

22

Ignacio Núñez de Castro SJ

Teilhard de Chardin: El hombre de Ciencia y el hombre de Fe



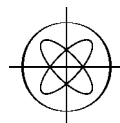
CUADERNOS DE FE Y CULTURA



UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA

Fideicomiso

Fernando
Bustos
Barrena SJ



ITESO

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA PUEBLA
Dirección de Recursos para el Aprendizaje y la Investigación

Núñez de Castro, Ignacio, 1937-

Teilhard de Chardin: el hombre de Ciencia y el hombre de Fe

1. Religión y ciencia. 2. Fe y razón. 3. Filosofía y religión.

4. Dios. I. t.

B 2430 T373 N86.2006

Norma Patiño Domínguez

Diseño de la colección

José Rafael de Regil Vélez / Tanya Arellano Gómez

Coordinación editorial de la colección

Centro de Difusión Universitaria, UIA Puebla

Cuidado de edición y composición tipográfica

1a. edición, Puebla, 2006

DR © Instituto Tecnológico y de Estudios
Superiores de Occidente, AC

DR © Universidad Iberoamericana Ciudad de México
(Universidad Iberoamericana, AC)

DR © Universidad Iberoamericana Torreón
(Formación Universitaria y Humanista de la Laguna, AC)

DR © Universidad Iberoamericana León
(Promoción de la Cultura y la Educación Superior del Bajío, AC)

DR © Universidad Iberoamericana Tijuana
(Promoción y Docencia, AC)

DR © Universidad Iberoamericana Puebla
(Comunidad Universitaria Golfo-Centro, AC)
Blvd. Niño Poblano 2901, U. Territorial Atlixcáyotl
Puebla, México.

DR © Fideicomiso Fernando Bustos Barrena SJ

ISBN: 970-9720-18-X

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

ÍNDICE

I. EL HOMBRE DE CIENCIA	7
Las grandes intuiciones de Teilhard de Chardin: Cosmos = Cosmogénesis	9
Cosmos = Cosmogénesis →Biogénesis →Noogénesis →Cristogénesis	10
La Vida, efecto material de la complejidad	17
La célula: unidad de vida	20
El proceso de la evolución: la ortogénesis	24
Sobre la diversidad de los vivientes	29
La nueva racionalidad intuida por Teilhard de Chardin	32
Conclusiones	36
II. EL HOMBRE DE FE	41
La ciencia y la búsqueda del rostro de Dios	41
El Dios de la evolución: Dios evolutivo y evolucionador	45
La metafísica de la unión: lo Cósmico y lo Crístico	53
Dios todo en todas las cosas	57

I. EL HOMBRE DE CIENCIA

El 10 de abril de 1955 moría en Nueva York Pierre Teilhard de Chardin. Unas cuantas personas acompañaron al féretro en el cementerio de los Padres Jesuitas. Entre las lápidas que presiden las tumbas de sus compañeros en el cementerio del antiguo Escolasticado jesuita de Hyde Park, New York, donde fue enterrado, y que hoy pertenece al Culinary Institute of America, hay una sencilla lápida que dice:

Pierre Teilhard de Chardin S. J.
Natus 1 Maii 1881
Ingressus 19 Martii 1899
Obiit 10 Aprilis 1955

Era el domingo de Resurrección de 1955 después del mediodía, cuando víctima de infarto de miocardio moría Pierre Teilhard de Chardin. En una cena en el Consulado de Francia de Nueva York el 13 de marzo de 1955 Pierre había dicho: “Me gustaría morir el domingo de Resurrección”; la frase fue recogida por uno de sus sobrinos allí presente.¹ Teilhard de Chardin, el que se reconocía a sí mismo más como un hijo de la Tierra que como un hijo del Cielo,² había recorrido

¹ La frase fue anotada por uno de sus sobrinos. Viene referida en MORTIER, J. M. y AUBOUX, L., *Pierre Teilhard de Chardin. Imágenes y Palabras*, traducción de AGUIRRE, J., Taurus Ediciones, Madrid, 1966, p. 214.

² TEILHARD DE CHARDIN, P., *Hymne de l'Univers*, Éditions du Seuil, Paris, 1961, p. 24. La expresión era muy querida por él y la encontramos también en su obra *Como yo creo*, Taurus, Madrid, 1970, p. 105: “Por educación y formación intelectual, pertenezco a los hijos del Cielo. Pero por temperamento y por estudios profesionales soy un hijo de la Tierra”.

el largo camino de *El fenómeno humano* y de *El medio divino*, para poder terminar diciendo: “Puede la Tierra asirme con sus brazos gigantes. [...] Ya no me perturban los encantos de la Tierra desde que, para mí, se ha hecho, allende de ella misma, cuerpo de Aquel que es y de Aquel que viene”.³ La muerte para Teilhard era el momento culminante de la vida. Estas palabras tuyas pueden acercarnos a la manera como él mismo vivió el momento de su muerte:

La Muerte es la encargada de practicar hasta el fondo de nosotros mismos la abertura requerida. Nos hará experimentar la disociación esperada. Nos pondrá en el estado orgánico que se requiere para que penetre en nosotros el Fuego divino. Y así su poder nefasto de descomponer y disolver se hallará puesto al servicio de la más sublime de las operaciones de la Vida.⁴

La Vida, la vamos a encontrar en la obra teilhardiana, hipostasiada y siempre escrita con mayúscula. Teilhard de Chardin, como hombre de ciencia, no fue un biólogo experimental, sino un paleontólogo, como lo ha subrayado Leandro Sequeiros en la revista *Pensamiento*.⁵ Sin embargo, como él mismo escribe en su pequeño tratado de madurez, terminado en París en enero de 1950, *El grupo zoológico humano*:

El hombre es una parte de la Vida, y (tal es propiamente la tesis sostenida a lo largo de estas páginas) es incluso la parte más característica, la más polar, la más viva de la Vida”.⁶ Para Teilhard era imposible bucear en el pasado para abrirnos a futuro, sin estudiar “el puesto que la Vida ocupa en el universo”.⁷

³ TEILHARD DE CHARDIN, P., *El medio divino*, 2ª edición, Taurus, Madrid, 1962, p. 185. De ahora en adelante será citada esta obra como *MD*.

