

La filosofía evolutiva de Teilhard de Chardin

Por Manuel ABASCAL COBO (*)

En 1881 nació en Sarcenat —población próxima a Clermont-Ferrand, en la Auvernia francesa— Teilhard de Chardin, lo que significa que en 1981 se cumplió el primer centenario del nacimiento de este gran espíritu de nuestro tiempo. Pocos hombres de religión como él han vivido tan ecar-nadamente el viejo drama medieval de las relaciones entre la ciencia, por un lado, y la fe, por otro. O, por decirlo de otro modo, entre la razón y la fe. Pero a diferencia de Tomás de Aquino, Teilhard quiso establecer una síntesis entre ambas, o sea, afirmar la idea que él presentía de que, en el fondo, no se trata de dos caminos, aunque puedan confluir en la cima divina, sino de uno solo, algo así como las dos orillas o los dos arce-nos de una misma senda.

Desde luego, la fama de nuestro jesuita comenzó muy pronto a destacar, gracias a sus investigaciones de campo como paleontólogo, destinadas a reafirmar las viejas tesis evolucionistas, aunque dándoles no una dirección atea o materialista, sino teísta y espiritualista. Entre otras cosas, él quería demostrar con su obra que no hacía falta desdecirse como cristiano, como creyente, al tiempo que se espíritu se afirmaba en la ciencia y en las verdades hacia las que ésta le conducía. Fue Teilhard de Chardin un hombre abierto de par en par, un gran espíritu sintetizador, esforzado a superar ese dualismo maniqueísta que tanto ha caracterizado el pensamiento y la ciencia de Occidente desde la antigua Grecia.

Teilhard de Chardin ha sido, precisamente por este objetivo que él se propuso, el núcleo de grandes entusiasmos por una parte y de grandes rechazos por otra. Por esta razón su figura me recuerda a menudo a aquella otra que vivió en el siglo XIII: Tomás de Aquino, que también sufrió en su propia carne los duros ataques o los febriles entusiasmos de los que seguían más o menos de cerca su pensamiento y obra. También hay que señalar que tanto uno como otro sufrieron tales ataques, a veces furibundos, de sus propios hermanos de fe, que no supieron estar, como suele pasar con frecuencia, a la altura de estas preclaras cabezas. A Tomás de Aquino le llegó tarde la debida comprensión, pero a la postre le llegó; todavía, a pesar de que murió en 1955, no le ha llegado al Padre Teilhard la que merece sin duda alguna. Aún sigue siendo un autor «peligroso», con osadas tesis que ponen «en peligro» la fe. Lo que había que añadir, claro, es que esa «fe» que él «pone en peligro» es carbonaria. Sigue siendo discutido, muchas veces neciamente discutido. Lo cual, visto de un lado, es bueno, ya que contribuye a que su fama, o su estela, no se borre del todo y siga, en cambio, en vanguardia del pensamiento contemporáneo. Otras veces —y esto es mucho peor— lo que se hace es manipular sus textos, sus frases, sus conceptos, y llegar a la conclusión de que él no quería decir «eso» que e interpreta-ba en tales textos, sino «lo que siempre ha dicho la Iglesia». Lo que pasaba era que él «lo» decía de otra manera. «En el fondo del asunto», todos coinciden con la Iglesia, por supuesto también el padre jesuita. Lo que significa que «también la Iglesia» es evolucionista (?).

No quisiera meterme en este trabajo en polémica con nadie. Tan sólo acudo a estas páginas para hablar de Teilhard, concretamente de su pensamiento — como se indica en el título—, sin atenerme a deplorables «comentarios» que se han hecho de su obra o a «interesados puntos de vista» que también han surgido sobre la misma. Al esforzado lector tan sólo le diría que procure leer los libros de nuestro autor y sacar él sus propias conclusiones, y que se deje de esos otros artículos y trabajos que tratan, acaso con la mejor fe del mundo, de «arreglar» los criterios de Teilhard para —por si estaba en la tangente o fuera del círculo— retornarlo al seno del redil. Dios nos libre de nuestros libertadores, y también libre dios a Teilhard, no de sus detractores —que esto es muy fácil, pues con su obra basta—, sino de sus «confesores» o de sus ciegos papanatas: hay amores que matan.

