dios: Teilhard de Chardin desenvuelve en el tiempo lo que se da de una sola vez en el actuar divino.
- Por lo tanto, la creación, que es junto con la ultrafísica uno de los puntos cruciales de la discusión, ya no es un concepto problemático entre ambos; está explicada desde diferentes perspectivas. La explicación teilhardiana siempre tuvo en el horizonte las verdades metafísicas.
- La nada múltiple es la última frontera de la explicación teilhardiana, no es la nada como la entendió Sto. Tomas, pues no está siendo metafísicamente considerada. Es el último punto de multiplicidad, una construcción teórica del jesuita que no niega el concepto tomista, pues no es la negación del ser, sino del ser físico “ultrafísicamente” considerado.
- La nada múltiple propuesta es lo que podía haber antes de la máxima pluralidad material, siempre en vías de unificación. Si al final se tiene un máximo de unión y entre más unión más ser, entonces, entre mayor pluralidad, menor ser.

- Las consideraciones teilhardianas en cuanto al movimiento al interior de la materia son los paralelos ultrafísicos a los términos usados por Sto. Tomás. Aquí también hay coincidencia desde diferentes niveles, por ello se complementan.
- Los diferentes grados de ser en el pensamiento de Sto. Tomás son correspondientes a los diferentes niveles de unidad o de conciencia en el árbol teilhardiano.
- La idea de evolución para Teilhard de Chardin no está en contraposición con la idea de una creación ordenada y jerárquicamente considerada.
- El jesuita se opuso a considerar la aparición de la vida, o del hombre, como simples agregaciones, como simples partes del árbol: hay una diferencia esencial, como la hay para el aquinate. El eje del “árbol de la vida” es el hombre mismo, con el nuevo poder de reflexión que con él aparecía.
- La potencia intelectual del hombre, en ambos sabios, es la que lo hace estar en un peldaño distinto ya sea en el árbol o en la jerarquía ontológica.
- Complejidad, **conciencia**, unidad, son siempre directamente proporcionales en el pensamiento de Teilhard de Chardin y terminan explicando, en términos evolutivos, la jerarquía ontológica del aquinate.

Por lo anterior, no pueden sostenerse los argumentos para afirmar que, categóricamente, Teilhard de Chardin haya cometido los errores a los que comúnmente se le asocia. Sin embargo, quienes no aprobaron su trabajo no le entendieron o no le leyeron con cuidado; quizá no pudieron ni quisieron entenderlo. Por fortuna, el pensamiento del aquinate, en su riqueza, puede dialogar abiertamente con la también invaluable y rica doctrina teilhardiana. La estrechez de miras no les pertenece a ellos, sino a sus discípulos.

Para cerrar el hilo de nuestra exposición, deseo hacer notar algo que es imprescindible. La idea teilhardiana de una creación evolutiva no significa que Dios haya creado por necesidad, ni mucho menos que haya dado el ser a una creación que debía ser necesariamente evolutiva. Esto, su carácter evolutivo, es simplemente inseparable de una realidad material y temporal.

Preguntarse por qué Dios tendría que realizar de esa forma el acto creador es preguntarse por qué no creo seres espirituales, simplemente así, sin la dimensión material. ¿Acaso lo espiritual implica la negación de una voluntad libre? Si así fuera, debía revisarse, con sus múltiples peligros, toda la doctrina tomista sobre las inteligencias angélicas y sobre la caída, pero también sobre la naturaleza y distinción de lo espiritual y lo material. ¿Cómo se entiende desde el intelecto divino esa distinción, si la hay?

Hasta el momento de la aparición del hombre, como hemos podido ver, todo responde a un plan, a una ortogénesis. Después de la aparición de

éste, la argumentación se torna muy distinta, pues ha surgido un segundo creador, una segunda causa eficiente, la libertad humana. ¿Por qué decimos esto? Por lo que ya insinuábamos arriba: ¿Un universo temporal responde a las condiciones necesarias para el despliegue de voluntades libres capaces de alcanzar, por sí mismas, el amado omega? ¿Puede la ciencia contribuir a ello con los innumerables bienes que puede proporcionar al hombre? Esto, sin duda, es materia de otro escrito, con otra línea argumentativa. Tengo ya mi esfuerzo puesto en ello. Muchas gracias.