⁴ *MD*, p. 89.

⁵ SEQUEIROS, L., “Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), geólogo y paleontólogo”, *Pensamiento*, vol. 61, n° 230, 2005, pp. 181-207.

⁶ TEILHARD DE CHARDIN, P., *El grupo zoológico humano*, 5ª edición, Taurus, Madrid, 1967, p. 21. En adelante, esta obra será citada como *GZH*.

⁷ *GZH*, *Ibidem*.

Por eso Teilhard, sin ser biólogo de profesión, sin querer hacer Metabiología, y mucho menos Metafísica (su intento era hacer una Hiperfísica⁸), llegó a construir a su pesar, una Biofilosofía o una Filosofía Natural de la vida.⁹ Estas páginas en el cincuenta aniversario de su muerte, cuando ha acontecido entre nosotros la llamada revolución biotecnológica,¹⁰ que él no pudo ver, intentan acercarnos al hombre de ciencia y al hombre de fe que fue Pierre Teilhard de Chardin. La aproximación al hombre de ciencia viene sesgada, por mi parte, hacia el campo de la Bioquímica y Biología Molecular, pues es la parte de la Biología la que he cultivado a lo largo de mi vida profesional, pero dada la amplitud de pensamiento de Teilhard de Chardin, nos dará un atisbo de la reflexión profunda sobre la ciencia, que fue una de las características de su pensamiento.

Las grandes intuiciones de Teilhard de Chardin: Cosmos = Cosmogénesis

De Teilhard de Chardin, cincuenta años después de su muerte, nos quedan sus más de 250 artículos de investigación en el campo de la Paleontología, sus ensayos filosóficos y teológicos, que en el fondo

⁸ “Se verá que es imposible intentar una interpretación científica general del Universo sin que deje *traslucir la intención* de querer explicarlo hasta el último extremo. Pero basta con que miréis desde más cerca y os daréis cuenta de que esta ‘Hiperfísica’ no es todavía una Metafísica”. TEILHARD DE CHARDIN, P., *El Fenómeno Humano*, 5ª edición, Taurus, Madrid, 1971, p. 40. En adelante, esta obra será citada como *FH*.

⁹ La filosofía de la vida ha sido considerada como una parte de la filosofía natural. Michael Ruse define muy claramente qué entendemos por filosofía de la vida: “En conclusión hay muchas cosas que la filosofía de la vida debe ser. Un filósofo debe descubrir, explicar y posiblemente resolver problemas en biología teórica y en su metodología. Debe poder comunicar sus resultados a otros filósofos, científicos y especialmente a biólogos. Debe mostrar qué consecuencias tienen los fenómenos y teorías biológicas para otras ciencias y para la filosofía o qué consecuencias tienen para la Biología otras ciencias e incluso la Filosofía”. RUSE, M., “David Hull through two decades” en *What the Philosophy of Biology is?*, RUSE, M., Ed. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1989, p. 1.

¹⁰ NÚÑEZ DE CASTRO, I., *Respeto a la vida humana y su integridad personal*: V Congreso Nacional de Reales Academias de Medicina, Sucesores de Nogués, Murcia, 1989, pp. 85-93.

constituyen una gran Antropología, aunque no sistemática, y, sobre todo, sus grandes intuiciones. El día 7 de abril de 1955, tres días antes de su muerte, sobre la mesa de su despacho dejó una cuartilla autógrafa, la última página de su diario. En ella se encuentra escrita una poliecuación que tiene la fuerza de un testamento y figura encabezada con estas palabras: “*Lo que yo creo*”.

Cosmos=Cosmogénesis→Biogénesis→Noogénesis→Cristogénesis¹¹

La gran hipótesis de Teilhard: “lanzar si es posible un puente (o al menos un esbozo de puente) entre Biología y Física”,¹² engendrada en medio de las trincheras de la Primera Guerra Mundial, estaba terminada en su manuscrito de *El fenómeno humano*, escrito en Pekín entre junio de 1938 y junio de 1940.¹³ Es interesante observar cómo el pensamiento de Teilhard fue progresando y madurando, pero no en sentido lineal progresivo, sino en profundidad, puesto que las grandes intuiciones aparecen esbozadas en su juventud. La autobiografía del pensamiento de Teilhard de Chardin está escrita con toda honestidad y sinceridad en su obra *El corazón de la materia*. Ya en el año 1917 Teilhard escribió: “La historia de mi vida interior es la historia de esta búsqueda orientada hacia realidades cada vez más universales y perfectas. En el fondo mi tendencia natural profunda ha permanecido absolutamente firme desde que me conozco”.¹⁴

Decíamos anteriormente que Teilhard fue un antropólogo ensayista, un filósofo de la Biología, pero un filósofo *malgré lui*, que más de una vez confesó: “Yo no soy ni un filósofo, ni un teólogo, sino un estudiante del fenómeno, un físico en el viejo sentido de los

¹¹ “Última página del diario”, en TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE, *El corazón de la materia*. Sal Terrae Santander, 2002, pp. 108-109. De ahora en adelante será citado como CM. COLOMER, E., *Teilhard de Chardin: Evolución y cristianismo*. En CRUSAFONT, M., MELÉNDEZ, B. y AGUIRRE, E., *La Evolución*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1966, p. 889.

¹² GZH, p. 21.

¹³ FH, p. 361.

