



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

LA RELACION DIOS-MUNDO EN EL PENSAMIENTO DE
PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

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

DIRECTOR DE TESIS: JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR

2011



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.



Índice:

Introducción	4
Nada múltiple, creación y evolución	30
Energía, participación y acción divina	57
El Cristo encarnado de Teilhard de Chardin	76
Cristo y evolución	96
El Medio divino	118
Conclusiones	145

Introducción

Punto de partida: Bernard Towers, prologuista de la obra de Claude Cuenot, *Ciencia y Fe en Teilhard de Chardin*¹, pensó que ante la obra del jesuita la tarea es determinar aquellos campos en los que su pensamiento puede ser desarrollado creadoramente. Así debe hacerse y se deben desarrollar también esos campos, a los que Teilhard de Chardin consideraba como líneas o ejes de acercamiento a la verdad de las cosas. La relación Dios-Mundo es uno de esos campos abiertos a una interpretación pertinente y a una complementación crítica y enriquecedora. Por ello, en aras de entender el arribo del jesuita hasta esa relación y de entender su posición al respecto, debe proponerse, en primer término, una ruta propedéutica que muestre con claridad el *itinerario*

¹Cfr. C. Cuenot. *Ciencia y fe en Teilhard de Chardin*. Trad. Ramón Hernández. Barcelona, Plaza & Janés, 1972. p. 8.

teihardiano hacia dicha relación. Una vez recorrida esa ruta y entendidas sus premisas, debe valorarse el campo mismo y complementarse en los puntos donde así sea necesario.

La síntesis Teilhardiana

La obra de Pierre Teilhard de Chardin, como se mostrara a lo largo de este trabajo, es una síntesis elaborada con elementos medievales, algunas veces modificados, y elementos del pensamiento científico de los siglos XIX y XX. Su obra recibió críticas muy disimiles y contrapuestas: pudo superar a Hegel y no ser más que un “poeta”²; ser un pseudocientífico y un sabio de nuestro tiempo, o ser hasta un hereje, pero también un gran hombre de fe. Ante buena parte de la cristiandad, el jesuita apareció como un *moderno* heterodoxo. A pesar de esas disimiles apariencias, este jesuita, a quien la Compañía de Jesús, movida por una devota y justificada admiración, ha dedicado decenas de estudios, es un pensador ortodoxo, quizá no hiperortodoxo como piensa C. Cuenot³, pero sí ortodoxo, que actualizó problemáticas ya milenarias desde la perspectiva de un actual hombre de ciencia.

²J. Monod, el premio nobel de bioquímica, después de hacer una lectura poco prudente de H. Bergson, hace una lectura peor del jesuita y le ataca, porque encuentra una buena dosis de poesía. en *El azar y la necesidad*. Trad. Francisco Ferrer. Barcelona, PAC, 1993. p. 43. El mismo tema, entre otros, es abordado por José Ignacio Palencia. “Aspectos paradójicos al interior del fenómeno teilhardiano” en *Cuadernos de Filosofía*. Núm. 2. 1985. p. 79-85. J. Maritain, tomando apoyo en E. Gilson, hace algo similar pero con un celo tomista muy exacerbado e injusto en “Teilhard de Chardin et le teilhardisme” en *Le paysan de la Garonne*. Paris, Desclée De Brouwer, 1966. pp. 173-187.

³Cfr. Claude Cuenot. “Situación de Teilhard de Chardin” en *Orbis Catholicus*. No. 7. Barcelona, Herder, 1964. p. 219.

J. Hyppolite llegó a pensar que Teilhard de Chardin parecía más hegeliano que él⁴. Ciertamente que el aroma de Hegel, de quien el jesuita se distanció, está presente, pero Teilhard no es un hegeliano. El peso de su pensamiento, el trasfondo y la deuda intelectual, es, como se verá, con san Pablo, con los Padres de la Iglesia, ahí está Agustín de Hipona, también con la escolástica, ahí aparece Tomas de Aquino. La importancia que tienen estas influencias es fundamental y sin ellas, es difícil valorar y complementar correctamente la relación Dios-mundo en la obra teilhardiana.

No se debe temer si Teilhard pudo parecer un hegeliano. Es cierto que hay similitudes y atractivos paralelismos entre Hegel y Teilhard. Esas similitudes, caracterizadas aquí, son más iluminadoras si se considera la beta ortodoxa de Hegel, lo cual subrayaría la ortodoxia teilhardiana y no su hegelianismo. Leibniz, por ejemplo, es otro moderno presente en la obra del jesuita, pero su presencia es utilizada siempre por Teilhard para reforzar, a través de conceptos o comparaciones, sus propias posiciones, que tienen en su base el cristianismo antiguo y medieval.

Hombre y mundo

Inmerso por formación en los parámetros del cristianismo antiguo y medieval, Pierre Teilhard de Chardin fue un científico que abordó desde esa posición problemas que para muchos rebasaban los límites de sus posibilidades. El ejemplo medular de esto es la especulación que el jesuita hizo sobre la totalidad y sobre la verdad de las cosas.

⁴Esto lo expresó J. Hyppolite en una carta a Claude Cuenot publicada por éste en *Pierre Teilhard de Chardin. Las grandes etapas de su evolución*. Trad. Florentino Pérez. Madrid, Taurus, 1967. p. 356.

Y, para terminar, estructuralmente hemos adquirido conciencia del hecho de que en el interior de este volumen temporeo-espacial indefinido, la posición de cada elemento se hallaba tan íntimamente ligado a la génesis del todo que resultaba imposible modificar al azar su posición sin hacerla “incoherente”, o sin que fuera preciso reajustar en torno a él, la distribución y la historia del todo.⁵

Para el jesuita la verdad es la verdad del todo, es decir, “la coherencia total del universo con relación a cada punto de sí mismo.”⁶ Para dar claridad a lo anterior es necesario indicar cuál es la posición epistemológica desde donde parte este evolucionismo teilhardiano. El jesuita asume que el hombre es el centro de ese todo, el centro de comprensión de su propio universo, centro de perspectiva.

Es posible asumir, sin ningún temor, que el hombre puede ser el centro de perspectiva dentro de este evolucionismo, en virtud de que es el eje personal del mundo. Este mundo le ha moldeado a él y a sus sentidos, por lo que no podría ser extraño a éste. ¿Cómo podría serlo? El hombre ha nacido de la entraña de la tierra y comparte con ella el mismo sustrato.⁷ Desde esta perspectiva biológica, mundo y hombre son un continuo de verdad, lo cual posibilita una coherencia total entre el hombre, como punto central, y todos los demás puntos.

Teilhard de Chardin critica la que él llama *la ilusión moderna del signo exclusivo del objeto*, la “ilusión psicológica” delante de una realidad ahí, dada, de un universo independiente del hombre⁸, ya que “la verdad del

⁵Pierre Teilhard de Chardin. *El porvenir del hombre*. Trad. Carmen de Castro. Madrid, Taurus, 1965. p. 76.

⁶Pierre Teilhard de Chardin. *La energía humana*. Trad. Enrique Boada. Madrid, Taurus, 1963. p. 60

⁷“...de manera que el hombre no ha sido sacado precisamente de un pedazo de materia amorfa, sino del esfuerzo prolongado de la tierra entera.” en Pierre Teilhard de Chardin. *La aparición del hombre*. Trad. Carmen Castro. Madrid, Taurus, 1965.p. 45.

⁸ Pierre Teilhard de Chardin. *La energía humana*. Trad. Enrique Boada. Madrid, Taurus, 1963.p. 123

hombre es la verdad del universo para el hombre; es decir la verdad simplemente.”⁹ De forma sorprendente, para algunos, el jesuita encontró un referente en la escolástica para considerar *indisolublemente solidarios*¹⁰ sujeto y objeto. Así, reconsiderando el sistema del *acto y la potencia* en el conocimiento, lo propone para que se reconozca en el alma “el poder de *completar* la verdad de los objetos que percibe.”¹¹

Ver al hombre como centro de perspectiva, que arrastra siempre consigo la totalidad del paisaje que le envuelve, de modo que a donde se mueva ahí está el centro y el paisaje todo, haría pensar que el jesuita actualiza, a su forma, el imperio racionalista del sujeto, quien conoce el mundo siempre desde sí. Para el jesuita, no obstante, el hombre es un centro de perspectiva¹² porque siendo el eje evolutivo del mundo, éste sólo adquiere su explicación y su acabamiento desde el hombre mismo.

Teilhard de Chardin es opuesto a la noción de sujeto de la modernidad. Además, a pesar de proponer un acercamiento fenomenológico, no está del lado de Husserl o de la fenomenología filosófica:

Reconozco que mi fenomenología no es la de Husserl... Los fenomenólogos se apropian indebidamente del Título [...] No entiendo como un autor pueda llamarse fenomenólogo y escribir libros donde no se menciona ni alude a la cosmogénesis o a la evolución.¹³

⁹*Ibidem.* p. 60.

¹⁰*Ibidem.* p. 123.

¹¹Pierre Teilhard de Chardin. *Como yo creo*. Trad. Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid, Taurus, 1973. p. 36.

¹²E. Colomer, de la mano del también jesuita E. Rideau, sabe ver que es el universo del hombre y más propiamente el hombre mismo quien se mueve hacia Dios. en “Teilhard de Chardin Filósofo” en *Pensamiento*. Publicación trimestral de la Facultad de Filosofía de la compañía de Jesús. Dir. Luis Martínez Gómez. Vol. 26. Núm. 102. Madrid, Ed. Fax, 1970. p. 153.

¹³De una carta a C. Cuenot en *Teilhard de Chardin. Las grandes etapas de su evolución*. p. 357.

En un nivel, su postura, es la de la fenomenología científica que él propone, pero sostiene además, en un nivel más profundo, como filósofo cercano al realismo, que lo formal es el único sostén del mundo. Desde su posición, exterior e interior son dos caras de la misma moneda¹⁴, como dice J. Donceel: “Teilhard felt that a complete explanation was impossible unless one takes into account both the without and the within of things, their empirical and their intelligible aspect.”¹⁵

El evolucionismo teilhardiano.

Desde esta fenomenología, Teilhard de Chardin, sosteniendo siempre una educación para los ojos, propone su ley de complejidad-conciencia. Esta ley es fruto de una hipótesis, de una síntesis teórica que se construye a partir de la observación de los fenómenos de unificación constante en la evolución, unificación que eleva progresivamente el grado de conciencia en los seres del mundo. Esta ley propone el crecimiento progresivo de la conciencia desde los orígenes del mundo conforme los elementos de este se unifican y complejizan: todo tiene conciencia, o, en otras palabras, como la nombro el jesuita D’Armagnat¹⁶, un fragmento de inmanencia.

Esta conciencia que se corona en el hombre atraviesa todo el movimiento evolutivo y, a la par de la ley de complejidad, coloca a Teilhard dentro de los

¹⁴ “Mi convicción es la de que los dos puntos de vista exigen complementarse y que pronto llegaran a reunirse en una especie de fenomenología o física generalizada, en la que la cara interna de las cosas será considerada tanto la cara externa del Mundo” en *El fenómeno humano*. p. 69

¹⁵ J. Donceel. “Teilhard de Chardin: Scientist or Philosopher?” en *International Philosophical Quarterly*. Vol. V. No. 2. New York, Fordham University, 1965. p. 264.

¹⁶ Cfr. C. Claude. *Lo que verdaderamente dijo Teilhard*. Trad. José Gil de Ramales. México, Aguilar, 1974. p. 75.

evolucionismos convergentes. Por ser el “espíritu”¹⁷, el factor convergente, se hace familiar en ello a los evolucionismos de Schelling o Bergson. En los evolucionismos de corte divergente, se da o bien la renuncia a la unificación, por la diversificación progresiva que propone, o una búsqueda del equilibrio en lo múltiple, pero en cualquier caso, como lo pensó el jesuita, estos evolucionismos no pueden dar sustento al sentido de una responsabilidad y de un amor universales que son necesarios para completar la evolución.

Por las características particulares que su evolucionismo posee, generalmente no encontró grandes voces que le secunden entre los evolucionismos de su tiempo, aunque sí encontró coincidencias generales con ellos, como la que se ve en el valor dado a la naturaleza. En este sentido, se puede ver la relación entre Teilhard de Chardin y N. Whitehead¹⁸, o Bergson, aunque estos adolecieran, como es obvio, de conceptos claves para el jesuita, como el de ortogénesis o evolución dirigida. En el caso de H. Bergson, si bien su evolucionismo no es materialista, si es divergente; en el jesuita encontramos la vida como fruto de un movimiento de unificación complejizante, no de

¹⁷ Cfr. Luis 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. 264.

¹⁸ Existen interesantes comparaciones realizadas al respecto. La de Ian Barbour, “Teilhard’s Process Metaphysics” en *Process Theology* de Ewert Cousins. New York, Newman Press, 1971. pp. 323-350; la de H. Kung hecha en *¿Existe Dios?* Madrid, Trotta, 1980. pp. 206-224, o la de Joseph A. Bracken, quien debate con la postura de I. Barbour en “Revising process metaphysics in response to Ian Barbour’s critique” en *Zygon*. Vol. 33. Núm. 3. 1998. pp. 405-414. De los tres, Joseph A. Bracken es quien logra exponer con más tino las posiciones de ambos y ver con más claridad la dirección del jesuita “Teilhard de Chardin, A. N. Whitehead and metaphysics of intersubjectivity” en <http://www2.sbg.ac.at/whiteheadconference/abstracts/Bracken-Teilhard.pdf> Cfr. Alfred North Whitehead. *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. New York, Free Press, 1978. p. 348.

La comparación de H. Kuhn está mediada por la presencia de Hegel, y las similitudes que encuentra entre el jesuita y éste dependen mucho del concepto de Dios que encuentra en Hegel. La de I. Barbour, además de la ausente consideración del omega teilhardiano ausente también en A. N. Whitehead, parece quedar poco matizada o desintegrada, quizá también muy sintética en los puntos que considera, aunque establece paralelismos interesantes.

diversificación.¹⁹ Es posible ver que la idea de complejización junto con la de ortogénesis, además de todo el andamiaje teilhardiano, colocó al jesuita ante la difícil tarea de demostrar que esa ley de complejización y esa evolución dirigida eran posibles porque en el horizonte aparecía la fuerza causal de un Dios Evolutor.

En el campo de la ciencia experimental, J. Monod, la figura antitética de Teilhard vista por E. Colomer²⁰, antítesis que ilustra la crisis del hombre actual, consideró, con su particular lectura de la obra teilhardiana, que la filosofía biológica del jesuita carecía de valor.²¹ Ejemplos como estos en el ámbito científico, como los hubo en el religioso o en el filosófico, muestran con claridad que el transformismo teilhardiano de ninguna manera nació con comodidades.²² Además, es el propio jesuita quien señala su oposición a Darwin, Lamarck y a todo evolucionismo que considerara “su explicación científica de la vida como una solución metafísica del mundo.”²³

¹⁹Teilhard de Chardin conoció la obra de H. Bergson indirectamente (como sucedió con otros autores modernos) a través de quien utilizó por primera vez el término “noosfera”, E. Leroy, quien tiene una obrita sobre el primero llamada simplemente *Bergson* publicada en Barcelona por la Ed. Labor en 1928. 204 pp.

²⁰Cfr. E. Colomer. S. J. “Teilhard de Chardin y la crisis del humanismo” en *Pensamiento*. Publicación trimestral de la Facultad de Filosofía de la Compañía de Jesús. Dir. Luis Martínez Gómez. S. J. V. 30. Madrid, Fax, 1974. p. 397

²¹J. Monod. *op. cit.* p. 42.

²²La crítica más contundente dentro de este ámbito fue precisamente sobre el ya mencionado concepto de ortogénesis o evolución dirigida. En *Evolución, Marxismo y Cristianismo* de R. Garaudy. F.G. Elliot S. J. et al. aparece un comentario de un famoso genetista, Theodosius Dobzhansky, que afirmaba: “...pero lamento que describiera las tendencias evolutivas como ortogénicas.” p. 40. Cfr. Theodosius Dobzhansky. “Teilhard de Chardin and orientation of evolution” en E. Cousins. *op. cit.* p. 244. Una obra en la que se tocan las etapas de la crítica realizada a Pierre Teilhard de Chardin es la realizada por J. A. Franco. *Teilhard de Chardin. Una cosmovisión para el año 2000*. México, JGH, 1997. 291 pp. (Colección *Sofía* II).

²³ Pierre Teilhard de Chardin. *La visión del pasado*. Prol. M. Crosfont Pairo. Trad. Carmen Castro. Madrid, Taurus, 1964. p. 37.

En estos evolucionismos no hay *salida* para una explicación coherente de la totalidad, tampoco lo hay, como ya se adelantaba, un Omega, personal y trascendente, que dirija y tome control del movimiento evolutivo como causa primera y creadora; se encuentran perdidos en la inmanencia del mundo, como canes persiguiendo su sombra. Teilhard de Chardin ataca estos evolucionismos con lo que (desdichadamente para algunos nuevos tomistas) ha sido usado en mal modo para arremeter contra el propio jesuita: el viejo principio de que de lo menos no puede venir lo más. Así, la materia no podría metamorfosearse en Espíritu.²⁴

No obstante, dentro de ese entorno, Teilhard de Chardin tuvo cierta consideración por el trabajo de J. Huxley y el de Haldane. Al primero dedica “Transformación y prolongaciones en el hombre del mecanismo de la evolución.”²⁵ Son varias las menciones que J. Huxley, el padre del neodarwinismo y autor de la introducción a la versión inglesa de *El fenómeno humano*, tiene en las obras de Teilhard, quien sin dudar reconoce en él, y en Haldane, a sabios autorizados²⁶, aunque lo hizo también con un natural distanciamiento. El jesuita se da cuenta que ambos reconocen en el universo un movimiento hacia estados superiores de conciencia, y ven que la evolución se ha hecho consciente de sí misma en el hombre; la conciencia subjetiva predomina conforme se asciende en la escala evolutiva.²⁷

²⁴ Una afirmación hecha por el jesuita, que fue descontextualizada y usada como punta de lanza para difamar su propuesta, como si hubiera intentado proponer lo que él mismo criticaba. Cfr. *La energía humana*. p. 63.

²⁵ Publicado en Pierre Teilhard de Chardin. *La activación de la energía*. Trad. Julio Cerón. Madrid, Taurus, 1965pp. 257-267.

²⁶ *Como yo creo* p. 171.

²⁷ Cfr. Julian Huxley. *La crisis humana*. Trad. Aníbal Leal. Buenos Aires, Horme, 1970. p. 24.

En esta línea de semejanzas, se puede ver igualmente que, en tanto evolucionismo biológico y sin dejar de integrar ambas perspectivas, el jesuita pudo inclinarse, entre Darwin y Lamarck²⁸, más hacia este último, y él lo señaló: Lamarck encuentra en el interior de los seres la explicación de la evolución²⁹, lo cual es equivalente a la motivación interna o inteligencia orgánica que se encuentra con su propio sello en el jesuita, prefigurando también la complejidad creciente teilhardiana.³⁰

Hacia la relación Dios-Mundo.

Arriba se ha dicho que el jesuita se opone a los evolucionismos en su intento de erigirse como una opción metafísica. Ahora, para entender su teología natural, y más propiamente la relación Dios-mundo, es necesario entender la naturaleza de la ciencia física que lleva a cabo y que está detrás de su transformismo, pues impacta naturalmente en su concepción metafísica. Así, es fundamental separar de su ciencia la pretensión referida arriba y que él mismo no considera válida.

²⁸Permítase aquí un sencillo paralelismo: H. U. Balthasar nombra <El medio o ambiente divino> a uno de los apartados de su “Espiritualidad de Teilhard de Chardin”, refiriéndose con claridad a una de las obras y temas capitales del jesuita en *Orbis Catholicus*. No. 7. Barcelona, Herder, 1964. p. 222. Puede verse que este medio es precisamente el conjunto de circunstancias lamarckianas o darwinistas que pasan a ser divinas desde el enfoque del jesuita. No debe de causar sorpresa esta analogía, pues es muy improbable que Teilhard la ignorara.

²⁹ “Hay que decir que a partir del hombre, la evolución biológica no sólo rebota (a una escala y con recursos nuevos), sino que además rebota reflejándose sobre sí. De este modo, a la era darwiniana de la supervivencia por selección natural (brote vital), tiende a sucederle una era lamarckiana de supervida por invención calculada (impulso vital).” en *El porvenir del hombre* p. 258.

³⁰ Cfr. Lamarck. *Filosofía zoológica*. Barcelona, Mateu, 1971. p. 25. No se deje de considerar tampoco que entre Darwin y Lamarck no había una diferencia “excluyente y polar”, lo cual es evidente en la integración que realiza Teilhard de Chardin.

El transformismo no puede probar nada en contra de Dios.³¹ La fuerza íntima de los seres, el crecimiento ontológico³² y su dirección son competencias de la filosofía; por más que se esforzara la ciencia se encontraría siempre encarcelada en la cadena de las antedecencias y los consecuentes.

¿Cómo es entonces el evolucionismo teilhardiano? Esta visión evolutiva del cosmos responde al acercamiento fenomenológico que ya se ha mencionado: observa y analiza los datos que le proporciona la experiencia científica³³, busca en ellos el elemento que pueda brindar coherencia y entonces, por medio de una hipótesis, con la que sintetiza la evidencia, encuentra ese elemento, y con él la posibilidad de enunciar una ley, la ley de complejidad *conciencia*, una “ley de recurrencia experimental comprobable en el campo fenomenal y convenientemente extrapolable a la totalidad del espacio y del tiempo.”³⁴

Los problemas de Teilhard de Chardin, ante la ciencia positiva, se refieren sobre todo a esa extrapolación que se aplica a la totalidad. ¿Cómo podría justificarse esta ley *para todas las cosas*? Esto lo lleva nuevamente a las fronteras y convergencias metodológicas que le imponen este acercamiento *total*. El jesuita no se siente anómalo en su intento. En *El fenómeno humano*,

³¹ *Himno al universo*. p. 81.

³² *La visión del pasado*. p. 208.

³³ Mgr. Bruno de Solages en *Teilhard de Chardin* analiza el método teilhardiano considerándolo en sus distintas etapas que arrancan precisamente en el *ver* y que hacen de su fenomenología un acercamiento a la realidad centrada en este “*ver*”. La obra se publicó en Tolouse, Edouard Privat, 1966 pp. 72-78. Un artículo específicamente destinado a esta cuestión del método de Teilhard de Chardin es el de Gaston Isaye S.J. “The method of Teilhard de Chardin: A critical Study.” en *New Scholasticism*. Vol. 41. 1967. pp. 31-57. El autor, muy familiar en ello a lo referido en la nota 36, hace una valoración positiva de este método teilhardiano, no así W. A. Wallace O. P. en su artículo “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.

³⁴ *La activación de la energía*. p. 89

señala que este propósito no es en modo alguno exclusivo de él y que las líneas de explicación de la realidad desde sus distintas formalidades tienden a converger en un solo punto.

Tal como sucede con los meridianos a medida que se acercan al polo, la Ciencia, la Filosofía y la religión convergen necesariamente al aproximarse al todo. Convergen, digo bien, aunque sin confundirse y sin cesar, hasta el fin, de asediar lo Real desde ángulos y en planos diferentes. Tomad cualquier libro sobre el mundo escrito por alguno de los grandes sabios contemporáneos: Poincaré, Einstein, Jeans, etc. Se verá que es imposible intentar una explicación científica general del universo sin que deje traslucir la intención de querer explicarlo hasta el último extremo. Pero basta con que miréis desde más de cerca y os daréis cuenta de que esta Hiperfísica no es todavía una metafísica.³⁵

Al proponer su síntesis central, la ley de complejidad conciencia, una de las principales estructuras teóricas desde donde Teilhard, como científico, se lanza hacia sus proposiciones transformistas fundamentales, el jesuita no da brincos ni pasos injustificados, pues la síntesis se lleva a cabo en todo momento donde el hombre pretende dar cuenta de la realidad fenoménica. A pesar de ser un científico, o un “filósofo contra su voluntad”, respeta los fenómenos, pero los respeta en su totalidad: Teilhard firmaría con agrado el anti-empirismo hegeliano.

Hegel, como se anunciaba, pasa lista anónima de asistencia al interior del pensamiento del jesuita, más por las temáticas donde confluyen de forma general, que por las precisiones y perspectivas. En ese sentido, otros filósofos serían igualmente familiares a uno o a otro. Por ello, con relación a ese anti-empirismo, se puede preguntar cómo sería posible, en todo caso, explicar los fenómenos sí no es en función de una síntesis. De forma genérica, la respuesta es común al alemán y al francés.

³⁵ *El Fenómeno humano*. p. 40.

En esa síntesis es donde completamos la verdad y Teilhard está ahí a medio camino entre Hegel y la escolástica. Si Teilhard, en una hipótesis imposible, se quedara en el mundo de los fenómenos sensibles, habría sido un positivista. No lo fue y, a pesar de ello, asigna un valor importante a lo particular. A nivel de nuestro conocimiento, podemos concluir aquí con el jesuita, el ser nos es dado a través de la idea, la síntesis, pero también cada partícula del ser tiene su función en el desenvolvimiento de los seres personales, su propio ser intransferible y su posición inigualable.

No obstante, por llevar a cabo la extrapolación referida (su síntesis general o su ley para todas las cosas), recibió críticas numerosas: filósofos, científicos, y entre ellos, el mismo J. Huxley, señalado arriba. La acusación realizada es siempre de la misma naturaleza: Teilhard ha rebasado los límites con su ultrafísica y el método no conduce a ningún lugar, todo lo cual es propio de una ciencia muy estrecha, que sólo se reduce a lo positivo y abandona toda búsqueda de explicación y coherencia, que es precisamente lo que el jesuita³⁶ propone a través de su ley de recurrencia. El positivismo sólo puede aspirar a diseccionar la realidad sensible.

Llevar la explicación hasta el extremo de confluencia con otras disciplinas es algo perfectamente válido. El jesuita no está cometiendo el error que cometen otros evolucionismos: cerrar la explicación en sí misma, pretendiendo que ya lo han explicado todo o negando que algo más se pueda decir. Su ultrafísica

³⁶ I. Lepp, entre otros como C. Cuenot o J. Donceel, defiende y explica esto con propiedad: "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." en 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.

es pues una disciplina límite, que remitirá a una metafísica, entonces a una teología, y dentro de ella, a la especulación sobre la relación que tiene Dios con el mundo.

Ultrafísica y Metafísica

¿En qué sentido puede sostenerse una relación adecuada entre ultrafísica³⁷ y metafísica en el pensamiento de Teilhard de Chardin? La clave consiste, según se propone aquí, en entender que el movimiento de complejización creciente se da con la forma de una unificación, unificación de potencialidades del ser físico. Para el jesuita, sin unificación, no hay movimiento, sin unificación, estrictamente, no hay transformismo.

Aquí se desprenden dos puntos esenciales que deben permitir responder la pregunta anterior y dar el paso hacia la metafísica teilhardiana: el primero es que dicha metafísica surge de forma natural de las consideraciones científicas del jesuita, es decir, es una metafísica que respeta no sólo las leyes causales en el encadenamiento total del ser físico, sino que integra el modo en el que este ser físico, participado, aparece ante la experiencia científica; en el segundo, lo cual ha de subrayarse, la ya propuesta relación Dios-mundo guarda un vínculo indisoluble con este proceso físico que

³⁷ “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” en Luis 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.

envuelve a todo el ser participado.³⁸ ¿No es esta relación el problema capital de Teilhard de Chardin que apenas uno de sus apologistas, N. M. Wildiers, ha podido mencionar como central en su obra?³⁹ Si el ser físico aparece bajo el signo de la unificación, el metafísico toma la forma no de la estabilidad sino del dinamismo, y si esto es así, Dios ha creado el mundo, en toda la amplitud espacio temporal, por una acción de unificación o modo en el que se le ha participado el ser.

Ciencia, Metafísica, Dios, ahí trasparente Teilhard de Chardin el siglo en el que le ha tocado nacer, siglo que, como ha visto atinadamente Luis Martínez Gómez, ha sido, desde Hegel, propenso a la sistematización.⁴⁰ No obstante, el jesuita no se extravía dentro de una de esas pretensiones, la del positivismo: mira los datos, pero busca la coherencia; cuando la encuentra, propone, como filósofo, su fundamento. Así, la posición de Teilhard de Chardin es la de un científico que dialoga con la tradición filosófica, y le propone a esa filosofía⁴¹ la tarea de encontrar la fuerza íntima que se encuentra en el fondo del movimiento evolutivo. “Teilhard ha pretendido conciliar los datos y

³⁸ En un coloquio radiado presidido por V. Sproxton que se publicó en *Marxismo y Cristianismo* de R. Garaudy. F.G. Elliot. et al. pp. 145-156, donde participaban C. Cuenot, B. Towers, Fothergill y el jesuita F.G. Elliot, se puso a consideración, precisamente por Elliot, la que pudo ser la intuición original subyacente a la ciencia Teilhardiana: el Cristo en quien todas las cosas consisten de San Pablo, lo que llevó a Sproxton a decir: “Esto suena como si Teilhard utilizara algunos de sus descubrimientos empíricos y científicos para una teología que no era inherente a ellos” (p. 149) La coherencia entre disciplinas no es un faltante en la obra del jesuita, aunque, como se verá, existen matices a considerar. El comentario de Elliot apunta a un aspecto del todo fundamental de la obra teilhardiana que será abordado más adelante. Véase p. 34.

³⁹ N. Wildiers. *Teilhard de Chardin*. Trad. Juan Bris. Barcelona, Fontanella, 1968. p. 14.

⁴⁰ Luis Martínez Gómez. *art. cit.* p. 256.

⁴¹ *La visión del pasado*. p. 208.

categorías científicas con los principios de la filosofía”⁴² ¿Es injustificado que él mismo se lance a responder la pregunta que como científico no se ha permitido responder? No, su propio pensamiento es un punto de confluencia. Y, como indicaba al inicio de *El Fenomeno humano*, o en la descripción que correctamente hace I. Lepp, la confluencia de ejes metodológicos es inevitable y el intento de comprensión del Todo surge de forma espontánea.

A pesar de los diversos frentes en medio de los cuales se desarrolla su pensamiento, eclesiástico, marxista⁴³, ateo, positivista, anti metafísico, vuelve a proponer desde su transformismo un lugar para la consideración general e integral de la realidad: todo el fenómeno. Lo hace precisamente después de que la psicología, y en general los maestros de la sospecha han asestado golpes contundentes a Dios y a la gravidez del hombre en el seno que le resguardaba: .

Ya se hizo esta observación (Freud) desde hace mucho tiempo. A partir de la revolución copernicana, el hombre no ha dejado de sentirse, a través de los siglos, cada vez mas descentrado: descentrado primero en el universo, por la astronomía; descentrado después en el mundo vivo, por la biología, y descentrado ahora, en el último fondo de sí mismo, por la psicología. Más adelante indicaré mediante que inversión de perspectiva no solamente hay que corregir esta impresión de desvanecimiento, sino también que invertirla positivamente.⁴⁴

En medio de un contexto donde también la teología filosófica había perdido importancia, la meta intelectual del jesuita es armonizar la ciencia del cielo

⁴² 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. 94.

⁴³En la tercera parte de la obra de Claude Cuenot, *Ciencia y Fe*, titulada “Un comentario”, R. Garaudy manifestaría que a pesar de ser ateo se encontraba en el mismo bando de Teilhard, aunque evidentemente señala sus divergencias con él, pero sin enjuiciarlo de forma negativa, como también lo haría en “El sentido de la vida y de la historia en Marx y en Teilhard de Chardin: la contribución de Teilhard al dialogo entre cristianos y marxistas”, donde también reconoce la posibilidad de hablar con alguien que cree en la transformación social en R. Garaudy. F. G. Elliot. et al. *op cit.* pp. 84-107.

⁴⁴ *La activación de la energía*. p. 67.

y la ciencia de la tierra. La ciencia particular no tiene por qué pretender borrar o negar la consideración general de la realidad, sobre todo cuando esas consideraciones ni ignoran ni contradicen los principales hallazgos de su saber, como dice J. Donceel, “There is quite difference between ignoring another explanation and denying its existence.” El mismo genetista, Theodosius Dobzhansky, referido ya como oponente a la ortogénesis teilhardiana, es ejemplo de un científico que, muy a su pesar, hace un *unconscious philosophizing*.⁴⁵

En el evolucionismo de Teilhard de Chardin, la relación Dios-Mundo es la perspectiva de fondo, por lo cual es necesario esclarecer ahora sus derroteros metafísicos. Fue en la carta enviada a E. Mounier en el año de 1947 donde el jesuita manifiesta el abuso, abstracto, esencialista, “físicamente indeterminado”, que ha hecho la metafísica. Teilhard quiere proponer una ciencia del ser que no se olvide de la “trama física”, complejizante, dinámica⁴⁶, en devenir, considerando que no hay sustancia acabada, pues *ser es uniéndose* y es ser en *relación*.

Y a pesar de lo anterior, pero también por ello, la metafísica propuesta, como lo dice con toda claridad⁴⁷, no es de carácter deductivo, un marco definitivo de verdad, a lo Hegel, lo cual sería una “ridiculez” para el jesuita. Aunado a ello, Teilhard de Chardin está consciente de la exigencia de reconsiderar las

⁴⁵ J. Donceel. *op. cit.* p. 255.

⁴⁶ “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 solidaria, es en realidad definible (al menos genéricamente, si no ontológicamente) por un movimiento particular indisolublemente asociado a el, -el de *unión*, de suerte que puede escribirse, según los casos: Ser = unirse consigo mismo o unir a los otros (forma activa). Ser = ser unido y unificado por otro (forma pasiva).” en Pierre Teilhard de Chardin. *Las direcciones del porvenir*. Trad. Francisco Pérez Gutiérrez Madrid, Taurus, 1974. p. 167.

⁴⁷ *Ibidem*. p. 143.

relaciones entre Dios y el mundo, de modo que el ser participado tenga justificada la existencia en el horizonte de un mundo en proceso. Si Hegel llegó a ser calificado como el Spinoza en movimiento, no es errado pensar que en Teilhard de Chardin y Tomás de Aquino hay una relación semejante.

Pero la “ridiculez”, si tal es el caso, es aplicable más a Spinoza que al propio Hegel. La deducción geométrica tiene todo el sabor del rechazo que Teilhard, como se verá, hacía al spinocismo o a ese tipo de panteísmo que perdiera a Dios o al mundo, en aras de mantener indiferenciada e incólume la unidad del todo. Si se pierde el mundo, tendremos, como pensaba Hegel, un acosmismo⁴⁸. Si se pierde Dios, tendremos eleatismo, rechazado por el jesuita de la misma forma que rechazó el spinocismo. Su panteísmo es distinto, pero sin duda el método deductivo debió identificarlo más con Spinoza que con Hegel.