La dinámica de la ciencia moderna, en cualquiera de sus formas, es la asimilada categoría de «evolución», frente al estatismo que caracterizó al ser tradicional: la realidad se nos hace flexible, móvil, progresiva, evolutiva; o sea, el ser. Teilhard, como hombre de ciencia contemporáneo, no puede dejar de admitir tal consideración, obligado por la propia inercia de la razón. Pero, ¿y su fe? ¿también ésta lo lleva hacia ahí? Cree que sí, y hacia ese fin se propone elaborar la «Gran Síntesis» que, al final, lo reafirme en su presentimiento: no hay contradicción entre la verdad de la ciencia y la de la fe.

Por tanto, el primer problema con que se halla Teilhard es el de la evolución como «factum» dentro de la ciencia. Discutiremos los siguientes puntos:

1. *Qué importancia tiene Teilhard dentro de la ciencia y el pensamiento actuales. Si tratamos de descifrar el pensamiento filosófico de nuestro jesuita, es natural que, previamente, tratemos de comprender si de verdad su obra científica contiene una veta filosófica. ¿Es una filosofía la doctrina de Teilhard, vista «grosso modo»? La respuesta a esta pregunta, de momento, no puede ser otra que la negativa. No, en efecto; no se trata de una filosofía, sino de un esfuerzo científico encadenado; de un sistema compuesto de datos elaborados mediante métodos eminentemente científicos, experimentales, producto de la investigación y la observación. Ahora bien, esto tampoco quiere decir que ese sistema científico —que no es una filosofía— no contega implícitamente una filosofía, no lleve en sus entrañas una filosofía más o menos silenciosa, latente o no esté sostenido, infraestructurado por una filosofía.*

Los conceptos que Teilhard utiliza son procedentes todos ellos de la mena de la ciencia. Tan solo recogemos uno: el de «evolución». Y son precisamente estos conceptos los que, gracias a un tratamiento adecuado, a una especie de filtración misteriosa, se transparentan hacia el ámbito filosófico. El Teilhard paleontólogo no podía permanecer ausente al pensamiento evolucionista que, desde Darwin, Wallace, Lamarck, se proyectaba desde la biología hasta

(*) Profesor Agregado de Filosofía. I. B. «Santa Clara». Santander.

los diferentes estamentos de la ciencia y la filosofía. La movilidad —por decirlo con una palabra adecuada: la dialéctica— con que la evolución dota a todo pensamiento, a todo esquema, flexibiliza el monólogo espíritu-materia (ya por el espiritualismo, que silenciaba a su interlocutor la materia, ya por el materialismo que acallaba el respectivo espíritu), convirtiéndolo en un diálogo íntimo entre ambos. Tanto la espiritualización de la materia, como la materialización del espíritu, son ideas fundamentales en la evolución teilhardiana. El máximo deseo que expresa Teilhard no es otro que éste: la armonización de lo que, aparentemente, se nos muestra, se nos evidencia como contradicción: el espíritu y la materia. Aquí radica el secreto de la evolución y, por qué no, de la mística de Teilhard.

Siempre que se maneje el aparato conceptual de Teilhard hay que tener muy en cuenta el ideal que siempre persiguió, su norte y guía: la complementación entre ciencia y religión, razón y fe. De ahí la agilidad con que el término «Cristo», por ejemplo, recorre los rincones de su teoría científica, co-deándose —valga la expresión— con palabras como «génesis», «átomo», «molécula», «cosmos» y «evolución», entre un etcétera. Teilhard entrevé a Cristo por entre los vapores y los gases de la génesis del cosmos.

La filosofía de Teilhard es optimista porque está impulsada por la esperanza y se dirige a un fin preciso, claro, absorbente; es una filosofía, la de Teilhard, del «sí», como refiere Cuénot, porque el «no» significa truncamiento y corte de la síntesis preferida de Teilhard: la de mostrar que el amor a la Tierra ya no es incompatible con el amor a Cristo o con la forma de vida cristiana. Teilhard trata de cristianizar la Tierra a través de la cristianización de la ciencia en torno a la Tierra. Está imbuido por un «terrorismo» al que trata, por todos los medios, de envolver en la aureola de la cristianización. Cristo, al fin, es la levadura que esponja el pensamiento de nuestro autor y lo impulsa hacia las elevadas regiones de la mística. El canto del paleontólogo es un canto místico; es un canto, como el del urogallo, en la profundidad del bosque, en celo por la sensación de tener cerca de él el Amor Atrayente y Absoluto. La paleontología va descubriendo a los ojos asombrosamente abiertos del explorador, los misterios oscuros e inexcrutables que bien podemos describir con una sola palabra: lo infinito. La paleontología nos abre al infinito, a la hondura de los tiempos, a la inmensidad de los espacios y, sobre todo, con el Omega, a la esperanza encendida en el futuro.