¹⁴ CM, p. 18.

griegos”.¹⁵ Lo primero que destaca en su testamento es la repetición del sufijo génesis,¹⁶ como si quisiera indicar en una sola palabra lo que constituye la esencia de su pensamiento: la realidad es un proceso, el ser es un proceso, un devenir en evolución continua y proyectado hacia delante, centrado en el hombre (noogénesis), pero atraído en última instancia por *Omega*, el Dios de hacia delante,¹⁷ como más abajo veremos. Proyectado tiene un doble sentido en castellano: diseñado y arrojado; arrojado hacia el futuro y diseñado desde el pasado. El mundo para Teilhard es transparente:

Lo que me propongo a lo largo de estas páginas (con la esperanza de que haga reconocer, o incluso nacer, en muchos otros casos similares) es simplemente mostrar cómo, a partir de un punto de ignición inicial –congénito–, el Mundo, a lo largo de toda mi vida, durante toda mi vida, se ha ido poco a poco iluminando, inflamando a mis ojos, hasta volverse en torno a mí enteramente luminoso por dentro.¹⁸

Hans Küng, en su libro *¿Existe Dios?*, ha puesto en evidencia la analogía entre el pensamiento de Alfred N. Whitehead y Teilhard de Chardin:

[...]como Teilhard en Teología, Whitehead se preocupa en Filosofía por mantener estrecha conexión con el pensamiento de las ciencias

¹⁵ Citado por COLOMER, E., *op. cit.*, 863. Véase también: CUÉNOT, C., *Teilhard de Chardin*, Éditions de Seuil, Paris, 1963, p. 117.

¹⁶ En Teilhard el término génesis significa: proceso orientado de naturaleza general convergente: “Creo que, en las discusiones, se introduce a veces una confusión entre ‘evolución’ (en el sentido genérico) y ‘génesis’. La evolución puede ser (hablando abstractamente) indefinida, o periódica, o quolibet... La génesis es una evolución dirigida hacia un punto de consumación; en ella la ‘fijeza’ se sintetiza con el movimiento”, Carta de Teilhard a T. V. Fleming, S. J. Nueva York, 18 de mayo de 1954, en *The Heythrop Journal*, enero de 1965, p. 42, en CUÉNOT, C., *Nuevo léxico de Teilhard de Chardin*, Taurus, Madrid, 1970, p. 140.

¹⁷ TEILHARD DE CHARDIN, P., “El Dios de la Evolución”, en *Como yo creo*, *op. cit.*, 1970, pp. 263-270.

¹⁸ *CM*, pp. 15-16.

naturales modernas. También él *entiende la naturaleza entera como un proceso gigantesco* en el que un número infinito de unidades mínimas [...] entra en activa relación con otras, y todas ellas se desarrollan juntas en pequeños procesos igualmente infinitos en número.¹⁹

Decíamos anteriormente que las grandes líneas del pensamiento de Teilhard sobre la Vida estaban conformadas en su primer manuscrito *de El fenómeno humano*: “En una perspectiva coherente del mundo, la Vida presupone inevitablemente y en lontananza la Previda”.²⁰ La hipótesis teilhardiana es casi simultánea en maduración y exposición a las de otros dos grandes científicos contemporáneos de Teilhard, John B. S. Haldane²¹ y Alexander I. Oparin,²² pero provenientes de ambientes culturales y sociales muy alejados del mundo de Teilhard. Haldane en 1929 proponía que la aparición de la vida sobre la Tierra habría sido simultánea con el proceso de planetización. Haldane fue uno de los primeros científicos en lanzar la hipótesis de que la presencia de una atmósfera reductora era necesaria para la evolución de la vida a partir de la materia orgánica

¹⁹ KÜNG, H., *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1979, pp. 249-250. El subrayado es nuestro.

²⁰ *FH*, 73. La Previda la define CUÉNOT, C. como: “Fase evolutiva que precede y prepara la emergencia de la vida, en la que la materia, en cuanto potencia vital y espiritual, no se halla aún actualizada. Noción que pone de relieve las transiciones continuas entre las estructuras de la materia inorgánica y las de la materia organizada, sin negar por ello el umbral discontinuo de emergencia de la vida” (*Nuevo léxico de Teilhard de Chardin*, p. 244).

²¹ John Bourdon Souderson Haldane, biólogo británico nacido en Oxford, catedrático de Bioquímica y Biometría en el University Collage de Londres. En 1930 ingresó en el Partido Comunista. Sus escritos están teñidos de marxismo, al que consideraba el sistema filosófico más científico. Con motivo de los ataques a Lysenko se separó del partido y de su ideología. *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana. Suplemento Anual 1963-1964*, Espasa-Calpe, Madrid-Barcelona, 1968, p. 271.

²² Alexander I. Oparin es uno de los padres de la Biología de la Unión Soviética. El oparinismo ha sido considerado hasta casi nuestros días como el paradigma único para explicar el origen de la vida sobre el planeta Tierra. Hoy existen otros paradigmas alternativos. *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana, Suplemento Anual 1977-1978*, Espasa-Calpe, Madrid-Barcelona, 1968, p. 162.

no viviente hasta que, según Haldane, “los océanos primitivos alcanzaran la consistencia de un caldo caliente y diluido”.²³ Las ideas de Haldane aparecieron en el año 1929 en el *Rationalist Annual*, pero no causaron ninguna reacción. Haldane pertenecía a los círculos intelectuales británicos promarxistas y Teilhard de Chardin en ese tiempo se encontraba en China.²⁴ A la pregunta sobre si Teilhard conocía el pensamiento de Haldane cuando escribía las páginas de *El fenómeno humano*, el mismo Pierre nos responde en una nota aclaratoria:

Estas páginas estaban escritas desde hacía mucho tiempo, cuando tuve la sorpresa de descubrir su misma sustancia en algunas líneas magistrales, recientemente redactadas por J. B. S. Haldane: “En lo que llamamos Materia no encontramos ninguna huella evidente de pensamiento ni de vida –dice el gran bioquímico inglés–. [...] Si las perspectivas modernas de la ciencia son correctas, podremos esperar encontrarlas, por lo menos en su forma rudimentaria, a través de todo el Universo”.²⁵

Unos años antes el bioquímico soviético Oparin había editado en ruso (1924) una pequeña monografía en la que se exponía la hipótesis del caldo de cultivo o sopa primigenia, conocida como hipótesis oparinista. La obra tardó en conocerse en inglés (1936)²⁶ y en francés. La primera edición castellana de *El origen y la evolución de la vida* está traducida de la edición francesa de 1967.²⁷ ¿Hubo información cruzada entre las hipótesis de los tres científicos, Teilhard, Haldane y

²³ DIKERSON, R. E., *La evolución química y el origen de la vida*, Investigación y Ciencia, Scientific American, noviembre, 1978, p. 75.

²⁴ “Cronología establecida por AUBOUX, M. L. en *Pierre Teilhard de Chardin. Imágenes y Palabras*, op. cit., pp. 216-222.

²⁵ FH, pp. 73-74.

²⁶ OPARIN, A. I., *The origin of life*, Dover, New York, 1936.

²⁷ OPARIN, A., *El origen y la evolución de la vida*, Editorial Curie, Buenos Aires, 1968. Véase también: ORÓ, J., “Origen y evolución de la vida”, en FERNÁNDEZ-RAÑADA, A. (ed.), *Nuestros orígenes: el Universo, la Vida, el Hombre*, Fundación Ramón Areces, Madrid, 1991, pp. 169-199.

Oparin? Nos consta que Teilhard conocía los escritos de Haldane como hemos expuesto más arriba. Oparin en una entrevista que le hicieron en el periódico *ABC* con motivo de su asistencia al Congreso de la FEBS (*Federation of European Biochemical Societies*), en Madrid, abril de 1969, afirmó que no conocía los escritos de Teilhard de Chardin. Si Teilhard conocía las aportaciones de Oparin, no nos consta. Son pocas las citas que hace Teilhard de otros autores en sus ensayos de carácter filosófico o teológico. Sin embargo, podemos afirmar que los tres investigadores llegaron independiente y casi simultáneamente a la misma hipótesis de que la previda es la trama de la vida y que, por tanto, la aparición de los componentes de los que están compuestos los organismos vivos supone una evolución química prebiológica.

Desde el comienzo de *El fenómeno humano*, Teilhard de Chardin explicó muy claramente cuál iba a ser su metodología. Teilhard no se aparta del más puro método fenomenológico, pues el filósofo, a su pesar, aceptó la actitud fenomenológica correcta de solamente ver.²⁸ “Estas páginas representan un esfuerzo *por ver y hacer ver* lo que es y exige el Hombre si se le coloca, enteramente y hasta el fin, dentro del cuadro de las apariencias”.²⁹ Pero para descubrirse completamente a sí mismo el hombre tiene necesidad de una serie de sentidos, y la historia del Espíritu no es sino el descubrimiento de esos sentidos: sentido de la inmensidad espacial, sentido de la profundidad, sentido del número, sentido de la proporción, sentido de la cualidad o de la novedad, que puede llegar sin romper la unidad física del mundo, sentido del movimiento capaz de percibir los

²⁸ “El método fenomenológico es un procedimiento especial de conocimiento. Esencialmente consiste en una visión intelectual basándose en una *intuición*. Esta intuición se refiere a lo *dado*; la regla principal de la fenomenología reza así: ‘hacia las cosas mismas’, entendiéndose por cosas ‘lo dado’. Esto requiere, ante todo, una triple eliminación o ‘reducción’, llamada *epoché*”. BOCHENSKI, I. M., *Los métodos del pensamiento*, 14ª edición, Ediciones Rialp, Madrid, 1981, p. 40. FAESSLER, M., *Genèse et structure de la phenomenologie teilhardienne*, Études Teilhardiennes, 4/5, 1971-1972, pp. 19-89.

²⁹ *FH*, p. 43.

irresistibles desarrollos ocultos en las mayores lentitudes, sentido de lo orgánico que descubre las interrelaciones y la unidad estructural.³⁰ Esta sensibilidad nueva que Teilhard pide para poder ver todo el fenómeno ha sido lo que quizá ha escapado a ciertos detractores de su obra y su metodología.

El cosmos, en proceso de Cosmogénesis, es visto por Teilhard como un *sistema*, un *totum* y un *quantum*.³¹ El concepto de sistema³² nos habla de interrelaciones dentro de un conjunto cerrado sobre sí mismo, con capacidad de autorregulación y de autonomía. El sistema constituye un grupo estructuralmente terminado, diferente de un astro o de un cristal, en los que el conjunto es accidentalmente delimitado, donde no hay “ninguna huella de una unidad limitada con relación a sí misma”.³³ En los cristales se da una simple repetición geométrica indefinida de unidades, por variadas que sean y numerosos los ejes de su disposición. Así, pues, Teilhard de Chardin considera a todo el cosmos como un bloque: “mirando a nuestro alrededor hasta donde alcanza nuestra vista, el universo se sostiene por su conjunto”.³⁴ Este universo es un todo (*totum*) tejido “en una sola pieza, siguiendo un solo y un mismo procedimiento, pero que de un punto a otro nunca se repite”.³⁵ Y para que el todo se constituya y se mantenga debe haber una continua interacción entre todos los elementos. “Y ello por causa del Todo, puesto que existe, debe expresarse en una capacidad global de acción, cuya resultante parcial encontramos en cada uno de nosotros. De esta manera nos vemos conducidos a

³⁰ FH, pp. 45-46.