Si Hegel nos expone un sistema que es a la vez para el ser y para el pensar, eso no lo hace un filósofo deductivo, no del modo de Spinoza. La teoría del conocimiento de Hegel, el ascender del espíritu a través de las distintas formas de conocimiento no pretende abandonar el mundo de la experiencia. La queja de Teilhard, en parte justificada, tendría que entenderse en el sentido de que un sistema formal que desconoce el metabolismo de la creación, finiquitaría el mundo desde una concepción del ser monolítica, lo cual, en todo caso, no aplica con justicia a Hegel, no si se permite leerlo fuera de esta clave deductiva.

La metafísica clásica, que para el jesuita huele a geometría, con la alusión directa al “engendro del demonio”, falla por deducir, por erigirse en saber lógico y absoluto, sin lograr su cometido. Esa metafísica debe dar paso a una

⁴⁸ Cfr. G. W. F. Hegel. *Lecciones sobre historia de la Filosofía*. V. III. México, FCE, 1995. p. 303.

*Weltanschauung per ascensum*⁴⁹, que en definitiva no era para el jesuita un sistema fijo y cerrado. Teilhard, evidentemente, no se está refiriendo a metafísicas “inductivas”, como la tomista, por ejemplo, porque su punto de partida fenomenológico inicia donde inicia el del aquinate y en buena medida prosigue por donde prosigue aquel, sin dejar de asumir la relación interior-exterior de modo semejante a como lo hiciera Hegel, aunque posicionándose más del lado del principio realista que dice: “el ser se conoce por sus actos”, porque, como científico, quiere llegar al corazón del fenómeno partiendo desde lo que aparece, pero sin reservas, “todo el fenómeno”. Por ello, a diferencia de Hegel, ha querido dar una explicación que conciliara la ciencia natural con sus concepciones filosóficas.⁵⁰ Teilhard es bio-lógico. Como dice P. Chauchard, un poco generalizando, el jesuita vinculó la analogía filosófica con la biología.⁵¹ De cualquier forma, no es, como llegó a considerar J. I. Palencia⁵², una explicación mística, porque en ese sentido igualmente místico pudo ser Hegel.

La metafísica que intenta desarrollar el jesuita no es una metafísica que se olvide de la primacía del Ser, quiere más bien, en la línea del acto y la potencia, construir una ultrafísica y una metafísica correctas para la evolución.⁵³ La metafísica del *Esse* quedara sustituida por una metafísica del *Unire*. Se pudo haber afirmado que Teilhard de Chardin se sentía molesto

⁴⁹ *Las direcciones del porvenir*. p. 143.

⁵⁰ Juan Sahagún Lucas. *art. cit.* p. 94.

⁵¹ *Idem*.

⁵² José Ignacio Palencia. *art. cit.* p. 81

⁵³ El carmelita Philippe de la Trinité niega que, como lo afirmara J. Danielou, la física teilhardiana sea un ejemplo de cómo hoy se redescubre la metafísica. No obstante, se apoya en dudosas premisas sobre Teilhard de Chardin, también en una lectura del jesuita hecha por J. Maritain que el propio R. Garaudy supera desproporcionadamente, y en un triste defecto denunciado por el jesuita Leys, que este carmelita tiene *audazmente* el valor de consignar: “Teilhard es peligroso porque no saben leer” en *Roma y Teilhard de Chardin*. Trad. José María Abascal México, H. T. Milenario, 1969. p. 128.

dentro de los parámetros de la escolástica, y debe puntualizarse que se siente así por la tendencia fijista que ésta conlleva (el universo de las sustancias acabadas, estático), donde el tiempo es siempre un agregado accidental.⁵⁴ No está molesto porque, en bloque o en sí misma, representara una posición antagónica que hiciera irreconciliables las respuestas sobre la causalidad profunda que sostiene y hace posible el movimiento evolutivo. Sin las nociones tomistas sobre la creación, la obra del jesuita se vuelve incomprensible.

No es extraño entonces que una vez propuesta una metafísica para una evolución que es constante proceso de unificación complejizante, el primer punto de contacto entre Dios y el mundo sea precisamente a través de ese proceso unificador, que es la entraña misma de los entes a través de la cual se les ha participado el ser.

⁵⁴ J. Danielou manifestó esta incomodidad, pero también reconoció lo que es evidente en la obra de Teilhard: la herencia tomista, por lo cual éste confiaba poder lograr una transcripción más tradicional de sus puntos de vista, como el mismo afirmaba. J. Danielou dijo que: "On le sentiment qu'il redécouvre la métaphysique, comme ont pu la découvrir les presocratiques[...] Il construit une métaphysique dans le prolongement de la science de son times" en "Signification de Teilhard de Chardin." *Etudes*. t. 312-1. Paris, 1962. p. 147.

Una crítica tomista que valora los aciertos del jesuita enriqueciendo el diálogo, y estableciendo una buena relación entre Teilhard y el tomismo, puede encontrarse en O. Rabut. O. P. *Diálogo con Teilhard de Chardin*. Barcelona, Estela, 1960. 219 pp. Ya se han referido aquí las obras de Philippe de la Trinité y de J. Maritain. El caso de E. Gilson del lado del tomismo es particular. Sin duda critica abiertamente la obra del jesuita, pero muestra un respeto ejemplar. Si se quiere ahondar en las condiciones de los encuentros entre el jesuita y Gilson y la impresión que Teilhard y su obra ocasionó en el filósofo tomista véanse el artículo "Le cas Teilhard de Chardin" en *Seminarium*. Publicación del Vaticano. Año 5. No. 4. 1965. pp. 720-737. Una obra que ejemplifica la especial relación entre dominicos y jesuitas es un libro de debates sobre diferentes temáticas teilhardianas: *Teilhard de Chardin et la Pensée Catholique*. Paris, Du Seuil, 1965. 267 pp.

¿Teilhard de Chardin hoy?

Es inevitable preguntar por qué es importante dialogar y confrontar en sus cimientos el pensamiento de Teilhard de Chardin. ¿No enfrentó su obra, como se ha explicado, numerosas dudas y críticas por parte de la comunidad científica y una incertidumbre apocalíptica de parte de la cristiandad ortodoxa? Pierre Teilhard de Chardin es un hombre actual, su pensamiento científico fue coherente con su perspectiva filosófica y teológica. La síntesis que propone, como bien decía el jesuita, es una educación para los ojos, síntesis necesaria y fundamental en este nuevo siglo.

La obra del jesuita, incluidos en ella cientos de artículos y numerosos libros, no sólo es una descripción de la concepción y gestación del mundo y de la vida, una anatomía y fisiología del pasado o un metabolismo pretérito de la creación; en ella se encuentra la lectura de su mundo, por ejemplo, el mundo europeo de 1914 a 1918, años que vivió en el frente de guerra.

A su vez, se encuentra en su obra la lectura que realizó de la crisis del hombre contemporáneo. Observó que se vivía en una atmósfera irrespirable (¿como la actual?) provocada por el liberalismo y el positivismo que aquél trae consigo. Las crisis morales paralelas al progreso técnico eran ya muy graves en su tiempo. ¿No hay, de entrada, algo sugerente y sintomático en el título de sus escritos, por ejemplo, *Algunas reflexiones acerca de la repercusión espiritual de la bomba atómica?*⁵⁵

En sus escritos y en su vida está presente el esfuerzo de un hombre por “ver” el futuro, por tener una visión de los alcances que, sostenidos siempre por la

⁵⁵ *El porvenir del hombre*. p. 171-181.

acción divina en el mundo, por la acción del Omega inmanente en la historia⁵⁶ que también los posibilita, tendría la ciencia, muchos años antes de la explosión tecnológica que conocemos ahora:

Antaño los precursores de nuestros químicos se afanaban por hallar la piedra filosofal. Hoy, nuestra ambición es mucho mayor. No ya fabricar oro sino la Vida. ¡Y quién osaría afirmar ahora después de todo lo que acontece desde hace cincuenta años, que se trata de un simple espejismo...! Gracias al conocimiento de las hormonas, ¿no estamos ya en vísperas de meter mano en el desarrollo de nuestro propio cuerpo, e incluso en el mismo cerebro? Gracias al descubrimiento de los genes, ¿no vamos pronto a controlar el mecanismo mismo de las herencias orgánicas? ¿No vamos a ser capaces de provocar aquello que la tierra, abandonada hoy a sí misma, no parece ya realizar: una nueva oleada de organismo, una Neovida construida artificialmente?⁵⁷

Ya en tiempos de la primera guerra mundial, y en los años siguientes, Teilhard de Chardin declaraba: “A lo largo de medio siglo, la técnica ha realizado progresos increíbles, no se trata de una técnica dispersa y local, se trata de una autentica geotécnica, que extiende a la totalidad de la tierra la red estrechamente interdependiente de sus empresas.”⁵⁸

¿No es ésta la descripción anticipada de los últimos cincuenta años? ¿No es Teilhard capaz de hablar con el hombre actual? Hoy, como el jesuita sugería, hemos instalado una red de instrumentos, y técnicas, como si habláramos de un súper-cerebro interplanetario (que también tiene, sin embargo, la apariencia de una moderna Babel):

En verdad con el tipo sapiens hallado al fin, comienza, sin más, a tejerse la Noosfera; una Noosfera todavía floja, sin duda, pero en la que se reconoce ya la fuerte envoltura pensante en la que hoy nos hallamos insertos: la de una humanidad al fin unida sobre sí misma por todos sus bordes, y recorrida en su totalidad por una red de ligazones que, al hacerse últimamente “aéreas” y “etéreas”, evocan, cada vez más

⁵⁶ Véase p. 110.

⁵⁷ *El fenómeno humano*. p. 299.

⁵⁸ *La aparición del hombre*. p. 296.

literalmente, en cuanto a este inmenso organismo, la imagen de un sistema nervioso.⁵⁹

Estos instrumentos pueden continuar el proceso natural de la evolución, perfeccionando la vida humana. Con ellos, el hombre se auto-mejora al modo de la invención calculada lamarckiana.⁶⁰ Y cuando la evolución se dobla sobre sí, rebota, pero, por más que se obstinen, no puede haber rebote verdadero, si este rebote no se moraliza y ambos, rebote y moralidad, no son posibles sin un fundamento metafísico. Sin estos, el buscar un acrecentamiento por invención calculada es una quimera. Este rebote es la auto-evolución misma, posibilitada también por las construcciones humanas que ahora afloran en una multiplicidad y grandiosidades asombrosas.

Ante el prestigio y las capacidades innegables que muestra el saber científico en la actualidad, poderes que Teilhard de Chardin, como vemos, no desconocía, su pensamiento es sin duda una voz de mucha actualidad para el cristianismo. Teilhard fue sin duda un pionero que se propuso dar paso a una solución que armonizara los nuevos saberes de la ciencia natural con los saberes filosóficos y teológicos, proponiendo una síntesis en su ultrafísica, al modo de un puente entre la ciencia y la metafísica.

Pero esa solución, que casi tiene tintes de solución final, sobre todo para el cristianismo, no se dio sin fisuras y sin fórmulas complicadas, por ello es un objetivo leer a Teilhard entre líneas, bajo una crítica imparcial, de respeto, ni lapidaria ni halagadora, de tal forma que la polémica, sin olvidar a sus críticos, sea con el propio jesuita en el tema fundamental de su pensamiento presentado aquí: la relación Dios-mundo.

⁵⁹ *Ibidem.* p. 187.

⁶⁰ Cfr. *El porvenir del hombre.* p.258.

Si con lo propuesto, su transformismo habla en mejores términos con su cristianismo, eso demostrará por él, que la ciencia, por más maravillas que despliega, debe tener también sus precauciones y que ahí, donde parece que el cristianismo no tiene voz ni dentro de la casa, ni fuera de ella, ahí donde se estremece la barca en medio de la tormenta, siempre puede aparecer una voz que dice: “No temáis, soy Yo”.

Si desde su nacimiento el cristianismo propuso una nueva manera de entender al otro y una nueva economía en el mundo, eso, en su proporción, no es menos cierto en la obra del jesuita, que hizo aparecer la verdad de Cristo en medio de la borrasca del mundo, sin temor a sus cambios y a sus convulsionados ajetreos, reconociendo, en el seno de la tierra, la presencia nueva de Dios que se manifiesta donde, aparentemente, solo hay obscuridad.

Camino a la línea de salida

Una vez que se han puesto a consideración las paginas anteriores, y como se anticipó, es necesario proponer y valorar, ya dentro del marco teológico teilhardiano, las nociones fundamentales de lo que constituye la relación Dios-mundo, con la cual, como se propone aquí, se cimenta su transformismo. Dicha relación es el trasfondo de esta propuesta evolutiva. El primer punto a considerar será el acto creador unificante que a su vez participa el ser en forma de uncificación. Ténganse presentes las palabras de E. Jungel: “Un Dios postulado como aseguro de la res cogitans (Descartes) o como garante de

la unidad de sensibilidad y moralidad (Kant), es un Dios metafísico, y, por tanto, nace muerto”⁶¹

Las consideraciones teológicas teilhardianas cobran entonces una importancia notable pues surgen de la propia evidencia que le presenta el mundo, la ciencia y una metafísica, que no es la que E. Jungel critica. Omega es el Dios vivo,⁶² el Dios *Evolutor* y el saber científico nos revela la naturaleza, la entraña física, la anatomía y fisiología del ser que ese Dios Omega unifica, impulsa y atrae.

Por medio de una síntesis original y crítica que señale, y complemente, los principales aciertos y desaciertos del jesuita, interlocutor directo de estas páginas, se mostrará, como ya se dijo, que el tema fundamental y cimiento de su pensamiento es la relación Dios-Mundo, en un panenteísmo que respeta, y necesita, de la trascendencia divina.

A través de una secuencia apropiada, con todos los aspectos necesarios, se puede demostrar que este pensamiento, por estar tomado de la mano de los Padres de la Iglesia, de la filosofía medieval y del cristianismo primitivo, deberá verse como un transformismo moderado, dependiente siempre de un Dios trascendente, y sobre todo personal

La ortodoxia es la voz natural de Teilhard y no un pretexto para introducir su saber científico. Si, sobre todo al interior del cristianismo, se desconocía, o se desconoce, que el fondo de su pensamiento hablaba con un lenguaje milenario,

⁶¹ E. Jungel. *Dios como misterio del mundo*. Salamanca, 1984. p. 258.

⁶² Esto fue lo que en definitiva confrontó los pensamientos de E. Gilson en el <Cas Teilhard> *op. cit.* p. 733. y del propio H. U. Balthasar. *op. cit.* p. 233: el hecho de que Teilhard hubiera asumido, identificado, al logos del mundo, al omega evolutor con Jesús de Nazaret, anulando el misterio de amor de Dios. ¿Y realmente lo hizo así?

fue y es por ignorancia y prejuicio, pero eso es claro. Esta misma ortodoxia, y he aquí una de las grandes consecuencias de su síntesis, hacen que su solución, sin haberse dado cuenta él, sea, como se adelantaba, moderada, a tal punto que puede pensarse que la evolución, de tan natural, parece una consecuencia inevitable y accesoria del encadenamiento material de un universo libre y personal.

Según Teilhard de Chardin, un logro que, por rebote, se acrecienta y nos acrecienta, es el poder sintético de nuestra mirada. Entregamos, como especie, una capacidad de ver, una autoconciencia, una mirada que se enfoca sobre sí y sobre el mundo, el cual queda progresivamente más definido y precisado. Sería absurdo si, tratándose del pensamiento de Pierre Teilhard de Chardin, no se propusiera, a quien lo lea, un *modo de ver* su obra, la evolución y por ello un modo de ver a la persona humana y a la relación que tienen ambas con Dios, poniendo a consideración un diálogo y una interpretación apropiadas de la obra del jesuita.

Sin importar si se trata de adversarios, curiosos, discípulos o críticos indiferentes, se pone a su disposición, en las notas, una bibliografía y hemerografía fundamentales para enriquecer el estudio y la aproximación al pensamiento de Pierre Teilhard de Chardin. Estas obras, como lo pretende ser este escrito, son referentes valiosos para criticar este pensamiento.

La atomicidad profunda del universo aflora bajo una forma visible en el terreno de la experiencia vulgar. Se refleja en las gotas de la lluvia y en la arena de los desiertos. Se prolonga en la multitud de los seres vivientes y de los astros. E incluso se lee en la ceniza de los muertos. El hombre no tuvo necesidad del microscopio ni del análisis electrónico para darse cuenta de que vivía rodeado y soportado por el polvo. Pero para contar y describir los granos de este polvo, hacía falta nada menos que la paciente sagacidad de la ciencia moderna.

El fenómeno humano

Nada múltiple, creación y evolución.

La creación desde la nada múltiple.

Antes del principio del tiempo, pensó el jesuita Teilhard de Chardin, existió una potencia original absoluta, una nada múltiple. Si la multiplicidad material fue una condición para la aparición de los diferentes seres desde la pre-vida hasta la vida, lo sensible y la conciencia, todos los seres se han generado por actos de unificación. Los entes se forman por estos actos que se realizan con la multiplicidad de partículas materiales constitutivas ya sea de otros seres o de las partículas materiales primigenias, análoga y proporcionalmente a como lo concibieron los pluralistas o atomistas griegos.

Los átomos de Epicuro eran inertes e indivisibles y los mundos ínfimos de pascal, podían tener todavía sus fisuras. Hoy hemos superado con mucho, en certeza y precisión, este estadio de la adivinación instintiva o genial.⁶³

⁶³ *El fenómeno humano*. p. 54.

Si, como lo deja ver la propia evolución, todo surge por unificación y complejización, debe postularse, como pensó el jesuita, un punto de multiplicidad pura que ha de estar en la base de la primera unificación, de otra forma ésta no se habría llevado a cabo. La aparición material de nuevas realidades es posible por los seres que les han antecedido en el tiempo, el encadenamiento de lo real, su ligadura, así lo demuestra. Y esto es tan evidente para Teilhard de Chardin, que, al modo de la filosofía presocrática, se pregunta por la naturaleza de la sustancia que permite el intercambio y la ligazón entre los seres del mundo, ligazón que se da a todo lo largo y ancho de las coordenadas espacio temporales.

Como un concepto anti-platónico de Teilhard de Chardin, la nada múltiple es la condición primigenia de la continua unificación y crecimiento del mundo. Efectivamente, para que las primeras unificaciones creadoras tengan lugar, Dios y la nada múltiple han de entrar en *relación*, pues solamente la unidad de Dios y su poder pueden oponerse a la multiplicidad pura. La nada pura se encuentra en la antípoda de Dios, es lo más indefinido. Como multiplicidad pura, esta pluralidad es lo más opuesto a Dios, en su totalidad de ser y unidad. Con su postulación, el jesuita enfatiza el origen del mundo por unificación y complejización progresiva, no por degradación.

Esta unificación progresiva, por el modo en el que la potencialidad absoluta se opone a Dios, es necesaria, pues el creador no puede *comunicar* sin más su perfección, sino gradualmente. “Tenemos tendencia a imaginarnos el poder de Dios como supremamente libre ante la Nada. Es un error. La *Nada* se presta a la acción divina (potencia obediencial) en grado ínfimo. Dios no puede por tanto dominarla gradatim, produciendo seres participados cada vez más

capaces de soportar el esfuerzo creador. Esto es lo que se traduce a nuestros ojos bajo la apariencia de una Evolución.”⁶⁴ Como puede verse, haciendo una ejemplificación histórica, Dios y la nada múltiple se oponen, por ejemplo, al Uno y la Diada de los platonismos⁶⁵ posteriores a Platón, como el de Espeusipo y Jenócrates, o, por su disgregación desde arriba, al neoplatonismo de Plotino, que son la antítesis del planteamiento del jesuita: para los primeros, es el ser que se disgrega desde lo indefinido; para el jesuita, es el ser que se condensa, y se crea poco a poco desde abajo. Al final del proceso tenemos la antítesis señalada. En Teilhard, ser, unificación y perfección; en estos platonismos, pluralidad, imperfección, mal.

¿Existe alguna explicación que se pueda proponer para dar cuenta de una *nada múltiple* en el esquema del jesuita? Para el jesuita, Dios no actúa con libertad absoluta. Su obrar está suscrito dentro de cierto marco de necesidad: así como Dios no puede crear un hombre sin alma, así tampoco, un mundo acabado instantáneamente.⁶⁶ Además de lo explicado arriba, la nada múltiple forma parte de este marco, pues es la base del proceso unitivo que lleva emparejada una creación ya no instantánea sino sucesiva y complejizante.

C. J. Vale⁶⁷ establece una relación entre el jesuita y san Buenaventura en torno al binomio Dios Trino-nada múltiple. Es necesario recordar al respecto que Teilhard, como se observó, no privilegió un método que partiera

⁶⁴ *Como yo creo* p. 92.

⁶⁵ Teilhard de Chardin se opuso a este tipo de platonismos y al platonismo en general, sobre todo cuando trataba de indicar que su línea era por vía de ascenso. No obstante, esta oposición ejemplifica con claridad la postura del jesuita. Cfr. *Como yo creo*. p. 237.

⁶⁶ Véase p. 106.

⁶⁷ Cfr. C. J. Vale. “Teilhard de Chardin. Ontogenesis vs Ontology” en *Theological Studies*. No. 59. 1992. pp. 326-330. Para el autor, el jesuita partiría primero de Dios deductivamente para explorar su relación con esa *nada*, es decir estaría en el punto de partida que ya planteaba F. G. Elliot.

deductivamente: “Estoy convencido que la antigua metafísica (per descensum) ha prescrito: está a punto de ceder el puesto al desarrollo de una hiperfísica (logrando una Weltanschauung “per ascensum” debido a la correflexión general y prolongada de la Humanidad (en correflexión sobre el fenómeno)”. Como científico, que progresivamente se convierte en metafísico, descubrió una posible especificación de la nada, su multiplicidad, accediendo a ella desde la evidencia del ser físico.

Sin olvidar que la relación con san Buenaventura, que establece J.C. Vale es valiosa⁶⁸, debe considerarse el lugar que ocupaban la nada múltiple dentro del transformismo teilhardiano, la trascendencia divina y su vida trinitaria como imagen de la creación, temas que también vinculan al jesuita con otros medievales como san Agustín y con Santo Tomás.⁶⁹

Por otra parte, en esta temática de la trinidad divina, Teilhard, considerando la distancia, se encuentra igualmente ante Hegel y eso no es extraño, si bien las perspectivas son distintas.⁷⁰ Kuhn⁷¹ ha encontrado en ello una de las

⁶⁸Este puede abrir el paso a un punto esclarecedor tanto de la aproximación de J. C. Vale como de la de Elliot (p. 18), aunque, afortunadamente, la verdad que no cambiará es la centralidad de Cristo. Las confusiones se deben por pretender generalizar la obra del jesuita desde la aproximación que tenía en sus primeros años. Se puede cometer el error de leer a Teilhard hacia abajo, cuando debería ser hacia arriba, y viceversa, pero si se mezclan las aproximaciones, por confusión, se va a ver a Teilhard dando saltos injustificados. Esto aplica también para aquellos que criticaron su método o su síntesis. Si se le pretende ver, si y sólo sí, desde una Cristología deductiva y dogmática, muchas de sus afirmaciones simplemente olerán a disparate, a una lógica tanto inconexa como tirana, injustificada, intentando cuadrar las evidencias empíricas con sus verdades supremas. Por aquí se puede entender también el juicio de J. Hippolyte. Por otra parte, también se puede apreciar mejor el juicio de J. I. Palencia que conoce al Teilhard místico y poético de los primeros años.

⁶⁹ Cfr. Santo Tomas. *Suma Teológica*. I. q. 93 a.9.

⁷⁰ Ewert Cousins, “Teilhard de Chardin et Saint Bonaventure” en *Etudes Franciscaines*. t. XIX. No. 50. 1969. Paris, Notre Dame de la Trinite 1969. p. 178.

diferencias fundamentales entre Hegel y Teilhard: el pensamiento del jesuita está centrado en la evolución.⁷²

A pesar de estas diferencias fundamentales, no se deben subestimar la similitud de los referentes de ambos. Si se leyera a Hegel convencido de poder describir lógicamente la esencia eterna sin considerar la realidad empírica, se debe ver que Teilhard, y quizá esto es maravilloso, no renunció a ver que la vida de Dios tenía proyección “experimental”. No obstante, para Hegel las categorías del pensamiento eran también las categorías del mundo, como una sola cosa, Teilhard se lanzó a poner un blindaje: eran las categorías del mundo las que se tenían que manifestar primero, ¿y por ello es bio-lógico su marco inicial de referencia?

Es posible que Teilhard no se hubiera opuesto a las afirmaciones hegelianas sobre la trinidad y sobre la relación de ésta con la creación. Que el jesuita se alimentó y se mantuvo en una línea de teología patrística y medieval en vez de relacionarse con Hegel directamente es cierto. Si se hace una lectura ortodoxa a Hegel entonces uno puede defender la afinidad entre ambos, pero no porque Teilhard fuera hegeliano. Son familiares inevitablemente y en aquello que no siempre se trae a colación cuando se habla de Hegel.

No obstante, la discusión estará abierta pues Hegel considero que el ser de Dios se identificaba con su actividad, estableciendo una continuidad desde la

⁷¹ Kuhn *op. cit.* p. 207. No obstante, debe aclararse que en el pensamiento de Teilhard, los “opuestos” no tienen un lugar definido, y estos son necesarios y están en el trasfondo en el tipo de explicación que propone J. C. Vale.

⁷² Cfr. Salmon, J.F. “Evolution as revelation of a triune God” en *Zygon*. Vol. 37. Núm. 4. 2002. p. 864. En la sección “Vestiges of the Trinity”, el autor nombra *Bottom-up* a la aproximación teilhardiana.

vida intratrinitaria hasta la creación del mundo con la carga mayor o menor de necesidad que eso involucra. Si el mundo es contingente significa sencillamente para Teilhard que esa “continuidad” hegeliana bien pudo no darse.

De hecho, se puede criticar a Hegel en este punto y quizá esa crítica es en mucho a favor de Teilhard: Si el ser de Dios y su actividad en todos los niveles ontológicos imaginables es una y la misma ¿no es eso seguir viendo a Dios como sustancia, en la unicidad de su vida y en el despliegue necesario de sí mismo? Sería como afirmar que Dios pone sus diferencias por necesidad. Este es el punto donde Teilhard vuelve sobre la creación de la nada, para romper con ese vínculo de necesidad sustancial y de continuidad: lo absolutamente personal es libre.

En medio de la unión trinitaria y de la creación del mundo también por unión progresiva, y complejizante, queda para Teilhard la contingencia del mundo. Si Hegel puso especial cuidado en la esencia eterna, siguiendo el propio orden del pensamiento, Teilhard se propuso ir al corazón del modo en el que el ser es participado, en la evidencia del mundo, con la confianza, al igual que Hegel, que podía llegar hasta su ser. Donde Hegel es lógico, Teilhard es existencial y energético. Si Hegel es la sangre, Teilhard es el corazón.

Todas las relaciones que se establecen en Hegel entre el amor de Dios, el carácter necesario de su ser, su unidad, la “creación” del mundo, serán puntos de discusión para Teilhard, quien, al modo del filósofo alemán, puede entender que el mundo proviene radicalmente del amor de Dios (ahí está la energía divina). Si para Teilhard, Dios ha querido a su Cristo, y con él al mundo (el amor a uno está en el fundamento como amor del otro), en un

paralelismo con la continuidad que propone Hegel entre la vida trinitaria y la “creación” del mundo.

Una vez que se ha considerado la naturaleza y lugar de la nada múltiple dentro del pensamiento teilhardiano así como sus relaciones, es necesario puntualizar que, como bien lo vieron J. Maritain y E. Gilson, la nada múltiple es un concepto muy problemático. Y mucho más si se refiere al acto creador primero, que también se realizaría al modo de una unificación, pero, si es creación de la nada, esa creación de qué es unificación. Aunque la crítica tomista al concepto de la nada múltiple, se realiza desde una trinchera metafísica que, si bien es rígida, no por ello ha de ignorarse. La nada múltiple es un concepto límite entre la ciencia y la metafísica, por ello no conviene, si se quiere ir con tino a las entrañas de su pensamiento, abocarse a aplicarle un principio ciego y decir de la nada, nada es, a manera de estos neo-tomistas. Es preciso, en su lugar, ver qué pudo pretender el jesuita con el empleo de este concepto y de qué manera se puede complementar o modificar su pensamiento.

¿Cuál es el significado de la acción creadora sobre una nada múltiple? Lo más determinante es que por medio de esta nada, Teilhard de Chardin está intentando escapar, sin hacer ruido, de un esquema neoplatónico de descenso, que anularía nuevamente, a su pesar, el valor del ser material que él buscó en la creación, pretendiendo escapar a su vez del tipo de panteísmo que esa posición implicaría. En la base, el cono evolutivo tendría esa nada estructural, lo más múltiple, y en la cúspide a Dios. Lo que necesita Teilhard es poner ese cono sobre una mesa y hacer que Dios meta la mano por debajo de ésta y no directamente en Sí mismo. “Podríamos atrevernos a decir, tal vez, que el acto creador hace ascender al ser hacia Dios desde las fronteras de la nada”, pero

no es esto lo que Teilhard ha hecho específicamente. Como se verá, ha obtenido el mundo desde la fuente de energía divina.⁷³

El jesuita comete el error de granular la realidad al extremo de la nada. “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.”⁷⁴ ¿No caería sobre Teilhard la crítica aristotélica sobre la imposibilidad *actual* de dividir el ser material hasta el infinito? No obstante, sostiene que una materia prima y sin forma, no sería más que nada. En todo caso, esa realidad material a-morfa, y toti-potencial de donde se han creado las cosas, ha sido creada de la nada absoluta. Por ello, defenderá siempre que lo formal sea el sostén y el evolucionismo materialista una vana ilusión.

En un principio Dios está solo y no hay lugar para la nada. Teilhard no afronta el problema de atreverse a decir que en un principio Todo es Dios, por lo que la imagen de la nada, como opuesta a un Dios, quien es Su propia unificación, debe verse desde otro ángulo: por no tener el Ser de Dios, tal como Él, y por tanto, por no tener su misma unidad, aquello opuesto totalmente a Dios en el ser, lo será también en la unidad. Así, no solamente debe re-valorarse la pluralidad constitutiva del ser material, sino considerar también de una manera positiva que Teilhard de Chardin sabe (¿lo supo?) lo torpe que podría ser explicar desde una Unidad primigenia y en descenso, el camino del ser en evolución, si tal puede seguir llamándosele, hacia un Omega, hacia un Cristo que es el máximo de los propósitos en la creación.

⁷³ Véase p. 74.

⁷⁴ *Ciencia y Cristo* p. 51.

La nada es aquello donde no se manifiesta ni siquiera el más ínfimo nivel de unidad. Por las razones dadas hasta aquí, esta nada múltiple debe metamorfosearse, para bien del evolucionismo teilhardiano, en la pluralidad anatómica y primigenia de todo ser *material*, que se encuentra como *constitutivo* original de los seres desde el primer momento del mundo, momento que no debe entenderse de forma temporal, como retrotrayendo todo tiempo y todo ser, sino atemporalmente, hacia arriba: debe considerarse como constitutivo para toda la creación desde la trascendencia divina; Dios crea desde la nada realidades múltiples y unificadas.

Nada múltiple y mónadas.

Si intentamos una aproximación a estas partículas originarias con las que se constituye al ser creado, viéndolas al modo de las mónadas leibniceanas, encontraríamos en ella el sistema fundamental de las diferencias y complejidades sucesivas que Teilhard propone.

C. Tresmontant recordó que la crítica relacionaba al Teilhard de los primeros años con Leibniz.⁷⁵ Esa semejanza, no sólo se proyectó estilísticamente sobre la obra del jesuita, sino que tiene una presencia digna de ser señalada, no abrumadora pero sí de consideración, ya sea para refutarlo o nombrarlo como no fueron nombrados otros filósofos en su obra.

En el tema en cuestión, como en otros, los puntos de encuentro entre el jesuita y Leibniz son tantos como sus desencuentros. La interacción que propone

⁷⁵ Cfr. Claude Tresmontant. *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*. Trad. Jesús López Pacheco. Madrid, Taurus, 1966. 95 pp. Esta relación la ubica N. M. Wildiers en el prólogo a *La aparición del hombre*. p. 17. La referencia que consigna N. M. Wildiers es Claude Tresmontant. *Etudes Philosophiques*. Vol. 10. 1955. pp. 592-3. Esta relación con Leibniz es del todo acorde con lo expuesto en la pág. 34.

Teilhard y por la cual abre puertas y ventanas (si se abrieran del todo, Leibniz pudo suponer que se abrían para dar paso seguro al monismo) en las monadas, no se da propiamente al nivel de las monadas simples de Leibniz, sino en las monadas compuestas y sobre todo al nivel de la monada humana en su relación con otras monadas pensantes.

Considerar al universo, tal como nos obliga a hacerlo el fenómeno humano, como constituido por núcleos psíquicos cada uno de los cuales, desempeñando el papel de centro parcial respecto al mundo, es virtualmente co-extensivo al universo, es evidentemente volver a las mónadas de Leibniz. Pero mientras que en el universo estático de la Monadología los corpúsculos cósmicos “no tienen ni puertas ni ventanas”,⁷⁶ desde el punto de vista evolutivo en el que se coloca la centrología, aparecen solidarios los unos de los otros...⁷⁷

Como se verá, son las almas, como sustancias simples y únicas, los elementos vitales que se diferencian cada vez más en la medida que se unen. Esto es crucial, pues en Teilhard la unificación es creadora porque, unidas las partes, además de constituir un nuevo ser, si es el caso, la integración en el todo, hace que las almas se diferencien y se plenifiquen: un alma se diferencia y se unifica aún más en la medida en que se integra más en el todo.

Ante las monadas leibniceanas, ha propuesto las partículas primigenias venidas de la nada con las que se fue formando de a poco el mundo. Estas partículas, en su constitución colocarían a Teilhard más proclive al monismo material que a la monadología simple de Leibniz. Ambos son abiertamente contrarios al materialismo y al spinocismo: si la monada es el átomo de la naturaleza⁷⁸ y son necesarias las diferencias para poder explicar la multiplicidad de seres, la unicidad sustancial se rompe. Para Teilhard el

⁷⁶ Cfr. G. W. Leibniz. *Monadología* en *Escritos Filosóficos*. ed. de Ezequiel de Olaso. Trad. Roberto Torreti. Madrid, Charcas, 1982. p. 692. (7).

⁷⁷ *La activación de la energía*. p. 94.

⁷⁸ Cfr. G. W. Leibniz. *op.cit.* p. 691. (3).

compuesto materia/forma es la unidad primigenia fuente de la pluralidad de los seres.