2. Análisis del concepto de «evolución», el cual ha adquirido actualmente el significado —nacido de la más pura empiria— de un proceso progresivo, de un proceso «a partir del que...», sin posibilidad de retrotraerse o involucionar. La evolución tiene, para la ciencia moderna, la imagen de un proceso positivo; un desarrollo gradual, lento, pero nuevo, que no necesita retornar al estadio anterior, sino todo lo contrario, servirse de él para proceder a nuevos desarrollos inusitados. Se dice que la evolución es lenta, gradual, jamás violenta o procedente «a saltos», aunque esto no quiere decir que en la evolución no existan o no se den mutaciones o tales procesos «a saltos». Cuando en la evolución se produce un progreso violento, una mutación más o menos espontánea, no decimos que hay «evolución», sino «re-evolución».

Desde Grecia, con la generación de las cosas a partir de sustancias fontales; la Edad Media con su consideración de la realidad como «explicatio» —el Cusano y sus «mundus explicatio Dei» o el mundo como teo-fanía—; hasta Hegel, con su metafisicismo del vocablo, al hablar de la realidad como des-plegamiento o des-envolvimiento de la Idea Absoluta, el concepto de la evolución ha recorrido un largo y sinuoso camino.

Paralelamente a la complejidad de los tiempos, el término «evolución» también se complica y se universaliza: desde la filosofía a la biología; desde la economía a la historia. La evolución adquiere matices diversos en cada uno de los pla-

nos de la ciencia. Así, no es igual el sentido que alcanza la evolución teológica que la biológica, la metafísica que la histórica. Cada caso, o en cada caso, posee su propia idiosincrasia que confiere a la evolución una peculiaridad que hay que respetar. Ahora bien, para que denominemos o apliquemos el término «evolución» a cada una de estas provincias de la ciencia hemos tenido que ver con anterioridad algo de común en ellas, a pesar de sus diferencias concretas. Esto nos lleva a la afirmación de que estamos ante un concepto analógico, ya que, poseyendo unas peculiaridades en cada caso particular al que es aplicado el concepto, o sea diferencias, encierra, por el contrario, una común referencia.

El curso de la historia sirve de ámbito perfeccionador a la idea de la evolución. Desde el primitivismo de una concepción evolutiva, en su «De generatione animalium», de Aristóteles, hasta el epigenetismo y preformismo del siglo XVIII, que desemboca en una ontogénesis —ceñida al campo biológico— y que, sin embargo, antes de Malpighi, ya entrevieron Alcmeón de Crotona y el propio Aristóteles. No debemos olvidar a este respecto los trabajos de Haeckel en torno a la referida ontogénesis y filogénesis.

Todos estos esfuerzos en que se mezclan las especulaciones de índole metafísica y las observaciones «a ojo desnudo» de entes vivos van a desembocar en ese trío ya citado con anterioridad, y que está formado por Lamarck, Darwin y Wallace, con los que el concepto de evolución se biologiza plenamente.

Los esfuerzos posteriores de los mismos naturalistas y biólogos —entre ellos el propio Teilhard— se encargarán de catapultar de nuevo el término a las esferas de la filosofía. No obstante, no debe olvidarse que la evolución, antes incluso de Darwin, llevaba dentro de sí el cromosoma de la filosofía. Leibniz, Hegel, Spencer, con sus doctrinas, afilarán el bloque de la evolución hasta introducirlo, como un espolón, en el cuerpo biológico.

A partir de Darwin, la idea de la evolución se desembaraza de los moldes limitados en donde estaba comprimida, y comienza a desparramarse por todo el pensamiento científico y filosófico, haciendo estragos en torno a las teorías fijistas en boga. Huxley, Westermack, Clifford, Stephen, Pearson, McDougall, Wildon Carr, Morgan, en el campo biológico; Bergson y el vitalismo, en el filosófico; contribuyen a la universalización del concepto.

3. Nos referimos aquí a la elaboración de una teoría del cosmos a partir del dato de la evolución, moviéndonos —en estos casos— fuera de las concepciones al respecto de Teilhard. Tras el planteamiento de la problemática que este concepto lleva consigo —¿se trata de un «hecho», una hipótesis, una proposición científica, filosófica?—, viene su inducción. Siguiendo al P. Bochenski (vid. «Los métodos actuales del pensamiento», Madrid, 1968), para una afirmación de la evolución, o sea, su tránsito de ser una hipótesis a ser un hecho, hemos de proceder a reunir el mayor número de pruebas, condiciones favorables, datos acaparados por las diversas ciencias: paleontología, biogeografía, biología, taxonomía, anatomía comparada, etcétera, para reforzar la teoría, es decir, deshipotizarla.