³¹ FH, p. 58.

³² Sobre el concepto de sistema puede consultarse: VON BARTALANFFY, L., *Teoría general de los sistemas*, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires, 1976; CAPRA F., *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1998; MORIN, E., *La Méthode. 1. La Nature de la Nature*, Éditions du Seuil, Paris, 1977.

³³ GZH, p. 24.

³⁴ FH, p. 58.

³⁵ FH, p. 59.

buscar y a concebir una medida dinámica del mundo”.³⁶ A esta dinamicidad es a lo que Teilhard ha dado el nombre de *Quantum*. “*Quantum* que no llega a adquirir plenamente su sentido más que cuando intentamos definirlo en relación con un movimiento natural concreto: es decir, en la Duración”.³⁷ De esta manera, para Teilhard de Chardin “cada elemento del Cosmos está positivamente entretreído en todos los demás gracias al misterioso fenómeno de ‘composición’ [...] Es imposible romper esta red, imposible aislar una sola pieza sin que se deshilache toda ella y se deshaga por todos sus extremos”.³⁸ La trama del universo es el universo mismo. Trama que es mucho más que la simple superposición de relaciones articuladas. Para Teilhard, pues, la vida, esa delgada película que constituye la Biosfera³⁹ sobre uno de los planetas del sistema solar (“¡tan ridículamente localizada, en el espacio de un instante, sobre una partícula sideral!”⁴⁰) es una cualidad inherente a la materia. “La Vida no es una anomalía curiosa, floreciente esporádicamente sobre la Materia, sino que la Vida es una exageración privilegiada de una propiedad cósmica universal; la Vida no es un epifenómeno sino la esencia misma del fenómeno”.⁴¹

³⁶ FH, p. 60.

³⁷ FH, p. 61. Más adelante Teilhard explica lo que entiende por *duración* o tiempo orgánico: “Aquello que constituye y clasifica a un hombre como ‘moderno’ es el hecho de haber sido capaz de ser sensible a la percepción, no ya del Espacio, no ya del Tiempo, sino de la Duración, o lo que viene a ser lo mismo, del Espacio-tiempo biológico y es también el de hallarse, como consecuencia, incapaz de percibir nada de otra manera diferente, nada, *empezando por sí mismo*”. FH, p. 266.

³⁸ FH, p.58.

³⁹ GZH, p. 46. La Biosfera es definida por CUÉNOT, C., como: “zona de vida no reflexiva que se sitúa entre las esferas de lo inorgánico (litosfera, hidrosfera...) y la esfera psíquica (noosfera). Esta zona es la sede de propiedades físicas perfectamente determinadas y que constituyen una potencia común de desarrollo orgánico (sin confundirla con el sentido de Suess y Vernadsky, que designa una zona puramente local, sin estructura de conjunto y sin propiedades específicas)” (*Nuevo léxico de Teilhard de Chardin, op. cit.*, p. 68).

⁴⁰ GZH, p. 22.

⁴¹ *Ibidem*.

La Vida, efecto material de la complejidad

Para Teilhard de Chardin la vida “no es otra cosa, para la experiencia científica, que un efecto específico (el efecto específico de la *Materia complejificada*: propiedad coextensiva en sí misma a la Materia cósmica entera, pero sólo aprehensible para nuestra visión allí donde [...] la complejidad supera un determinado valor crítico”.⁴² La vida para Teilhard no será una anomalía inexplicable, es la creación racionalmente esperada de una involución o enrollamiento cósmicos. Muchos científicos contemporáneos o posteriores a Teilhard de Chardin, creyentes o agnósticos, han optado por concebir la vida en términos cósmicos como una gran excepción.⁴³ Quizá una de las voces que más duramente ha criticado a Teilhard ha sido la de su compatriota Jacques Monod, biólogo molecular y premio Nobel, en su monografía *El azar y la necesidad*. Para Monod el principio de objetividad, es decir, no poder concebir nada en la naturaleza en términos de proyecto, le obliga a afirmar: “el hombre sabe al fin que él está solo en la inmensidad indiferente del Universo donde él ha emergido por azar. Ni su destino, ni su deber están escritos en ninguna parte. Él ha de elegir entre el Reino y las tinieblas”.⁴⁴ En su libro Monod tacha a Teilhard de Chardin de animista y prosigue Monod: “la filosofía biológica de Teilhard de Chardin no merecería que uno se detuviera en ella, si no fuera por el éxito que ha encontrado entre miles de científicos”.⁴⁵ La posición de Monod es contraria a la del también Premio Nobel de Medicina Christian de Duve para quien los elementos esenciales para formar los primeros seres vivos sobre

⁴² GZH, pp. 27-28.

⁴³ A este respecto es interesante la cita de JEANS, J.: “¿A qué puede reducirse la vida? A una evidente decadencia accidental en un mundo que bajo ningún respecto ha sido hecho para ella. [...] El universo es indiferente (si no decididamente hostil) a cualquier género de vida” (citado por KENNEY, W. H., *El fenómeno humano de Teilhard de Chardin. Guía para el lector*, Sal Terrae, Santander, 1973, p. 77).

⁴⁴ MONOD, J., *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Éditions du Seuil, Paris, 1970, p. 225.