Una diferencia crucial entre Teilhard y Leibniz es que entre las partículas materiales primeras de Teilhard y las mónadas simples leibniceanas se encuentra la inextensión de las segundas. De hecho, podríamos imaginar las más ínfimas partículas teilhardianas como constituyéndose de las monadas leibniceanas, monadas provenientes del proceso de diferenciación del cual ya se ha hecho mención. Teilhard veía en el elemento material del mundo un camino hacia la desintegración, la materia es inestable, inconsistente, un camino hacia atrás, indefinido:

Esencialmente, el cambio aportado en nuestra experiencia por la aparición de lo que pronto llamaremos el Espacio-Tiempo consiste precisamente en que todo lo que habíamos considerado y tratado hasta entonces como si fueran puntos en nuestras construcciones cosmológicas se convierte en la sección instantánea de fibras indefinidas. Ante nuestros ojos desorbitados, cada elemento de las cosas se prolonga actualmente hacia atrás hasta perderse de vista. De tal manera que la inmensidad espacial entera no es más que el fragmento en el tiempo de un tronco cuyas raíces se sumergen en el abismo de un pasado insondable...⁷⁹

No obstante, Teilhard no propuso nunca una materia sin rasgo de conciencia reconocible. Esta conciencia está presente en la materia organizándola y estructurándola: la forma sólo existe sosteniendo y la materia haciéndose sostener; para Leibniz no existen monadas materiales. La monada teilhardiana es siempre a nivel del compuesto sustancial de materia/forma. Incluso en los corpúsculos pre-vivos hay que imaginar una especie de curvatura⁸⁰ que perfije y esboce la aparición de una libertad y de un dentro, es decir, como pensaba Leibniz, no hay nada muerto ni estéril en la naturaleza.

⁷⁹ *El fenómeno humano*. p. 61.

⁸⁰ *La activación de la energía*. p. 114.

La pregunta que debería contestar Leibniz a Teilhard al respecto, lo cual es esclarece la posición del jesuita, es por qué, si en su fundamento todo está constituido por las monadas simples y éstas son inmateriales, es imposible la comunicación entre éstas. Sin las diferencias establecidas como un tope se cae en una especie de monismo. Se debe entender que si Teilhard vio que la materia se diluye progresivamente hacia abajo, como un polvo inconsistente, es porque igualmente el spinocismo lo acechaba, y el jesuita escapa, como se ha visto, hacia la nada múltiple. ¿Por qué? Porque si se considerara cabalmente su exposición, el jesuita realiza un brinco muy provechoso: si eso que denominamos mundo material se divide progresivamente hacia abajo, nos podemos encontrar con que, fracasados ya nuestros esfuerzos lógicos o experimentales para comprenderlo, hay un momento donde, o bien deberíamos encontrarnos con las mónadas leibniceanas, distintas entres sí, o nos encontraríamos con un fondo energético común, indiferenciado, la sustancia única del eleatismo.

No obstante, y es por ello que Teilhard no se pliega más al pensamiento de Leibniz, fue porque esa caracterización del mundo material era una hipótesis con la que demostraba que la materia por si misma no puede explicar nada: siempre hay materia formalizada, por ello el mundo se sostiene desde arriba, desde la forma. Teilhard es más proclive al escolasticismo del aquinate que al racionalismo de Leibniz. Los corpúsculos materiales a los que Teilhard se refiere serían en su versión transformista equivalentes a lo que son los átomos en el materialismo: hacia abajo la materia desemboca en la nada porque formalmente no tendría límites asignables.

La nada múltiple es la expresión con la que podemos entender la pretensión de explicar el origen del mundo de una forma que pudiera encontrar un vínculo más adecuado con el mundo científico y la forma con la que aparece el ser físicamente considerado. Realmente Teilhard quiso entrar por una puerta que él también iba cargando. La nada múltiple es el modo en el que el ser aparece en la existencia y en su condición de cambio y maduración.

Teilhard de Chardin ha llegado a la nada múltiple por la puerta de atrás. Antes del ser múltiple, ¿qué hay, ¿hay algo que no sea la absoluta soberanía del Ser divino? Baste decir esto y entender que el jesuita tiene delante a Spinoza, a Schelling, a Hegel. Antes del origen del mundo, ¿o es la nada múltiple o es Dios, y si es Dios, Teilhard de Chardin parece rozar posturas identificadas tradicionalmente como panteístas⁸¹, ya que la nada múltiple sólo se puede sostener desde una especie de analogía, donde se postularía lo que en todo caso *sería* esa nada. ¿Hay alguna oportunidad pertinente para que Dios pueda crear algo, desde algo diferente de él, sin que esto sea esta nada múltiple? ¿Cómo podría escapar el jesuita de la absoluta, plena e infinita inmensidad de Dios? ¿Cómo se va desde el Dios total a lo no-Dios?

La forma de la creación

La oportunidad señalada existe. El evolucionismo teilhardiano se respalda en la idea cristiana y tomista de la creación. Hasta aquí, el acto creador se ha quedado definido como una acción divina que, oponiéndose a una nada múltiple, unifica desde ella y genera entonces el ser participado. A pesar de

⁸¹ Véase p. 143

esta particularidad, la doctrina teilhardiana de la creación no titubea al considerar el poder creador primero. Este tiene su lugar asegurado⁸² e intacto dentro de sus consideraciones sobre la naturaleza en evolución⁸³.

El jesuita retoma a Santo Tomas en cuyo pensamiento se consideraban dos tipos de creación: la primera, la creación de la nada, en la cual Dios crea materia y forma sin apoyo anterior de ninguna índole, es decir, la creación *ex nihilo*, propuesta así, de la nada, en el orden de la sucesión y no en el orden causal; el segundo caso es aquel donde a partir de una substancia material, ya en acto, Dios educa⁸⁴ una forma nueva sin necesidad de crear todo el compuesto.

¿Cuál es la posición del jesuita al respecto? ¿Dónde encuentra su lugar la unificación, el *Unire*? Teilhard va a proponer un tercer tipo de movimiento para insertarlo dentro de la escolástica *sin tardanza*: “Junto a la creación *ex nihilo subjecti*, junto a la *transformatio ex potentia subjecti*, hay lugar para un acto *suigeneris* que, sirviéndose de un ser creado preexistente, lo engrandece en un ser totalmente nuevo. Este es realmente creador, ya que exige la intervención renovada de la causa primera.”⁸⁵

⁸² Cfr. *La visión del pasado*. p. 209.

⁸³ Explica Teilhard: “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!” Y se pregunta el jesuita más adelante en la misma obra: “¿No es también Santo Tomas quien ha dicho en algún sitio que le gustaría mucho más que Dios hubiera sacado al hombre *ex limo jam informato*?” en *Ibidem*. p. 211.

⁸⁴ Cfr. Santo Tomás. *Suma contra gentiles*. Trad. Carlos Ignacio González. México, Porrúa, 1998. Cap. II, 43, 45.

⁸⁵ *Como yo creo*. p. 29

La propuesta anterior permitió al jesuita defender una creación sucesiva y hacer a un lado el viejo concepto de creación instantánea, donde el encontraba contradicción y sinsentido.

El punto fundamental a discusión al respecto, punto que la crítica de Teilhard ha dejado abandonado, es si es verdad que la creación instantánea representa una contradicción. “Se sigue oyendo decir que el hecho de que el Universo se nos presente ahora, ya no como un cosmos, sino como una cosmogénesis, no cambia en nada la idea que nos podíamos hacer anteriormente del autor de todas las cosas. “Como si para Dios, suele decirse, supusiera alguna diferencia crear instantáneamente, o evolutivamente.”⁸⁶ Esto es un punto neurálgico para su pensamiento, del que depende el modo en el que podría entenderse su evolucionismo y valorarse sin excesos las posturas evolucionistas que exacerban la sucesión.⁸⁷ Teilhard de Chardin involucró en un mismo plano la creación instantánea y el mundo de las sustancias acabadas, lo cual no le permitió ver que ese carácter instantáneo no tiene que ser por fuerza contradictorio o leído en un sentido en que no admitiera al evolucionismo en su interior.

La creación fue instantánea, pero Dios, como pensaba el propio jesuita, no solamente hace cosas, hace que se hagan las cosas. El evolucionismo del jesuita relaciona incorrectamente la evolución temporal y el acto creador primero.

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

⁸⁶ Como lo dijo el jesuita en *Como yo creo* p. 265.

⁸⁷ Cfr. Piet Schoonenberg. *El mundo de Dios en evolución*. Trad. José Rovira Armengol. Buenos Aires, Lohle, 1966. p. 32.

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...⁸⁸

No considera que su tercer modo de creación es una sobre-visualización del proceder de Dios, como si se pensara que hoy Dios está creando este momento; la creación se “prosigue” piensa el jesuita. Esto es una de las razones por las que termina cayendo en los abismos de la nada múltiple, porque privilegia el pasado, como si Dios hubiese realmente empezado un *día* en el pasado, que fuese Su pasado en el que todo se ha diluido en la multiplicidad. Aclárese que no es por el significado intrínseco de esa tercer acción, pues ese modo de creación está justificado⁸⁹, es por “temporalizarlo” radical e injustificadamente por lo que supone una contradicción con la creación instantánea.

La creación instantánea implicaría una especie de multiplicación absurda de los entes, “puestos en la existencia por bloques”, y esto realmente rompería el encadenamiento observable en el universo y su duración, dejando a los entes flotando entre el ser y la nada. Otra consideración que ignora el jesuita o no aborda concretamente y que debe proponerse para su transformismo, porque la evolución se haría imposible, ya que Dios observaría mundos infinitos y solitarios, yuxtapuestos a lo largo del tiempo.

La contradicción ontológica que el jesuita advierte en una creación considerada de forma instantánea, cuando lo instantáneo significa también tener la sustancia acabada y en algún sentido aislada, ¿no va en la línea de

⁸⁸Como yo creo. p. 30

⁸⁹Cfr. Miguel Rubio Osornio. *Pierre Teilhard de Chardin y Sto. Tomas. La conciliación de dos pensamientos.* (Tesis para la obtención de grado de Maestro en Filosofía). México, UNAM, 2007. pp. 58-61.

advertir que los seres nacen con la marca de una clausura, como autónomos, inmóviles y sin relaciones? Si lo vemos así, parece que el movimiento terminaría siendo una ilusión, en el fondo todo es ya de una vez, y aunque algo está surgiendo, algo está acabado, porque ha sido creado desde toda la eternidad y entonces el movimiento es ilusión, y todo ser termina irrevocablemente lanzado a la nada.

Creación y totalidad

El mundo instantáneo y de las sustancias acabadas no se puede sostener ante la evidencia de las interrelaciones diacrónicas y sincrónicas presentes en la realidad. Ese mundo contradice el desenvolvimiento del conjunto en su totalidad. Ésta debe valorarse y relacionarse con el concepto de creación instantánea. Si miramos de cerca la afirmación Teilhardiana donde plantea que Dios no crea cosas aisladas, se puede ver que la distancia es un tanto estrecha, pues toda realidad queda definida por su lugar y por sus relaciones dentro del sistema, el cual se encuentra constituido así desde la creación. “Para llegar a hacer un alma, Dios no tiene por tanto más que un solo camino abierto a su poder: crear un mundo. Por tanto, entre sus condiciones de posibilidad plenamente explicitadas Hombre no contiene solamente animalidad y racionalidad, su noción implica también humanidad, tierra, universo”⁹⁰

¿Qué querría decir que la creación aislada de un átomo, o de un grupo de monadas, es un absurdo y que lo deseado y obtenido primero en la creación es

⁹⁰ *Como yo creo.* p. 36

el todo⁹¹? Significa que “antes”, y al tener un ser o a todos los seres, Dios debió considerarlo en el marco de sus relaciones: el todo y las partes son simultáneos. En ello, como en otros casos, también aparece la familiaridad con Hegel, sin olvidar la fuente de donde bebe Teilhard y sin olvidar la naturaleza dialéctica de las relaciones al interior de la totalidad hegeliana, en constante devenir.

La asociación tan estrecha que hay entre Teilhard y este tipo de pensamiento salta a la vista también cuando Teilhard niega toda inteligibilidad, a menos de que el elemento del mundo en cuestión se encuentre perfectamente acabado. Nos comprendemos mejor hasta que nuestra propia vida termina⁹²: ¿No está Leibniz, o Hegel, hablando al oído de Teilhard? Leibniz podría constatar en esa afirmación de Teilhard que nuestra propia vida por muy contingente que pudiéramos reconocerla, está dentro de un complejo sistema donde el conocimiento de lo individual se nos escapa por las infinitas relaciones en las que se encuentra o en las que ha sido creado, y para las que no nos alcanzan nuestras fuerzas.⁹³

Considerado lo anterior, la acción de Dios, en lugar de ubicarse en ciertos *primeros instantes*, debe abarcar realmente toda la duración del universo. Esto lo sabe el jesuita⁹⁴ y lo quiere, pero no se atreve a asumirlo y llevarlo hasta el fin. Se debe considerar que la acción de ese Dios personal, no se intercala en algún punto de la duración. Por el valor que le dio al todo, Teilhard debió considerar que los primeros tiempos eran tan importantes como los últimos, que el punto de referencia de Dios no es un pasado exclusivo y granulado: el

⁹¹ Cfr. *Ciencia y Cristo*. p. 78

⁹² Cfr. *Como yo creo*. p. 75

⁹³ *Leibniz: Discurso de Metafísica*. Trad. y notas de Julián Marías. Madrid, Alianza, 1981. p. 76 (16).

⁹⁴ Cfr. *Como yo creo*. p. 29.

futuro también es un pasado y la granulación pretérita de la realidad, como se ha dejado ver aquí, no necesariamente debió tener realidad actual y temporal en los orígenes de los tiempos. No obstante, el ha caído en la trampa de un plan logos para el mundo fraguado desde un pasado hipotético, que en buena medida se contrapone a su visión de un Dios que hace que se hagan las cosas y de una totalidad coherente con cada punto de sí misma:

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.⁹⁵

Unión Creadora

Una vez que se han puesto sobre la mesa esos elementos, se debe sostener consecuentemente que la unión creadora es la posición que debe ser modificada, *sin tardanza*, en el sistema de Teilhard de Chardin. Esta noción fusiona los dos modos de creación propuestos por la escolástica, pero lo hace sin establecer una relación apropiada entre la acción creadora y la evolución. La unión creadora propone la idea de que lo uno se forma por unificaciones sucesivas, tomando al universo como un “inmenso cono cuya base se distendería indefinidamente hacia atrás, en la noche...”⁹⁶, hasta la noche de la nada múltiple.

En virtud de lo expuesto debe quedar aclarado por qué el transformismo de Teilhard de Chardin ha necesitado de un tercer modo de creación. Para el jesuita, no habría otro modo de explicar la acción divina, unitiva y creadora,

⁹⁵ *Ciencia y Cristo* p. 100.

⁹⁶ *Ibidem*. p. 70.

sobre un cono que visto de forma vertical bien podría parecer un cono “plotiniano”, pero también, sin la hipótesis de la nada múltiple, un abismo sin fondo, una caída al infinito buscando el sustento material del mundo; la nada múltiple pone un tope, que de otra forma pondría al jesuita ante un mundo que siempre es, ha sido y será.

La nada múltiple es entonces el ejemplo de una hipótesis elaborada por el jesuita, pero también el ejemplo de cómo llevar a cabo una operación cuando no se puede establecer un límite demostrable para el mundo: “Por muy lejos que alcance nuestra vista en el pasado, vemos como rompen las olas de lo múltiple, como si vinieran de un polo negativo de ser. Las márgenes de nuestro Universo se pierden en la pluralidad material e inconsciente.”⁹⁷ Potencialmente, de forma lógica, se podría dispersar la realidad material, tanto, que no quede más que la nada, la nada múltiple. En ella, Teilhard fusiona también la necesidad de encontrar un principio experimental, (las condiciones de posibilidad para dar cuenta de un origen) y la doctrina cristiana de la creación de la nada, con un origen energético común⁹⁸.

Con lo que se ha expuesto hasta aquí, se puede entender también que el mundo de las sustancias acabadas resultó un tanto incomodo al jesuita, porque chocaba con sus propios resabios positivistas y transformistas del origen del mundo. Esto es claro ya que al mirar a nuestro alrededor pensamos en seres acabados, vemos arboles, personas, estrellas; el mundo acabado da al traste con las posiciones transformistas, más por hacer inútil la disgregación progresiva del mundo hacia atrás, disgregación con la que se sostiene, que por negar el movimiento presente ¿Tiene algún sentido pensar que Dios creó esa

⁹⁷ *Ibidem.* p. 100.

⁹⁸ Véase p. 74.

disgregación en sí misma con su propio ser y actualidad y que de ahí partió el mundo? Parece que los transformismos, sobre todo los materialistas, aunque incluido el teilhardiano, no pudieron darse cuenta que esa disgregación tiene más bien la forma de un requisito lógico: han querido mirar las entrañas de Dios.

Sin embargo, hay una bondad si pensamos hacia atrás, mirando el cono evolutivo horizontalmente, donde vemos un crecimiento, ahí la pregunta obligada es por qué hay tanto mundo antes de la aparición del hombre: porque ese mundo aparentemente inmenso es lo que posibilita la aparición de un ser integrado, no un extraño, sino un ser inter-mundano.

¿No es la nada múltiple una forma de romper también el argumento *ad infinitum* que proponía el positivismo de su tiempo? Éste esconde una imposibilidad y esa imposibilidad debe ponerse sobre la mesa igualmente sin tardanza y ser introducido en el sistema teilhardiano: los materialismos no han podido explicar en qué consiste la ligazón que ata todos los elementos del mundo, porque alargar y estirar hacia atrás hasta el infinito no explica cuál es el sentido de esta ligazón, pero con ella se tiene siempre la tentación de alargar todo indefinidamente⁹⁹. La imposibilidad consiste en no poder dar cuenta de una trama universal que por debajo guarda una afinidad, la cual toma la forma genética de una familiaridad entre los seres del mundo. La ligazón, al nivel biológico, es la expresión transformista del problema de lo uno y lo múltiple. Aunque en estos materialismos la ligazón y la afinidad genética prueban una familiaridad, una trama, no puedan ir más allá dando un porqué y un sentido a esa ligazón.

⁹⁹Cfr. *El porvenir del hombre*. p. 106.

La pluralidad material y original de los seres creados no es una pobreza. En un mundo en evolución, e interrelacionado, ¿cómo podría darse la conexión, el intercambio, la generación, la cohesión y sostén de sus elementos si no a condición de su estructura abierta manifiesta en sus elementos íntimos? Debe proponerse que esa granulación de la energía es el ingrediente esencial de los seres en su creación.

¿Por que mueren los seres vivos, si no es en virtud de la desintegrabilidad esencial de toda estructura corpuscular? Entendido en el sentido más general y más radical del término, la muerte, (o sea la desagregación) comienza verdaderamente a manifestarse desde el átomo. Inscrita en la físico-química misma de la materia misma de la materia, no hace sino expresar a su manera la atomicidad estructural del universo.¹⁰⁰

De ahí surge la tentación de caer a ciegas en los derroteros del positivismo y pensar que estos elementos se han encontrado aislados algún día esperando unificarse, y por sí mismos. Dios, al momento de dar forma, constituye los poderes de acción de cada ser y sus marcos de relación, donde se integran también el tiempo y la pluralidad íntima y constitutiva de los entes, insertos, como se verá en seguida, dentro del gran resorte del mundo. De ahí que la materia vista hacia abajo, en su descenso infinito, sea ilusión.

La desintegrabilidad de los seres garantiza la cohesión, no es un defecto que la materia en sus orillas sea un polvo. Por eso el jesuita, al afirmar que la materia no es el fundamento estable del mundo, sino una dirección en que las cosas van desapareciendo cada vez más a medida que van perdiendo su unidad¹⁰¹, deja de ver que, en el sentido contrario, esto es una condición que posibilita el orden, la cohesión interna y externa de la totalidad de los entes,

¹⁰⁰ *Como yo creo* p. 210.

¹⁰¹ *Ciencia y Cristo*. p. 51.

su sincronía y diacronía, y no una pobreza del ser material. ¿Es posible imaginar el tiempo sin la pluralidad constitutiva de los seres?

Mal, Pluralidad, Libertad.

¿Cómo propone Teilhard la presencia del mal en el mundo? En la explicación del jesuita se puede constatar en varios momentos la familiaridad con la explicación tomista del mal como privación de ser, aunque ésta explicación perteneciera a una visión fijista de la creación. No obstante, hay una relación que también ayuda a aclarar de mejor forma cuál fue la posición teilhardiana a este respecto. Nuevamente aparece la filosofía de Leibniz, que por su propia vertiente no contradice la presencia tomista en el pensamiento del jesuita: Teilhard integra en su marco transformista la concepción del mejor de los mundos posibles, que tampoco anula, como no sucedía en el tomismo, la imperfección original del ser creado.

Como Leibniz, Teilhard entiende el mal como parte del mejor de los mundos posibles, en el cual el mal es la condición natural, pero desterrable¹⁰² a lo largo de todo el proceso evolutivo. En este sentido, a una carta, donde se le preguntaba si Dios podía hacer el mundo más perfecto, Teilhard respondió de esta forma: “Cada universo tiene un matiz especial de belleza, incomunicable por el cual es más perfecto que los demás. Otro universo con menos mal, sería calificado de nosotros de mejor porque razonamos como blandengues a quienes asusta el esfuerzo.

¹⁰² *Génesis de un pensamiento.* 66.

¿Sería un medio apto para hacer germinar las santidades que nacen al lado de la cruz?”¹⁰³ El que podamos plantear la posibilidad de que Dios haya creado un mundo más perfecto es para Teilhard jugar con las palabras. No porque cualquier mundo fuera igualmente indiferente como opción, sino porque a través de esa pregunta se cuestiona siempre la bondad divina y en última instancia la existencia de Dios: cada universo, tendría, por bondad divina, un matiz especial que lo haría siempre más perfecto, pero nunca sin la sombra del mal.

En un mundo que emerge poco a poco de la materia donde lo plural es la condición del ser participado, el mal en asociación con la pluralidad se vuelve un acompañante natural, ineludible, lo cual es justificable para Teilhard tanto si se asume el punto de partida de la fe, donde el acto culpable pulveriza al ser, o si se asume el punto de partida de la filosofía, donde la creación conlleva la imperfección de la creatura, sin pensar, por otra parte, como pensó el jesuita, en nada que huela a maniqueísmo. Por sí mismo lo múltiple puro, desorganizado, no es malo: la multiplicidad está sometida esencialmente al juego de las probabilidades en sus combinaciones. “No se puede progresar o avanzar en lo absoluto hacia la unidad sin engendrar el mal... no existe para la mirada de nuestra razón más que una única manera posible de creación, por parte de Dios, a saber, evolutivamente, por vía de unificación, el mal es un sub-producto inevitable y aparece como una pena inseparable de la creación.”¹⁰⁴

¹⁰³ *Génesis de un pensamiento*. 87. Leibniz, por su parte, dice: “Pues como las imperfecciones descienden hasta el infinito de cualquier modo que Dios hubiera hecho su obra, siempre había sido buena en comparación con las menos perfectas, si esto bastara...” en *Leibniz: Discurso de Metafísica*. p. 58. (3).

¹⁰⁴ *Las direcciones del porvenir*. 172

Lo múltiple como un acompañamiento de la libertad no es malo en sí mismo, pero se impregna y se confunde con el mal que trae asociado. Un mundo sin mal sería una idea contradictoria. Sin que eso signifique que tenga que asociarse a esa idea del mal una especie de magnificación que en nada guardaría relación con el pensamiento teilhardiano. Tampoco se puede concluir que Dios haya creado el mal, idea que siempre tiene la doble intención ya mencionada de negar su existencia.

Si alguna debilidad, asociada al mal moral, puede verse en su pensamiento es que no se dio a la tarea de vincular la pluralidad, movimiento y mundo inacabado inevitablemente ligados al juego de la libertad. Si la persona era el eje de su pensamiento y por tanto de la evolución, la libertad tenía que quedar asociada al juego de intercambios creadores. “Imposible por consiguiente eximirse de lo mortal sin salir del mismo mundo”¹⁰⁵ ¿No sería esta una idea más completa de pluralidad y libertad? La pluralidad y lo múltiple como la condición necesaria del ejercicio de la libertad, que acarrearán como consecuencia o subproducto al mal, pero que en tanto que pluralidad son la condición de ese otro producto que llamamos bien.

Esta idea quedaba muchas veces palpitando en las expresiones del jesuita, pero nunca asociada a la realidad personal de la libertad. “Lo múltiple no es un desecho secundario, existe, simplemente, porque es necesario para una cierta manera de realizarse la unidad. Es, en último análisis, la condición positiva y esencial de un progreso absoluto”¹⁰⁶, llevado a cabo por la persona.

¹⁰⁵ *Como yo creo*. p. 210.

¹⁰⁶ *Las direcciones del porvenir*. p. 52

Si el progreso es contingente y se accede o no por deliberaciones libres, entonces aparece Hegel. ¿o no? Sin duda aquí se encuentra uno de los ejes, quizá el único, de la negativa teilhardiana de asumir como posibles la solución alejandrina o la oriental: en la primera, lo múltiple es secundario y malo por origen, y representa “la unidad rota y pulverizada”¹⁰⁷; en la segunda, lo múltiple es un sueño “que turba la serenidad inicial de la esencia”¹⁰⁸, es una rebeldía que desciende.

¹⁰⁷ *Como yo creo* p. 214

¹⁰⁸ *Las direcciones del porvenir*. p. 52

Porque Cristo es Omega, el universo está físicamente impregnado, hasta en su médula material, de la influencia de su sobre-humana naturaleza. La presencia del Verbo encarnado penetra todo como un elemento universal. En el corazón de todas las cosas brilla, como un centro infinitamente íntimo, y al mismo tiempo infinitamente remoto.

Ciencia y Cristo.

Energía, participación y acción divina.

La acción sobre el todo

Para el evolucionismo teilhardiano, el punto de la acción creadora se encuentra en todos los puntos, la acción divina abraza la duración entera y por ello se vuelve imperceptible. Este es un punto medular para sostener el pensamiento de Teilhard de Chardin. Hasta aquí la nada múltiple se nos había presentado como un fantasma y la creación no instantánea como un juego innecesario. El modo en el que Dios crea y sostiene el mundo debe ser entendido en adelante como una fuerza, la fuerza de una energía amorosa, que se introduce en el sistema de todas las fuerzas universales no para anular

sustantivamente al mundo sino para crear y sostener su ser. Para el jesuita, el mundo así considerado es un conjunto de múltiples resortes insertos como un sistema dentro de una esfera, resortes que se tensan y distienden espontáneamente. Y Dios, Dios es un resorte mas, pero el más grande y poderoso, el más dominante de todos.

Dios no va a poder presentarse nunca adecuadamente dentro del transformismo teilhardiano si no se le considera siempre bajo la forma o la vestidura del todo. Este modo de la acción creadora, como el gran resorte del mundo, hace aparecer a éste como un fuego que siempre es, ha sido y será, como aquel fuego que se enciende y se apaga según medida. Sin embargo, esto es una apariencia, pues la impotencia de determinar un inicio o fin para el mundo no justifica la negación de una fuerza que su característica esencial es aplicarse de forma total en todo el eje espacio temporal. “Porque nuestra mente no perciba el primer termino de los encadenamientos fenoménicos, no puede decirse que no exista un comienzo ontológico de la duración.”¹⁰⁹ Por lo que si se quiere devolver su valor al ser participado, con un transformismo que no sea un momento para tener a Cristo, el ejercicio de la acción divina en el sistema teilhardiano debe enfatizarse también para los seres particulares y no solamente para un todo que ha sido puesto en marcha por un fin.¹¹⁰

¹⁰⁹ *La visión del pasado.* p. 179.

¹⁰⁹ *Idem.*

¹¹⁰ Véase p. 108.

El juego de los resortes

¿Cuál es la naturaleza del juego de resortes teilhardiano? Al sistema de los resortes de Teilhard de Chardin, se le debe considerar como un sistema energético. Efectivamente, en el marco de una creación instantánea donde hay un lugar para que Dios considere las libertades y haga que se hagan las cosas a lo largo de toda la duración, la infusión de la energía divina, por la posición de Dios y por su trascendencia, es total e instantánea, pues debe sostener el conjunto en su totalidad, como un *alma mundi*: no sólo se relaciona con cada ente, sino hace que cada uno de esos entes se relacionen unos con otros. Este sistema energético tiene que volverse entonces un sistema de todos los presentes, sucesivo, como pretende Teilhard, pero siempre simultáneo.

El jesuita propuso un Dios capaz de dominar todos los engranes de las causas segundas y sin dejarse sentir pues domina el juego total de los resortes, si domina el juego total de los resortes, entonces no hay razón para olvidar el poder simultáneo de su acción: “Considerábamos, hace poco, un ser tan exterior a las cosas que las envolvía a todas juntas con su influencia. Imaginémonos ahora a este mismo Ser vuelto tan interior a los resortes que preside, que puede, a su arbitrio, aumentar o relajar su tensión hasta el límite extremo de su elasticidad (actual o posible).”¹¹¹

Es precisamente en este cruce, en el cruce de aquellos resortes y de esta energía omnipresente, donde, si perdemos de vista la imperceptibilidad de la acción divina, total y co-extensiva a todas las coordenadas del tiempo y del espacio, podemos encontrarnos a un Dios perdido, escondido en las

¹¹¹ *Como yo creo*, p. 33.

inmensidades del mundo, “eclipsado por la enormidad orgánica del cosmos”¹¹² e incrustado como un miembro más del conjunto.

El panteísmo aparece como un efecto y defecto de origen a causa de las posturas evolucionistas mal llevadas que disuelven cada parcela del ser creado dentro de una totalidad energética increada, que, como hemos visto ya, tiende a estirarse indefinidamente como un océano sin orillas. La eternidad del mundo no es un problema para el jesuita y por ello afirma sin temor que nunca podemos encontrar un punto experimentable de la acción divina.

La energía¹¹³ ha de quedar definida entonces como un poder de constitución y un poder de interrelación: “Con esta palabra, que traduce el sentido psicológico del esfuerzo, la Física ha introducido la expresión precisa de una capacidad de acción, o más exactamente aún, de interacción. La energía es la medida de lo que pasa de un átomo a otro y un ente a otro en el curso de sus transformaciones.”¹¹⁴ En tanto constitución debe considerarse también desde un plano metafísico, ya que el jesuita propone que la energía física es paralela, simétrica al plano del ser. La energía, de acuerdo al jesuita, es la “medida de lo que es realizable”, la “trama proteica” de todo acontecer, de todo ente creado. Como dice Gilson, el ser es la energía original de donde fluye todo lo que merece dicho nombre.¹¹⁵

La consideración teilhardiana sobre la fuerza, como la de Leibniz, encuentran apoyo en la noción de sustancia individual. Si se toma en cuenta que la verdadera sustancia leibniziana no es material, ¿no habría sido más apropiado

¹¹² *La energía humana*. p. 48

¹¹³ Cfr. *El fenómeno humano*. p. 56

¹¹⁴ *Idem*.

¹¹⁵ Cfr. Étienne Gilson. *Dios y la filosofía*. Buenos Aires, Emecé. p. 83.

para el transformismo teilhardiano, y acorde con sus planteamientos sobre la energía divina, introducir las mónadas originales leibnicianas, pero dotándolas, o mejor, abriendo puertas y ventanas? Para ello dos opciones: si a ese nivel, como se indicó, se abren las puertas y ventanas, se introduce la sombra del monismo; y, como para Teilhard era fundamental salvar al mundo en su concreción y, fiel a su ortodoxia, lo salvo adaptando la doctrina de los padres de la Iglesia.

No habría sido difícil que el jesuita asimilara el *conatus* leibniceano, ubicándolo siempre como consecuencia del modo de la acción creadora y de la energía que desde la eternidad se imprime en y para la arquitectura del mundo. Pero esa des-asociación es síntoma de la fuerza con la que se presentó la patrística en su pensamiento.

Si la fuerza y la energía asociadas al movimiento evolutivo se encuentran al interior de los seres, y su origen es divino, asemejando un tejido nervioso que suministrando su impulso se vierte sobre los centros sustanciales, la distancia que separa a Leibniz de Descartes es proporcional a la distancia que separa a Teilhard de los evolucionismos como el de Darwin, quien sólo podría dar cuenta de los hechos en la epidermis de la evolución.

No se debe olvidar, sin embargo, que a pesar de las afinidades entre Leibniz y Teilhard, sus marcos de referencia evitan que todo traslape entre las posiciones de uno y otro, sobre todo donde sus diferencias son de consideración. Para Teilhard, el principio formal determina la acción pero no se identifica con ella. El jesuita, sin minimizar el dinamismo, da prioridad al ser y a la sustancia por encima de su actividad.

La realidad es para Teilhard un todo en el que la presencia de la energía es universal y desbordante en cada uno de sus puntos, en cada ser. Las magnitudes y los modos en que esta energía queda manifiesta desde el acto creador se transparentan a través de cada ente particular, pero también a través de la atadura existente que liga y hace solidarios a todos los elementos del mundo: “ata todo lo que existe en un extraordinario continuo de energía. Cuanto más crece el mundo ante nuestros ojos, más se complementan sus elementos. Todo tiene que ver con todo.”¹¹⁶

No es difícil percibir detrás de estas afirmaciones, esos temas por los que Teilhard de Chardin fue asociado con la filosofía presocrática. Como si esta energía fuera la sustancia original, el sustrato universal principio de todo ser y no obstante, la unidad del mundo no queda reducida en Teilhard de Chardin al juego ciego de la energía, y con ello a la suplantación panteísta que se abordará más adelante. Aunque el tema de la energía es un puntal en el pensamiento del jesuita, el dios-eter es inexistente, pues no hay un medio impersonal de disolución, en todo caso, hay un seno personal.¹¹⁷ “Esto es una ilusión debido al hecho de que la unidad del mundo bajo la influencia de la física, se busca, equivocadamente, en la dirección de las energías, cada vez más simples en las que se descompone.”¹¹⁸

Dios comunica el ser desde su ser personal. Teilhard concibe a Dios como un centro de energía psíquica, la energía presente en todas las parcelas del ser creado. No obstante, lo importante en este sentido es que Dios no podría quedar reducido a una inteligencia suprema, tampoco es un *ipsum esse*

¹¹⁶ *Como yo creo*. p. 71.

¹¹⁷ Véase p. 140.

¹¹⁸ *La energía humana*. p. 74.

subsistens: Dios es persona, Omega es personal. Teilhard sustenta lo anterior apoyado en la evidencia que le presenta una evolución igualmente personal.