Hay que describir las pruebas en pro de la evolución, que ofrecen las llamadas ciencias de la naturaleza. Sus sucesivos «informes» van poco a poco enriqueciendo la aportación en favor de esta nueva cosmovisión. Cada conclusión, a la que llegan el geólogo, biólogo, taxónomo, anatomista, biogeógrafo, genetista, citólogo, embriólogo, bioquímico, paleontólogo, etcétera, ha de cuadrar perfectamente con esa máxima que la ciencia ha de tener siempre muy presente: buscar la explicación más natural, siempre y cuando ello sea posible. Las ciencias naturales y, en especial, la paleontología, nos sirven de vehículo para ir al pasado lejano, misterioso. La mente del hombre, utilizando los datos impresos en el medio en que se encuentra, reconstruye en un «todo»

lógico, orgánico, la historia del cosmos. Esta historia no es posible si no se utiliza para su reconstrucción una categoría muy especial: la evolución, aplicada al «todo» como continente y todo, en suma, evolucionando — desde la partícula elemental, minúscula, que flota en el espacio, hasta el hombre — como contenido, en su interior.

Tras la cosmogénesis, la geogénesis, la biogénesis y la antropogénesis, incluso la teilhardiana «noogénesis». Todos son capítulos de una misma obra; hebras de un mismo hilo; piedras de un mismo muro.

Ha sido, desde luego, la ciencia la que mejor «ha cromatizado» la evolución. Pero la filosofía contemporánea, desde el XIX, también ha contribuido a crear el ambiente adecuado para que aquélla se dispusiese, con sus magníficos medios, a buscar los «secretos a voces» de la evolución. Desde Hegel, con el precedente genial del venerable Anaximandro y el no menos venerable Heráclito, y Marx, dentro del campo filosófico, la evolución ha estado disimulada bajo la palabra «dialéctica». Ha habido, pues, un paralelismo entre filosofía y ciencia, representado tal paralelismo por la dualidad — aparente — dialéctica y evolución: en el fondo se trata de lo mismo.

¿Cuál es el plan de Teilhard respecto a su obra, a su pensamiento? Ni la ciencia del espíritu, ni la ciencia de la materia pueden caminar separadas constituyendo una absurda dualidad, sino que se complementan, se necesitan y a ello se dirige ese plan de nuestro autor. Teilhard intenta, desde un principio, superar la disociación en que, tradicionalmente, se hallan la ciencia y la fe.

El hombre, el gran ausente de muchos sistemas científicos y filosóficos, es el primer objeto de nuestro estudio somero sobre Teilhard. Desde el primer momento Teilhard desea «humanizar» la ciencia, la evolución, haciendo del hombre el único «centro de perspectiva», el catalizador por donde han de pasar todos los datos del fenómeno. Como el hombre «se contempla en todo lo que observa», he aquí que el hombre debe ser el primer conocido del hombre. Max Scheler (vid. «El puesto del hombre en el cosmos», B. Aires, 1968) se alarmaba del desconocimiento del hombre por parte de sí mismo. Y no le faltaba razón. Nuestro modo de ver el universo es una forma de «vernos» a nosotros mismos... en el universo. El hombre es el centro de convergencia de la cosmogénesis, de tal forma que, cuando ante nuestros ojos se deslice la película de la evolución, el hombre debe contemplarse en ella, ser — como dice el mismo Teilhard — un espectáculo a sí mismo. El hombre ocupa, en el proceso de la evolución, un mirador especial, el más alto, el último, el mejor, el más privilegiado. Para el hombre, la evolución tiene que suceder de nuevo, ya que él debe conocerla y no hay otro modo de hacerlo que el de reconstruirla. Desde su especial mirador echa una mirada al pasado, una mirada retrospectiva, inmensa y honda, a la oscuridad del azoico e incluso de los hipotéticos orígenes del cosmos; y recomienza entonces la evolución.

La fenomenología de Teilhard tiene un comienzo original: la consideración total, integral del fenómeno, comprendiendo esta consideración las dos vertientes, «realidades», de la cosa: la interior y la exterior. Su fenomenología ya comienza uniendo en una sola ciencia lo que anteriormente pertenecía a actividades diferentes del espíritu humano. La física teilhardiana abarca al espíritu y a la materia. La materia va hacia un estado nuevo, o mejor, que el hombre va hacia una nueva consideración de la materia: una materia espiritualizada, sublimada, humanizada. Es la materia integral que forma el núcleo de las cosas y que conforma la totalidad. La evolución es el desdoblamiento de la materia integral, su paulatina actualización y su creciente espiritualización y sublimación hasta confluir en la punta de flecha de la evolución, del Proceso: el hombre, síntesis de la materia integral, o sea de la unidad de lo que, antes, fue dualidad materia-espíritu.