⁴⁵ MONOD, J., *op. cit.*, p. 49.

la Tierra pudieron venir del espacio y postula la existencia de sistemas planetarios semejantes a la Tierra donde ha emergido la vida.⁴⁶

En el ámbito anglosajón encontramos también fuertes reacciones al pensamiento teilhardiano sobre la vida. Fue muy comentada en su día la recensión tan desproporcionada, injusta y áspera del Premio Nobel inglés Peter Medawar a la edición inglesa de *El fenómeno humano*.⁴⁷ La crítica de Medawar contrasta con la postura ante la obra teilhardiana del gran genetista Theodosius Dobzhansky, entusiasta conecedor de los escritos de Teilhard, como se desprende de su correspondencia con John Greene. Para Dobzhansky, Teilhard de Chardin no quiso construir su cosmovisión apoyado únicamente en la ciencia. Dobzhansky afirma que la obra de Teilhard es ciencia, metafísica y teología, y algo de lo que Medawar no hace mención: poesía.⁴⁸

Decíamos anteriormente que para Teilhard la vida nace de la complejidad: “La Vida, repetiré constantemente a lo largo de estas páginas, se ofrece experimentalmente a la Ciencia como un efecto material de complejidad”.⁴⁹ Dice en otro lugar que “una observación más completa de los movimientos del mundo nos obligaría [...] a

⁴⁶ DE DUVE, C., *Construire une cellule: essai sur la nature et l'origine de la vie*, Inter-Editions, De Boeck-Wesmael, Paris-Bruxelles, 1990.

⁴⁷ “La mayor parte del libro, lo mostraré, no tiene sentido, adornado con una variedad de conceptos metafísicos, y se le puede excusar al autor de deshonestidad solamente por el hecho de que engañando a otros él ha soportado gran sufrimiento al engañarse a sí mismo.” El propio Medawar en una conversación autobiográfica sobre su vida en la ciencia, confiesa que se indignó con Teilhard de Chardin. MEDAWAR, P., *La amenaza y la gloria. Reflexiones sobre la ciencia y los científicos*, Compilación de PYKE, D., Gedisa Editorial, Barcelona, 1993, p. 26. La recensión completa de Medawar puede encontrarse en: <http://cscs.umich.edu/~crshalizi/Medawar/phenomenon-of-man.html>.

⁴⁸ NÚÑEZ DE CASTRO, I., *Evolución y sentido en la correspondencia de Theodosius Dobzhansky*, en *La Nueva Alianza de las Ciencias y la Filosofía*, BLANCH, A. Ed., Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2001 pp. 109-114. La correspondencia fue publicada por GREENE, J., and RUSE, M., en “Nature of the evolutionary process: The correspondence between Theodosius Dobzhansky and John C. Greene”, *Biology and Philosophy*, 11, 1996, pp. 445-491.

⁴⁹ GZH, p. 23.

descubrir que si las cosas se sostienen no es más que a fuerza de la complejidad”.⁵⁰ Podemos preguntarnos: ¿qué entiende Teilhard por *complejidad* o, como se refiere en otras ocasiones, por *eje de complejidades*? La complejidad no es, en primer lugar una simple agregación de elementos ordenados, no es tampoco la simple repetición geométrica, indefinida de unidades, como podría ser un cristal. Para Teilhard no es sobre dos infinitos (recordando los infinitos de Pascal: lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño), sino sobre tres infinitos sobre los que el mundo está construido espacialmente. A lo ínfimo y a lo inmenso habría que añadir lo inmensamente complicado.⁵¹ “La Biología no sería sino la Física del complejo muy grande.”⁵²

Teilhard de Chardin afirma que la complejidad es el resultado de la combinación o “tal como yo la comprendo aquí, la complejidad es una *heterogeneidad organizada*, y por consiguiente centrada”.⁵³ La heterogeneidad es una de las características fundamentales del cosmos: “tejida en una sola pieza y siguiendo un solo y mismo procedimiento, pero que de un punto a otro nunca se repite, la Trama del Universo, corresponde a un solo modelo: constituye estructuralmente un todo”.⁵⁴ Unidad-diversidad es uno de los predicados antinómicos de la vida,⁵⁵ puesto que aparentemente puede decirse tanto que la vida es una sola como que es diversa. La vida es *una* en su origen (monofiletismo), es una porque todos los organismos vivos tienen los mismos componentes bioquímicos: las cuatro bases de los ácidos nucleicos, los veinte aminoácidos proteinogénicos y el código genético; también las cadenas metabólicas son esencialmente las mismas. Sin embargo, la vida es, a su vez, maravillosamente *diversa* en todas las manifestaciones, a veces tan sorprendentes, de la gran variedad de

⁵⁰ FH, p.57.

⁵¹ GZH, p. 27

⁵² GZH, p. 28.

⁵³ CUÉNOT, C., *Nuevo léxico de Teilhard de Chardin*, op. cit., p. 77.

⁵⁴ FH, p. 59.

⁵⁵ NÚÑEZ DE CASTRO, I., “Categorías del discurso biológico”, en *Evolucionismo y cultura*, DOU, A., Ed., Mensajero, Bilbao, 1983, pp. 17-55.

los seres vivos. Impresiona cómo una misma función biológica ha sido resuelta de tantas maneras diferentes a lo largo de la evolución. Teilhard propone una gran solución ante esta antinomia: la vida constituye una Biota⁵⁶ única: “Profusión tanteante, ingeniosidad constructiva, indiferencia para todo cuanto no es porvenir y totalidad. La vida en virtud de sus mecanismos elementales, va elevándose, gracias a estos tres vectores y gracias también a un cuarto que los envuelve a todos: el de una *unidad global*”, pues “considerada en su totalidad la substancia viviente extendida sobre la Tierra dibuja, desde los primeros estadios de su evolución, las alineaciones de un único y gigantesco organismo”.⁵⁷ Ese único y gigantesco organismo, al que el discípulo y gran admirador de Teilhard, el paleontólogo Crusafont Pairó, ha llamado *continuum* filético,⁵⁸ se va concretando a través del tiempo en las innumerables manifestaciones del reino vegetal y del reino animal.