Bibliografía:

Teilhard de Chardin, Pierre. *La aparición del hombre*. Trad. Carmen Castro. Madrid, Taurus, 1965. 346 pp.

Teilhard de Chardin, Pierre. *Como yo creo*. Trad. Francisco Pérez Gutierrez. Madrid, Taurus, 1973. 274 pp.

Teilhard de Chardin, Pierre. *Ciencia y Cristo*. Trad. Julio Cerón. Madrid, Taurus, 1965. 255 pp.

Teilhard de Chardin, Pierre. *El grupo zoológico humano*. Trad. Carmen de Castro. Madrid, Taurus 1964. 144 pp.

Teilhard de Chardin, Pierre. *El fenómeno humano*. Trad. M. Crusafont Pairo. Madrid, Taurus, 1963. 379 pp.

Teilhard de Chardin, Pierre. *La visión del pasado*. Prol. M. Crosafont Pairo. Trad. Carmen Castro. Madrid, Taurus, 1964. 366 pp.

Teilhard de Chardin, Pierre. *La energía humana*. Trad. Enrique Boada. Madrid, Taurus, 1963. 199 pp.

Teilhard de Chardin; Pierre. *Las direcciones del porvenir*. Trad. Francisco Pérez Gutierrez Madrid, Turus, 1974. 189 pp.

Teilhard de Chardin, Pierre. *El medio divino*. Madrid, Taurus, 2000. 143 pp.

Teilhard de Chardin, Pierre. *Génesis de un pensamiento*. Trad. Teófilo Delgado. Madrid, Taurus, 1963. 371 pp.

Teilhard de Chardin, Pierre. *Yo me explico*. Trad. Jesús Aguirre. Madrid, Taurus, 1969. 236 pp.

Teilhard de Chardin, Pierre. *Escritos esenciales*. Comp. Ursula King. Trad. María del Carmen Blanco Moreno y Ramón Alfonso Diez Aragón. Santander, Sal Terrae, 2001. 198 pp.

Teilhard de Chardin, Pierre. *Himno del Universo*. Trad. Florentino Pérez. Madrid, Taurus, 1964. 169 pp.

Teilhard de Chardin, Pierre. *La activación de la energía*. Trad. Julio Cerón. Madrid, Taurus, 1965. 354 pp.

Teilhard de Chardin, Pierre. *El corazón de la materia*. Trad. Milagros Amado Mier y Denise Garnier. Santander, Sal Terrae, 2002. 189 pp.

Teilhard de Chardin, Pierre. *Cartas de viaje*. Trad. Carmen Castro. Comp. Claude Aragonnés. Madrid, Taurus, 1957. 225 pp.

Santo Tomás. *Suma contra gentiles*. Trad. Carlos Ignacio González. México, Porrúa, 1998. 732 pp.

Santo Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. Presidente del comité de la edición crítica. Fr. Francisco Barbado Prieto O.P. Madrid, La Católica, 1947.

Santo Tomás. “De potencia” en Clemente Fernández. Los filósofos medievales II. Selección de textos. Madrid, La católica, 1980. 2 v.

Santo Tomás. “*Los principios de la naturaleza*” en *Opúsculos y cuestiones selectas I*. Coord. Antonio Osuna. Madrid, La católica, 2001. 861 pp. (BAC Maior. Biblioteca Clásica).

Santo Tomás. *El ser y la esencia* en *Opúsculos y cuestiones selectas I*. Coord. Antonio Osuna. Madrid, La católica, 2001. pp.30-77 (BAC Maior. Biblioteca Clásica).

Santo Tomás. *Comentario a la Física de Aristóteles*. Trad. e Introd. Celina A. Lertora. Pamplona, EUNSA, 2001. 630 pp.

Santo Tomás. *Comentario a la Generación y Corrupción de Aristóteles*. Introd. Mauricio Beuchot. Trad. Héctor Velázquez. Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996. 84 pp. (Serie Universitaria 32).

Aristóteles. *Física*. Trad. Ute Schmidt. México, UNAM, 2001. 237 pp.