La situación de vanguardia del hombre respecto a la evolución otorga a éste un sentido de esperanza y, por ende, de optimismo que choca de frente con el dramatismo escatológico con que la filosofía actual — en su gran parte — envuelve al hombre. No por esto, sin embargo, vamos a calificar la antropología de Teilhard como «angelista». Ni mucho menos. El hombre es hijo de la evolución de la Materia. Todo

en él, la biologicidad, la animalidad, la ancestralidad, se sublima, pero esta «sublimación» sólo se consigue por el «camino de la cruz» como es, dentro de la física, el formado por las leyes entrópicas que «matan», «consumen», para dar la vida. El tubo de ensayo que, a lo largo de milenios, ha sido el hombre, su proceso de hominización, ha producido — ensalzándolo — la aparición de las ideas, del pensamiento, del lenguaje para expresar a éste, de la comunicación, del amor y una creciente escala de valores debidamente jerarquizado. De ser un deudor de la vida, un solidario del cosmos, ha pasado a ser el ente libre, reflexivo, consciente que se permite el lujo de dirigir la cosmogénesis, de transformar el medio natural al que, por el contrario, están atadas las demás especies. Tiene razón Teilhard al definir una de las veces la evolución como «un proceso cósmico de personalización».

En el hombre, la coordenada horizontal ha servido de basamento para que se alcance en un momento determinado la definitiva coordenada vertical (la caña pensante de Pascal), dirigida a la consecución del ser-personal. El fin del hombre es, sin duda, la persona, o sea, el «hombre espiritual». Es la trayectoria que va desde la naturalidad a la hipernaturalidad, del individualismo al personalismo. Ambos son opuestos y no pueden convivir. Pero no podemos pensar en un ser personal si no es concebido «sobre» un individuo o individualismo. Este arrastra en sí mismo las consecuencias de un pasado más o menos inmediato, en el que predominan los instintos primarios de defensa, la supervivencia, la selección natural, la seguridad. Todo ello — dentro de la escala del Proceso — necesario. Es, por tanto, el individualismo la raíz de la persona. Como el origen del pétalo que irisa frente al sol la dulzura de su cromatismo, está entroncado con el esfuerzo heroico de la raíz en la profundidad del humus; de la misma manera, la persona — que irisa frente al sol de la Persona — entronca, hunde sus raíces en el pasado de la antropogénesis.

El hombre es el hijo de la Tierra o, como dice Huxley, la evolución hecha consciente de sí misma. El Teilhard antropólogo, que va recogiendo información de los estratos en favor de la reconstrucción del pasado humano: desde el australopiteco al «homo sapiens», todos los eslabones de la cadena nos enseñan la filiación biológica del hombre, cuyas raíces, como señalábamos, se hunden en el humus del pasado. El Teilhard sociólogo y premístico que presiente el permanente crecimiento de la fina película (biosfera) que rodea el mundo, en una capa mucho más densa, superior, gruesa. El hombre «se espera» y se torna en Humanidad, sin que esto signifique la disolución del ser-personal en la informalidad e impersonalidad del concepto «masa-humana». La Humanidad en Teilhard no es una masa amorfa, neutra, sino que, basándose en su expresión «la unión diferencial», al contacto con el tú, el yo — que somos cada uno de nosotros — acentúa su riqueza ontológica (reminiscencias marcelianas y buberianas). Esta idea podemos trasladarla a su teoría de la unión escatológica con la Unidad, para evitar toda duda panteística que una ligera interpretación pueda ofrecer.

Por debajo de los datos que la evolución antropológica nos ofrece, corre un flujo misterioso que Teilhard expresa por medio de su dialéctica: las tesis y las antítesis son en él flexibles, abiertas, no cerradas. La evolución, el gran fogonero del cosmos, echa la materia al horno secular del espíritu, y allí lentamente se va caldeando hasta convertirse en espíritu también, como la madera que se echa al fuego se torna también fuego. Los sucesivos estadios por los que pasa el proceso, los diversos tránsitos, no son más que los tizones rojos de calor, amarillos por el fuego que, paulatinamente, van desmaterializándose hasta convertirse, con el hombre, en la sustancia que mejor puede armonizar con el fuego del Espíritu Absoluto.