La célula: unidad de vida

Teilhard de Chardin ha afirmado que solamente existe un modelo estructural de vida, modelo que en virtud de la diversidad nunca se repite en su concreción externa. ¿Cuál es ese modelo de vida tanto a nivel físico como estructural? El modelo a nivel físico es la célula.⁵⁹

⁵⁶ Biota (definida por el mismo Teilhard): “Entiendo por tal una agrupación verticilar cuyos elementos, no sólo se encuentran emparentados por nacimiento, sino que también se sostienen y se completan mutuamente en el esfuerzo por subsistir y propagarse” (FH, p. 151).

⁵⁷ FH, p. 137.

⁵⁸ “Sin embargo, por encima de esta defensa de la independencia de los sistemas, existe una tal proteicidad de los mismos en su *continuum* filético, que la máquina se desdibuja en su individualización para convertirse en un complejo en continua transformación” (CRUSAFONT PAIRÓ, M., *El fenómeno vital*, Editorial Labor, Barcelona, 1972, pp. 81-82).

⁵⁹ La teoría celular propuesta en 1839 por SCHWANN, T. en su tratado *Las investigaciones microscópicas sobre la coincidencia en la estructura de los animales y plantas*, sigue todavía vigente y ha sido confirmada en todos los organismos vivos. Véase: RADL, E. M., *Historia de las ideas biológicas. Desde Lamarck y Cuvier*, Tomo 2, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 66-70. Puede verse:

La vida propiamente dicha comenzó cuando empezó a existir la primera célula.

Cuanto más concentra la Ciencia, desde hace un siglo, sus esfuerzos sobre esta unidad química y estructuralmente ultracompleja, más evidente resulta que tras ella se oculta el secreto cuyo conocimiento establecería el lazo de unión, presentido, pero no verificado aún, entre los dos mundos de la Física y la Biología. La célula *grano natural de vida*, tal como el átomo es el grano natural de la Materia inorganizada.⁶⁰

Teilhard acusaba a los citólogos e histólogos de haber congelado, para su estudio,⁶¹ a la célula, unidad dinámica y estructural de la vida.

Nos hemos ocupado mucho de sus diferencias –es decir, todo lo que constituye la Biología descriptiva: Microbiología, Zoología, Botánica–; conviene converger nuestras investigaciones hacia sus orígenes, es decir, hacia las raíces que ahondan en lo inorganizado, si queremos poner el dedo en la verdadera esencia de su novedad. [...] Tratemos de ver en qué se convierte si la contemplamos y la tratamos como es debido, como algo a la vez largo tiempo preparado y profusamente original; es decir, como algo nacido.⁶²

En la célula es donde, para Teilhard de Chardin, aparece la trama del universo con todos sus caracteres: *sistema, totum y quantum*. Sin duda, la célula supone un peldaño ulterior de complejidad y, por consiguiente, un grano superior de interioridad, es decir, de conciencia.⁶³

ALBARRACÍN TEULÓN, A., *La teoría celular. Historia de un paradigma*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.

⁶⁰ FH, p. 99.

⁶¹ La moderna Biología Celular fundida con la Biología Molecular y Bioinformática, disciplinas que Teilhard no pudo conocer, encenderían el entusiasmo innato de Teilhard de Chardin.

⁶² FH, p. 101.

⁶³ Debe advertirse que para Teilhard de Chardin la trama del universo es una trama doble: “el ser concreto en que se halla constituido el cosmos y que no se confunde

Tenemos formulado por el mismo Teilhard ese procedimiento que a nivel estructural nunca se repite y es la ley teilhardiana de la complejidad-conciencia.⁶⁴ Esta ley está formulada por Teilhard de Chardin como guía fenomenológica para la mejor comprensión del fenómeno vital. El término *conciencia* es usado por Teilhard sin tener en cuenta su etimología y designa cualquier forma de psiquismo desde el más elemental hasta la forma más elevada, la conciencia reflexiva. “la consciencia, es decir, *lo de dentro* –captable experimentalmente, o bien (por infinitesimal) inasible– de los corpúsculos tanto pre-vivientes como vivientes”.⁶⁵ Para Teilhard de Chardin es posible medir: “el grado de psiquismo o consciencia”. Todo ser en el universo posee su centro de convergencia. Así,

[...]la Vida no es aparentemente otra cosa que la exageración privilegiada de una deriva cósmica fundamental [...] que puede denominarse “ley de complejidad-conciencia” y que puede expresarse como sigue: “Abandonada durante mucho tiempo a sí misma, bajo el juego prolongado y universal de las probabilidades, la Materia manifiesta la propiedad de entrarse en agrupaciones cada vez más complejas y al mismo tiempo cada vez con más aumento de consciencia; de manera que este doble movimiento conjugado de enrollamiento físico y de interiorización (o centración) psíquica se prosigue, se acelera y se ve impulsado lo más lejos posible, una vez iniciado”.⁶⁶

con la materia, ya que representa lo mismo un ‘interior’ (la conciencia) que un ‘exterior’ (la materia). Es el espíritu-materia lo que constituye la trama del universo evolutivo y cuya unidad no se rompe ni por molecularización ni por los umbrales”. CUÉNOT, C., *Nuevo léxico de Teilhard de Chardin, op. cit.*, p. 288. Es la formulación de la ley, universal para Teilhard, de complejidad-conciencia. Dicho de otra manera: “*coextensivo con su exterior hay un interior de las cosas*”. FH, p. 73.

⁶⁴ “Me he de referir constantemente en todo lo que sigue [...] al eje cósmico, a la vez de ordenación física y de interiorización psíquica, manifestado por esta deriva u *ortogénesis* de fondo [...]. *Eje de complejidad-conciencia le denominaré*” (CUÉNOT, C., *Nuevo léxico de Teilhard de Chardin, op. cit.*, p. 78). Más adelante nos referiremos al concepto teilhardiano de “*ortogénesis de fondo*”.