Desde un punto de vista teilhardiano no es errado ver en Dios un polo subsistente de conciencia¹¹⁹, pero lo que mejor define al Dios de la evolución es ser específicamente un polo de energía personal,¹²⁰ de ser personal.¹²¹ Dios y su acción en el mundo no podrían quedar claramente definidos sino entendiendo esta presencia de forma análoga, por ejemplo, la conciencia, que atribuye Teilhard a los seres materiales que nos antecedieron en la historia desde el principio del tiempo; debe entenderse, como ya se ha dicho, como la inmanencia propia de los seres¹²², de ninguna manera como una conciencia plenamente personal.

¿Con qué tipo de analogía establece el jesuita la creación y la relación energética entre Dios y las creaturas? Dios participa su ser en la creación. La forma en la que se da esta participación vincula a Teilhard de Chardin estrechamente con Santo Tomas de Aquino. Si se quiere entender cuál es el modo en el que la energía divina es participada (la energía psíquica y personal que se ha mencionado), y si se pretende devolver su valor al ser participado, como pretende el jesuita, su transformismo no puede vincularse con un modo de analogía de atribución extrínseca entre Dios y su creación, como la que sostuvo Eckhart, quien es relacionado al respecto con Teilhard de Chardin por

¹¹⁹ Cfr. J. C. Vale. *op. cit.* p. 314.

¹²⁰ Cfr. *Idem.*

¹²¹ Guardando la diferencia de perspectivas entre uno y otro pensador, puede establecerse un paralelismo esclarecedor entre el Dios personal de Teilhard y el Dios del Schelling posterior, como dice Oscar del Barco: “este es el esencial quid pro quo filosófico: hacer de Dios un *pensamiento* supremo, necesario, despojado de realidad, pura Idea, olvidando que la idea de Dios surge de una experiencia, la del Dios-vivo; hacer como si solo hubiese pensamiento-de-Dios y no Dios” en “Schelling, el pensamiento del Dios Vivo” en *Nombres*. V. 9. Num. 13-14. p. 137.

¹²² Cfr. Piet Schoonenberg. *op. cit.* p. 22.

J. C. Vale. El jesuita no admite con facilidad esta relación, pues la postulación de Dios como polo de energía personal surge a partir del análisis que le presenta la experiencia de la evolución en el mundo físico, no inicia en Dios, sino llega a Él.

Eckhart, por su parte, puede, a partir de la noción del *ipsum esse subsistens*, proponer la analogía de atribución extrínseca, pues el Ser es Dios. J. C. Vale, no obstante, tiene mucho acierto en afirmar que el jesuita conoció por formación escolástica, propiamente desde el pensamiento de Santo Tomás, la analogía de proporcionalidad, pero buscó un lazo que implicara una relación más estrecha entre el creador y la creatura. No debe temerse este giro en el pensamiento de Teilhard. Otro jesuita, George P. Klubertanz¹²³, señala que la analogía de proporcionalidad no fue utilizada por mucho tiempo por el aquinate. Teilhard conoció esta forma de analogía, con la cual no coincidió del todo. En su pensamiento está presente la doctrina de la participación y, como afirma J. C. Vale: “the doctrine of participating being is best explained by a combination of the analogy of proper proportionality and the analogy of intrinsic attribution.”¹²⁴

Eckhart utiliza la analogía de atribución extrínseca¹²⁵ en la que el ser es un préstamo por parte del creador, analogía que no puede atribuírsele al jesuita

¹²³ “For a Period of some months around the year 1256, St. Thomas either held or considering holding proper proportionality as the intrinsic analogy explaining the ontological similarity between God and creatures. This position he had and not held previously and would never develop again in subsequent writings. Proper proportionality is therefore a thomistic analogy in the sense that is a doctrine taught by St. Thomas for a brief period early in his career.” en Klubertanz. *St. Thomas Aquinas on analogy*. Chicago, Loyola University Press, 1960. p. 94.

¹²⁴ J. C. Vale. *op. cit.* p. 47.

¹²⁵ “Together with Aristotle and Thomas, Eckhart that the first term of the analogy possesses being by priority, per prius, the second per posterius. Eckhart follows his predecessors insofar as this

porque no concuerda ni complementa, como podemos ver, sus posiciones más elementales: el Cristo cósmico, fundamental en su pensamiento, depende en su relación con el mundo de los criterios de la analogía y la participación tomistas. Además, es muy difícil devolver su valor al ser participado, al modo como lo pretende Teilhard, con otro criterio. En ese caso, como dice Brian J. Farrelly, “el acto de ser por el que el sistente es puesto fuera de la nada no es sino el efecto de una causalidad divina desbordante y análoga, en modo alguno una propiedad de la creatura, sino tan solo un préstamo del creador.”¹²⁶

El ser participado, como lo concibe Teilhard, opuesto al planteamiento del maestro Ekchart, puede ajustarse a los criterios tomistas, pues la doctrina del aquinate sobre la participación sintetiza¹²⁷ ambos modos de analogía, la de proporcionalidad y la de atribución intrínseca, lo cual asegura que toda creatura posea su propio ser diferente del de Dios:

Participation means when many subjects possess diversely and imperfectly a common perfection received from a single source possessing the perfection by essence in simple unlimited plenitude. It does not mean to have a literal part of another, but to have imperfectly on one's own what another has perfectly and from this order.¹²⁸

difference of modes opens the realm to which analogy is applied. But mode does not mean the same thing in Eckhart as in his predecessors. Aristotle and Thomas think of a secondary mode of being, that is, one of diminished intensity, whereas Eckhart has in mind subsequent attributions of the sole being which is God.” Reiner Schurmann. *Meister Eckhart*. Indiana, University of Indiana Press, 1978 p. 178. Cfr. J. C. Vale. *op. cit.* p. 323.

¹²⁶ Brian J. Farrelly. “La creación del ser y de la nada en la Teología del maestro Eckhart” en *Sapientia*. Vol. 52. Núm. 201. 1996. p. 38.

¹²⁷ “By blending the analogies of proportionality and attribution, Aquinas defines a being which is proper to both God and creatures and yet different” en J. C. Vale. *op. cit.* p. 324.

¹²⁸ W. Norris Clarke. “St Thomas de Aquinas: a Survey of his Philosophical World-View” en John Caputo. *Heidegger and Aquinas*. New York. Fordham University, 1982. p. 141.

Considérese que el Dios del transformismo teilhardiano, el Dios cristiano, no actúa sobre una materia informe y eterna, que sería propiamente la nada múltiple, de la que ya se ha hablado. Al asumir los criterios tomistas de la participación y la analogía, Teilhard de Chardin se aleja de una posición que lo asemejaría a Spinoza, en la cual todo cuanto fuera creado provendría como atributo de la sustancia infinita, lo cual se podría interpretar tras su empleo de la energía divina. La otra opción, también abandonada por Teilhard al afiliarse al tomismo, es que Dios creara algo desde algo diferente a él, pero él es la plenitud del ser, él es la fuente eterna y no hay otra fuente. ¿Acaso sería posible que Dios existiera desde toda la eternidad al lado de un co-principio independiente y con ello crear el mundo? Esa opción genera un retorno al platonismo. La única posibilidad para la potencia divina es donarse, verdadera opción propuesta aquí para complementar el transformismo teilhardiano. Pero para ello, ante el ascenso de un Alguien Personal, debe desaparecer esa torpe noción de ver a Dios como una “sustancia” divina, que en todo caso es una sustancia encarcelada en sí misma y es la versión moderna de la sustancia que los griegos buscaron.

Crear es un acto de donación.

¿Cuál es el sentido en el que tiene que integrarse el acto creador dentro del teilhardianismo? Si se ha de rescatar, como se pretende aquí, la intención global del jesuita, se debe proponer que la creación se defina para su transformismo como una donación y manifestación de energía divina, lo cual se ajusta de mejor modo a la representación teilhardiana y cristiana del mundo en evolución. De esta forma, el acto creador se matiza y se ubica con

propiedad, dándose de forma coordinada¹²⁹ en toda la duración, como una tierna paciencia al modo de A. N. Whitehead¹³⁰. La energía de amor es lo que se encuentra detrás del esfuerzo creador.

Teilhard como ya lo había hecho Hegel, niega la noción monolítica de ser, que es la de sustancia, familiar al ser de Parménides, donde la libertad de Dios queda comprometida dentro de la necesidad que impone esta sustancia. Dios se diferencia, Dios se da (y esto debe incrustarse igualmente en su pensamiento) radicalmente, nunca para sí sino para otro, no para reencontrarse sino para perderse siempre, no para tenerse si no para ser tenido. Dios ha lanzado todo el movimiento cósmico para tener a su Cristo en el hombre: ahí Teilhard, como Hegel, se olvidó de llevar hasta buen puerto el narcicismo divino.

¿Se propone entonces un mundo con una naturaleza diferente a la de Dios pero igualmente alumbrado por Él y gestado en Él hasta el fin del mundo para matizar y complementar este transformismo? Sí y el empleo de la energía, como lo ve con claridad I. Lepp, no implica que en sí mismo Dios sea la energía inmanente del mundo¹³¹. Esta donación energética, con la que Dios *ha creado y conservado* el mundo en el solo instante de su presente, anula todo panteísmo vulgar y complementa satisfactoriamente la visión del jesuita. La Persona divina, por ser persona, posee el poder de dar de sí,¹³² con las

¹²⁹ Véase p. 106.

¹³⁰ Cfr. Alfred North Whitehead. *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. New York, Free Press, 1978. p. 346.

¹³¹ Cfr. Ignace Lepp. *La nueva Tierra. Teilhard de Chardin y el cristianismo en el mundo moderno*. Trad. Justo Molina. Buenos Aires, Carlos Lohle, 1963. p. 25.

¹³² No ver al Dios teilhardiano como ser personal, Omega es Super-Persona, es un ligero sesgo que introduce C. J. Vale al identificar al Dios del jesuita únicamente con uno de los aspectos que Teilhard

previsiones hechas, todo el ser que ella posee en plenitud, un ser que posee sin estar maniatado en el.

¿Cómo debe proponerse ahora el modo de esta donación de energía divina dentro de un nuevo marco de creación instantánea para este transformismo? De esta forma: finalmente resurge la figura del demiurgo platónico. Vista fuera del ente, y antes de aquel primer momento del mundo, la energía divina debe suplir, sin reservas, a la nada múltiple, tomando, por una asignación de límites en su interior, la figura de esa pluralidad total, que pertenecía a la nada en el esquema anterior. De esta forma, Dios pluraliza la energía de acuerdo a sus fines, que son los seres concretos, proporcionando con ello su pluralidad constitutiva y proporcionando también con ello los modos de intercambio entre estos y la posibilidad de su ligazón. Crear un ente es integrar, asignando una *forma*, una pluralidad energética que devela la anatomía del ser participado. Esa *forma* se expresa desde la eternidad en la ordenación y acomodo de la energía divina bajo el signo de la integración de sus propias potencialidades. Y todo ello en el único instante del acto creador.

En este sentido, afirma Teilhard: “tendríamos mediante esta ficción [la de los resortes], una imagen bastante exacta de la operación particular de Dios, o sea de la que rige el mundo, ya no solamente como un conjunto, sino como una reunión de seres “individualmente vivificados.”¹³³ Esta reunión forma un todo coherente, que así, conjunta y laboriosamente, se complejizó, ascendiendo de forma progresiva de tal forma que es un despropósito “teórico” y vital hacer a un lado las cosas por querer abrazarse al todo esencial y sustancialmente

de Chardin consideraba: Inteligencia suprema. Cfr. C. J Vale. *art cit.* p. 315. En las páginas de este trabajo dedicadas a Omega se aclarara este punto.

¹³³ *Como yo creo.* p. 33

indiferente y *único*, lo cual, en el fondo, no es sino la ruta de oriente o de los monismos absurdos de occidente, posición que nos regresa al problema de la unidad y la multiplicidad, dejando para la primera lo absoluto y necesario; para la segunda queda la injustificación, la ilusión o la minusvalía en general.

El todo de Teilhard tiene más el rostro de un organismo vivo, en el cual no se anulan las naturalezas particulares y sí se encumbra a la persona. Como se verá, Dios, por necesidad de dominio y conducción, obra sobre el todo y sobre los seres particulares. No se debe, a pesar de las expresiones del jesuita, subrayar o sobrevalorar al todo. No estamos, a pesar de lo que se pueda decir, ante una mónada. Cuando Teilhard dice que la unidad o medida del mundo es el mundo, quiere también alejarse de los criterios deductivos: al mundo no se debe entrar exclusivamente desde arriba. En todo caso, Teilhard pudo aclarar en su obra¹³⁴, con toda la proclividad que tenía de dar a entender lo opuesto, lo que en el fondo sustentaba su universo personal.¹³⁵

A pesar de cualquier propensión de dar a entender que lo individual, como tal, no es de interés, por lo que ya se ha dicho al principio de este escrito, Teilhard considera el todo y las partes, si la acción de Dios sólo se diera por default en lo singular, casi de forma externa, no podría modelar y dominar las naturalezas particulares. De hecho, si hay naturalezas particulares, es porque no hay una unidad indistinta, diferente acaso por el modo de perfección, y no por una diferencia en su constitución ontológica. Si hay naturalezas particulares, la acción divina es inevitable en ellas.

¹³⁴ *Ciencia y Cristo*. p. 78

¹³⁵ Cfr. *Ibidem*. p. 79.

Dios, como afirmara Teilhard, defendiendo su ortodoxia, no se encuentra entre las naturalezas particulares del mundo, ni éstas están incrustadas en él. No obstante, como Dios actúa sobre el todo, existe la posibilidad de regresar sobre la huella de Spinoza, pues Dios, para alcanzar las naturalezas inferiores, obra sobre todo el conjunto simultáneamente. Si esto se traslada al momento del acto creador o al punto donde la energía divina alumbra al mundo, evidentemente que se encamina a la solución spinocista, porque Dios queda soldado al mundo en la eternidad del acto creador único, sobre todo porque Teilhard piensa que no hay un momento en el que las casusas segundas se desarrollen y otro momento en el que Dios cree: no hay intrusión periódica, sino un solo acto co-extensivo a toda la duración del universo.¹³⁶

Si esto quiere leerse igualmente en términos de emanación, es comprensible. Dios es la causa y fuente del ser. Todo procede de él, como causa universal¹³⁷. El propio Santo Tomás no estuvo lejos de explicar la creación en términos de emanación, pero no propiamente en sentido neoplatónico. Santo Tomás pensaba que debía considerarse no sólo la procedencia de un ser particular con relación a su causa particular, sino también la emanación de todo ser procedente de la causa universal, que es Dios, y esta emanación es, precisamente, lo que designamos con el nombre de creación.¹³⁸ No obstante, como bien afirma Luis Farre: “Ya en su época, por los extremos de Proclo y Escoto Erígena, a quienes conocía y podía criticar sin mayores reservas, la palabra emanación aplicada a Dios expresaba más bien continuidad de naturaleza y no distinción total, como afirma que: “es necesario afirmar que

¹³⁶ Cfr. *Como yo creo*. p. 29.

¹³⁷ Juan Cruz Cruz. “Emanación: un concepto neoplatónico en la metafísica de Tomás de Aquino? *Anuario Filosófico*. 33 (2) Pamplona, Universidad de Navarra, 2006. p. 476.

¹³⁸ Santo Tomás...

Dios saca las cosas de la nada del ser.””¹³⁹ Esto mismo es lo que ha hecho Teilhard a propósito de esta discusión, renunció a familiarizarse con esa continuidad de naturaleza, la acción de Dios es co-extensiva y única pero no ontológicamente continua.

Coincidente con las aclaraciones que se han hecho aquí a cerca de la posición del jesuita ante la Totalidad, Teilhard, alejándose no sólo de Spinoza sino también de Hegel, pone a Dios como el presupuesto, pero no como un factor en continuidad con el mundo, donde éste se comportara más como una extensión de Dios, que como sí mismo. Por ello, sin olvidar aquella imagen del gran resorte que pliega a sí, sin anular, todos los resortes, Dios crea realidades que se autorrealizan, mónadas autónomas e independientes. El punto de acción de la fuerza divina es extra-fenoménico. “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”¹⁴⁰

No obstante, Teilhard se da cuenta que, en la experiencia científica del mundo, tendemos, por la imposibilidad de encontrar un origen o un principio, a revestir al universo de atributos divinos, pero esto no es sino la consecuencia inevitable de la condición de nuestra sensibilidad, prisionera en la inmensidad.¹⁴¹ “Lejos de tender a descubrir un Dios nuevo, la ciencia sólo nos revela que la Materia es el escaño de la divinidad [un modo de ser de ella]”¹⁴² Sin duda que Teilhard, en el paralelo experimental de Spinoza, se dio

¹³⁹ Cfr. Luis Farre. “Tomás de Aquino y el Neoplatonismo” La plata, Universidad de la Plata, 1996. p. 79. Cfr. Santo Tomás. *Suma Teológica*. l. q. 45, a. 2., l q. 44. a. 3., l q. 45.

¹⁴⁰ *Como yo creo*. p. 34

¹⁴¹ *La visión del pasado*. 179.

¹⁴² *Idem*

cuenta atinadamente que el todo con sus atributos de unidad y universalidad “no podría descubrirsenos sin que reconociéramos en él a Dios o la sombra de Dios.”¹⁴³ Pero esto antes de ser la solución panteísta que se presumía en Teilhard es en realidad la puerta de entrada su Medio divino, porque siempre algo del ser divino quedará impreso inevitablemente en la naturaleza.¹⁴⁴

La reubicación y reconsideración de la energía divina asociada al acto creador es fundamental si se quiere redimensionar, dentro del pensamiento teilhardiano, la gran operación *ad extra* que conlleva el acto creador. Si se considera el acto creador de donación, la creación a partir de la nada múltiple¹⁴⁵ ensombrece el valor de la analogía y la participación. Al asociar la energía y el “blending” de las analogías de atribución intrínseca y de proporcionalidad al interior de su evolucionismo, Teilhard de Chardin estaba integrando dos temas importantes del cristianismo medieval: el de las energías de los padres de la Iglesia y los correspondientes a la analogía y la participación provenientes sobre todo del tomismo,¹⁴⁶ involucrando ambas temáticas desde una perspectiva moderna.

Si bien la noción de participación no fue ajena a los padres de la Iglesia, como Gregorio de Nisa. Con el empleo de la energía, debe quedar claro que el sistema del jesuita no necesitaría más de la nada múltiple: el punto de apoyo es siempre Dios, quien se hace visible a través de sus energías. Es el Dios que

¹⁴³ *Como yo creo*. p. 69

¹⁴⁴ *La activación de la energía*. p. 226

¹⁴⁵ El empleo de esta nada, por otra parte, pudo estar condicionado también por el temor a que se mal interpretara su posición como tanto se hizo: habría otro motivo para señalarlo de panteísta.

¹⁴⁶ Cfr. Balas D. Man’s participation in God’s perfections according to Sant Gregory of Nyssa” en *Estudia Anselmiana*. Núm. 55. 1966 pp. 120-160 cit. por José Antonio Pachas. “Influencia de Gregorio de Nisa sobre Juan Escoto Eriugena. Aproximación a partir del Periphyseon” en *Teología y Vida*. vol. 45. 2004. p. 557.

está en las cosas, pero también es el gran resorte que hace que se hagan las cosas.

Con la ayuda de Gregorio de Nisa¹⁴⁷ y los padres de la Iglesia, el jesuita puede encarar el origen del mundo, ante y desde un Dios personal, respetando la persona y trascendencia divina, y salvando, por su parte, el valor del mundo, aunque, obviamente, los padres de la Iglesia no utilizaban este concepto dentro de un marco evolucionista, ni lo ocupaban tampoco para explicar, en una visión similar, la ligazón o interrelaciones¹⁴⁸ de los seres.

Gregorio de Nisa,¹⁴⁹ cuya influencia, pasando por Dionisio,¹⁵⁰ llega a J. Escoto Eriugena, también comparado al jesuita por su panteísmo,¹⁵¹ es un referente al respecto. Él afirmó que la existencia y los atributos divinos son conocidos por su acción en el mundo visible. Con esta filiación, Teilhard de Chardin, como se dijo al tocar el tema de la creación y la nada múltiple, se apartó de los peligros panteístas propio de los sistemas emanativos. ¿Es este, el de Gregorio de Nisa, uno de los rostros a quien comúnmente se asocia el pensamiento del jesuita, sobre todo de parte de sus detractores?

Sentados los antecedentes, no se puede negar la filiación de las siguientes palabras¹⁵² al pensamiento del jesuita: “Es verdad que el corazón puro ve a

¹⁴⁷ Cfr. Jose Alsina Cota. *El Neoplatonismo*. Barcelona, Antropos, 1989. p. 98.

¹⁴⁸ Cfr. George A. Maloney. “El Cristo Cósmico. De San Pablo a Teilhard” Trad. Juan Estruch. Santander, Sal Terrae, 1969. p. 165.

¹⁴⁹ Fernando Antonio Figueiredo. *Introducción a la patrología*. Buenos Aires, Lumen, 1995. p. 89. v.III.

¹⁵⁰ Cfr. en *Obras completas del Pseudo Dionisio*. Madrid, BAC, 1995. *Los Nombres de Dios*. p. 285 o *Teología Mística* p. 273.

¹⁵¹ Véase p. 143.

¹⁵² Cit. por Paul Evdokimov. *El conocimiento de Dios en la tradición oriental*. Trad. Alejo Oria. Madrid, Ed. Paulinas, 1969. p. 61. Cfr. Donald F. Duclow. “Pseudo-Dionysius, John Scotus Eriugena, Nicholas de Cusa: An Approach to the Hermeneutic of the Divine Names.” en *International Philosophical Quarterly*. p. 265.

Dios y que nadie ha visto nunca a Dios. Lo que es invisible por naturaleza, se hace visible por sus energías.” En el medio divino del jesuita, no habría problema para integrar estas palabras de Gregorio de Nisa. La presencia de esta doctrina de las energías es importante en la tradición medieval, por ella entendemos que Dios está presente en su creación, y ésta participa de esas energías que en Él se encuentran de forma unificada.

Las energías divinas y su dinamismo, así como el aspecto que develan de la relación entre creador y creatura, no llevaron a Teilhard a proponer, ni siquiera a sugerir, la respuesta a la interrogante de cómo conoce Dios su creación, ni que enlace se puede establecer entre el momento creador y el conocimiento que tiene Dios del mundo al participar su ser. Esto resulta relevante, sobre todo cuando se empieza a vislumbrar el horizonte último de la relación que aquí se considera, horizonte al cual quedarían asociados este conocimiento divino de sus creaturas, el transformismo, el concepto de creación instantánea y el de participación, estableciendo el enlace apropiado entre estos conceptos y el panenteísmo al que conduce el pensamiento del jesuita.

“Y volviendo a subir al vértice de las cosas, ya no lo aperebimos solamente como un Primer Motor psíquico [...] Si el universo se eleva progresivamente hacia la unidad, no es por consiguiente, únicamente por el efecto de alguna fuerza externa, sino porque lo Trascendente se ha hecho parcialmente inmanente.”

La activación de la energía

El Cristo encarnado de Teilhard de Chardin

Cristo y Energía.

Y Teilhard nos dice sin ambages: “Pues bien, esta energía que sibi omnia possit subjicere (Fil. 3, 21) es la que hay que atribuir sin temblar al verbo encarnado, so pena de dejar que crezca y se desborde en torno a la figura de Jesús, un mundo más hermoso, más majestuoso, más orgánico, más adorable que Él”¹⁵³. Como se ve, el jesuita pudo dar ocasión para que se le difamara, ya fuera acusándole de panteísta o de hereje. La salida es también clara si las palabras de Teilhard de Chardin se leen desde las coordenadas ya indicadas,

¹⁵³ *Ciencia y Cristo*. p. 79.

de la analogía y la participación.¹⁵⁴ La energía divina existe y pertenece al Logos. Aquí, el jesuita encuentra cierto paralelo en esa línea de pensamiento presente en los Padres de la Iglesia, para quienes Dios no aminora ni disminuye.

La presencia Crística, sin embargo, no es un sobre añadido en la creación. Aunque exista esa propensión interpretativa por los modos en que la crítica se ha acercado frecuentemente a su obra y por una cierta dispersión, falta de precisión, u omisión, por parte de Teilhard, queda propuesto aquí que el mejor modo de integrar la energía es desde el momento mismo del acto creador, y de forma instantánea, coordinada. Esta presencia de la energía crística, propuesta así desde el acto único coordinado, se da para el jesuita al modo de un cuerpo viviente: “De vez en cuando pasaban una especie de regueros fosforescentes, revelando una emanación continua hasta esferas continuas de la materia y dibujando una suerte de plexo sanguíneo o red nerviosa que circulaba a través de toda sustancia.”¹⁵⁵

Este mundo va ascendiendo y construyéndose desde y hacia Cristo, porque este es el modo en el que se le ha participado el ser, este modo físico y experimentable, el rostro análogo y evolutivo del logos crístico, subsume y construye coordinadamente el mundo, constituyéndose así una presencia universal. Como si la propia carne de Cristo se introdujera en el ser participado.¹⁵⁶ Es Dios quien se universaliza por irradiación: “La diafanidad de lo divino en el corazón de un universo que se ha hecho ardiente...Cristo, su corazón un fuego capaz de penetrarlo todo y que poco a poco se extiende

¹⁵⁴ Véase p. 65.

¹⁵⁵ *El corazón de la materia*. p. 69. Véase p. 140.

¹⁵⁶ Véase pp. 85 y 111.

por todas partes.”¹⁵⁷ Un Dios experimentable¹⁵⁸ y en vías de consumación¹⁵⁹. Aquí se encuentra un camino claro para fundamentar su pensamiento por y en Cristo, quien “Da su consistencia a toda la fabrica de la materia y del espíritu.”¹⁶⁰

Este es sin duda uno de los grandes puntos de partida del jesuita: el Cristo de san Juan y san Pablo integrado en su concepción de la creación y en su transformismo. Es el Logos joánico en y por quien se han creado las cosas: “Todo se hizo por ella” (Jn I, 3). El Logos de san Juan, como causa del mundo y del hombre, aparecerá en los padres de la Iglesia, quienes no fueron en absoluto ajenos a Teilhard, como no lo fue Orígenes¹⁶¹ y Clemente de Alejandría, para quien la encarnación histórica no es un la única manifestación del Logos, pues éste se comunica en todo momento y en distinto grado.¹⁶² Lo mismo sucede con Gregorio de Nisa, para quien al modo de una encarnación universal, la presencia de Cristo “Es un acontecimiento en el corazón mismo del ser y se extiende a todo lo humano. La historia esta penetrada por el signo de la encarnación universal.”¹⁶³

La energía divina no es el elemento de una maquinaria impersonal. La forma de esta energía, lo que constituye propiamente su trama y su poder es que parte de un amor y es un amor. Para Teilhard todo fragmento de este mundo se busca bajo esta potencia. El reconoce¹⁶⁴ que esta búsqueda ha estado

¹⁵⁷ *El medio divino*. p. 13.

¹⁵⁸ Cfr. *El corazón de la materia*. p. 101.

¹⁵⁹ Cfr. *El porvenir del hombre*. p. 35.

¹⁶⁰ *Ciencia y Cristo*. p. 193.

¹⁶¹ Véase p. 103.

¹⁶² Cfr. George A. Maloney. *op. cit.* p. 109.

¹⁶³ Fernando Antonio Figueiredo. *op. cit.* p. 92. Véase pp. 85 y 111.

¹⁶⁴ Cfr. *El fenómeno humano*. p. 317.

presente en la filosofía. Platón, Nicolás de Cusa y, en su forma más impersonal, en el propio Empédocles. Esta energía no solo ha de considerarse en su aspecto físico, sino también en su aspecto psíquico, energía que será capaz de oponerse a cualquier egoísmo privado al modo de un Nietzsche, o a cualquier egoísmo colectivo al modo de Marx.¹⁶⁵ Afirma Teilhard: “Pero hasta ahora me he percatado de que en la zona Cristo-Céntrica de un universo en noogénesis, liberándose en estado puro, manifiesta su asombroso poder para transformar y reemplazarlo todo.”¹⁶⁶

Lo que no es el Cristo Cósmico

La presencia del logos no es panteísta. Teilhard está consciente, lo cual ejemplifica con el propio Eckhart, de esta acusación de panteísmo, del cual se aleja cuando, por su forma y significado, no es fiel a la intención de su pensamiento. La creación se *perderá* en Dios al modo paulino¹⁶⁷, pero eso no significa que, y aquí está la distancia que aleja a Teilhard de Eckhart, al establecer las conexiones del sistema nervioso al interior del Pleroma, que el mundo deba quedar anulado.

No es posible, como han podido darlo a entender las expresiones condenadas de Eckhart, hacer de Cristo consumado un ser de tal modo único, que su subsistencia, su persona, su Yo, lleguen a suplantar la subsistencia, la personalidad de todos los elementos agregados a su cuerpo místico.¹⁶⁸

¹⁶⁵ Cfr. *Yo me explico*. p. 86. Ismael Quiles. “El personalismo. Calve de la cosmogénesis según Teilhard de Chardin” en *Stromata*. Vol. 29. 1973. p. 270.

¹⁶⁶ *El corazón de la materia*. p. 55. Cfr. *Las direcciones del porvenir*. p. 126

¹⁶⁷ Cfr. *Como yo creo*. p. 84.

¹⁶⁸ “Panteísmo y Cristianismo” en *Como yo creo*. p. 78. Agrega Teilhard: “Esta concepción de unión hipostática extendida a todo el universo, concepción dicho sea de paso, es simplemente el panteísmo de Spinoza...”

Este fusionismo es ajeno al pensamiento del jesuita, quien desde el momento mismo del acto creador puede ser separado de esa posición como ha quedado explicado.

Hay pues un Cristo *in quo omnia constant*, pero la manera en la que este Cristo se regala y hace una donación de sí en la creación es coincidente con la filiación que el jesuita establece con el pensamiento de Santo Tomas de Aquino, lo cual evita que coincida con la posición indicada arriba, en donde, como afirma J. C. Vale: “Absolute existence is God as he is in himself, transcending creatures; formally inherent existence is the same existence as it is inmanent in creatures.”¹⁶⁹ Al negar esta relación, el jesuita se acerca a una forma de panteísmo, pero de un modo superior y depurado, cómo él dice, sin huella alguna de confusión ni de aniquilación.¹⁷⁰ La fusión teilhardiana es de un panteísmo donde las moléculas pensantes se interiorizan unas en otras¹⁷¹ en la única fusión panteísta concebible por el jesuita, pues como dice una persona no puede desaparecer pasando de una persona a otra.¹⁷²

Las etapas del Cristo Cósmico.

Ahora bien, si Cristo, *in quo omnia constant*, es la energía de amor original del mundo y si Teilhard necesita de la pluralidad constitutiva y primigenia del ser material participado, entonces, el Dios que crea uniendo,¹⁷³ crea inmergiéndose y corpuscularizándose. Por ello, y a través de esta vía, el

¹⁶⁹ J. C. Vale *op. cit.* p. 321.

¹⁷⁰ Cfr. *El fenómeno humano*. p. 352.

¹⁷¹ Cfr. *La energía humana*. p. 75.

¹⁷² Cfr. Ismael Quiles. “El personalismo. Clave de la cosmogénesis según Teilhard de Chardin” en *Stromata*. Vol. 29. 1973. p. 274.

¹⁷³ Cfr. *La activación de la energía*. p. 226

jesuita puede responder a la pregunta que cualquier transformismo positivista está impedido de responder (no en vano el rechazo de Teilhard por los evolucionismos cuando quieren erigirse como una opción metafísica), la pregunta del porqué la materia se obstina en ordenarse o del cómo se explica la prioridad de lo improbable¹⁷⁴ sobre lo probable, del orden sobre el desorden, la vida sobre la muerte a lo largo de periodos geológicos.¹⁷⁵ El tipo de elemento que hace posible esto es el Cristo Universal, pero nunca confundido ni perdido: en la base corpuscularización; en la cúspide, una persona. “El elemento universal es Cristo en tanto que todo se le agrupa y se consume en él; es la forma viviente del verbo encarnado, universalmente alcanzable y perfectible.”¹⁷⁶

El Cristo Universal, el Cristo paulino de Teilhard, es el elemento superior, como punto de partida, de aquella posible deducción del sistema entero teilhardiano, que suscitó discusión, pues parecía que el jesuita hubiera querido acoplar todo el fenómeno evolutivo y la creación entera a una intuición débil que nació en su juventud al estudiar teología de 1908 a 1912. No obstante, la forma final que asume el Cristo Universal en 1955 es la de un flujo físico-psíquico, sumergido y emergente en el mundo, síntesis que se figuraba ya desde *Como yo veo* de 1948.

En este camino hasta el Cristo Universal, hay momentos importantes: en 1917, en la *Unión creadora*, aparecen signos del Cristo paulino como aquel

¹⁷⁴ Cfr. *Yo me explico*. p. 108. “No se puede justificar la evolución por complejidad creciente sin imaginar un centro suficientemente independiente influyendo en el corazón mismo de la evolución que centre a su voluntad y a su imagen la totalidad de la capa cósmica”

¹⁷⁵ Cfr. *Ibidem*. p. 204.

¹⁷⁶ *Escritos de tiempos de Guerra*. p. 407. Cfr. Juan Sahagún Lucas. “Teilhard y el panteísmo” en *Pensamiento*. Vol. 26. 1970. p. 224.

medio donde vivimos, nos movemos y somos. Para 1923, en *Panteísmo y Cristianismo*, define a Cristo como centro físico y sobre-natural del mundo del que depende todo desarrollo, y así lo hará también en *Nota sobre el Cristo-Universal*. En *El Medio Divino* de 1927, está ya presente la idea de Cristo como elemento total del universo, además de su identificación con el Hombre que vivió en Nazareth. Para *Cristología y evolución*, el jesuita había alcanzado un peldaño más en su camino hacia el Cristo total: “situado de esta forma, en fin, Cristo por sobre-natural que sea su dominio, irradia su influencia paso a paso sobre toda la masa de la naturaleza...no podría existir elemento ni movimiento alguno en ningún escalón del mundo fuera de la acción del centro principal.”¹⁷⁷ Otros momentos importantes en este camino son *Cristo Evolucionador* de 1942, donde el omega de la ciencia y el Cristo de la fe coinciden, asignando a Cristo un poder físico sobre las esferas naturales del mundo. En *Cristianismo y Evolución* de 1945, Cristo aparece como la presencia evolucionadora del universo y se integra al Pleroma paulino.