Vida cósmica, vida orgánica, vida reflexiva: he aquí la Vida, expresada a través de la ley de complejidad-conciencia. La punta de la flecha que es el hombre, tiene su cola. Estamos ante un ente tridimensional dentro de la esfera del tiempo: un ente presente, una cola que procede del pasado y una punta que se dirige hacia el futuro: es el hombre un ser presente, con pasado y, sobre todo, con futuro.

Frente a la accidentalidad, azarosidad del «factum humanum» que postulan muchos filósofos y científicos actuales,

el P. Teilhard recalca una y otra vez la necesidad del surgimiento del hombre en el escenario de la vida. La ley de complejidad-conciencia, que alimenta la evolución, no es más que la propedéutica del hombre. La «ortogénesis de fondo» de que nos habla Teilhard, es el sentido que invade todos los procesos secundarios de la evolución, hasta alcanzar su plenitud en el hombre.

Nietzsche gritó a los hombres que permaneciesen fieles a la Tierra. También Teilhard lo hace, aunque de un modo distinto, menos trágico y más cristiano. El cristiano siente en sí mismo los efectos de una claustrofobia existencial al ver cerradas todas las salidas trascendentes: no quiere encerrarse en un hoy sin mañana, sin esperanza. La esperanza, en Teilhard, no sólo alcanza a la Tierra (el hombre fiel a la Tierra y al hoy), sino también a la Trascendencia. La esperanza es, pues, también teológica.

El hombre se ha tornado en el generador de una nueva energía: el pensamiento, cuyos halos contornean la Tierra, iniciando una nueva «versión» de la Vida. Tras la cuantificación del hombre, se inicia ahora el proceso de la cualificación humana, tarea de la noogénesis. El hombre ya está hecho y formado; a partir de estos instantes, se irá perfeccionando.

Pero la Vida tiene un alfa, un principio, una base, un sustrato. Se ha considerado la evolución como una «cuasicreación», para diferenciarla de la creación teológica. La evolución «crea» sobre lo anterior, a través de las causas segundas. El proceso parte del hecho originario de la Creación atemporal e inespacial. La «cuasicreación» se apoya en la infraestructura de las viejas coordenadas espacio-tiempo que, como agujas, tejen la «malla del universo».

La materia, para Teilhard, tiene o adquiere tres estados: una pluralidad que rebaja a aquella a ese «infinito» ínfimo de Pascal (el mundo de las partículas, del «polvo cósmico»); una unidad, que impera en el mundo de lo simple, de lo elemental. Finalmente, la energía o corriente reactiva que recorre las partículas.

La histórica dualidad entre lo uno y lo múltiple queda superada en Teilhard (enemigo de todo tipo de maniqueísmo científico y religioso) por lo que llamaríamos, dentro de su peculiar dialéctica, la síntesis de la «unidad dual». La granulación de la materia tiene un límite que es una partícula que transporta energía. Esta es el espíritu que alienta la materia: materia energizada o, lo que es igual, la energía denominada a la materia, la *une*; mientras que ella misma —inercialmente considerada— es múltiple, granulada.

La evolución informa esta «unidad dual», convirtiéndola en cosmogénesis. La complejificación y organización crecientes prosiguen su camino, aunque pagando un precio: el proceso, negativo, entropizante, propio de la materia. Si las cosas se justifican con el fin, no hay duda de que la vida es la justificación de la materia, así como el hombre lo es de la vida.

La evolución en Teilhard converge, o sea, recorre la senda que va de la diseminación y multiplicidad del Principio, a la Unidad de Complejidad personal y trascendente. Se va de la impersonalidad e insustancialidad de las cosas, perdida su onticidad en el contexto de lo meramente múltiple, a las personas y, de aquí, vía de la analogía, a la Persona Trascendente.

La dinámica de la evolución de Teilhard está expresada esencialmente en el término «convergencia» que, no sólo es reunión de lo difuso, proceso sintético creciente, sino armonía entre el hombre de fe y el de ciencia, que viven en cada uno de nosotros, como un rescoldo maniqueo cuya humareda milenaria aún no se ha apagado. Las tesis de Tomás de Aquino y Teilhard son, en el fondo, una, ya que, siendo la ciencia y la fe dos caminos diferentes, su fin es uno solo. No se adapta la tesis de Teilhard, por ejemplo, a una personalidad como la de Hume, sin fe como filósofo y con fe como «hombre de la calle». Su doctrina abre a un diálogo comprensivo entre estos dos lenguajes.