San Agustín. *La ciudad de Dios*. México, Porrúa, 1970. 625 pp.

San Agustín. *Confesiones*. Trad. Antonio Brambila. México, Ed. Paulinas, 1980. 327 pp.

San Agustín. “De la verdadera religión” en *Obras de San Agustín*. Trad. Victorino Capanaga. Madrid, La Católica, 1948. 899 pp.

Anderson, James F. “Teilhard’s Cosmological Kinship to Aristotle” en *New Scholasticism (American Catholic Philosophical Quarterly)*. Publicación trimestral de American Catholic Philosophical Association. Dir. John A. Oesterle. Vol. 45. Núm 4. Baltimore, ACPHA, 1971. 584-589

Bergson, H. *Creative evolution*. Trad. Arthur Mitchell. New York, Modern library, 1944. 407 pp.

Bergson, H. “La evolución creadora” en *Obras escogidas*. Trad. José Antonio Miguez. Madrid, Aguilar, 1963. 1288 pp.

Bravo, F. “La dialéctica en Teilhard de Chardin” en *Estudios Filosóficos* Publicación de la Sociedad venezolana de filosofía. Dir. Ernesto Mays Vallenilla. Vol. 1. Núm. 1. Buenos Aires, TEA, 1974. p. 9-40

Bravo, F. “*La materia ¿es dialéctica?*” en *Pensamiento*. Publicación trimestral de la Facultad de Filosofía de la Compañía de Jesús. Dir. Luis Martínez Gómez. V. 36. Núm. 141. Madrid, Ed. Fax, 1980 pp. 55-80.

Caso, Antonio. *Positivismo, Neopositivismo, y fenomenología*. México, UNAM, 1941. 123 pp.

Colomer, E. “Teilhard Filósofo” en *Pensamiento*. Publicación trimestral de la Facultad de Filosofía de la Compañía de Jesús. Dir. Luis Martínez Gómez. V. 26. Núm. 102. Madrid, Ed. Fax, 1970. pp. 141-161.

Comte, A. *Discurso sobre el espíritu positivo*. Trad. Consuelo Berges. Buenos Aires, Aguilar, 1958. 176 pp.

Copleston, F. *El pensamiento de Sto. Tomás*. Trad. Elsa Cecilia Frost. México, FCE, 1960. 295 pp.

Copleston, F. *Historia de la Filosofía. Vol. 9. De Maine de Biran a Sartre*. Trad. Juan Manuel García de la Mora. Barcelona-México, Ariel, 1978. 464 pp.

Cuenot, C. *Nuevo Léxico de Teilhard de Chardin*. Trad. Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid, Taurus, 1970. 310 pp.

Claude, C. *Lo que verdaderamente dijo Teilhard*. Trad. José Gil de Ramales. México, Aguilar, 1974. 255 pp.

Franco, J. A. *Teilhard de Chardin. Una cosmovisión para el año 2000*. México, JGH, 1997. 291 pp. (Colección *Sofía* II).

George, Nicolás. *De Einstein a Teilhard*. Trad. Amancio Fernández. Barcelona, Betis, 1966. 230 pp.

Guthrie, W. K. C. *Los filósofos griegos*. Trad. Florentino M Torner. México, F. C. E., 2003. 189 pp. (Breviarios 88)

Husserl, Edmund. *Crisis en las ciencias europeas y en la filosofía trascendental*. Trad. Hugo Steinberg. México, Folios, 1984. 268 pp.

Leibniz, G. *Discurso de Metafísica*. Trad. Julián Marías. Madrid, Alianza, 1981. 135 pp.

Leibniz, G. *Teodicea*. Trad. Patricio Azcarate. Buenos Aires, Claridad, 1946. 383 pp.

Lepp, Ignace. *La nueva Tierra. Teilhard de Chardin y el cristianismo en el mundo moderno*. Trad. Justo Molina. Buenos Aires, Carlos Lohle, 1963. 196 pp.

Lucas, Juan Sahagún. "Teilhard de Chardin y el estatuto del ser" en *Pensamiento*. Publicación trimestral de la Facultad de Filosofía de la Compañía de Jesús. Dir. Luis Martínez Gómez. V. 29. Núm. 113. Madrid, Ed. Fax, 1973. pp. 73-104.