¿Qué dificultad enfrenta la identificación del Omega evolucionador con el Cristo Paulino? El problema, si tal lo tuvo Teilhard, es que partiera, como afirmó Elliot¹⁷⁸, de la realidad del Cristo paulino para acoplar ahí “deductivamente” su evolución. ¿Santo Tomás también falló porque desarrolló una filosofía que “cuadraba” con una verdad que igualmente era una verdad de fe? Teilhard no es superficial ni pobre al leer a san Pablo, realizando una proyección ilegítima¹⁷⁹ en su pensamiento.

¹⁷⁷ *Como yo creo*. p. 97

¹⁷⁸ Véase p. 18.

¹⁷⁹ Cfr. Christopher Mooney. *op. cit.* p. 116.

“O pretenden que los atributos cósmicos del Cristo paulino pertenecen únicamente a la divinidad o bien procuran enervar la fuerza de los textos suponiendo que los vínculos de dependencia que sujetan el mundo a Cristo son vínculos jurídicos y morales, derechos de propietario, de padre de jefe o de asociación [...] Hay [en otro sentido] dos tipos de hombres [...] Los jurídicos poco lógicos con su teología de la gracia, entenderán siempre “místico” (en cuerpo místico) por analogía con una asociación familiar o de amigos ligeramente reforzada. Los fisicistas verán en ese término la expresión de una relación hiperfísica más fuerte y más respetuosa que la que opera entre las células de un organismo animado.”¹⁸⁰

Si bien no se ha dicho la última palabra en la relación Cristo-Cosmos en el pensamiento paulino¹⁸¹, a san Pablo, tampoco a san Juan, se le tiene por panteísta cuando habla del Cristo en los mismos términos que los rescata Teilhard sin caer tampoco en panteísmo¹⁸² y el jesuita también está consciente, como se ha mostrado arriba, de las lecturas que se hacen de san Pablo, y de san Juan.¹⁸³ Como sugiere G. Maloney, Teilhard tomó con seriedad las palabras de san Pablo y san Juan. Si el peligro era que borrara las barreras de la gracia y la naturaleza, no lo ha hecho. Estamos más bien ante una “Fidens quarens intellectum.”¹⁸⁴ La evolución brindó una prueba y una razón más para su fe. ¿Las cinco vías tomistas parten de Dios o llegan a Él? Porque la evolución es tal, Cristo es omega. Además, su acercamiento a san Pablo o a san Juan ni adolecía ni ignoraba la lectura que de ellos hicieron los Padres de la Iglesia.

¹⁸⁰ “Mi universo” en *Ciencia y Cristo*. p. 46.

¹⁸¹ Cfr. *Ibidem*. p. 117.

¹⁸² Véase p. 103.

¹⁸³ “Este Cristo universal es el que presentan los evangelistas y más especialmente San Pablo y San Juan. De él han vivido los grandes místicos. Mas no es siempre el Cristo del que se ha ocupado la Teología” en “Nota sobre el Cristo Universal” en *Ciencia y Cristo*. p. 37.

¹⁸⁴ Cfr. “Cristianismo y evolución” en *Como yo creo* p. 192.

La contradicción

La *presencia* de Cristo en el ser participado, su encarnación al modo evolutivo propuesto por Teilhard, pueden, en un paralelismo con Hegel,¹⁸⁵ invalidar la trascendencia divina, que Teilhard se empeñó sobremanera en defender; sobre todo cuando el Cristo de los evangelios y el Omega son una única realidad: el Cristo evolucionador que trabaja y se manifiesta en la historia, lo cual recuerda a Schelling¹⁸⁶, encontramos a Dios revelándose en la totalidad de la historia. Como afirma J. Donceel, este Dios ya no es el de Thomas de Aquino: “He looks more like the God of Hegel and Whitehead”¹⁸⁷, todo lo cual, sin embargo, por lo que ya se ha aclarado, no puede conducir a borrar la trascendencia divina, ni a confundir el modo en que se da la presencia de Cristo en el mundo.

¿De qué manera se encuentra una salida propia para Teilhard ante estas asociaciones? Además de las claves aportadas, primero desde la misma evolución. Como se ha dicho ya, lo personal constituye la flecha y centro del movimiento evolutivo y esto implica un polo personal de atracción, en virtud del cual es imposible ver a Dios como “objeto” o sustancia. Como afirma J. Donceel, comentando la obra del también jesuita Walter Stokes: “Sólo en una

¹⁸⁵ Cfr. Eusebi Colomer. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*. Barcelona, Herder, 2001. Dice el autor: “El resultado de este proceso salta a la vista: el paso de lo infinito por lo finito constituye la auténtica encarnación de Dios. Esta encarnación se realiza siempre y en todas partes y no solo en un tiempo y espacio concretos. En ese anonadarse y encarnarse consiste la vida de Dios. Por ende, la encarnación de Cristo, del Cristo real e histórico, no es sino la realización concreta de este acontecimiento universal.” p. 145. La fuente de Teilhard, como se empezaba a ver (p. 38) no es Hegel; es el cristianismo antiguo. Ahí están Clemente, Gregorio de Nisa y otros padres (Véase p. 54). No obstante, la pertinencia de traer a Hegel es porque una lectura ortodoxa de él, con un Dios trascendente y participado, acercaría tremendamente a ambos pensadores como una nube que se ve sobre las aguas. Véase conclusión.

¹⁸⁶ Cfr. Oscar del Barco. *art. cit.* p. 103.

¹⁸⁷ J. Donceel. “Seconds thoughts on the nature of God.” p. 359.

metafísica que considere los sujetos como objetos o que considere personas como naturalezas, la relación de Dios con el mundo implica imperfección en Dios.”¹⁸⁸

Además de lo anterior, si fuera un defecto de su pensamiento el “encarnar” y relacionar a Dios con el mundo, Teilhard tiene el respaldo de los conceptos de la analogía y la participación. Pero sobre todo, si nos atreviéramos a llevar hasta el extremo que todo ente creado encuentra su total fundamento en y por Dios, ¿qué imperfección implicaría que el dueño entrara en su morada? Teilhard se propuso dinamizar los referentes que provenían de sus fuentes patrísticas y medievales.

La labor de este Cristo es también ser un Omega propulsor, motor, colector, consolidador de la evolución, no se mezcla ni se confunde con el ser participado que sostiene. Se halla en el nacimiento, en el crecimiento, al término de todas las cosas: “Cristo no ha alcanzado su pleno crecimiento. Y en la prolongación de este engendramiento, se halla situado el último resorte de toda actividad creada. (...) Cristo es el término de la evolución incluso natural de los seres.”¹⁸⁹

Para algunos, esto será la especificidad¹⁹⁰ de la doctrina del jesuita: Cristo identificado como Omega, la energía personal trascendente, capaz de agitar la evolución por atracción y por impulso, pues es siempre, y de modo análogo, la energía inmanente del mundo.

¹⁸⁸ *Ibidem*. p. 349. Dice W. Stokes: “It seems to be a fact that God is really related to this world in a way not demanded by the necessity of his nature... Such a person relation detracts only from conception of God as a necessary nature in the Greek conception of the term, not at all from God’s perfection as a personal being” *Idem*.

¹⁸⁹ Cfr. *El porvenir del hombre* p. 375.

¹⁹⁰ Cfr. Silvana Proccaci. “La visione della storia in Teilhard de Chardin.” en *Aquinas*. Vol. 47. Núm. 1 2004. p. 93.

Omega primer motor

El movimiento que produce Omega por atracción y por impulso es también un replanteamiento, acertado, que hace Teilhard de Chardin de la doctrina aristotélica-tomista del primer motor y del acto puro, asimilándola a su interpretación transformista y cristológica. La acción inmanente y trascendente de Omega que empuja, sostiene y atrae son acciones de ese Logos, que Teilhard nombra también Primer Motor, el cual se inserta sin problema en su pensamiento porque no contradice ni las evidencias de un cosmos en movimiento ni las verdades más elementales sobre el logos evangélico.

¿Desde donde se introduce el primer motor en el pensamiento del jesuita? Para justificar apropiadamente su inserción, Teilhard de Chardin se hace afín en ello a la tradición aristotélica-tomista, para la cual el conocimiento se inicia en la experiencia: no hay nada en nuestra mente, que no haya pasado antes por nuestros sentidos, los cuales dan testimonio de que el movimiento existe, “consta por ellos” que hay cosas que se mueven. El transformismo de Teilhard de Chardin está sujeto a esa verdad, porque en muy buena medida la ciencia coincide con la fase empírica del realismo aristotélico-tomista.

Desde esa confluencia, es perfectamente comprensible que muchas ideas desprendidas del realismo aristotélico sirvan para entender el transformismo teilhardiano. Un ejemplo de ello es lo que afirma J. Mosterin: “Todo en el universo está ligado por relaciones finales precisas, confirmando así del modo

más variado y brillante la hipótesis del motor inmoto, que todo movimiento en el mundo exige como última causa, es una inteligencia.”¹⁹¹

Con toda certeza, esas afirmaciones son traducibles al lenguaje evolutivo del jesuita, donde todo lo que se mueve es movido por la acción de otro con un sentido determinado y más aún cuando el sentido de la evolución está determinado por una flecha de conciencia personal. Así, en todo el universo, sea para la tradición aristotélica-tomista (sobre todo tomista en este caso) o para el jesuita, se sucede la interacción de sus elementos; es una gran cadena de influencias y movimiento que sería ininteligible sin la presencia de la acción del Logos, Omega, Primer motor.

Teilhard de Chardin recobra, a través de la escolástica, la explicación aristotélica del movimiento cósmico, que constituiría la materia prima para elaborar una de las pruebas de la existencia de Dios, que el jesuita suscribe ya no sólo por la realidad “genérica” del movimiento, sino por la evidencia del movimiento evolutivo que es un movimiento personal. Recuérdese que para Aristóteles, todo el gran movimiento cósmico en su conjunto se pone en marcha por la acción de una causa en contacto con el universo¹⁹², como sucede en la *Física*, o externa al mismo, el Acto puro, complemento de aquel en la *Metafísica*¹⁹³, ambas funciones reconocibles en el Omega teilhardiano.

¹⁹¹Jesús Mosterin. *Aristóteles*. Alianza, Madrid, 2006. p. 95.

¹⁹²El primer motor está unido en el límite del universo al primer cielo y mueve por contacto. En la misma obra manifiesta el estagirita que entre el cielo y el primer motor no hay nada. En la *Metafísica*, las cosas son distintas con el Acto puro, pero el primer motor de la *Física* mueve por contacto. Como dice. H. Siebeck: “A la relación total del mundo y Dios tiene que aplicársele también aquel principio que rige para todo movimiento, a saber: que éste es sólo es posible mediante el contacto.” En Hermann Siebeck. *Aristóteles*. Trad. Luis Recasens. Madrid, Revista de Oriente, 1930. p. 60.

¹⁹³Entonces, si necesariamente todo lo movido es movido por algo y [este algo] es movido por otra cosa diferente o no, y si es movido por otra cosa, es entonces necesario que exista un primer motor

Como en la *Metafísica* aristotélica¹⁹⁴, el Omega teilhardiano atrae, pero ahora como un punto personal de atracción universal, el punto hacia el cual tienden todos los focos personales. A diferencia del Acto Puro aristotélico, que no tiene contacto con el mundo ni movimiento hacia él, pues es el mundo quien se mueve hacia él como lo más bello, dinamizando toda la cadena de móviles, el Omega de Teilhard está íntimamente involucrado y presente. Al igual que Aristóteles, el jesuita pensará que la cadena de seres, donde siempre hay mezcla de potencialidad y actualidad, necesita de una causa siempre actual y trascendente, si no fuera así, como el estagirita lo pensara, podría no mover.¹⁹⁵

Una causa eterna siempre en acto, abre la posibilidad a que, ya en el terreno evolutivo de Teilhard y del cristianismo, donde existe un Dios creador, la acción creadora pueda haberse llevado a cabo desde la eternidad de Dios. Teilhard de Chardin, como Santo Tomás, no sostuvo la imposibilidad de un universo co-eterno a Dios, donde el movimiento del mundo y su principio se extraviaría en el pasado de la eternidad, como un fuego heracliteano que se enciende y se apaga según medida.

Si el mundo fuera eterno, el aquinate y el jesuita serían familiares a Aristóteles, pues para éste, como para sus antecesores, el universo material

que no es movido por otra cosa; pero si él como primero es de tal índole, otro no es necesario pues es imposible ir al infinito como “moviente y movido él mismo por otra cosa, ya que de las [filas] infinitas no hay un primero.” En Aristóteles. *Física*. Trad. Ute Schmidt Osmanczik. México, UNAM, 2001. VIII 256^a.

¹⁹⁴ Aristóteles. *Metafísica*. ed. de Valentín García Yerba. Madrid, Gredos, 1987. XII, 7.

¹⁹⁵ “La eternidad del movimiento exige que haya alguna sustancia eterna, también y siempre actuante y motora. Y no sólo, sino que es menester esta nueva condición: *que su sustancia sea el acto*. Si siempre actuara y moviera, pero su sustancia fuera la potencia, podría ser que no moviera [...] Y así el movimiento no sería lo que hemos dicho que es: necesario y sempiterno.” En Antonio Gómez Robledo. “Teodicea de Aristóteles” en *Abside*. Año 4, Núm. 2. México, 1940. P. 8.

no ha tenido un principio: “Pero es imposible que el movimiento se genere o se corrompa (pues, como hemos dicho, ha existido siempre), ni el tiempo. Pues no podría haber antes ni después si no hubiera tiempo.”¹⁹⁶ Lo que sugiere en definitiva una causa eterna del mismo. Si no existiera esta causa, tendríamos un movimiento infinito incausado. Es necesario la determinación de un agente que ponga en acto toda la serie de influencias que se dan en el universo. ¿O es posible una regresión sin fin?

Como se ha indicado, Teilhard considero el problema de la regresión al infinito, que ha sido analizado por diferentes filósofos (el propio Santo Tomás, Descartes, Kant, por ejemplo). Al respecto, y aplicable con toda claridad a los argumentos de Teilhard de Chardin, F. Brentano argumenta en contra de la noción de causalidad de Hume, asociada como vemos al movimiento infinito: “Recordemos lo dicho antes. Hay que asegurarse de no atribuir a Aristóteles el concepto que Hume asoció en la época moderna a la palabra causa eficiente. El concepto de causa eficiente en nuestro autor no implica la idea de una antecendencia temporal y no repugna, según él, de que el efecto coexista [eternamente] con la causa.”¹⁹⁷ Lo cual apoya la noción aristotélica, que Teilhard asume a través del aquinate, de un principio necesario que produzca el movimiento y sea principio de las cosas pero no en el sentido temporal.

Si se debe reconocer la presencia que el “primer motor” aristotélico tiene en la obra teilhardiana, se debe reconocer también los matices que aporta el jesuita y el vínculo que guardan con aquella imagen de los resortes que se explicó con anterioridad: “Como las cadenas de antecendencias no quedan

¹⁹⁶ Aristóteles. *Metafísica*. XII. 6.

¹⁹⁷ Franz Brentano. *Aristóteles*. Trad. Moises Sánchez Barrado. Labor, Barcelona, 1943. p. 99.

rotas nunca (sino sólo plegadas) por la activación divina, una observación analítica de los fenómenos es incapaz de hacer que alcancemos a Dios, *ni siquiera como Primer Motor*.¹⁹⁸ No saldremos jamás, *científicamente*, del círculo de las explicaciones naturales. Tenemos que resignarnos a ello.”¹⁹⁹

La reconsideración que hace Pierre Teilhard de Chardin del primer motor es consistente en su obra y lo asume como la causa radical de todo tipo de movimiento. La evolución, o el movimiento cósmico personal, tiene una causa total: “No obstante (...), no sólo como Primer Motor físico o biológico, sino como primer motor psíquico que se dirige en nosotros los hombres a lo más humano que tenemos en nosotros, es decir, a nuestra inteligencia, a nuestro corazón y a nuestra libertad.”²⁰⁰ Nótese igualmente la variación y el desarrollo de este tema en el pensamiento del jesuita, acorde a su visión del Logos crístico, haciendo de lo trascendente parcialmente inmanente.²⁰¹

Esta idea está también presente en Hegel y lo exime igualmente de la acusación de panteísmo. Como dice Q. Lauer, refiriéndose al filósofo alemán, un Dios que de ningún modo es realmente distinguible del mundo no hace tampoco ninguna diferencia: “It is relatively easy, and undoubtedly true, to say that only if God truly transcends the world can he be immanent in it, conversely, that only if God is truly immanent in the world can he be said to transcend.”²⁰² Y si se llegara a una identificación, no hay peligro en ella

¹⁹⁸ “El motor inmóvil es una necesidad del principio de que cuanto cambia o se mueve, cuanto pasa de la potencia al acto, está siendo movido por otra cosa (en ese respecto), ya está en acto”. J. Mosterin. *op. cit.* p. 311.

¹⁹⁹ *Como yo creo*. p. 35.

²⁰⁰ *Yo me explico*. Trad. Jesus Aguirre. Madrid, Taurus, 1969. p. 111.

²⁰¹ Cfr. *La activación de la energía*. p. 134.

²⁰² Quentin Lauer. *Hegel's Concept of God*. p. 258. New York, State University of New York Press, 1982. p. 258.

porque hay una mutua implicación dinámica que no es propiamente una identidad sino continuidad sustancial, en la cual Teilhard ha pensado seriamente y que quiso sostener desde las coordenadas del cristianismo primitivo y medieval.

En *Como yo creo* la afirmación de esta inmanencia implica también no solo la atracción del motor aristotélico sino también el empuje:

Aquí es donde tienen que intervenir las teorías bienhechoras que, al llevar hasta el fin, en materia de conocimiento intelectual, el sistema del acto y la potencia, reconocen a las facultades del alma el poder de *completar la verdad* de los objetos que perciben. Bajo el movimiento de la vida se oculta, sin duda alguna, la acción continua de un ser que empuja desde dentro, el universo.²⁰³

La fusión o identificación de Omega, también como primer motor, con el Cristo de los evangelios, fue criticada por Gilson y por H. U. Balthasar.²⁰⁴ El problema es ahora aclarar, si es posible, qué quería el jesuita al realizar esa identificación. La fórmula Cristo Cósmico = Jesús de Nazareth no es accidental ni azarosa. ¿Cómo entender esta identificación? En primera instancia, ambos son nombres de una misma realidad; al decir que uno es otro, no se puede entender que sean intercambiables o intersustituibles, como podría pensarse: el ámbito de la fe permanece inalterable. Hay una razón que puede proponerse para ver el propósito del jesuita. En *Cristianismo y Evolución*, toda la consistencia del Cristo Omega la obtiene de Jesús de Nazaret:

Si efectivamente el universo se mantiene en movimiento gracias al Cristo-Omega, como contrapartida, de donde extrae el Cristo-Omega para nuestra experiencia, toda su consistencia, es de un germen concreto, el

²⁰³ *Como yo creo*. p. 36

²⁰⁴ Véase p. 28.

Hombre de Nazareth. Los dos términos son intrínsecamente solidarios y no pueden variar en un Cristo verdaderamente total.²⁰⁵

Este es uno de los puntos poco tratados por la crítica, que se presentó con todo su realce en *Lo Crístico* de 1955, año de la muerte del jesuita. Teilhard, a la manera de Orígenes que asignaba diferentes manifestaciones o nombres al Logos, identifica en Cristo, Logos del Padre, no dos, sino tres naturalezas o funciones: divina, humana y cósmica, lo cual ha sido descuidado por los exegetas, aunque está presente en la tradición patristica.²⁰⁶ La naturaleza cósmica²⁰⁷ del Logos Crístico encuentra su consistencia en las otras dos naturalezas, manifiestas en Jesús de Nazareth, la encarnación de ese logos, donde lo divino y lo humano se encuentran. Lo cósmico encuentra su sustento en lo personal y divino, en donde la creación, por amor, se concreta y se fundamenta. Queda aclarado por ello que en el Hombre-Dios está el fundamento de todo lo creado. Si la función cósmica borrara las otras estaríamos más cerca del panteísmo vulgar que de Teilhard de Chardin.

Carne de su carne

Teilhard no hizo énfasis, es obvio, en que la *encarnación* o la presencia de Dios en el mundo, se daba también, y en primer lugar, como pensó Hegel, en la mente finita del hombre. Y debió insistir en ello, pues la voluntad y

²⁰⁵ *Como yo creo*. p. 200. Dice el jesuita Pierre Charles: “Para quien consienta en situarse en el punto de vista señalado por el autor, es evidente que lo biológico confluye en lo teológico, y la Encarnación aparece no como un postulado científico – lo que sería propiamente absurdo- sino como hallando su lugar, alfa y omega misterioso, en todo el plan, humano y divino, del Universo” en una nota a “La formación de la Noosfera” en *El porvenir del hombre*. p. 191.

²⁰⁶ “Lo crístico” en *El corazón de la materia*. p. 98

²⁰⁷ Véase p. 103.

pensamiento humanos son triunfos de la evolución, son los modos en los que Dios comunica su ser de mejor manera.

La evolución en su ascenso, después de generar la capa de vida del planeta, la biosfera, produjo, por y en la acción del hombre, una nueva capa: la noosfera, aquella dimensión donde el intelecto, y sus logros teóricos y materiales, ha impuesto, aun con aparente tiranía, su señorío en el planeta. Esta noosfera es incompresible en la obra de Teilhard sin el fundamento que encuentra en la presencia del Logos Crístico, en ese sentido, esa noosfera es siempre una manifestación del Medio divino.

La noosfera se complejiza con la integración de todos los saberes y todas las conciencias. Esta realidad visible y constatable en el seno de nuestra experiencia sería imposible sin el entramado construido por la acción creadora de Dios y por su presencia y encarnación en la acción y construcción hasta de la más pequeña de nuestras empresas humanas. En el seno de esta noosfera, el hombre encuentra su medio vital y divino.

Si Teilhard hubiera leído un poco más a Hegel, habría entendido el deseo y la confianza del filósofo alemán por encumbrar el poder humano de conocer, hasta partir de ese encumbramiento para pensar con su filosofía sub especie aeternitatis.²⁰⁸ Aquí, como lo hizo J, Hippolite, aparece la tentación de leer a Teilhard en clave hegeliana o por lo menos el fantasma de una sociedad entre ambos, donde cada cual pierde algo de sus posiciones, ¿Por qué? Porque se tendría que saber si la subida de conciencia teilhardiana, que también es crística, y por ello presente desde que la creación es tal, puede prolongarse

²⁰⁸Eusebi Colomer. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*. p. 143.

también en la propia historia del pensamiento humano, específicamente en la historia del pensamiento filosófico, haciendo que el espíritu se realice a través de una fenomenología, que sería la fenomenología del Espíritu.

En esa sociedad, Hegel pierde mucho y Teilhard gana algo que propiamente ya era suyo, pues ya estaba en su pensamiento, no al modo hegeliano, claro, pero sí presente: la realización de nuestro pensamiento: “Desde hace mucho está constituida la mónada humana. Lo que se desarrolla es la animación (la asimilación) del universo por esta mónada, es decir la realización de un pensamiento humano consumado.”²⁰⁹ J. Hippolite, además de otras consideraciones que se hacen aquí, pudo vislumbrar algo de esto pero leyendo a Teilhard en clave hegeliana. Si Hegel pensara la subida de conciencia teilhardiana, negaría toda subida en el mundo natural; aparecido el hombre, la subida de conciencia de Teilhard sigue en las coordenadas evolutivas: es ontológica; la autoconciencia hegeliana está en la cima de una subida epistemológica.

Donde Hegel antepuso su noción de sujeto, ante la sustancia única, Teilhard ha puesto la persona. Si se debe leer en Hegel que este sujeto es equivalente a una autoconciencia en desarrollo, se debería reconocer también que Hegel no llevó a sus últimas consecuencias sus presupuestos cristológicos: donde Hegel coloca esta conciencia en desarrollo, Teilhard pondría a la persona humana en su desarrollo evolutivo. Sin embargo, Teilhard entró en una encrucijada al poner a Cristo como fin de toda la travesía de la historia cósmica, pues si volvemos a la clave Hegeliana, Teilhard ha reconocido que Dios se encuentra a sí mismo después de encarnarse.

²⁰⁹ *El Porvenir del hombre*. p. 29.

Para ser Alfa y Omega, Cristo debe, sin perder su expresión humana, hacerse co-extensivo a las inmensidades físicas de la Duración y del espacio. Para reinar en la tierra debe sobre animar el mundo. En Él, desde siempre, según toda la lógica del cristianismo, lo personal se expande (o más bien se centra) hasta hacerse universal. ¿No es este precisamente el Dios que esperamos?

La energía humana

Cristo y evolución.

Inmanencia de Omega

Con este nombre, dice Teilhard, punto omega he designado desde hace mucho tiempo y seguiré entendiendo, todavía aquí, un polo último y auto-subsistente de conciencia, suficientemente implicado en el mundo como para poder colectar dentro de sí, por unión, los elementos cósmicos.²¹⁰ El jesuita le reconoce ante el saber científico, propiedades expresables, que hacen posible el movimiento del mundo: “La presencia del verbo encarnado penetra todo como un elemento universal”²¹¹, que influye físicamente en él.

²¹⁰ *Las direcciones del porvenir.* p. 161.

²¹¹ *Ciencia y Cristo.* p. 79.

Esta es la inmensidad de Dios y la naturaleza de su ser participado que hacen que todo se encuentre físicamente impregnado²¹² de su presencia. Como manifestara en *El Fenómeno Humano*, la función de Omega, por razón de amor, consiste en esbozar y en mantener bajo su irradiación, como el Cristo Logos, la unanimidad de las partículas del mundo²¹³ sin confundirlas, sino más bien diferenciándolas y perfeccionándolas sin el peligro del panteísmo.

De este Dios evolutor que surge en el corazón del antiguo Dios obrero hay, por supuesto, y en primer lugar, que mantener a todo precio (y por necesidad cósmica) la trascendencia primordial, porque si él no estuviera pre-emergido del mundo, ¿cómo podría servir de enlace y de consumación hacia adelante? Pero conviene igualmente, (o incluso más todavía, en eso consiste la renovación esperada) profundizar, admirar profundizar y saborear su carácter inmanente.²¹⁴

La inmanencia que Teilhard le otorga a Dios es consecuente con su doctrina de las energías y por ello, no cae dentro del panteísmo y tampoco asigna necesidad al mundo, al modo de Spinoza. El mundo de Teilhard es del todo contingente ¿Habría reparado que su transformismo, al asignar un lugar central a Cristo, se hacía igualmente necesario?

Omega, Logos Crístico y providencia.

La providencia divina es ejercida desde dentro del tejido cósmico. El ejercicio de esta providencia, llevada a cabo por Cristo, Omega y Logos del mundo, es una reformulación de la antigua doctrina de la providencia sostenida por los padres. En ello puede encontrarse una especial asociación entre Teilhard y los padres alejandrinos como Orígenes, en quien la doctrina del logos estoico

²¹² Cfr. *Idem*.

²¹³ Cfr. *El fenómeno humano*. p. 322.

²¹⁴ *La activación de la energía*. p.226

encuentra una modificación sustancial por su ascendencia joánica.²¹⁵ Entre la fuerza vital de los estoicos²¹⁶ que está presente en todo y es la causa eficiente de todos los sucesos, y los atributos del omega teilhardiano, hay un lugar, que está ocupado por el concepto de providencia²¹⁷ de los alejandrinos.²¹⁸

¿No se encuentra pues detrás del Omega-Logos de Teilhard, la argumentación patrística sobre la causa del movimiento en el mundo? El Logos omnipresente del estoicismo,²¹⁹ con la *mediación* patrística mencionada, es presencia psíquica, biológica y evolutiva en el transformismo teilhardiano. Para lograr ser Omega y seguir siendo nuestro Dios personal es necesario que Omega integre desde dentro todos los canales neurales de la duración, sin dejar de ser un polo de energía personal, específicamente definida, también, como una energía amorosa y providente:

El amor, como en cualquier otra forma de energía, las líneas de fuerza no pueden cerrarse en cada momento más que dentro de lo existente establecido. Centro ideal, centro virtual: Nada de todo esto puede ser suficiente. Para una noosfera actual y real, un centro también actual y real. El punto Omega, con el objeto de llegar a ser extremadamente atractivo debe estar ya también supremamente presente.²²⁰

²¹⁵ Véase p. 103.

²¹⁶ R. M. Wenley. *El estoicismo y su influencia*. Trad. Vicente Paul Quintero. Buenos Aires, Nova, 1948. p. 92.

²¹⁷ Como afirma W. Pannenberg: “En la teología alejandrina de Clemente y Orígenes, la idea de providencia se convirtió en un principio básico de la exposición sistemática de la doctrina cristiana.” en *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Salamanca, Sígueme, 2002. p. 112.

²¹⁸ “Eso es lo que indica la escritura sagrada a mi parecer cuando dice por boca del profeta «¿No lleno yo los cielos y la tierra? Palabra del señor.» Y también, «el cielo es mi trono y la tierra el escabel de mis pies.» También esta frase de Pablo, en su discurso a los atenienses: «En él vivimos, nos movemos, y somos.» ¿Porque como tenemos en Dios la vida, el movimiento y el ser, si no es porque el abraza el universo y sostiene el mundo? en *Orígenes Tratado de los principios* II, 1, 3. Cfr. Jean Joel Duhot. “Estoicismo y Cristianismo” en *Epicteto y la sabiduría estoica*. Trad. Jordi Quingles. Barcelona, J. de Olañeta, 2003. p. 183.

²¹⁹ Cfr. *Ibidem*. p. 45.

²²⁰ *Yo me explico*. p. 107.

Omega y Evolución.

Al explicar la naturaleza del método teilhardiano, se explicó que el jesuita operaba por hipótesis sintetizante. Omega nace formalmente de una síntesis abrazada por extrapolación. “Por qué no reconocer justamente la influencia, la irradiación esperada del punto omega, reflejándose, revelándose [...] Aceptemos esta hipótesis.”²²¹ Como dice Bruno Solages, Omega es la necesidad de absoluto que llega a ser consciente de sí misma.²²² Omega es necesario, y Teilhard acepta la presencia de su acción, presente en el devenir del mundo, capaz de centrar en sí, por amor, a todos los otros centros.²²³ ¿Y no es acorde a lo dicho que, para animar la evolución en el curso de sus estadios inferiores, el Omega-Logos deba actuar vedado de “biología bajo una forma impersonal,”²²⁴ cósmica?

Omega presente en la evolución y velado bajo la forma física del mundo permite explicar a Teilhard de Chardin los mecanismos de la evolución y dar cuenta del porque del nacimiento, desarrollo y finalidades de toda vida y toda conciencia, rival en ello de los evolucionismos que le antecedieron. No se dude que Omega es el nombre cristiano, moderno y evolutivo, donde quedan subsumidas las antiguas prerrogativas del logos joánico y patrístico del mundo, el sutil fluido que da orden²²⁵ y deja ver el rostro de una segunda forma de la prueba cosmológica: orden y sabiduría, también presentes por la acción de un Omega, Logos evolutivo del mundo.

²²¹ *Las direcciones del Porvenir*. p. 164.

²²² Cfr. Eusebi Colomer. “El problema de Dios en Teilhard de Chardin” en *Revista Portuguesa de Filosofía*. Núm. 26. 1970. p. 89.

²²³ Cfr Eusebi Colomer. “Teilhard de Chardin Filósofo” p. 156.

²²⁴ *El fenómeno humano*. p. 349.

²²⁵ Cfr. Fernand Van Steenbeghen. “Posicion actual del problema de la existencia de Dios” en *Revista de Filosofía*. Núm. 78. 1973. pp. 500 y 501:

Nada más a propósito de este rostro de Omega que la mirada del jesuita reconociéndolo al interior de una materia en llamas²²⁶, en todos los puntos temporales, el resplandor de lo divino, con lo que Teilhard niega también que Cristo quede reducido a ser mero accidente, un episodio atemporal y limitado, paradójicamente ajeno a los nacimientos y desarrollos en el seno de la creación, un Acto Puro. Como dice el propio Teilhard: “En todos los estadios del tiempo y del espacio, entre elementos de un mundo convergente, la influencia Crística lejos de confinarse en las zonas misteriosas de la gracia, se difunde y penetra en la masa entera de la naturaleza en movimiento.”²²⁷ Por ello, debe sostenerse para este transformismo que toda manifestación al interior del flujo evolutivo, es una manifestación de este logos crístico, pero también y siempre una manifestación desde la eternidad del poder creador de Dios.

El logos teilhardiano no puede ser entendido como algo que llega al mundo o se le superpone a la evolución a través de la propia evolución: no es su logro sino su posibilidad presente en todo los ejes de la transformación.²²⁸ La co-extensividad propuesta del logos crístico a todas las coordenadas del tiempo y del espacio nos permiten entender la vinculación que puede establecerse entre Teilhard y la explicación patrística sobre la aparición de nuevas realidades, además de la relación específica entre los conceptos teilhardianos sobre la creación y los del santo de Hipona y Gregorio de Nisa.

²²⁶ *El corazón de la materia*. p. 16.

²²⁷ *El porvenir del hombre*. p. 118.

²²⁸ Cfr. *La energía humana*. p. 99.

Logos, Rationes Seminales y evolución.

El movimiento transformista que plantea Teilhard de Chardin se puede expresar, y responde al mismo problema planteado por la filosofía estoica, reconsiderado a la luz de las verdades cristianas por los padres como san Gregorio de Nisa y san Agustín. El jesuita toma de ellos la explicación y conceptos que introduce en su evolucionismo.

La noción de los *logoi spermatikoi* fue la respuesta estoica al problema de la aparición de nuevos seres. La noción que recoge después el cristianismo como rationes seminales, permitió al estoicismo entender, con los conceptos aristotélicos de acto y potencia, la generación de nuevas realidades. El logos posee en sí mismo las diferentes formas que, en potencia, se han desarrollado y se desarrollaran en las cosas del mundo, potencias generadoras bajo la sombra y cobijo de una ley eterna.

Esta concepción del logos, revalorada a la luz de san Juan por los padres, es igualmente reconsiderada por el jesuita: “A pesar de las serias dificultades que todavía nos impiden conciliarlas plenamente con algunas de las representaciones de la creación más comúnmente admitidas, estos puntos de vista (familiares a san Gregorio de Nisa y a san Agustín) no deben desconcertarnos.”²²⁹ Ambos padres sostuvieron que en la creación Dios hace todas las cosas desde el primer momento, pero a su vez las cosas del mundo alcanzan a su tiempo el desarrollo propio de su ser ²³⁰, su propia perfección;

²²⁹ *La Aparición del hombre*. p. 45.

²³⁰ En el caso de San Gregorio véase el texto *In Hexaemeron*. P. G. 44, 72 a-c. cit. en Gregoire de Nysse. *La creation de l'homen*. Int. Jean Laplace. Paris, Editions du Cerf, 1943. p. 50. Cfr. Roger Leys.

dos modos en los que se realiza la creación según los santos padres, lo cual, como se adelantó, está con toda claridad presente y reconsiderado en la obra del jesuita.