Como pensador, Teilhard es un fenomenólogo, aunque no en el sentido husserliano de la palabra. La suya es una fenomenología especial. Es un cosmólogo que construye su objeto a partir del concepto evolutivo. En su cosmología hay que recalcar dos puntos: el hombre, como centro nuclear, y Dios, como fin esencial.

La concepción del fenómeno no rechaza, al contrario,

las múltiples prolongaciones hacia los campos propios de la filosofía, teología o la mística. El fenómeno es transparente como el cristal, viéndose a través de él la silueta de Dios. Teilhard «desciende» la ontología tradicional y «asciende» la fenomenología científica hacia su fusión en una síntesis explicativa de la realidad total. Todo esto —como es lógico— repercute no en una doble realidad o dos realidades, sino en una bifacilidad de la única realidad. La ciencia y la filosofía hablan diferentes lenguas acerca de un mismo objeto, pero Teilhard utiliza lo que hemos llamado «términos-tránsito», porque ayudan a mantener fluidas las corrientes de simpatía entre aquéllas. Tales, por ejemplo, «psiquismo universal», «interioridad», «conciencia», etcétera. Ni el pensamiento es un epifenómeno de la cosa, como piensa el marxismo; ni la realidad material, su subproducto, ontológicamente rebajado, de la realidad espiritual, como precisa todo idealismo. Con la síntesis, con la discontinuidad en la continuidad, se salva lo que todas las filosofías han intentado salvar: la unidad de ser, esa correlación entre la forma y la materia.

Si la evolución es el sustrato del esquema cósmico de Teilhard, el tiempo lo es de la evolución. El tiempo dinamiza la forma. El ser es también, ahora, relación, unión... amor. El tiempo se ha incrustado en la esencia del ser.

La idea de renovación, que no sustitución, es la que prevalece en el dinamismo evolutivo de Teilhard. El mundo —mutatus in formam meliorem— se transforma sobre la base del Pasado. El eje de la transformación del mundo es el hombre que, con la capa noético-emergente de su pensamiento, envolverá la Tierra, catapultándola hacia el Porvenir. Sólo por el hallazgo del «Alguien», se transforma el «algo».

Es conveniente distinguir los términos «cosmos» y «cosmogénesis», ya que ambas palabras expresan dos maneras diferentes de comprender el Universo, la realidad. Frente al cosmos de la mecánica clásica, con Ptolomeo, Copérnico, Galileo, Newton, Hume, Kant, se halla ahora la cosmogénesis que, a partir del XIX, comenzó a dibujarse sobre el fondo estático, ordenado, acabado del cosmos. Laplace, Buffon, Darwin, la física moderna, hasta Teilhard propugnan esta nueva imagen. Con la adquisición de la nueva categoría —la dinámica del universo o sucesión temporal o movimiento o génesis o evolución— los rígidos moldes de un pensamiento y una ciencia que se consideraban «perfectos», se ablandan, se tornan flexibles. El viejo estatismo categorial del cosmos clásico se hunde ante el empuje de una flamante cosmogénesis.

La ciencia, para Teilhard, tiene dos vertientes: la física o ciencia de lo aquinésico, la biología o física de las complejidades. Ambas unidas por la ley de complejidad creciente que, repetimos, se prolonga hacia la hiperciencia. Y entre todo ello, el hombre como protagonista, como clave del Presente que nos explicará el «antes» (Pasado) y el «después» (Futuro). El pensamiento de Teilhard se extrapola hacia atrás y hacia adelante.

La dialéctica de la naturaleza ha creado la libertad porque ha creado al hombre y al ser-personal. El hecho de que el hombre sea la «flecha de la evolución» convierte a este hombre en un ente responsable —libre—, no sólo frente a la Tierra que le cobija, sino frente a sí mismo.

Teilhard no se plantea una crítica del conocimiento, una teoría del conocimiento porque, como hombre de ciencia, tiene una confianza plena en la realidad extramental. Aunque tampoco vamos a calificarlo de «acrítico» o «realista ingenuo», ya que él tiene conciencia de la metamorfosis que las categorías imprimen a las cosas que son conocidas. Todo ello se halla en su pensamiento como «en suspensión», inacabado, perfeccionable. Nos predice, nos señala las posibilidades, intuye. Da la sensación de que se queda a medio camino, pero, ¿es que se puede rematar un pensamiento que se denomina a sí mismo «evolutivo»? Su pensamiento no está terminado, porque tampoco lo está el objeto así pensado.

La «hiperfísica», por decirlo con su propia terminología, de Teilhard se inscribe en esa línea de corte monista, conciliatorio, en donde el espíritu se halla inmerso en la propia materia. Aristóteles, Tomás de Aquino, Leibniz, son los principales eslabones de esta cadena.