Lucrecio. "De la naturaleza de las cosas" en *Obras de Tito Lucrecio Caro*. Trad. René Acuna. México, UNAM, 1981. 109 pp. (Nuestros Clásicos 54)

Manser, G. M. *La esencia del tomismo*. Trad. Valentín García Yerba. Madrid, Bolaños y Aguilar, 1947. 812 pp.

Maritain, J. *De Bergson a Tomás de Aquino*. Trad. Gilbert Moteau. Buenos Aires, Club de lectores, 1983. 251 pp.

Maritain, J. *...Y Dios permite el mal*. s/trad. Madrid, Guadarrama, 1963. 145 pp.

Martínez, Luis. "Teilhard entre dos siglos" en *Pensamiento*. Publicación trimestral de la Facultad de Filosofía de la Compañía de Jesús. Dir. Luis Martínez Gómez. V. 26. Núm. 102. Madrid, Ed. Fax, 1970. pp. 255-275.

Pico della Mirandola, Giovanni. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Trad. Adolfo Ruiz Díaz. México, UNAM, 2004. 63 pp. (Colección pequeños grandes ensayos 5)

O' Brien, J. "Teilhard and Aristotle" en *New Scholasticism (American Catholic Philosophical Quarterly)* Publicación trimestral de American Catholic Philosophical Association. Dir. John A. Oesterle. Vol. 49. Núm 4. Baltimore, ACPHA, 1975. pp. 486-491.

Ortega y Gasset, José. *¿Qué es la Filosofía?* Introd. Ignacio Sánchez Cámara. México, Austral, 2000. 251 pp.

Paris, Carlos. "Los aspectos cosmológicos en la obra de Teilhard de Chardin" en *Pensamiento*. Publicación trimestral de la Facultad de Filosofía de la Compañía de Jesús. Dir. Luis Martínez Gómez. V. 26. Núm. 102. Madrid, Ed. Fax, 1970. pp. 181-195.

Platón. "Timeo" en *Diálogos*. Estudio preliminar de Francisco Larroyo. México, Porrúa, 1981. 785 pp.

Plotino. *Eneadas*. Trad. Juan David García Bacca. Buenos Aires, Losada, 1948. 239 pp.

Savary, Claude. "About aristotle and evolutionism" en *New Scholasticism (American Catholic Philosophical Quarterly)* Publicación trimestral de American Catholic Philosophical Association. Dir. John A. Oesterle. Vol. 47. Núm 2. Baltimore, ACPHA, 1973. pp. 248-252.

Trinité, Philippe de la. *Roma y Teilhard de Chardin*. Trad. José María Abascal México, H. T. Milenario, 1969. 196 pp.

Tresmontant, Claude. *Introducción al pensamiento* de Teilhard de Chardin. Trad. Jesús López pacheco. Madrid, Taurus, 1966. 95 pp.

Valverde, Carlos. "Teilhard de Chardin y el marxismo" en *Pensamiento*. Publicación trimestral de la Facultad de Filosofía de la Compañía de Jesús. Dir. Luis Martínez Gómez. V. 26. Núm. 102. Madrid, Ed. Fax, 1970 pp. 231-257.

Valverde, Carlos. "Diléctica y subida de conciencia como sentidos de la historia" en *Pensamiento*. Publicación trimestral de la Facultad de Filosofía de la Compañía de Jesús. Dir. Luis Martínez Gómez. V. 26. Núm. 102. Madrid, Ed. Fax, 1970. pp. 419-427.

Valverde, Carlos. *Antropología filosófica*. México, Edicep, 1995. 308 pp.

Wallace, W. A. "The Cosmogony of Teilhard de Chardin" en *New Scholasticism (American Catholic Philosophical Quarterly)* Publicación trimestral de American Catholic Philosophical Association. Dir. Vincent Edward Smith. Vol. 36. Núm 3. Baltimore, ACPHA, 1973. pp. 353-367.

Wielders, N. *Teilhard de Chardin*. Trad. Juan Bris. Barcelona, Fontanella, 1968. 189 pp.

Xirau, J.. *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología*. Buenos Aires, Losada, 1941. 251 pp.