¿Cuál es la definición del Logos que concibe el cristianismo antiguo y que está presente, con su especificidad, en el transformismo teilhardiano? La concepción origenista sobre el logos está presente en la asimilación que el jesuita hace de las razones seminales desde el pensamiento de san Agustín. Orígenes retoma a su vez el pensamiento san Pablo y san Juan, para quien el logos es la razón causa y principio de todas las cosas, en quien y por quien se ha hecho todo. Este concepto joánico es de suma importancia en el pensamiento de Orígenes y, como se ha podido apreciar, en el pensamiento de los padres de la Iglesia, presentes también, como el evangelista, en Teilhard de Chardin.

Para Orígenes, eco del pensamiento joánico, todas las cosas son creadas en y por medio de la Sabiduría, que en Teilhard encuentra su propio lugar dentro de su panteísmo de amor. Además de ser Sabiduría, es también Logos, lejano ya al concepto estoico, pues es la razón de un Dios personal. El Logos manifiesta las Ideas ejemplares, existentes al engendrarse el hijo, y las razones seminales, que, si Dios es eterno, existen igualmente desde la eternidad en su Sabiduría. “La multiplicidad [de ideas] fundamenta la relación

La image de Dieu. Chez Saint Gregoire de Nysse. Paris, Desclee De Brower, 1951. p. 146. Tanto San Agustín como San Gregorio, mencionados por Teilhard, guardan firme la convicción de una creación instantánea. Con San Agustín, como se presenta, hay además las menciones explícitas de las razones seminales. Y por ello, como diría el P. Marechal en una carta a Henri de Lubac: “En el horizonte filosófico donde se sitúa el padre Teilhard, su tesis es defendible: el sitúa en los orígenes de la evolución natural, virtualidades latentes, especie de razones seminales que constituyen ya pensamientos” en Henri de Lubac. *El pensamiento religioso de Teilhard de Chardin.* Trad. Alonso de los Ríos. Madrid, Taurus, 1967. p. 433.

del Logos con los logikoi y explica su acción en el mundo”²³¹, dándose una relación de participación del Logos con el mundo. Dados estos elementos, emparentados a la ya descrita concepción teilhardiana de la naturaleza cósmica de Cristo, se puede tener una idea más precisa de la concepción de Cristo como Logos o como Omega inmanente del mundo que dirige y gobierna la creación evolutiva.

Con la asimilación del logos joanico, mediado por la adopción e interpretación que hizo Orígenes y los Padres de la Iglesia, Teilhard de Chardin se enfrenta al problema de la creación, pero realiza un sesgo sobre todo con san Agustín, sesgo que, sin hacer ninguna indicación, el jesuita minimiza y que le ayuda a familiarizarse con el santo de Hipona²³². Dios ha creado el mundo desde la eternidad. Todo lo que fue, ha sido y será no escapa a la voluntad divina, a la cual toda creatura le debe la existencia, pero si hay nuevos seres apareciendo, ¿Dios ha mudado su voluntad? o ¿han surgido de la nada? Como es evidente, ambas posibilidades son poco favorables.

“[Gregorio de Nisa] Expone el pensamiento de San Basilio que se asemeja a lo que hoy llamamos teoría de la evolución. En primer instante, Dios realizó un acto creador, que contenía en germen toda la realidad, lo que provocaría a continuación el desenvolvimiento de esa realidad en sus diferentes formas. Gracias a la energía de que dicha realidad estaba dotada.” J. Danielou. *Gregorio de Nisa y su medio*. cit. por J. A. Figueiredo *op. cit.* p. 87. Palabras que enfatizan, no obstante, el acto creador primero, como creación de un origen que posee todo en germen como en San Agustín.

²³¹ Jean Danielou. *Orígenes*. Trad. Guido F. P. Parpagnoli. Buenos Aires, Sudamericana, 1958. p. 320.

²³² “Pero este nacimiento, por el que les hacemos comenzar convencionalmente, en realidad va precedido por una gestación sin origen asignable. Por algo de sí misma (¿no es esto lo que San Agustín llamaba “ratio seminales”?), todo se prolonga en alguna otra realidad preliminar, y por alguna otra cosa, todo se halla ligado en su preparación y en sus desarrollos individuales (es decir, en su propia duración cósmica). en *La visión del pasado*. p. 176. Y agrega el jesuita: “Parcialmente, infinitesimalmente, sin perder nada de su valor individual, cada elemento es coextensivo a la historia, a la realidad del Todo.”

Las razones seminales permiten a san Agustín explicar que el orden consumado por Dios en su creación determina el momento en cada cosa aparece según la providencia divina. Todo tiene su propio germen: ni sale de la nada ni Dios se intercala en el mundo para poder llevar a cabo una acción creadora nueva. Las diversas realidades del mundo tienen su propia ración seminal y todas en conjunto han sido creadas de forma instantánea. Teilhard de Chardin se apropia de esta explicación y la incrusta dentro de su marco transformista, aunque se opone y guarda sus distancias con la noción de una creación instantánea, en la cual, como ya decíamos, supone “una contradicción ontológica latente.”²³³

¿Hay alguna manera de proponer una relación entre aquel conjunto de resortes que se introdujo con anterioridad y la noción de las razones seminales? Se puede decir que la aparición de nuevas realidades está en función del resorte mayor, del resorte central y total, que en el juego de toda la creación desde la eternidad, sostiene y agita todo el conjunto, pero que también sostiene y dispone de todo ese conjunto providentemente: “Dios hace que se hagan las cosas.” Y toma entonces la forma de un Logos sostén de todo el ser participado.

Las nociones de creación “evolutiva” y de creación instantánea²³⁴ no tendrían que ser excluyentes para el jesuita, pues de suyo no se contradicen como se demuestra con san Agustín.²³⁵ El concepto de razones seminales sí está

²³³ *Como yo creo*. p. 265.

²³⁴ “Se sigue oyendo decir que el hecho de que el universo se nos presente ahora, ya no como un cosmos, sino como una cosmogénesis, no cambia nada la idea que nos podíamos hacer anteriormente del Autor de todas las cosas. “Como si para Dios, suele decirse, supusiera alguna diferencia crear instantáneamente, o evolutivamente.” en *Como yo creo*. p. 265.

²³⁵ Cfr. San Agustín. *La interpretación literal del Génesis*. Navarra, Eunsa, 2006. p. 126-129.

incrustada en una creación instantánea en el pensamiento del obispo de Hipona,²³⁶ no en una creación en desenvolvimiento o evolucionista, en la cual dicho concepto tiene otra fortuna. San Agustín, como sabemos, no entiende que los seres provengan unos de otros por evolución. Propuso que, en su momento, bajo las condiciones específicas, cada ser brota desde su razón seminal.

Teilhard pasa por alto que, así como la creación sucesiva no implica multiplicación del acto creador, pues ello no se significa en intromisiones para obtener seres completamente nuevos: Dios informa la realidad una vez que existen las condiciones apropiadas; así tampoco la creación instantánea [coordinada] implica que Dios cree realidades cerradas o selladas, monolíticas, y en cierta forma multiplicadas a lo largo del tiempo: por propiedad lo instantáneo se refiere al acto creador no a las realidades creadas. En ese sentido nada es instantáneo.

Debe proponerse entonces que no hay intromisión, ni espera, hay consideración coordinante donde se funden *sucesión* de un único acto creador y completa *unicidad* instantánea de ese mismo acto. Por ello, su tercer modo sin ser contradictorio, requiere de las aclaraciones hechas. Dios actúa así con un poder instantáneo, de tal forma que cuando decimos Dios hace que se hagan las cosas es que en el momento creador único solo hay un punto de referencia pero este punto es total, por ello resulta también sospechosa la noción de un Dios que parte de la nada múltiple para traer el orden.

²³⁶ *Ibidem*. pp. 86,140.

La noción de orden en la creación a través del tiempo, apoyado en las razones seminales, es, como F. Copleston²³⁷ afirma, una corroboración de la prueba del orden para probar la existencia de Dios. Pero del mismo modo que san Agustín, el jesuita apenas se empeña en probar la existencia de Dios, y lo que es claro para él, de la mano con todas sus posiciones transformistas, es que el mundo es contingente, el universo por más infinito o eterno que se le quiera ver, no lo es y no tiene ni una sombra de necesidad. Dios pudo no haber creado el mundo. Por ello, se vuelve difícil coordinar esta contingencia, con un mundo que, como veremos en seguida, se vuelve para Teilhard un medio para que Dios tenga a Cristo,²³⁸ quien pasaría a ser la máxima realización del proceso evolutivo. Por ello, el jesuita, cercano a san Ireneo, entra en la pedagogía²³⁹ de Dios que se consume a través del tiempo, pues Dios no puede comunicar su perfección sino a través de diversos momentos: “...acostumbrando al hombre, en la tierra a llevar su Espíritu y tener comunión con Él”²⁴⁰

²³⁷ Copleston, F. *El pensamiento de Sto. Tomás*. Trad. Elsa Cecilia Frost. México, FCE, 1960. p. 138.

²³⁸ Una de las grandes influencias de la familia franciscana aparece con toda claridad en Teilhard, la de crear al hombre y tener con ello la encarnación de Cristo, punto central de todo el esfuerzo creador, pero un punto que debe modificar el teilhardianismo, por lo menos en la forma que queda manifiesto, pues con ello se introduce también la tentación del acercamiento deductivo como se ha señalado en la p. 34. En Pekín Teilhard expresó a Gabriel M. Allegra su cercanía a San Francisco. *My conversations with Teilhard de Chardin on the primacy of Christ*. Chicago, Franciscan Herald Press, 1970. p. 55. Este sentido, el de la centralidad de Cristo, es abordado en el ya citado artículo de E. Couisns. “Teilhard de Chardin et Saint Bonaventure” en *Etudes Franciscaines*. t. XIX. No. 50. 1969. Paris, Notre Dame de la Trinite, 1969. 175-186.

²³⁹ “No obstante, ha sido hecho por el Sumo Bien a imagen y semejanza perfecta suya. Creatura y todo, lleva impreso por Dios el destino a la perfección misma del Verbo, a la contemplación de los misterios de Dios, peculiar al Logos. Y a ella llega, al cabo de la economía, por obra de un magisterio paulatino” en *Teología de San Ireneo I*. por Antonio Orbe. Madrid, La Católica, 1985 (B. A. C. Maior 25) p. 57.

²⁴⁰ *Ibidem*. t. IV. p. 189.

La idea teilhardiana de una acción creadora que ha sido llevada a cabo porque Dios ha querido a su Cristo como fin supremo de la creación²⁴¹, debe ser matizada de alguna forma. Juan Sahagún Lucas²⁴² encuentra un paralelo exquisito de esta complicada idea teilhardiana en la de Fr. Luis de León: Cristo es el fruto del Árbol. No obstante, asociada a esta idea, surge una pregunta: ¿el logos divino, engendrado desde la eternidad es inseparable de su concreción histórica, y de su muerte? ¿Un drama teilhardiano?

El medio divino, desde su manifestación evolutiva, está constituido por realidades personales libres. Si la creación se ha propuesto aquí como donación, por provenir libremente de Dios, esta idea, que complementa la posición teilhardiana de la creación, debe ser complementada necesariamente por esta otra: la encarnación es igualmente donación. Dios ha querido un cosmos e igualmente su “encarnarse” para el hombre. Si Teilhard dijo el medio divino soy yo, entonces se podría concluir que la creación es una creación para cada “yo”. Dios ha querido a su Cristo para cada hombre. ¿Sería posible afirmar lo contrario: Dios ha querido un mundo y para ello ha engendrado a su hijo?

Un mundo inacabado

Teilhard de Chardin, de la mano de su concepto de la unión creadora y con su especial adopción del pensamiento agustiniano, sostiene que las sustancias del mundo están inacabadas. Un mundo haciéndose en virtud de una cadena

²⁴¹ Cfr. *Ciencia y Cristo*. p. 101

²⁴² “Cristo en la creación. De Fr. Luis de León a Teilhard de Chardin” en *Revista Agustiniiana*. Vol. 39. 1998. p. 232.

indisoluble, un Dios obrando y el tiempo que ha pasado a ocupar un lugar privilegiado. ¿Qué tan profundo llega este nuevo valor del tiempo dentro del transformismo del jesuita?

Si para Teilhard de Chardin²⁴³, como para Hegel, la verdad del todo es lo que cuenta y esta sólo se consigue por y al final del proceso, el mundo creado por Dios vale en tanto medio. Ésta es la mediación del mundo para que Dios obtenga el máximo de sus propósitos, como sostiene el jesuita. ¿Y acaso el propio Teilhard no ha querido devolverle el valor al ser participado? Una movilidad en la que el proceso domine y el ser de los entes se justifique con miras a un fin, arranca el valor al ser participado, con lo que el proceso también pierde valor.

Si bien la posición del jesuita referente al tiempo y a la “incompletud” de las sustancias pueda ser comprendida dentro de su propio marco ultrafísico, y hasta hegeliano, no se debe perder de vista que es nuevamente san Pablo y el logos patrístico, quienes se encuentran en el trasfondo de su explicación. En *La visión del pasado* es claro su rechazo²⁴⁴ al tiempo de Newton o a la concepción aristotélica del mismo. El tiempo al que se refiere es al tiempo orgánico.²⁴⁵ ¿No es este tiempo el criticado por el Teilhard, refiriéndose al tiempo accidental de la filosofía aristotélico-tomista, al tiempo que “nunca bañó más que el campo de los accidentes”?

²⁴³ *Como yo creo*. p.75

²⁴⁴ *La visión del pasado*. p. 175.

²⁴⁵ “Si se quiere evitar toda inútil controversia, téngase esto bien presente. La percepción del tiempo orgánico de que aquí hablamos (a saber, la del Tiempo cuyo total desarrollo corresponde a la elaboración gradual de elementos orgánicamente ligados) esta nueva percepción no trae por sí misma una explicación de las cosas, sino solo una visión más justa de su integridad cuantitativa...Pero de aquí no se sigue en manera alguna que quede resuelto el problema de su forma exterior y menos todavía de su razón de ser.” en *Ibidem*. p. 177.

El jesuita afirmó que puede haber una fijeza actual en la naturaleza, como la que conciben los partidarios del fijismo, pero eso no anularía su movilidad pasada: “lo que llamamos fijeza de los organismos actuales, puede que no sea más que un movimiento muy lento o una fase de reposo entre dos movimientos.”²⁴⁶ El tiempo teilhardiano, asociado a la plenitud del mundo creado, es el tiempo de los cambios evolutivos, el tiempo de la vida, de la generación, tiempo que también impide, por la ligazón y fin del ser participado, considerar a los seres fuera del todo. Y esto se da sin “ningún nuevo acceso a las zonas ocultas de las sustancias.”²⁴⁷, lo cual es acorde con los puntos expuestos con anterioridad.

Omega, tiempo, historia.

La acción del logos omega a lo largo del tiempo, la acción providente de lo crístico teilhardiano a lo largo del proceso evolutivo, conlleva un prolongamiento que corre necesariamente desde la presencia y acción de omega en la evolución natural a su presencia y acción en la historia, conlleva cambiar los puntos de referencia o el énfasis con respecto al acto creador: en vez de centrarse en lo instantáneo, centrarse en lo sucesivo del Dios que va hacia adelante; el Dios hacia adelante, por su rostro personal, debe ser un modo de acceso al Dios hacia arriba²⁴⁸ de la creación instantánea.

Ambas imágenes deben integrarse en el transformismo teilhardiano en virtud de la unicidad de la acción creadora que, a fuerza de ser sucesiva, ha de ser

²⁴⁶ *El porvenir del hombre.* p. 24.

²⁴⁷ *La visión del pasado.* p. 178.

²⁴⁸ Cfr. *El corazón de la materia.* p. 59.

instantánea. Así, Omega se encuentra igualmente en el prolongamiento del mundo de las leyes naturales y biológicas, en la historia humana, es decir, Omega es una presencia total al interior de cualquier acontecer temporal, que encamina la historia hacia la consumación progresiva del Cristo personal. Esta consumación se inicia en la eternidad desde el primer momento del mundo: Cristo se consume siempre.

Como ya se había indicado para el caso de san Clemente, y se anticipaba también al comparar la encarnación teilhardiana con la hegeliana, en la enseñanza de los padres, como Máximo, está presente la idea de los diferentes grados de encarnación: el Logos entra en el mundo y en la vida humana para conducirlo a la plenitud haciendo que sea semejante a las ideas en el Logos, que es el modelo de esa plenitud: la victoria crística de Pablo que ya está en proceso.²⁴⁹ (¿No es esta la incompletud principal que se indicaba arriba?) La misma idea había estado presente en Atanasio²⁵⁰, quien subraya la ya indicada función del logos, idea operante a su modo en el transformismo de Teilhard, logos que también tiene, como en el caso de Máximo, una función activa. Por otra parte, la ya señalada pedagogía de san Ireneo²⁵¹ está asociada a la conducción que lleva a cabo el Logos, quien encamina al hombre y a la creación²⁵² a la plenitud o Pleroma “mediante un proceso de crecimiento del mismo modo que la persona humana crece desde el embrión y la niñez hasta la edad adulta y plena.”

²⁴⁹ George A. Maloney. *op. cit.* p. 158.

²⁵⁰ “Pero por el hecho de ser bueno, gobierna y mantiene toda la creación mediante su Logos, que es también Dios, para que pueda subsistir de modo firme al ser iluminada la creación por la dirección, providencia, y administración del Logos [...]: el cual es la imagen del Dios Invisible, primogénito de toda creatura, porque por El y en El subsisten todas las cosas (Col. 1, 15-18)” en *Contra Gentes*. cit. por. *Ibidem* p. 239.

²⁵¹ Véase p. 107.

²⁵² Cfr. *Ibidem* p. 101

Para el jesuita la referida consumación tiene la forma material y temporal de una progresiva subida de conciencia desde el inicio de los tiempos, lo cual, como se vio, colocaba a Teilhard frente a Hegel. Al principio de esta obra, se dijo que J. Hyppolite vio en Teilhard a un hegeliano más cumplido que él mismo. Entre la dialéctica de Hegel y la subida de conciencia de Teilhard, hay otras comparaciones ya realizadas como la del jesuita Valverde²⁵³, que, para afirmar la superación de Hegel por Teilhard, se respaldan en un cierre sobre sí mismo del proceso histórico en Hegel, proceso que terminaría considerado desde su propia inmanencia sin un término ultramundano²⁵⁴, lo cual es la versión “clásica” de Hegel, pero sí de algún modo, como se anunció, se lograra salvar un Dios trascendente²⁵⁵ para el filósofo alemán, el conocido proceso histórico aludido si tendría una salida, lo cual reconduciría inevitablemente toda comparación entre ambos. Para Teilhard, la historia tiene un fin trascendente.

El “espíritu” no es, ni recuperación ni reencuentro en la concepción del jesuita. Si en Hegel el espíritu se encuentra a sí mismo después de haberse perdido en la naturaleza²⁵⁶, en el jesuita lo espiritual, nace y crece y se personaliza focalizándose en centros conscientes y su camino no es un camino de reconciliación o reintegración.²⁵⁷ ¿Para evadir esta dinámica hegeliana, optó por el concepto de creación desde la nada múltiple?

²⁵³ Cfr. Carlos Valverde. “Dialéctica y subida de la historia” en *Pensamiento*. vol. 26. 1970. p. 420.

²⁵⁴ “Esta conciliación del Espíritu con la historia Universal y con la realidad «esta es la verdadera teodicea, la justificación de Dios en la Historia» El termino final de la historia es un absoluto inmanente a ella. Dios tiene historia y la historia da razón de Dios” en *Ibidem*. p. 423.

²⁵⁵ Quentin Lauer. *Hegel's concept of God*. New York, Sate University of New York Press, 1982. pp. 243-250.

²⁵⁶ Cfr. E. Colomer. “Teilhard de Chardin Filósofo” p. 161

²⁵⁷ Cfr. Oscar del Barco. *art. cit.* p. 101.

Si como afirma E. Colomer²⁵⁸, el siglo XIX estará bajo el signo de la historia en todos los campos del saber, en Hegel este signo es por definición paradigmático y ese mismo signo está sin duda presente en Teilhard, pero la pregunta de si Teilhard logra realmente superar a Hegel por haber colocado al absoluto fuera de la Historia, tendría, ante una respuesta positiva, seguras objeciones.

El final de la historia, no es para Hegel, como piensa C. Valverde, y muchos otros, (Xirau²⁵⁹, por ejemplo, coincide con esa crítica a Hegel) un absoluto inmanente a ella,²⁶⁰ no si se piensa que el Espíritu Absoluto sea Dios. No obstante, Teilhard de Chardin no puede superar a Hegel en ese sentido porque uno y otro son panenteístas y ambos quieren que la trascendencia de Dios sea concebida en otro sentido, que involucre también su presencia en el mundo, y no se vea minimizada.

Es cierto, Teilhard no concibió la historia de la humanidad como una historia que tuviera un fin inmanente. Concibió peldaños elevados de conciencia planetaria donde la humanidad, por lo menos influenciada por los valores cristianos, sobre todo el de la caridad, lograra una complejización total. Pero el verdadero fin de la humanidad es sobrenatural y está en el Pleroma paulino.

Si se quiere pensar que después de todas las vicisitudes históricas, la humanidad triunfa sobre el dolor y lo negativo, es cierto, Teilhard pensó en

²⁵⁸ Eusebi Colomer. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*. p. 179.

²⁵⁹ Ramón Xirau. "Tres irreverencias verdaderas a propósito de Hegel." en *Diálogos*. vol. 14. Núm. 4. 1978. p.17 Igualmente C. Valverde. defiende esta idea en "Teilhard de Chardin y el marxismo" en *Pensamiento*. Publicación trimestral de la Facultad de Filosofía de la Compañía de Jesús. Dir. Luis Martínez. V. 26. Núm 102. Madrid, Ed. Fax, 1970. p. 250.

²⁶⁰ Carlos Valverde. "Dialéctica y subida de la historia". p. 423.

ello, pero eso no lo hace más hegeliano o menos, si a eso se pudo referir J. Hippolite.

El jesuita piensa que en la historia humana, “guiada” por el logos crístico, y de hecho en toda la historia natural, nada se ha perdido en el pasado, como también lo pensó Hegel del proceso histórico, pero en el proceso humano-biológico en el que piensa Teilhard, están involucrados, por ejemplo, la herencia biológica de la misma forma que la tradición y la educación. Si hay una acción humana que madura no es sólo por la oposición dentro de un marco dialectico, para el jesuita el presente arrastra al pasado, lo conserva. La vida se complejiza y se torna un fenómeno irreversible. Los logros temporales confluyen dentro de una corriente vital que fluye con la historia.

Con Teilhard, como se adelantaba, podemos imaginar un final feliz para la humanidad (cosa difícil), pues la historia humana se mueve hacia una etapa de unificación, como reflejo del movimiento planetario que la anima. De si quiso bajar el reino de Dios a la tierra, superando las diferencias a lo largo de tortuosas y dramáticas diferencias, no hay elementos para concluir ello, ni para dejar la historia humana extraviada en su propia lógica interna. La historia para Teilhard tiene un complemento sobre-histórico. La última unificación se da en el Pleroma, con los elegidos, donde Omega es inmanente y trascendente.

El universo culminando en una síntesis de centros, en perfecta conformidad con las leyes de la unión y Dios, el centro de centros, es en esta visión final donde culmina el dogma cristiano. Lo que viene a ser de una manera tan exacta y tan precisa el punto omega, que nunca me hubiera atrevido a considerar ni a formular de una manera racional su hipótesis misma si, dentro de mi conciencia de creyente, no hubiera

encontrado ya no sólo su modelo especulativo sino su misma realidad viviente.²⁶¹

Entre Teilhard y Hegel, como sucede con otros pensadores, el lenguaje marca una perspectiva, que es importante considerar aunque parezca que conduce a puntos muy cercanos. Por ejemplo, como se verá enseguida, no habría motivo para pensar que en Teilhard el espíritu no podría encontrarse después de estar “perdido” en la naturaleza. Eso es un lenguaje un poco ajeno, sí, pero si no se pierde de vista la trascendencia divina, no hay problema con este tipo de metáforas.

Por otra parte, la perspectiva con la que en ocasiones se lee a Teilhard y se le compara con otros pensadores, en este caso Hegel, puede ser fruto bien de leer al jesuita con una clave que arrastra su posición hasta un punto extraño, o bien de no considerar sus afirmaciones en el contexto general de su obra. Dice E. Colomer: “En Teilhard, el espíritu se recupera a sí mismo después de haberse considerado en el proceso de la naturaleza”²⁶² Si uno quisiera ser aún más tajante y riguroso, y justo, en Teilhard el espíritu ni se encuentra ni se recupera: el espíritu nace. Y si eso lo hace ajeno a Hegel también es muy cierto, porque nace como fruto de la historia de la naturaleza, lo cual Hegel habría negado de manera contundente. Por ello decía Teilhard:

En el campo oriental (o hinduista) domina indudablemente, desde los orígenes, el ideal de difusión e identificación. Los egos elementales se consideran como anomalías que hay que reducir en el seno universal; o bien, lo que equivale a lo mismo, la evolución biológica del mundo sólo representa ante los ojos del sabio una ilusión, o una agitación sin importancia.²⁶³

²⁶¹ *El fenómeno humano*. p. 352.

²⁶² Colomer, Eusebio. “Teilhard de Chardin Filósofo.” p. 161.

²⁶³ *La activación de la energía* 196

No obstante, la misma crítica de Xirau a Hegel, en donde afirma que círculo y evolución parecen en efecto escasamente conciliables (parecen poco ajenas la evolución y la noción de una totalidad que sería pura presencia),²⁶⁴ se aplicaría igualmente a Teilhard de Chardin. Si no se aleja al jesuita de esa propensión de ver en el mundo el “medio”, por el cual Dios obtiene a su Cristo, en una totalidad que hace inútil toda la marcha, pero sobre todo que torna paradójica la presencia de Omega en un “proceso” donde Él es el todo y el movimiento que va hacia sí mismo, el medio y el fin de toda la creación, en la gran escenificación divina.

La gran pregunta que se le puede hacer entonces al jesuita, como se ha hecho lo largo de la historia, (ahí está, por ejemplo, el cuestionamiento de Schelling sobre Spinoza) es qué sentido podría tener y cómo habría de darse la quiebra de la unidad divina en la pluralidad y el movimiento del ser creado.²⁶⁵

Para Teilhard, es precisamente el hombre, y Cristo mismo, los puntos desde donde puede levantarse la respuesta. Pues lo múltiple y su desparramamiento²⁶⁶ se relacionan estrechamente con la antropogénesis, para Teilhard, poco abarcada en sus etapas. Más aún, sólo desde el hombre es posible hacer inteligible la naturaleza en su pluralidad y totalidad. La persona humana es el punto que hace necesario y da significado al desparramamiento. Ante el mismo problema delante del dios-sustancial uno, Schelling se

²⁶⁴ Cfr. Ramón Xirau. *art. cit.* p. 17. A este respecto, puede verse. José Rubén Sanabria. “Introducción al pensamiento de Hegel” en *Revista de Filosofía*. Vol. 3. Núm. 9. 1970. p. 226. Sin embargo, como afirma Luis Xavier López-Farjeat: “Hegel sale al paso de una posible objeción: si el Absoluto es resultado, no podría ser proceso. No obstante, entiende que proceso y resultado se identifican.” en “Hegel y Aristóteles. Una lectura de XII, 7 1072b” en *Tópicos* Núm. 25. 2003. p. 25. ¿Ha tenido Teilhard una salida similar? Cfr. Carlos Valverde. *art. cit.* p. 426.

²⁶⁵ Cfr. Eusebi Colomer. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*. p. 107.

²⁶⁶ *Las direcciones del porvenir*. p. 39.

preguntó por el porqué de las cosas y su creación: el Dios conceptual no sirve para dar cuenta del porqué del paso de la unidad a la multiplicidad.²⁶⁷ El mundo sería incoherente en sí mismo si Cristo no estuviese al tanto para centrarle y consumarle.²⁶⁸

²⁶⁷ Oscar del Barco. *art. cit.* p. 121

²⁶⁸ *Las direcciones del porvenir.* p. 36

“Resultaría, pues falso representarse a Omega simplemente como si fuera un centro que naciera de la fusión de los elementos que abraza y a los que anulara. Por su propia estructura, Omega, considerado en su principio último y esencial, no puede ser otra cosa que un centro distintivo que irradia en el corazón de un sistema de centros”

El fenómeno humano

El medio divino

Omega y fin del mundo.

Como se ha visto, un primer rostro de Omega es inmanente, es el factor de convergencia del mundo, es el flujo psíquico del Omega-Logos que alimenta, gobierna y unifica toda creatura. No obstante, esta inmanencia, por las notas singulares del movimiento evolutivo, tiene emparejada un rostro trascendente.²⁶⁹ Es vano intentar comprender el movimiento del mundo²⁷⁰ sin pensar el fin al que se dirige²⁷¹, el punto Omega. Todo ser tiende a un fin. Así como para Teilhard un ser incausado es imposible, así también un ser sin “finalidad”, la cadena necesita sostén, un fundamento. Como afirma J. F.

²⁶⁹ Cfr. *La activación de la energía*. p. 131.

²⁷⁰ E. Colomer. “Teilhard de Chardin Filósofo” p. 144.

²⁷¹ “A third aspect of Teilhard’s thought, compatible with his view of within and with his view of chance is the perception of a natural finality in evolution” en James O’ Brien. “Teilhard and Aristotle: What is Radial and what is tangential?” en *New Scholasticism*. Vol. 49. 1975. p. 488.

Anderson, "Like Aristotle, Teilhard holds that an endless process is impossible. In his eyes we have a kind of a cosmological proof for God."²⁷²

Como lo fue para Santo Tomás, esto constituyó otra de las formas de la prueba cosmológica que es la quinta vía de la demostración de la existencia de Dios: todo se mueve por un fin.²⁷³ Omega, además de ser la inteligencia ordenadora que orienta y dirige toda la creación, es el fin y, por dirigirse la evolución hacia lo personal, es igualmente personal, y siendo así es por fuerza trascendente.

¿No estamos nuevamente ante un aspecto paradójico de la obra teilhardiana? Si la evolución se corona en lo personal, el fin no sólo es trascendente al mundo, sino inmanente a él por la realidad de la libertad humana: un fin indeterminado que por ser fin se ha tornado el principio supremo, capaz de ser, por la naturaleza del acto creador, co-creador de su mundo. Si no fuera así, cómo podrían existir, una vez que lo racional aparece en la historia, creación sucesiva al modo que Teilhard la desea.

Omega y trascendencia

Por su inmanencia, Omega parece emanarse de los poderes terrestres, nacer de a poco de la confluencia de los egos humanos,²⁷⁴ como un elemento ciego,

²⁷² James. F. Anderson. "Teilhard's cosmological kinship to Aristotle" en *New Scholasticism*. Vol. 45. 1971, p. 586.

²⁷³ "Por consiguiente, el fin último es la primera causa. Y necesariamente ser la primera causa de todas las cosas debe convenir al primer ser, que es Dios, como antes demostramos. Por Consiguiente, Dios es el fin último de todas las cosas. Por eso dice: "Dios hizo todas las cosas por razón de sí mismo" y "Yo soy el alfa y la Omega, el primero y el ultimo" SCG. III. 17,8. Estas expresiones, que retoman los textos bíblicos, no son, por supuesto, dentro de la escolástica, privativos del aquinate; al referirse a Dios como fin, San Buenaventura lo hace casi idénticamente.

²⁷⁴ *La activación de la energía*. p. 104.

emergiendo del mundo: lo divino que se identifica con el hombre. No obstante, al ser necesariamente personal se halla “instantánea” y simultáneamente emergido por encima de esa génesis. De otra forma, le encontraríamos confundido, incapaz de dominar y poseer al ser que absurdamente se habría personalizado, pero debido a esta personalización sabemos que Omega es personal y se diferencia para sobre-animar, sin anularlos²⁷⁵, todos los polos personales del mundo: es el fin personal que atrae, da movimiento y dirige toda construcción personal: “Así, en lo que me concierne, yo no soy capaz de concebir una evolución hacia el espíritu que no desemboque en una suprema personalidad. El cosmos no puede fraguar en algo, como ya lo ha hecho parcial y elementalmente en el caso del hombre, Alguien.”²⁷⁶

Así, el jesuita ha podido pensar que toda parcela del universo, se encamina hacia Cristo, quien se encuentra por personalidad y necesidad fuera de la serie, cerrando también esa serie. ¿Sería posible ir hacia lo personal de forma impersonal? Omega, propone Teilhard, es el Dios donde confluyen las potencias del mundo, fin y síntesis de toda sustancia. Necesariamente personal, porque ello es condición de la existencia y despliegue de lo personal. Sin ello, no podría moldear los amores, las libertades, las esperanzas y la interioridad completa de los seres espirituales. Por esta personalidad, Omega debe ser y es trascendente²⁷⁷: “El término último de la convergencia

²⁷⁵ *La energía humana*. p. 50.

²⁷⁶ *Como yo creo*. p. 124.

²⁷⁷ *La energía humana*. p. 49. Cfr. Gaston Isaye. *art. cit.* p. 209. C. Valverde, quien, como ya anticipábamos, encuentra oposición entre Hegel y Teilhard, afirma: “Sólo un valor terminal absoluto en si mismo y por si mismo, es decir, independiente de toda condición, de toda perfectibilidad, un valor que no sea una etapa mas en la ruta del hacerse, es capaz de dar unidad, valor e inteligibilidad al proceso histórico.” p. 426.

universal, debe poseer, además, eminentemente, la calidad de una persona, (sin lo cual sería inferior a los elementos que domina).”

Estas condiciones de Omega, pensó Teilhard, garantizan la irreversibilidad del movimiento, la clausura a todo retorno, pues si la persona líder, se encuentra en dominio y fuera de la serie de los elementos del mundo, la evolución no decae. ¿Acaso no se habría derrumbado ya? Al contrario, lo es “para poder recoger y consolidar [o consolidando] para siempre las adquisiciones mas preciosas de una evolución que se mueve en el espacio y el tiempo.”²⁷⁸

La persona, aunque es un estadio superior de realización para la evolución, no es un centro autónomo e independiente de acción. Complejizándose nuevamente, como lo hizo para brotar del mundo natural, la persona alcanza su plenitud unida a un punto que se convierte en el centro de todas ellas, moviendo, unificando y dando plenitud a todas:

Resultaría, pues falso representarse a Omega simplemente como si fuera un centro que naciera de la fusión de los elementos que abraza y a los que anulara. Por su propia estructura, Omega, considerado en su principio ultimo y esencial, no puede ser otra cosa que un centro distintivo que irradia en el corazón de un sistema de centros.²⁷⁹

Omega es, considerada la ley de complejidad conciencia, el punto final de complejización y convergencia, “lo cual equivale a decir que para nuestra

E. Colomer, desde una perspectiva diferente, enfrenta también las posiciones de Hegel y Teilhard “En Teilhard, en cambio, no son posibles ni la interpretación atea ni la panteísta. Omega no es ni la síntesis última de las conciencias humanas, ni un Absoluto impersonal, ni siquiera un Absoluto personal, sino en frase de Claude Soucy, una Persona absoluta, es decir, absolutamente otra que la totalidad del fenómeno. Este paso decisivo marca la distancia de Teilhard frente a Hegel” en “Teilhard de Chardin Filósofo” p. 160.