Con Cuénot, diremos que Teilhard viene a sintetizar a Spinoza, Nietzsche y Marx los grandes despreciadores del cristianismo. Los spinozianos se sentirán atraídos por su cosmicidad, la tendencia antidualista; los nietzscheanos, por el dinamismo, la «valentía» del nuevo cristiano ante el mundo y la vida; los marxistas, en suma, por la dialéctica de la naturaleza, su fe en el hombre y en la Tierra, la tendencia a la socialización y su desmitificación de lo religioso.

Teilhard penetra en la urdimbre del «algo» del fenómeno para ver, tras él, al «alguien» de la Persona.

A la concepción ósea del ser de la metafísica de antaño, sigue él con una concepción cartilaginosa, flexible, del nuevo ser, dinamizado por esa nueva categoría que es la evolución. Pero no ese ciego dinamismo heraclitano o nietzscheano, que procede por ciclos, sino un consciente dinamismo alimentado por la irreversibilidad de un tiempo que se nos muestra como «creador», «convergente», «cónico».

Finalmente, el momento crucial de la dialéctica de Teilhard: el salto de lo fenoménico-cuantitativo a lo espiritual-cualitativo (expresado por la mencionada ley de complejidad) y que muestra la continuidad de un Proceso que camina hacia la cumbre de la mística. Creo que muy pocas veces la ciencia se ha mostrado tan humilde con el problema de Dios.

Como epílogo a este trabajo, a través del cual hemos visto muy someramente la doctrina filosófica del P. Teilhard, propondremos doce tesis filosóficas que vienen a resumir los momentos más importantes de su pensamiento:

1. Centralidad de la vida en el engranaje del universo.
2. Irreversibilidad del movimiento de la evolución.
3. La vida, como el hombre, no es algo sustantivo, autónomo, sino que son comprendidos en el seno de la naturaleza.
4. Hombre y naturaleza se exigen mutuamente.
5. Las realidades cósmicas son complejas (cuantitativa y cualitativamente).
6. Tránsito de la cantidad, la cualidad, dialéctica hegeliana y marxista.
7. La materia ya no es, como en Bergson, algo negativo, resistente, sino el basamento sobre el que fluirá la vida.
8. Tendencia a la unificación de lo disperso, consiguiendo niveles de expresión cada vez más nobles y progresivos.
9. Complejidad que no es igual a complicación o mera agregación exterior inorganizativa, sino que equivale a organización, relación, armonía centralizadora.
10. Afirmación de un universo que no es sólo conservación elemental del sustrato, sino crecimiento, enriquecimiento ontológico.
11. El proceso evolutivo del universo le lleva más allá de sí mismo y así su «cosmología» se abre a una «noología».
12. Dinamicidad evolutiva del cosmos centralizada y dirigida en y por el hombre. Humanización del cosmos o cosmización del hombre, quien otorga a aquél un sentido direccional ascendente de carácter perfeccionable: itinerario del Alfa al Omega.

Libros de bolsillo de la REVISTA DE EDUCACION

1. OCDE: Los indicadores de resultados en los sistemas de enseñanza. (Agotado.)
2. Hacia una sociedad del saber. (Agotado.)
3. La educación en Francia. (Agotado.)
4. Método de cálculo de costes en las universidades francesas. 300 ptas.
5. La escuela de opciones múltiples: Sus incidencias sobre las construcciones escolares. 300 ptas.
6. Gastos públicos de la enseñanza. 300 ptas.
7. Educación compensatoria. 300 ptas.
8. Política cultural en las ciudades. 300 ptas.
9. Estudios sobre construcciones escolares: OCDE. 300 ptas.
10. Política, igualdad social y educación. 300 ptas.
11. La cooperación intergubernamental cultural y educativa en el marco del Consejo de Europa, 1949-1978. 400 ptas.
12. Historia de la educación en España. Tomo I: Del despotismo ilustrado a las Cortes de Cádiz. 600 ptas.
13. Historia de la educación en España. Tomo II: De las Cortes de Cádiz a la revolución de 1868. 600 ptas.
14. La radio al servicio de la educación y el desarrollo. 500 pesetas.

Edita: Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia



Venta en:

- Planta baja del Ministerio de Educación y Ciencia. Alcalá, 34. Madrid-14.
- Paseo del Prado, 28. Madrid-14.
- Edificio del Servicio de Publicaciones. Ciudad Universitaria, s/n. Madrid-3. Teléfono: 449 67 22.