²⁷⁸ Eusebi Colomer. “El problema de Dios en Teilhard de Chardin” en *Revista Portuguesa de Filosofía*. Núm. 26. 1970. p. 86.

²⁷⁹ *El fenómeno humano*. p. 315.

experiencia, se comporta como un ultra foco de convergencia no sólo virtual sino eminentemente actual.”²⁸⁰

Omega es el polo central de atracción, la posibilidad de síntesis de las conciencias humanas, síntesis de centros.²⁸¹ Esto es claramente la fase trascendente del Logos-Crístico: centro subsistente de centros, que no puede ser suma, producto de una suma, como un factor total que emerge desde la inmanencia del mundo, no es suma tampoco de las personas humanas ni de sus construcciones, porque es la condición, desde afuera, de toda construcción, armonía y compenetración personal.²⁸² Omega no podría sobreactuar un universo personal, interior, sin ser el mismo un centro especial, personal.²⁸³

Este centro personal, puede encontrar todos estos atributos porque ha emergido de una posición absoluta²⁸⁴, la que le otorga su propio ser, sobre el cual todo gravita, pues encuentra en Sí toda consistencia y sostén. Dicha consistencia, la de su ser absoluto, lo convierte en el elemento leader de quien depende el desarrollo del universo entero, desarrollo personalizante, que no disuelve, sino super-centra²⁸⁵ los otros centros personales.

Si se percibiera cierta circularidad en el argumento teilhardiano (¿Por qué hay evolución? Porque hay omega. ¿Por qué hay Omega? Porque hay evolución), ésta se rompería en virtud del carácter absoluto y trascendente

²⁸⁰ *La activación de la energía*. p. 132.

²⁸¹ Cfr. *Ibidem*. p. 352.

²⁸² Cfr. *Como yo creo*. p. 70.

²⁸³ Cfr. *La energía humana*. p. 50.

²⁸⁴ “El centro futuro de Cosmos, por mucho que se nos presente con las características de un límite ha de ser considerado como emergiendo por sí mismo desde siempre en el Absoluto. Puesto que todo gravita sobre él y él sobre nada, es preciso que encuentre en sí mismo su propia consistencia” en *Ibidem*. Cfr. E. Colomer. “El problema de Dios en Teilhard de Chardin” p. 85.

²⁸⁵ Cfr. *Las direcciones del porvenir*. p. 126.

del propio Omega-Logos, quien no sólo se encuentra al final del proceso, fuera de la serie, sino antes y por encima de ella. Cuando se pregunta por qué hay evolución, se pregunta por qué es y por qué es tal.

De vuelta por la monadología.

Al considerar a los centros humanos, centros parciales del mundo, bajo el influjo de Omega, Teilhard regresa, como se anticipó, al camino de las mónadas de Leibniz. No obstante, se separa de él porque para el alemán las mónadas no tienen ni puertas ni ventanas,²⁸⁶ para el jesuita, por la acción de Omega y por su propia personalidad, los elementos psíquicos aparecen solidarios de tres formas: tangencial, radialmente, y por confluencia.²⁸⁷

Como Leibniz, Teilhard rechaza que la materia sea sólo extensión, mecanicismo, cambio cuantitativo. Este es el puente que en ambos pensadores conduce desde la física a la consideración metafísica del dinamismo interior de la materia. Para uno y otro, el dinamismo del ser creado ha sido puesto por Dios. En Teilhard, la vida interior de todo ser, todo su despliegue se explica desde la energía divina. Con sus diferentes perspectivas, ambos coinciden en que es el elemento formal lo que determina la actividad de los seres. En Teilhard, la forma; en Leibniz, la mónada. Al final, en ambos las diferencias formales fundamentan la multiplicidad de los seres.

Si se acepta que en la monadología de Leibniz hay una inclinación hacia un desarrollo²⁸⁸, asociado a los niveles de conciencia, Teilhard presenta en su

²⁸⁶ Cfr. *La activación de la energía*. p. 94.

²⁸⁷ *Idem*.

²⁸⁸ G. W. Leibniz. *Escritos Filosóficos*. p. 708. (74).

versión transformista un eco del pensamiento de este filósofo alemán. Una relación que se aborda poco porque sus perspectivas son muy distintas, aunque Leibniz fue uno de esos filósofos que gozo de una distinción rara dentro del pensamiento de Teilhard de Chardin: es nombrado en varias ocasiones y referido de forma directa e indirecta en temáticas relacionadas sobre todo a las mónadas leibniceanas.

Como si en el mundo hasta la más mínima parcela “supiera” o estuviera programada en su dirección, el mundo de Leibniz está graduado por esos niveles de percepción que culminan inevitablemente en la apercepción, la cual tiene su correlato teilhardiano en la reflexión, momento culminante de la aparición del hombre en el mundo. Leibniz soluciona o enmarca su respuesta dentro de la armonía pre-establecida²⁸⁹ y Teilhard, muy distinto, sostiene que el problema de la comunicación de las sustancias había estado mal planteado, *por lo que* sus niveles de conciencia en el cono evolutivo son resultado de diferentes niveles de complejización del ser material, conjugándose con la acción creadora de Dios.

No se debe ignorar que las puntos donde hay similitud entre Leibniz y Teilhard responden a necesidades distintas, Teilhard pidió préstamos para explicar sus propias posiciones. Para Leibniz, cada mónada tiene un estado interno²⁹⁰, un estado de percepción, al modo de una conciencia, que responden a la necesidad de dar cuenta de los cambios o representación interna que las mónadas tienen de los cambios externos, lo cual se da por la falta de interacción que hay entre las monadas. En Teilhard, el grado de conciencia de las mónadas no responde al problema de la comunicación entre éstas, responde

²⁸⁹ Cfr. Leibniz: *Discurso de Metafísica*. p. 73. (14).

²⁹⁰ Cfr. G. W. Leibniz. *Escritos filosóficos*. p. 693. (11).

a la necesidad de explicar la direccionalidad, u ortogénesis, los cambios y comportamientos evolutivos de los elementos del mundo.

A pesar de las similitudes que se pueden reconocer entre ambos, diferencias que son naturales, partiendo como parten de premisas distintas, ambos coinciden en la existencia de lo particular y de la pluralidad, ambos opuestos a Spinoza, quien es rechazado por ambos: para Leibniz, se impone la experiencia racional de mi propio yo, para Teilhard se impone la individualidad física, la autonomía de las partículas vivas del mundo.

Sin duda, aun en los momentos más inmanentes de Teilhard, Leibniz no podría ver en él una huella de spinocismo. Lo divino y Dios tienen cada uno su lugar y no son inter-sustituibles: ahí está el Medio divino teilhardiano como el gran ejemplo de la presencia analógica de Dios en el mundo sin confundirse con él. En Teilhard, la inmanencia spinocista es anulada a través de la doctrina tomista de la analogía y la participación.

En un mundo en evolución, la unidad teilhardiana establece un fundamento metafísico para el mundo, constatable también en la experiencia. Por su parte Leibniz no necesita de la complejización para sostener la unidad distintiva de las mónadas a dónde llega a través de la experiencia interna del alma que se apercibe a sí misma siendo una. Las mónadas simples leibniceanas son eso, unidad y diferencia.²⁹¹ Lo mismo sucede a nivel de la pluralidad de seres que observamos en el mundo externo: autónomos e independientes, constitutivamente distintos, las unidades evolutivas de Teilhard de Chardin.

²⁹¹ *Ibidem.* p. 692. (8).

A partir de la experiencia del alma que se apercibe a sí misma²⁹² siendo una o en la observación del mundo externo donde se atestigua la pluralidad de los elementos que lo constituyen como unidades, Leibniz encuentra un camino para fundamentar en la unidad el sello distintivo de las sustancias. La unidad como carácter definitorio de la mónada está presente también en Teilhard: ser es uniéndose, ser es unidad por complejización creciente desde el origen.

En relación a los grados de conciencia que pueden observarse en el árbol de la vida, emparentados con los distintos grados de perfección que observa la escolástica tomista en la jerarquía del ser creado, pueden compararse también con los conceptos filosofía de Leibniz, y hay un detalle de suma familiaridad entre el filósofo alemán y el jesuita: Leibniz propone para sus mónadas infinidad de grados con una jerarquía establecida por el tipo de percepción²⁹³ o grado de conciencia que manifiesta el compuesto. En la base, para ambos, el nivel más ínfimo de conciencia.²⁹⁴ En Teilhard, la unidad de los seres particulares se da por la estructuración complejizante de las partículas elementales dada por su forma; en Leibniz, la unidad se da por la coexistencia de las mónadas inmateriales integradas a la armonía preestablecida,

El filósofo alemán propone la elevación de las mónadas sensibles a espíritus racionales por la acción de Dios, para Teilhard la misma transformación cuando está involucrado un cambio de nivel ontológico, se da siempre por el acto creador de Dios desde la eternidad. La versión teilhardiana de una armonía preestablecida, imaginada y propuesta, consideraría que en todo el eje de la duración, la acción creadora de Dios pre-vee siempre y se da en sintonía

²⁹² Leibniz: *Discurso de Metafísica*. p. 101. (34)

²⁹³ G. W. Leibniz. *Escritos filosóficos*. p. 695. (19)

²⁹⁴ *Ibidem*. p. 706. (66)

con los crecimientos del mundo y los posibilita, ocultando su acción con el velo de la naturaleza. La acción creadora de Dios en el transformismo supone siempre la coordinación con las condiciones materiales que se fueron desarrollando en el mundo

Entre la elevación leibniceana y el transformismo teilhardiano median, en términos leibniceanos, las puertas y ventanas que posibilitan la interacción, complejización y novedad en el cono evolutivo. Ambos consideran que una vez que lo humano ha atravesado el umbral del ser, no puede perder, por regresión, sus logros. Dios fija su ley para garantizar una salida cierta a nuestras actividades vacilantes; Dios se inclina sobre el espejo de la tierra.²⁹⁵

No obstante, distanciándose aún más de Leibniz, coherente con su empleo de la analogía, sostiene esa interacción, viendo que los elementos pueden ser parcialmente ellos mismos y parcialmente una cosa en la que se zambullen: marchan ellos mismos hacia adelante, pero se sostienen en Omega, punto de referencia que se refleja en la suma de las mónadas pensantes, garantía de atracción y de salida ante la amenaza de los egoísmos particulares. El resultado de esto es la asimilación del universo por la monada humana, la realización de un pensamiento humano consumado.²⁹⁶ Teilhard pensó que Platón y Agustín, con su acción, se suman a toda acción humana, confluyendo y siendo solidarios ahora en nuestra actividad.

Es evidente que Teilhard se encuentra siempre lejos de lo que él llamaba “falso panteísmo.”²⁹⁷ Ni el centro divino ni el centro humano pierde su ser; se mantienen comunicables, la unión diferencia. “Cuanto más en su conjunto

²⁹⁵ *La energía humana*. p. 50

²⁹⁶ Cfr. *El porvenir del hombre*. p. 29.

²⁹⁷ Cfr. Véase pp. 138 y 139.

total, llegan a ser el Otro, más hallan ser ellos mismos...su propia manera de disolverse es precisamente la de super-centrarse.”²⁹⁸ Omega, parafraseando a Kempis, es ese centro, actual y personal, que me hace ser más yo que yo mismo.

Omega y centrología.

Cuando Teilhard vuelve sobre Omega, analizando su relación y su posición respecto a las personas humanas en el curso de la evolución, propone una serie de condiciones y características que le pertenecen a Omega dentro de lo que el jesuita denominó la centrología. Omega, en su calidad de centro rector de toda energía, asume la función de universal consolidación y de universal animación²⁹⁹, desde la eternidad misma del acto creador, como ha quedado propuesto aquí. Toda persona humana forma parte de una unificación, donde Omega es el centro de todos los centros. Omega puede efectuar esa acción por la propia perfección de su unidad, que le posibilita y que es requerida para que pueda mover como primer motor.

La cohesión que ejerce este centro, el movimiento, organización, personalización y unificación, hacen en su conjunto que Omega, mientras más ejerce su función, más cohesiona los elementos en el círculo de su influencia universal.³⁰⁰ Tres pues son las notas, fundamentales, que Omega posee en

²⁹⁸ Cfr. *El fenómeno humano*. p. 314.

²⁹⁹ Cfr. *Como yo creo*. p. 139.

³⁰⁰ “Porque es eterno y omnipresente, contiene y penetra todas las duraciones, cual si fuera su centro y su circunferencia. Porque es simplísimo y máximo se halla todo en todas las cosas y todo fuera de ellas, viniendo a resultar por lo mismo, la esfera inteligible, cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia en ninguna” Esto bien resume la “*Centrología*” teilhardiana que aparece en la

tanto que Centro: ser de naturaleza objetiva, no un simple postulado lógico, sino más bien una realidad orgánica y eficiente; ser capaz de salvar todo, a cada persona en su rasgo más esencial e incommunicable; ser capaz de salvar todo para siempre, haciendo que ninguna conquista humana se desintegre por reversibilidad.³⁰¹ Los logros personales se aseguran por ser Omega, como centro autónomo, absoluto e independiente.

La pregunta que inevitablemente debe sortear Teilhard de Chardin, es si esta relación, por lo inmenso y total que se presenta la acción de Omega, agota al final los contornos personales, constituyéndose así una superpersona, única e igualmente total y subordinante en su personalidad. ¿Cuál es esta realidad suprema y compleja mediante la cual nos fragua la actividad divina?³⁰² No obstante, por la objetividad de la Centralidad de Omega, Teilhard asegura la participación del ser que irradia sin devorarlo todo como única realidad ontológica.

La persona divina no anula los elementos del mundo, mucho menos los personales, como ha podido rechazársele a Eckhart. Cristo no suplanta la personalidad de los centros que adhiere a su persona. Es claro que toma distancia de Spinoza o de cualquier monismo que atente contra las siluetas personales autónomas y subsistentes. El proyecto de Teilhard es mostrar al final que Dios, sin perder o ganar específicamente nada, no es propiamente la única realidad al término de todo el “proceso” evolutivo.

Activación de la energía pp. 89-117, pero se tratan de las palabras de San Buenaventura en F. Canals Vidal. p. 106.

³⁰¹ Cfr. *La aparición del hombre*. p. 22. E. Colomer piensa que esta condición es la más trascendental de omega: “la perennidad de la evolución en su fruto más alto que es la persona humana...” en “El problema de Dios en Teilhard de Chardin.” p. 59.

³⁰² Cfr. *El medio divino*. p. 100.

Coherente con su ortodoxia, Teilhard se aparta del filósofo de Amsterdam al conceder a Dios la antecendencia ontológica que tiene el Dios creador. Esta antecendencia queda manifiesta de dos formas: en la primera, por la posibilidad de reunir, sin anular, las sustancias personales que el mismo independiza de sí, pero que reúne en torno a sí; en la segunda, en virtud de la radical contingencia de los seres del mundo.

Si el Dios de Teilhard, como se propone aquí, produce al mundo con la donación de su poder y energía divina, esa donación personal y libre hace que el Dios de Teilhard sea independiente de esa concepción de la naturaleza al modo de la sustancia única spinoceana que es una y la misma cosas con Dios.³⁰³ Spinoza concibió a Dios como un ente total,³⁰⁴ una sustancia omniabarcante, poseyendo toda la totalidad del ser, una sustancia que posee y manifiesta atributos infinitos, y estos a vez se proyectan en modos, pero sin hacer de lo finito algo sustancial en ningún sentido.

Por otra parte, la relación entre Hegel y Spinoza puede alumbrar algunos conceptos de Teilhard relacionados con estos puntos. En el proceso deductivo del pensamiento de Spinoza no hay lugar para la contingencia: las definiciones y conclusiones son necesarias. Ahora bien, ese carácter necesario se encuentra en Hegel, con la salvedad de que en este último la noción de sustancia ha dejado su lugar a la de sujeto, la cual, sin embargo, no ha perdido el carácter necesario de la sustancia de Spinoza. Teilhard, por el contrario, considero los elementos que, desarrollando una evolución personal y crística,

³⁰³ Juan Manuel del Moral. *art. cit.* p. 38.

³⁰⁴ Juan Diego Moya Bedoya. "El monismo de sustancia en el *Tratado Breve de spinociano*" en *Rev. Filosofía de Costa Rica*. Vol. 35. Núm. 86. San José, Universidad de Costa Rica, 1997. p. 220.

con el apoyo del pensamiento cristiano ortodoxo, se apartaran de la sustancialización de un Dios siempre libre y personal.

Si Spinoza se encaminó a evitar a toda costa el hacer de Dios algo semejante al hombre, como aprendiera de Maimonides,³⁰⁵ Teilhard se aparta consistentemente y parte muy al contrario del eje que Spinoza presenta. Se niega a concebir a Dios como sustancia. Si no hubiera un foco de atracción personal consolidando la “metamorfosis” de la materia en espíritu, entraña misma del fenómeno evolutivo, entonces sí, negadas las mónadas personales, se impondría una única sustancia: “Así de manera insidiosa, tendía a asentarse en mí la preocupación y la preferencia (completamente orientales bajo su ropaje científico) por un fondo común de lo tangible, Elemento de todos los elementos, Soporte de todas las sustancias directamente captables por distinción y difusión, más acá de toda determinación y toda forma.”³⁰⁶

Se entiende con esas palabras por qué Teilhard quedó injustamente tachado de panteísta: hay un punto donde la doctrina teilhardiana se tornaría monista porque en su fundamento, sobre todo en el acto creador, todo es Dios y proviene de él, aunque, en tanto su esencial modo de existir, no lo sea. No es lo mismo provenir de la sustancia por deducción, que provenir sustancialmente de un ser personal.

Teilhard antes de pensar a Dios como una sustancia, única e infinita, lo concibe como un centro, un centro de centros, que agrupa y mantiene cohesionados en torno a sí los elementos del mundo. Las monadas no se diluyen en la gran Mónada. El Dios de la evolución conserva y define,

³⁰⁵ Juan Pegueroles. ¿Teología negativa en la ética de Spinoza? en *Pensamiento*. vol. 33. 1977. p. 255.

³⁰⁶ *El corazón de la materia*. pp. 25-26.

armoniza y unifica, todas las mónadas, de otra forma la construcción que supone el transformismo caería por el propio peso de sus elementos.

Entre Spinoza y Teilhard, se encuentra, sin duda, Descartes y la escolástica tomista. Teilhard toma su noción de sustancia de la filosofía medieval. Spinoza modifica y lleva a su propio terreno el pensamiento de Descartes, cuya definición de sustancia ajustaría más a Dios que a las sustancias del mundo. El método de uno y otro determina sus conclusiones: uno parte de la experiencia; el otro, parte de la realidad infinita de Dios. La evolución permitiría que entendiéramos que el mundo y su pluralidad responden a la centralidad de la persona.³⁰⁷ Spinoza, por su punto *aéreo* de partida, no podría explicar porque la sustancia se manifiesta de forma plural.

Dios es persona y la unión final de centros personales, también puede ser categorizada como una sustancia, pero es una sustancia de sustancias, donde la persona divina, contrario a la posición de Spinoza, se reconoce precisamente como personal, por ser ésta la máxima perfección que deja ver el proceso evolutivo. Es evidente que, familiar y opuesto al tomismo, la jerarquía del ser ya no se alza verticalmente, sino que se dispara horizontalmente hacia adelante: Dios es semejante al hombre,³⁰⁸ quien, creado y autónomo, no es una manifestación de la sustancia infinita.

³⁰⁷ Cfr. p. 117.

³⁰⁸ Cfr. Juan Pegueroles. "¿Teología negativa en la ética de Spinoza?" en *Pensamiento*. Vol. 33. 1977. p. 255. ¿No fue este precisamente el giro de Schelling sobre su filosofía de la identidad de corte spinozeano? Cfr. Oscar del Barco. *art. cit.* p. 105. Eusebi Colomer. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. p. 107. ¿De dónde ha pues venido el devenir? Y Oscar del Barco afirma al respecto: "El giro de Schelling fue pasar del concepto de Dios a la realidad de Dios, y para realizar efectivamente este giro debió considerar la vida concreta del hombre y a partir de ella penetrar en Dios." en *art. cit.* p. 114. Cfr. Andrés Torres Queiruga: "El problema de Dios en la Teología de la segunda mitad del siglo XX." en *Intersticios*. Núm. 13. 2000. p. 63.

Con la afirmación de la sustancia de sustancias, se coloca fuera del alcance de la sustancia con infinitos atributos.³⁰⁹ No obstante, cabe preguntarse si no podría ser esta distinción una simple diferencia de lenguaje. ¿Una sustancia de sustancias no es en buena medida una forma de decir lo mismo? Teilhard pensó que no; y no es lo mismo. ¿Por qué? Con una sustancia de sustancias, parece que se regresa al punto de partida: el problema de lo uno y lo múltiple, y con un agravante, la sustancia de sustancias puede conducir a Teilhard a un sin sentido. ¿Es esta una de las formulas equivocadas de Teilhard? Por más que de esa impresión, Teilhard no está pensando ni mucho menos deduciendo a Dios, viéndolo como sustancia. Lo que debe verse, y se propone aquí, es que al interior del Pleroma, tenemos unión no fusión ni atribución. En el Pleroma no hay simplemente “cosas” que se colocan en su lugar. El Pleroma es comunión o unión de sustancias personales y lo personal no es atributo transferible entre personas.

Teilhard parte de la evidencia experimental de un mundo en evolución y del uso de la analogía. De esta forma, la sustancia divina y las sustancias personales creadas, no implican ninguna especie de contradicción, pues a través de la analogía se reconoce que el ser pertenece propiamente a Dios. Teilhard usa la expresión “sustancia”, no para definir la naturaleza divina, sino más bien para definir, oponiéndose a Spinoza, la íntima relación al interior del seno divino.

³⁰⁹ Cfr. Jesús Martínez Velasco. “Monismo metodológico y metafísico en Spinoza: la mente como idea del cuerpo” en *Pensamiento*. vol. 53. Núm. 206. 1997. p. 265.

¿Panteísmo?

Teilhard reconoce que la tentación panteísta, al modo de Spinoza, puede ser seductora por la universalidad y perfección de la unión que representan, pero su Omega diferencia antes de absorber desde su posición de eje concentrador. El universo que Teilhard propone es un universo centrado, con-centrado sobre lo personal;³¹⁰ no es el universo de la sustancia infinita, pues por principio los yo no pueden fusionarse. Al contrario, profundizan su diferenciación en la medida que se acercan más al centro que promueve su ultra personalización.³¹¹

¿No es este el punto, su universo personal, que I. Quiles³¹² subraya como aquel que puede salvar a Teilhard de todas sus formulas equivocadas? El lenguaje que buscaba colaboró mucho con esas fórmulas.³¹³ En cuanto al universo personal deberá hacerse una referencia aparte para valorar si Teilhard fue realmente consecuente con este punto que, como afirma I. Quiles, realmente lo aleja de muchos errores que se le imputaron.

Cristo Omega, por su posición, de influencia universal, con la unión que esta posición promueve, hace desaparecer el falso panteísmo, pero nos hace conservar “la insustituible potencia de vida que monopolizan los panteístas.”³¹⁴ El panteísmo teilhardiano existe entonces, pero ha de ser definido desde otra perspectiva que el mismo buscó: una transparencia mutua en una perfecta posesión de sí mismo.

³¹⁰ Cfr. Eusebi Colomer. “Teilhard de Chardin Filósofo.” p. 154.

³¹¹ Cfr. Ismael Quiles. *art. cit.* P. 275.

³¹² Cfr. *Ibidem.* p. 261.

³¹³ Cfr. Andrés Torres Queiruga. *art. cit.* p. 63.

³¹⁴ *Ciencia y Cristo.* p. 81.

Este universo personal, no obstante, parece perderse irremediabilmente en Cristo, naufragando aparentemente en la sustancia divina, pero si se pierde se pierde sólo por compenetración en la unidad paulina del Pleroma, que, para Teilhard, es la afirmación más neta del panteísmo³¹⁵ cristiano: un Dios todo en todos, la forma superior de panteísmo sin huella alguna de confusión ni de aniquilación,³¹⁶ donde Dios, al final, no podría ser permanecer solo como la única sustancia personal.

Visto así, el panteísmo teilhardiano no es una amenaza al Dios de Cristo: Panteísmo no es para Teilhard, como el mismo lo reclamara, sinónimo de spinozismo, hegelianismo o monismo: “Me parece que semejante acusación es falsa, injusta y peligrosa.”³¹⁷ Ese monismo destruye los gozos de la unión y su perfección aún más seductora que la de los falsos panteísmos.

Si se identificase la marcha del Espíritu y al Espíritu absoluto mismo con Dios, entonces la diferencia entre Hegel y Teilhard es abismal, pues el claro panteísmo del primero, como si realmente fuera un Spinoza en movimiento, se antepondría a la clara trascendencia personal del Dios del jesuita. No obstante, Hegel se opuso, como Teilhard, a esa forma de panteísmo, donde ese Dios queda integrado al mundo. Lo que tenemos en lugar de eso, y para ambos, es un mundo en Dios, para Teilhard un mundo, como punto de llegada propuesto aquí, palpitando en el seno de su creador. Los problemas, cuando

³¹⁵ *Como yo creo*. p. 84.

³¹⁶ *El fenómeno humano* p. 352.

³¹⁷ *Como yo creo* p. 65. En la misma obra p. 151, Teilhard define el panteísmo como sigue: “a) Aquellos para los que la Unidad del todo nace de la fusión de los elementos, los cuales desaparecen a medida que aquel emerge. b) Aquellos para los que los elementos se realizan por accesión a un Centro más profundo que los domina y los sobre-centra en si misma. En virtud del principio (teórico experimental) de que la unión no confunde los términos que une, sino que los diferencia, la segunda forma de panteísmo es la única que intelectualmente legitima y la única místicamente satisfactoria. Ahora bien, es esta la que se expresa en la actitud cristiana.”

aparecen las comparaciones entre ambos, son debido a esa propensión de identificar la totalidad hegeliana con Dios, ignorando que en esa totalidad hay una relación de lo infinito con lo finito, donde, al igual que en Teilhard, existen diferencias ontológicas.

Para ambos casos, para Teilhard y para Hegel, la caracterización de panteísmo podría ser cierta pero siempre teniendo en cuenta que el panteísmo es una forma de panteísmo y que la presencia de Dios en el mundo ha de considerarse para el jesuita en modo analógico y a la luz de una presencia de amor. En el caso de Hegel, el Dios super-personal de Teilhard tiene que ceder ante un Dios hegeliano que a la vez que profundiza su trascendencia, profundiza su encarnación: Hegel también ha vuelto al evangelio joánico³¹⁸ y la ha llevado hasta ese punto donde Teilhard introduce el logos y las energías divinas.

En ese sentido el propio Teilhard reconocía que a pesar de los esfuerzos del creador, algo de sí mismo quedaba en el mundo: “Cualquiera que sea la trascendencia del ser absoluto, algo de sus rasgos se imprime inevitablemente en la naturaleza, desde el momento en que informa en cierto grado a ésta al hacerla salir de la nada.”³¹⁹ Cuando panteísmo significa aquella vinculación con el spinocismo, que al propio Hegel le pareció una caracterización errada del pensamiento de Spinoza, evidentemente ninguno de los dos es panteísta, pero tampoco ninguno de los dos reduce la relación del lado de una trascendencia ignorante de la *encarnación* de Dios en el mundo.

³¹⁸Eusebi Colomer. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*. p. 147.

³¹⁹ *La activación de la energía*. p. 226

“Sólo el panteísmo de amor o panteísmo cristiano súper-personalizado satisface el sueño de perderse conscientemente en la unidad.”³²⁰ Esto es lo que Teilhard proponía como la atmósfera de caridad pura, panteísmo de diferenciación:³²¹ Cristo presente también en la acción de sus miembros, como partes del organismo, del todo. Es el amor, el phylum de amor del cristianismo el que transparenta esta, que se puede llamar aquí, íntima forma de relación *de avanzada* en el universo o de panteísmo vanguardista. Por el contrario, como pensó Teilhard, nada más fácil que eliminar lo múltiple, a lo oriental, y caer ante y en el dios sustrato, extraviando los centros personales en un todo, en la noche, donde ninguna determinación, siquiera analógica, podría afectarle.³²²

En el panteísmo, donde omega es centro de super-personalización, la presencia de Cristo compenetrándose con todo y transparentándose en todos, hoy y siempre, se devela como lo más presente, la atmosfera de amor, el medio universal de vida y existencia. No sólo en virtud del fin, como pueden pensarlo la crítica, sino por lo que se ha sostenido aquí, por principio creador, la energía divina sin descentrar a Omega se difunde en toda existencia y es sin duda, la condición de posibilidad de todo y de toda unión y comunicación. Omega mantiene, sostiene, desde la eternidad bajo su irradiación a toda partícula personal. Dice Teilhard: “Este Dios se halla tan extendido y es tan tangible como una atmósfera que nos bañara, por todas partes él nos envuelve.”³²³ Esta omnipresencia divina, enemiga de todo falso panteísmo, es el medio divino.

³²⁰ *Ibidem.* p. 188

³²¹ Cfr. *Yo me explico.* p. 120.

³²² *Las direcciones del porvenir.* p. 42.

³²³ *El medio divino* p. 94.

La maravilla esencial del medio divino es la facilidad con la que reúne y armoniza en sí mismo las cualidades que nos parecen ser las más contrarias. Inmenso como el mundo y más temible que las más inmensas energías del Universo, el medio divino posee, sin embargo, un grado superlativo, la concentración y precisión que constituyen el encanto y la cordialidad de las personas.³²⁴

En el medio divino se tocan todos los elementos, por lo que tienen de más interior. Es medio de difusión, concentración y compenetración. Por ello debe verse que en él se sintetizan las posiciones teilhardianas del Dios de hacia arriba con el Dios hacia adelante. Es la realidad dinámica en la que toda oposición entre Universal y personal desaparece³²⁵ sin confusión, sin desustancializar, ni suprimir o identificar. Igualmente, el medio divino, en su función de centralidad universal, mantiene sin perderlas, por efecto del intelecto y voluntad divinos, la inmanencia de su acción eficaz y la trascendencia de su persona: Dios lo integra todo a sí como fuente de toda energía de amor. Y como ha quedado dicho, el medio divino en su inmensidad es un centro, el centro que comportándose plenamente como tal, reúne todos los elementos en el seno que él mismo forma.

El medio divino, visto así, es la contundente negativa de Teilhard de Chardin a toda presunción de spinocismo, su medio divino, la atmosfera que nos baña, con la que Dios se extiende, es coherente con las afirmaciones de Teilhard en relación al logos joánico y patristico, el medio divino es la moderna, y también mística concepción de Dios en el mundo sin restarle ni un poco a su trascendencia. “Presente y atrayente en el fondo inaccesible de toda criatura,

³²⁴ *Ibidem.* p. 90.

³²⁵ Las palabras de H. Kung: “Therefore the living Christian god is a god who does not exclude, who includes his antithesis. Not, as greek metaphysics would have to suppose, because he stands in need of it, not by way of an initial stage, which would have to be completed in self-development, but as a gracious power, positive possibility, which belongs from the start to his fully reality” cit. por J. Donceel. “Second Thoughts on the nature of God” p. 369.

se retira cada vez más lejos, y nos arrastra consigo hacia el centro común de toda consumación”

Si hubo elementos por los cuales Teilhard quedo asociado al panteísmo, se debe tener presente siempre, como se defiende aquí, que esa presencia en el pensamiento del Jesuita, deber ser leída e interpretada a través del crisol de la analogía y recordando siempre el poder de Dios manifiesto a través de la energía y del logos divino:

Teilhard no teme al panteísmo, no al que hemos presentado aquí asociado a la presencia crística en el mundo y tampoco a la presencia de amor, de un Dios que se da en la historia. Toda la unidad cósmica, en su ligazón y en su trama, aparentemente sin límites, o por lo menos no asignables por la experiencia humana, hacen que resuene hoy para nosotros “la música que ha mecido todo panteísmo.” “¿Pero hubiera podido existir alguna vez, por definición, una verdadera mística, sin algún panteísmo? Y entonces, dice san Pablo, al hablar de la encarnación consumada, Dios será todo en todos, *en pasi panta theos*.³²⁶

Panenteísmo

Si el panteísmo de Teilhard de Chardin es un panteísmo cristiano de amor y por ello de diferenciación personal, el medio divino, desde donde este panteísmo se consolida, nos conduce, por ser un seno de amor, al interior de Dios, es decir, a un panenteísmo, que igualmente ha de salvar las dignidades y preservar los contornos. El mundo vive en el seno del medio divino, un seno que es traducible en Teilhard a una providencia total: “Vivo en el seno de un

³²⁶ *Las direcciones del porvenir.* p. 49

elemento único, centro y particularidad de todo amor, Amor personal y potencia cósmica.”³²⁷

Para Teilhard, es el Dios de san Pablo, donde vivimos, nos movemos y somos, un Dios asediador, tal como queda presentado en el medio divino. En este logos, omnipresente, total, atmósfera y centro de amor personal, todo se halla suspendido, abrazado. Todo el cosmos en bloque está informado por la potente energía de la mónada divina que otorga inteligibilidad, poder de acción definitiva.³²⁸ Lo múltiple en Dios, todo unificado en un seno de amor también físico.

El punto final conduce al principio: Dios como centro total de su creación ¿agrega por ello algo a sí? Si, en su lectura de san Pablo, Teilhard pensó que de alguna forma había complementariedad en el Pleroma es una complementación personal que debe entenderse en el sentido del amor personal de Dios.

Ante un mundo contingente, la acción de Dios es necesaria y gratuita sin que pueda reclamarse ninguna especie de complementariedad: el mundo está mirando a Dios, existe en virtud del polo de necesidad y fuente que Dios le representa, de ahí la tentación de asociar, a través de la analogía³²⁹ de

³²⁷ *El Corazón de la materia*. p. 76. Ya antes, en la misma obra, decía el jesuita: “Como una esencia de fondo destinada a metamorfosearlo, asimilarlo y reemplazarlo todo” p. 55

³²⁸ Cfr. *Ciencia y Cristo*. p. 79. Como señala Christopher Mooney: Or to use, another metaphor, he is the focus, the meeting point as Lightfoot puts it, whe are all the fibres and generatice energies of the universe are organized and gathered together. Were someone to see the whole of the universe, past, present and future, in a single instantaneous glimpse, he would see all beings ontologically suspended from Christ and completely unintelligible apart from him” La referencia pertenece a Joseph Huby. *Les épîtres de la captivité*. Paris, 1935. p. 40. en Christopher Mooney. “The body of Christ in the writings of Teilhard de Chardin” en *Theological Studies*. Vol. 25. Núm. 4. Paris, Institut Catholique, 1964. p. 605.

³²⁹ Cfr. J.C. Vale. *art. cit.* p. 322.

atribución extrínseca, a Teilhard con Eckhart. No obstante, la complementariedad sólo puede venir para el teilhardianismo en virtud de la gratuidad divina: sólo un acto voluntario de Dios que, en virtud de un amor personal, se pone un otro. Teilhard no concibe, como se ha visto, la creación de cosas aisladas, porque por definición y ser (lógico), no forman parte de aquel grupo de cosas que Dios puede hacer, cosas como un círculo cuadrado. También sería inconcebible que en el orden del amor, Dios actuara bajo el signo de la necesidad.

El jesuita asocia la preocupación por el todo con el monismo, para quien no existe ni cuenta nada sino el todo, y Teilhard no quiere ser un monista al modo de Spinoza. Su todo será siempre, un todo diferenciado y jerárquico. El Dios de Teilhard, diferencia las creaturas que el mismo concentra: “En el paroxismo de su adhesión, los elegidos hallan en él la consumación de su perfeccionamiento individual”³³⁰ “Cual es esta realidad suprema y compleja mediante la cual nos fragua la operación divina? San Pablo y san Juan nos lo han revelado. Es la repleción cuantitativa y la consumación cualitativa de todas las cosas; es el misterioso Pleroma donde el uno sustancial y lo múltiple creado se unen sin confusión en una totalidad que sin añadir nada de esencial a Dios, será no obstante una especie de triunfo y de generalización de ser.”³³¹

Lo que defiende Teilhard para su Pleroma, es que haya una unión física entre las sustancias humanas y Dios sin que estas pierdan su subsistir, englobadas y unidas de forma también gradual, posibilitado esto por la propia perfección ontológica de los seres, o, si se quiere, por su autonomía e independencia ontológicas. Esto debe quedar visto también bajo la forma de la unión total

³³⁰ *El medio divino*. p. 93

³³¹ *Ibidem*. p. 100

con Dios en la que se encuentra ya en el mundo y en la sustancia de los elegidos a nivel personal en el Pleroma. En ninguno de los dos casos, se incurre en panteísmo.³³²

La sustancia divina en el juego de la energía esparcida reúne y armoniza todos los elementos del mundo como un logos o como una alma mundi que no anula los elementos que coordina. Y esto es lo que marca la diferencia para el panenteísmo del jesuita: todo está en Dios sin confundirse con él, en oposición a Spinoza, para quien todo queda dibujado sobre un mismo lienzo ontológico, con las diferencias de atributos y modos: todo pertenece a la sustancia única.

Este Pleroma al que se llega por vía evolutiva ¿no está ya presente en algún modo en virtud del acto creador? Esta relación es precisamente la que Schoonenberg³³³ quiere subrayar, así como también lo hace W. E. Stokes,³³⁴ quien insiste en la relación recíproca, salvando a la persona divina. Como se ha dicho, Dios no es pura sustancia a la manera griega o spinozista. Considerando esta relación dentro del seno de Dios, Teilhard y su panenteísmo³³⁵ han podido ser relacionados con J. E. Eriugena, Schelling,

³³² *Como yo creo*. p. 79.

³³³ Piet Schoonenberg afirma: "We admit a real relation not only from effect to cause, but also from cause to effect, respectively a passive and active relation. That is why we would like to call real not only the relation from the creature to God, but also the relation from God to creature". *cit.* por J. Donceel. "Second Thoughts on the nature of God." p. 349.

³³⁴ Por su parte, el también jesuita W. E. Stokes sostiene: From this new perspective...it is possible to conceive of God's relation to the world as real without thereby attributing any imperfection to Him... [...] Such a personal relation detracts only from a conception of God as a necessary nature in the Greek conception of the term, not at all from God's perfection as a personal being" *Ibidem*. p. 349.

³³⁵ E. R. Naughton. "Panentheism" en *New Catholic Encyclopedia*. Vol. 10. New York, Mc Graw Hill. p. 943-944. K. Rahner y H. Vorgrimler definen panenteísmo de la siguiente forma en su *Theological*

Hegel y Whitehead. Por ello, Teilhard, al bidireccionar la relación, se aleja de su escolasticismo. Además, como se ha visto arriba, las oposiciones, al estar unificadas al interior del medio divino, armonizan las cualidades que parecen contrarias. ¿No es este un nuevo regreso a Hegel?

¿Hay algo que pueda agregarse al amor divino? ¿Qué ha cambiado de en un amor que desde la eternidad se ha manifestado y se ha conservado? Si desde la eternidad, el mundo vive en Él, no hay un agregarse que permita en una contradicción. El Dios de Teilhard es el que dice J. Donceel: I'm fully aware that the idea of God who is both eternal and in time affected by all events, even by pain and suffering... is no longer the God of Aristotle or of Aquinas, he looks more like the God of Hegel.³³⁶ Y, como en el caso de Donceel, interior a Dios no tendría que significar un simple espacio físico, sino que el universo descansa en el interior del poder de Dios, conservándose, y más exactamente, para ser acorde con lo expuesto, en el interior del amor de Dios, la más perfecta de las relaciones personales entre creador y creatura. Además que, al interior del amor de Dios, se conservan las relaciones entre creación, analogía, participación y se conserva también el origen divino de la creación sin demeritar a la creatura o al creador; la creatura no tiene el ser prestado ni existe falsamente, ya que, como se dijo, sólo de Dios proviene el ser.

Dictionary: "This form of pantheism does not simply identify the world with God in monistic fashion (God, the "All"). But sees the "All" of the world within God as an interior modification and manifestation of God, although God is not absorbed into the world. This doctrine of the immanence of the world in God is false and heretical only if it denies creation and the distinction of the world world from God" en *Ibidem*. p. 352.

³³⁶ *Ibidem*. p. 359.

Conclusiones

Por lo expuesto, se puede ver con claridad que la relación Dios-mundo es el tema central del pensamiento de Pierre Teilhard de Chardin y desde ahí se sustentan todas sus nociones transformistas, a tal punto que ese transformismo que aparece como necesario, e intrínseco al acto creador, sólo puede ser considerado como la consecuencia natural de ese obrar y, más aún, por sí mismo carecería en absoluto de significado.

La ortogénesis, o evolución dirigida, no debe verse como una evolución donde el crecimiento signifique la nota fundamental: esta evolución tiene más la forma de una cadena indisoluble. Si se considerara desde la propia inmanencia del mundo, sí, efectivamente, es una evolución, pero también un sueño: la evolución como solución del mundo en sí misma es errada, porque ve un crecimiento por sí mismo, donde hay una ligazón material o una pura cadena de precedencias que no lograría explicar un solo desarrollo. La ligazón y la afinidad genética prueban una familiaridad, no son un triunfo del destino sino la condición de los intercambios y de la libertad en un universo personal.

A partir de la ley fundamental de este transformismo, la ley de complejidad conciencia, el jesuita construye una explicación para la formación de las cosas que debe ser entendida como la manifestación experimental del modo en el que el acto creador se lleva a cabo. Esta ley es un puente entre la ciencia y la filosofía, es la síntesis que dio coherencia al edificio de Teilhard, pero que, en su base, lo llevo a postular aquella nada múltiple, sin la cual se resquebraja su construcción, pues es el punto de partida lógico de esa complejidad. ¿Cómo

proponer esa ley sin un fondo totalmente múltiple, y reestructurando la evidencia de un pasado en formación?

Como ha quedado demostrado, la nada múltiple, si bien es una consideración lógica en Teilhard, es el eslabón donde concentró sus intentos de relacionar la anatomía del ser físico, en su cambio y maduración, con su advenimiento a la existencia. No obstante, esta nada múltiple, donde se inclina Dios para crear el mundo, es el concepto límite donde evita el abismo de un mundo sin el sostén ontológico de la acción creadora.

La nada múltiple es la hipótesis de un límite no comprobable, asignable a la epidermis primera del mundo material, un requisito lógico resultado de la granulación progresiva del mundo hacia atrás. En Teilhard, esa granulación conduce efectivamente a un sinsentido y pone en duda la evolución misma. Teilhard cayó en esa trampa pretendiendo que la granulación de la energía, ingrediente esencial de los seres, ha podido aparecer disuelta al extremo, pero la granulación es una condición de la estructura ontológica de los seres y no es crónica, o cronológicamente, regresiva o creciente.

En las orillas del universo creado está Dios, que cierra el paso a la hipótesis de un mundo granulado hacia abajo. Esa granulación es más deductiva de lo que Teilhard hubiese deseado, y, al tocar fondo en la nada múltiple, es el reflejo de una simbiosis que el jesuita intentó: un Dios que crea de la nada y un mundo que se retrae hasta un origen lejano.

La nada múltiple matizó las posiciones teológicas de Teilhard que se han expuesto. El jesuita tomó su decisión para exponer su transformismo y lo hizo entre la nada múltiple y el seno original divino con un universo siempre

gestante en el líquido amniótico del medio divino, con el riesgo constante del panteísmo vulgar, del cual Teilhard intentó escapar al elegir la nada múltiple, evitando, al modo de Tomás de Aquino, la continuidad entre Dios y el mundo.

Los evolucionismos, al encontrarse con seres más complejos (vivos, sintientes, pensantes), buscan seres más simples en un pasado, seres que serían su condición de posibilidad. La granulación progresiva que esto trae consigo contribuyó a que el jesuita recargara la creación en el pasado y esto deja ver el peligro que Teilhard quería evadir: las intromisiones creadoras, retrotrayendo el acto creador hasta la nada múltiple, lo cual parece un despropósito.

El acto creador se identifica con los crecimientos del mundo, que es la otra forma de expresar el tercer modo de creación que Teilhard de Chardin propuso. Así, la pluralidad de seres, resultado de los crecimientos evolutivos, reflejan, por analogía, el ser que en Dios se encuentra de modo perfecto. Provenimos de Dios y nuestra gestación es una gestación por analogía y participación. Todo ser proviene del ser de Dios, viviendo en él, este modo de explicación de Teilhard ni confunde ni pierde o devalúa al ser creado, fusionando y haciendo simultáneos, en ese tercer modo de creación, el ascenso del ser material y la creación vertical y trascendente al modo de una creación renovante.

El árbol de la vida y el cono teilhardiano de la creación son graduables por niveles de participación, por ello mismo, la evolución se presenta como un ascenso o un crecimiento. La creación sucesiva de Teilhard, ese tercer modo de creación recién mencionado, es la expresión de este crecimiento. El plano

horizontal del tiempo evolutivo, es la visión teilhardiana de la jerarquía ontológica vertical de Sto. Tomás.

Ahora bien, Teilhard pensó que si Dios quiere comunicar su perfección, no tiene otra forma de hacerlo que de forma evolutiva. ¿No es esto un despropósito y un darle vueltas injustificadamente a las cosas? Debe decirse que Dios se comunica gradualmente, porque esta gradualidad es un acompañamiento intrínseco y natural del mundo y de la acción del hombre en él: si hay persona humana, hay libertad, y si hay tal, el juego del antes y del después se imponen.

El hombre, para sobrevivir en una realidad temporal, acompañante de su voluntad libre, debe involucrar el ejercicio de una memoria, que se vuelve la memoria de la especie, esta memoria no puede sino crecer, o ser comunicada, de forma gradual. Una creatura finita y temporal sólo podría conocer a Dios de ese modo gradual.

El que Dios sólo pueda comunicar su perfección de manera gradual no puede ser nunca un punto de partida, porque introduce una explicación circular y una contradicción. Teilhard aquí reflejó también la sombra de su granulación pasada del ser material: la evolución existiría porque Dios no puede sino comunicar su ser de manera gradual, y sería también requisito necesario del ser creado. En su lugar, no como punto de partida, sino de llegada, la comunicación de esa perfección ha de verse como una consecuencia de una realidad esencialmente humana y libre.

Esta es una de las principales fisuras del pensamiento de Teilhard: si el hombre es la flecha de la evolución, debió ser clara la propuesta para fundamentar, a través de la pluralidad, complejización e inacabamiento del

mundo, una salida y un fundamento total a la libertad humana. La evolución es un entramado temporal en el que esta libertad no sólo se ejercita, sino que se posibilita por las condiciones del ser creado. La persona humana es el punto que da significado al desparramamiento y la libertad tenía que quedar asociada al juego de intercambios creadores. Como se ha visto, la ligazón y la afinidad genética prueban una familiaridad, necesaria por demás para sostener las realidades personales y libres.

Por otra parte, la energía divina, de la mano de la metáfora de los resortes, ha de considerarse fundamental dentro del sistema teilhardiano y es una de las grandes puertas a la ortodoxia teilhardiana. A través de ambas temáticas, las dos vías de explicación del mundo tienden a encontrarse: la *via per descensum* y la *via per ascensum*. Entre la nada múltiple y Dios, la energía (donada para un universo en gestación) que inclina la balanza hacia el segundo.

Para no caer, a través del uso de la energía en la consideración de Dios como un sustrato universal, debe reconsiderarse, según los argumentos expuestos, el binomio Dios personal-energía, con lo cual se debilita la vinculación de un Dios personal con el concepto de emanación, a favor de la posición más ortodoxa del acto creador y tampoco hay entonces un factor impersonal y etéreo de disolución.

El acto creador y la acción de Dios en el mundo encontraron en el juego de resortes del jesuita una metáfora. Con ella, se explica la acción creadora y personal de Dios y se expresa el mecanismo del medio divino. Si Teilhard se salva no es sólo porque se ponga en el centro de la evolución a la persona humana sino porque en la cúspide de la pendiente, en el centro y circunferencia del ser participado está la persona divina.

Como ha quedado manifiesto, la energía divina, asociada al “blending” de las analogías de atribución intrínseca y de proporcionalidad, fueron los ejes con lo que Teilhard de Chardin integra en su transformismo temáticas del cristianismo antiguo y medieval. El empleo que hace Teilhard de la analogía y la participación lo aleja con toda evidencia de toda familiaridad con el panteísmo de corte espinosista. Estos referentes y su empleo colocan a Teilhard, de la mano con el aquinate, en una posición clásica de la filosofía cristiana, necesaria y compatible con su propuesta evolutiva.

Teilhard ha querido dar un alto valor al hombre, a la naturaleza y al ser creado en general. Como se ha propuesto, Dios, por donación, participa su ser al mundo, entrega algo de su vida y eso establece una filiación especial. Con razón, pensaba Teilhard que algo se le escapa a Dios de sí mismo en el acto creador. La energía de Dios nos hace partícipes de su vida y de su amor. Esta donación nos hace vivir en Dios, *in eo sumus*.

Esta donación abre un camino: si el mundo vive en Dios y proviene de Él, Dios vive al mundo. El blending debe hacernos considerar esa opción para Teilhard de Chardin. Dios es la vida que nos vive. La estrecha relación que Teilhard pudo buscar para Dios y el mundo, ha de encontrar su consecuencia natural en que Dios se ha compenetrado en su acto creador, en una simbiosis cósmica que, de modo gestacional, dona de sí su propia vida: Dios vive al mundo, conservando su autonomía y su propia subsistencia.

Sin duda que para Teilhard esa vida del mundo está en su Logos. El jesuita asimiló el Logos joánico de la mano de Orígenes y los Padres de la Iglesia. Si Teilhard de Chardin parece sesgar la lectura de san Agustín es porque éste representa la mitad de la respuesta del jesuita, quien le yuxtapone una

explicación evolutiva. Teilhard mueve e integra materialmente el mundo de las razones seminales, por ello ve que su respuesta es esencialmente la del obispo africano. En ese sentido tuvo razón, aunque no sean exactamente lo mismo.

Puede verse entonces que el pensamiento de Teilhard fue una constante búsqueda. Si en sus primeros años se manifestó aquella propensión deductiva, ello fue cediendo el paso ante una forma más armónica de considerar la naturaleza del ser creado y de la acción providente de Dios en el mundo. Esta providencia, como se ha expuesto, se realiza dentro y fuera del tejido cósmico, actualizándose así, al modo evolutivo, la doctrina patrística del Logos Crístico.

Por ello, Omega es sin duda el nombre evolutivo del Logos joánico y patrístico, que se dirige sobre todo a nuestra inteligencia y a nuestra libertad como un primer motor del alma. En el pensamiento del jesuita este logos patrístico cumple además la función de ligar la realidad temporalmente, lo cual toma el sentido de un desenvolvimiento hacia arriba o de un ascenso.

La propuesta teilhardiana sobre el Logos demuestra que no es el discurso de un cristiano ciego. Las funciones atribuidas a Omega son necesarias, de otra forma la evolución carecería de las propiedades para realizarse. La acción desde adentro de Omega es el desde arriba que la tradición fijista había asignado al acto creador.

La noción teilhardinana de totalidad debe reconsiderarse también y no se trata de la totalidad hegeliana. El todo de Teilhard no se divorcia de la consideración paulina sobre el cuerpo de un organismo vivo que constituye la creación y que encuentra en Cristo a su elemento leader, y la fuente de su vida

y nutrición, la medula de su constitución y dinamismo. Al interior de este organismo se conserva las relaciones entre creación, analogía, participación y se conserva también el origen divino de la creación sin demeritar a la creatura o al creador

Por ello, la acción total de Omega en el mundo conduce a ver esa presencia como una encarnación universal, aunque ello no signifique que Teilhard haya partido de Hegel. Teilhard se centró en las condiciones en las que el ser físico aparece, es decir, en lugar de partir del nicho formal, partió del nicho material, de la dimensión física y estructurada del ser. ¿Podría no estar viendo a Hegel desde esta suerte de espejo metafísico?

Bibliografía.

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

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

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

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

Teilhard de Chardin, Pierre. *Como yo creo*. Trad. Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid, Taurus, 1973. 274 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. *Las direcciones del porvenir*. Trad. Francisco Pérez Gutiérrez Madrid, Turus, 1974. 189 pp.

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

Teilhard de Chardin, Pierre. *Escritos del tiempo de guerra*. Trad. Francisco Pérez. Madrid, Taurus, 1967. 461 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. *El fenómeno humano*. Trad. M. Crusafont Pairo. Madrid, Taurus, 1963. 379 pp.

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

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

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

Teilhard de Chardin, Pierre. *El medio divino*. Madrid, Taurus, 2000. 143 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. *Yo me explico*. Trad. Jesús Aguirre. Madrid, Taurus, 1969. 236 pp.

Hemerografía

Anderson, James. F. "Teilhard's cosmological kinship to Aristotle" en *New Scholasticism*. Vol. 45. 1971, p. 584-589.

Balthasar, H. U. "Espiritualidad de Teilhard de Chardin" en *Orbis Catholicus*. No. 7. Barcelona, Herder, 1964. pp. 220-237.

Bracken, J. A. "Revising process metaphysics in response to Ian Barbour's critique" en *Zygon*. Vol. 33. Núm. 3. 1998. pp. 405-414.

Bracken, J. A. "Teilhard de Chardin, A. N. Whitehead and metaphysics of intersubjectivity" en <http://www2.sbg.ac.at/whiteheadconference/abstracts/Bracken-Teilhard.pdf>

Colomer, Eusebi. "El problema de Dios en Teilhard de Chardin" en *Revista Portuguesa de Filosofía*. Núm. 26. 1970. pp. 1-42.

Colomer, Eusebio. "Teilhard de Chardin Filósofo." en *Pensamiento*. Vol. 26. Núm. 102. Madrid, Ed. Fax, 1970. p. 153.

Colomer, Eusebio. "Teilhard de Chardin y la crisis del humanismo" en *Pensamiento*. V. 30. Madrid, Fax, 1974. pp. 379-397.

Couisns, Ewert. "Teilhard de Chardin et Saint Bonaventure" en *Etudes Franciscaines*. t. XIX. No. 50. 1969. Paris, Notre Dame de la Trinite 1969. pp. 175-186.

Cuenot, Claude. "Situación de Teilhard de Chardin" en *Orbis Catholicus*. Núm. 7. Barcelona, Herder, 1964. pp. 193-219.

Danielou, J. "Signification de Teilhard de Chardin" en *Etudes*. t. 312-1. Paris, 1962. pp. 145-161.

Donceel, J. "Teilhard de Chardin: Scientist or Philosopher?" en *International Philosophical Quarterly*. Vol. V. No. 2. New York, Fordham University, 1965. pp. 248-266.

Gilson, E. "Le cas Teilhard de Chardin" en *Seminarium*. Publicación del Vaticano. Año 5. No. 4. 1965. pp. 720-737.

Grumett, David. "Teilhard de Chardin. Evolutionary Natural Theology" en *Zygon*. Vol. 42. Núm. 2. pp. 519-534.

Isaye, Gaston. "The method of Teilhard de Chardin: Acritical Study." en *New Scholasticism*. Vol. 41. 1967. pp. 31-57.

Martínez, Luis. "Teilhard entre dos siglos" en *Pensamiento*. V. 26. Núm. 102. Madrid, Ed. Fax, 1970. pp. 255-275.

Mooney, Christopher "The body of Christ in the writings of Teilhard de Chardin" en *Theological Studies*. Vol. 25. Núm. 4. Paris, Institut Catholique, 1964. 576-610 pp.

Nuñez, Ignacio. "La biofilosofía de Teilhard de Chardin" en *Pensamiento*. Vol. 61. Núm. 230. Málaga, Universidad de Málaga, 2005. pp. 231-252.

O' Brien, James "Teilhard and Aristotle: What is Radial and what is tangential?" en *New Scholasticism*. Vol. 49. 1975. pp. 486-491.

Palencia, José I. "Aspectos paradójicos al interior del fenómeno teilhardiano" en *Cuadernos de Filosofía*. Núm. 2. 1985. pp. 79-85.

Silvana Proccaci. "La visione della storia in Teilhard de Chardin." en *Aquinas*. Vol. 47. Núm. 1 2004. p. 93-109.

Quilles, I. "El personalismo. Calve de la cosmogénesis según Teilhard de Chardin" en *Stromata*. Vol. 29. 1973. Pp. 261-277.

Sahagún, Juan Lucas. Cristo en la creación. De Fr. Luis de León a Teilhard de Chardin" en *Revista Agustiniana*. Vol. 39. 1998. pp. 321-352.

Sahagún, Juan Lucas. "Teilhard y el panteísmo" en *Pensamiento*. Vol. 26. 1970. 213-230 pp.

Sahagún, Juan Lucas. "Teilhard de Chardin y el estatuto del ser" en *Pensamiento*. V. 29. Núm. 113. Madrid, Ed. Fax, 1973. pp. 73-104.

Salmon, J.F. "Evolution as revelation of a triune God" en *Zygon*. Vol. 37. Núm. 4. 2002. pp. 853-871.

Vale, C. J. "Teilhard de Chardin: Ontogenesis vs Ontology" en *Theological Studies*. No. 53. 1992. pp. 313-337.

Valverde, Carlos "Dialéctica y subida de la historia" en *Pensamiento*. vol. 26. 1970. pp. 419-427.

Valverde, C. "Teilhard de Chardin y el marxismo" en *Pensamiento*. Publicación trimestral de la Facultad de Filosofía de la Compañía de Jesús. Dir. Luis Martínez. V. 26. Núm 102. Madrid, Ed. Fax, 1970. pp. 431-453.

Wallace. W. A. "The Cosmogony of Teilhard de Chardin". en *New Scholasticism*. Vol. 36. Núm 3. 1973. pp. 353-367.

Bibliografía sobre Teilhard de Chardin.

Allegra, Gabriel M. *My conversations con Teilhard de Chardin on the primacy of Christ*. Chicago, Franciscan Herald Press, 1970. 126 pp.

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

Colomer, Eusebio. *Mundo y Dios al encuentro. El evolucionismo cristiano de Pierre Teilhard de Chardin*. Barcelona, Nova Terra, 1964. 143 pp.

Corvez, Marice. *Teilhard de Chardin. De la ciencia a la fe*. Trad. José Antonio Aspuru. Bilbao, Mensajero, 1967. 152 pp.

Cuenot, Claude *Pierre Teilhard de Chardin. Las grandes etapas de su evolución*. Trad. Florentino Pérez. Madrid, Taurus, 1967. 640 pp.

Cuenot, Claude. *Ciencia y fe en Teilhard de Chardin*. Trad. Ramón Hernández. Barcelona, Plaza & Janés, 1972. 122 pp.

Cuenot, Claude. *Teilhard de Chardin*. Trad. Ángel Rubio. Pról. Eusebio Colomer. Barcelona, Labor, 1966. 218 pp.

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

Garaudy, R., F. G. Elliot et al. *Evolución, Marxismo y Cristianismo*. Estudio sobre la síntesis de Teilhard de Chardin. Trad. Ramón Hernández. Barcelona, Plaza & Janes, 1974. 156 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.

Lubac, Henri de. “La analogía dinámica” en *El eterno femenino*. Trad. Leandro Cuadrado. Salamanca, Sígueme, 1969. pp. 91-120.

Lubac, Henri de. *El pensamiento religioso de Teilhard de Chardin*. Trad. Alonso de los Ríos. Madrid, Taurus, 1967. 453 pp.

Maritain, J. “Teilhard de Chardin et le teilhardisme” en *Le paysan de la Garonne*. Paris, Descleé De Brouwer, 1966. pp. 173-187.

Mooney, Ch. Teilhard de Chardin y el misterio de Cristo. Trad. José L. Fernández. Salamanca, Sígueme, 1967. 595 pp.

O. Rabut. O. P. *Diálogo con Teilhard de Chardin*. Barcelona, Estela, 1960. 219 pp.

Rideau, Emile. *El pensamiento de Teilhard de Chardin*. Trad. José Bailo. Barcelona, Península, 1968. 542 pp.

Smulders, Pierre. *La visione di Teilhard de Chardin*. Trad. Gennaro Auletta. Torino, Borla, 1963. 317 pp.

Solages, Bruno de. *Teilhard de Chardin*. Tolouse, Edouard Privat, 1966. 397 pp.

Speaight, Robert. *Teilhard de Chardin*. Trad. Bernardo Bravo. Santander, Sal Terrae, 1972. 566 pp.

Teilhard de Chardin et la Pensée Catholique. ed. de C. Cuenot Paris, Du Seuil, 1965. 267 pp.

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

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

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

Bibliografía y hemerografía complementaria.

Aristóteles. *Metafísica*. Ed. Valentín García Yerba. Madrid, Gredos, 1987. 828 pp.

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

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

Bracken, Joseph. “Revising Process Metaphysics in response to Ian Barbour’s Critique” en *Zygon*. Vol 33. No. 3. 1998. pp. 405-414.

Brentano, Franz. *Aristóteles*. Trad. Moises Sánchez Barrado. Labor, Barcelona, 1943. 195 pp.

Carabine, Deirdre. *The unknown god. Negative Theology in the platonic tradition*. Louvain, Peeters, 1995. 358 pp.

Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*. Barcelona, Herder, 2001. 449 pp.

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

Cota, Jose Alsina. *El Neoplatonismo*. Barcelona, Antropos, 1989. 160 pp.

Cousins, Ewert. “Bonaventure and the coincidence of opposites. A response to critics” en *Theological Studies*.

Cousins, Ewert. *Process Theology: Basic Writings*. New York, Newman Press, 1971. 376 pp.

Cruz, Juan Cruz. “Emanación: un concepto neoplatónico en la metafísica de Tomás de Aquino? Anuario Filosófico. 33 (2) Pamplona, Universidad de Navarra, 2006. pp. 461-489.

Danielou, Jean. *Orígenes*. Trad. Guido F. P. Parpagnoli. Buenos Aires, Sudamericana, 1958. 383 pp.

Darwin, Charles. *El origen de las especies*. Int. Juan Comas. México, UNAM, 1972. 2 t.

Del Barco, Oscar. “Schelling, el pensamiento del Dios Vivo” en *Nombres*. V. 9. Num. 13-14. pp. 97-160.

Del Moral, Juan Manuel “Spinoza y el problema de la inmanencia.” en *Cuadernos de Filosofía y Letras*. Núm. 1985. pp. 33-55.

- Donceel, Joseph. "Second Thoughts on the nature of god" en *Thought*. No. 46. Otoño 1971. pp. 346-370.
- Duhot, Jean Joel. "Estoicismo y Cristianismo" en *Epictecho y la sabiduría estoica*. Trad. Jordi Quingles. Barcelona, J. de Olañeta, 2003. 197 pp.
- Farre, Luis. "Tomás de Aquino y el Neoplatonismo" La plata, Universidad de la Plata, 1996. p. 125 pp.
- Farrelly, Brian J. "La creación del ser y de la nada en la Teología del maestro Eckhart" en *Sapientia*. Vol. 52. Núm. 201. 1996. pp. 33-39.
- Figueiredo, Fernando Antonio. *Introducción a la patrología*. v.III. Buenos Aires, Lumen, 1995. 254 pp.
- Gómez Robledo, Antonio. "Teodicea de Aristóteles" en *Abside*. Año 4, Núm. 2. México, 1940. pp. 3-18.
- Gregoire de Nysse. *La creation de l'homen*. Int. Jean Laplace. Paris, Editions du Cerf, 1943. 256 pp.
- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre historia de la Filosofía*. V. III. México, FCE, 1995. 534 pp.
- Huxley, Julian. *La crisis humana*. Trad. Aníbal Leal. Buenos Aires, Horme, 1970. 108 pp.
- Jungel, E. *Dios como misterio del mundo*. Salamanca, 1984.
- Klubertanz, G. *St. Thomas Aquinas on analogy*. Chicago, Loyola University Press, 1960. 293.
- Kung, Hans. *¿Existe Dios?* Trad. José María Bravo. Madrid, Trotta, 2005. pp. 206-224.
- Lamarck. *Filosofía zoológica*. Mateu, Barcelona, 1971. 223 pp. Pegueroles, Juan "¿Teología negativa en la ética de Spinoza?" en *Pensamiento*. Vol. 33. 1977. pp. 251-267.
- Leibniz: Discurso de Metafísica*. Trad. y notas de Julián Marías. Madrid, Alianza, 1981. 135 pp.
- Leibniz, G. W. Escritos Filosóficos*. ed. de Ezequiel de Olaso. Trad. Roberto Torreti. Madrid, Charcas, 1982. 666 pp.
- Leroy, E. *Bergson*. Trad. Edouard Le Roy. Barcelona, Ed. Labor, 1928. 204 pp.
- Leys, Roger *La image de Dieu. Chez Saint Gregoire de Nysse*. Paris, Desclee De Brower, 1951. 146 pp.

- López-Farjeat, Luis Xavier “Hegel y Aristóteles. Una lectura de XII, 7 1072b” en *Tópicos* Núm. 25. 2003. 19-33
- Maloney, George A. “El Cristo Cósmico. De San Pablo a Teilhard” Trad. Juan Estruch. Santander, Sal Terrae, 1969. 265 pp.
- Monod, J. *El azar y la necesidad*. Trad. Francisco Ferrer. Barcelona, PAC, 1993. 204 pp.
- Mosterin, Jesús. *Aristóteles*. Alianza, Madrid, 2006. 378 pp.
- Moya, Juan Diego. “El monismo de sustancia en el *Tratado Breve de spinociano*” en *Rev. Filosofía de Costa Rica*. Vol. 35. Núm. 86. San José, Universidad de Costa Rica, 1997. pp. 217-223.
- Norris, W. Clarck. “St Thomas de Aquinas: a Survey of his Philosophical World-View” en John Caputo. *Heidegger and Aquinas*. New York . Fordham University, 1982. Núm. 42. 1981. pp. 277-290.
- Obras completas del Pseudo Dionisio*. Trad. Teodoro H. Martin Lunas. Madrid, BAC, 1995. 417 pp.
- Pachas, José Antonio “Influencia de Gregorio de Nisa sobre Juan Escoto Eriugena. Aproximación a partir del Periphyseon” en *Teología y Vida*. vol. 45. 2004. pp. 539-563.
- Pannenberg, W. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Salamanca, Sígueme, 2002. p. 112. 415 pp.
- Pegueroles, Juan. ¿Teología negativa en la ética de Spinoza? en *Pensamiento*. vol. 33. 1977. p. 251-267
- Quentin Lauer. *Hegel's concept of God*. New York, Sate University of New York Press, 1982. pp. 339 pp.
- Rideau, Emile. Descartes, Pascal, Bergson. Paris, Boivin et Cie, 1937. 246 pp.
- San Agustín. *La interpretación literal del Genesis*. Navarra, Eunsa, 2006. 347 pp.
- San Agustín. *Obras completas*. Madrid, BAC, 1951. t. III.
- San Buenaventura. *Itinerario de la mente a Dios*. Buenos Aires, Aguilar, 1970. 154 pp.
- San Ireneo. *Teología de San Ireneo*. Int. y notas por Antonio Orbe. Madrid, La Católica, 1985 (B. A. C. Maior v. I y IV)

Sanabria, José Rubén “Introducción al pensamiento de Hegel” en *Revista de Filosofía*. Vol. 3. Núm. 9. 1970. 204-228.

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

Schoonenberg, Piet. *El mundo de Dios en evolución*. Trad. José Rovira Armengol. Buenos Aires, Lohle, 1966. p. 32.

Siebeck, Hermann. *Aristóteles*. Trad. Luis Recasens. Madrid, Revista de Oriente, 1930. 227 pp.

Steenbeghen, Fernand Van “Posición actual del problema de la existencia de Dios” en *Revista de Filosofía*. Núm. 78. 1973. pp. 491-506.

Torres, Andrés Queiruga: “El problema de Dios en la Teología de la segunda mitad del siglo XX.” en *Intersticios*. Núm. 13. 2000. p. 63. pp. 53-76

Velasco, Jesús Martínez. “Monismo metodológico y metafísico en Spinoza: la mente como idea del cuerpo” en *Pensamiento*. vol. 53. Núm. 206. 1997. 263-269.

Wenley. R. M. *El estoicismo y su influencia*. Trad. Vicente Paul Quintero. Buenos Aires, Nova, 1948. 191 pp.

Whitehead, Alfred North *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. New York, Free Press, 1978. 413 pp.

Xirau, Ramón “Tres irreverencias verdaderas a propósito de Hegel.” en *Diálogos*. vol. 14. Núm. 4. 1978. pp. 12-18.