⁶⁵ GZH, p. 37.

⁶⁶ CUÉNOT, C., *Nuevo léxico de Teilhard de Chardin, op. cit.*, p. 165.

Además es:

[...]en la célula, a la vez tan una, tan uniforme y tan complicada, donde reaparece en suma la Trama del Universo con todos sus caracteres, aunque elevada esta vez a un peldaño ulterior de complejidad y, por consiguiente, y al mismo tiempo (si la hipótesis que nos guía en el curso de estas páginas es verdadera) a un grado superior de *interioridad*, es decir, de consciencia.⁶⁷

Recordemos que los caracteres de la trama del universo son un *sistema, totum y quantum*. La aparición de la primera célula supone un paso decisivo en el proceso de la consciencia sobre la Tierra.⁶⁸ Ahora bien, para Teilhard de Chardin no supone la aparición de la vida en la forma celular un inicio absoluto sino, como él dirá, una metamorfosis. ¿Cómo ha podido llevarse a cabo? Para Teilhard la respuesta está una vez más en la organización estructural externa de los componentes celulares y en la aparición interna de un nuevo tipo de actividad.⁶⁹

A la pregunta de si la vida apareció una sola vez o en n puntos sobre el planeta a la vez, Teilhard responde que no lo sabemos pero “poco importa”,⁷⁰ puesto que “tomada en su conjunto, la Biosfera no

⁶⁷ *FH*, p. 109.

⁶⁸ *Idem*.

⁶⁹ “Realización externa de un tipo esencialmente nuevo de agrupación corpuscular que permite la organización más flexible y mejor centrada de un número ilimitado de sustancias consideradas en todos los grados de magnitud particulares; y, simultáneamente, aparición interna de un nuevo tipo de actividad y de determinación consciente; por medio de esta doble y radical metamorfosis podemos ahora definir de manera razonable, en lo que hay de específicamente original, el tránsito crítico de la Molécula a la Célula, el Paso de la Vida”. *FH*, pp. 111-112.

⁷⁰ “En esta materia no intentaré decidir. ¿Para qué serviría además? En el fondo, sólo una cosa importa en este punto de nuestra investigación. Y es comprender que, tanto en un caso como en otro (es decir, que inicialmente haya habido un solo punto o n puntos de vitalización), el resultado ha debido ser el mismo; quiero decir: una invasión extraordinariamente rápida de toda la superficie fotoquímicamente activa del planeta. Como si esta superficie, con relación a la Vida, se hubiera hallado

representaría más que una simple rama en medio de éste y por encima de otras proliferaciones menos progresivas o menos afortunadas de la Previda”.⁷¹

El proceso de la evolución: la ortogénesis

Ciertamente para Teilhard de Chardin en el proceso de la evolución de la vida hay dos puntos críticos: la *biogénesis* (origen de la vida propiamente dicha, punto de vitalización o, como le gustaba decir, de filetización⁷²) y *antropogénesis*, o punto de hominización o de aparición de la reflexión.⁷³ Entre estos dos puntos críticos yace todo el proceso evolutivo. El proceso que para Teilhard puede explicarse por “una corriente constante, perenne de complejificación interiorizante”.⁷⁴ “Independientemente de toda interpretación científica (y todavía menos finalista) por nuestra parte, el Universo como si se hallara ‘lastrado’ de Complejidad, cae por arriba sobre formas de disposición cada vez más perfeccionadas.”⁷⁵ En una nota aclaratoria, Teilhard de Chardin, poco aficionado a notas y citas, en su original y peculiar estilo, preñado de metáforas, nos va a decir que: “hay una relación secreta, tal vez, entre la gravedad newtoniana de condensación (engendradora de los astros) y la ‘gravedad de complejificación’ engendradora de la Vida” y añade: “en todo caso, ambas no funcionan sino solidariamente”⁷⁶, volviendo a repetirse la idea de una commensurabilidad de la evolución de la materia y de la aparición de la vida (Cosmogénesis = Biogénesis).

entonces en un estado de cuasi-sobresaturación originadora de incorporación rápida de sus elementos vitalizables a una sola y misma membrana (primer esbozo de lo que en el curso de los tiempos geológicos, debía dar como resultado la Biosfera)” (GZH, p. 44).

⁷¹ FH, p. 118.

⁷² Filetización significa en el léxico teilhardiano el proceso de formación del *phylum*. El *phylum* es “haz viviente. La línea de las líneas. [...] El *phylum* ante todo es una realidad colectiva. [...] El *phylum* es un algo polimorfo y elástico” (FH, p. 140).

⁷³ GZH, p. 29.

⁷⁴ GZH, p. 36.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ GZH, p. 37.

La complejidad va a ser para Teilhard el motor impulsivo de la evolución, de alguna manera semejante al *élan vital*⁷⁷ bergsoniano. “La complejidad no podría desarrollarse en el interior de cada corpúsculo sin arrastrar, correlativamente y en rápida sucesión, un entrelazamiento de relaciones, un equilibrio delicado, y perpetuamente móvil, entre corpúsculos vecinos.”⁷⁸ Debemos notar aquí que la actual teoría de aparición de los organismos eucariotes (organismos unicelulares o pluricelulares cuyas células tienen un núcleo bien definido) confirma, de alguna manera, la hipótesis teilhardiana de que una simbiosis entre organismos procariotes (unicelulares sin núcleo definido) es el origen de los organismos eucariotes. He aquí la hipótesis avanzada por Teilhard de Chardin en 1950:

[...]por granulosa y discontinua que haya podido aparecer a sus comienzos la capa de Materia vitalizada, ya desde esta fase elemental una red de afinidades y de atracciones profundas (destinadas a afirmarse cada vez más) reunía y tendía a acercar cada vez más estrechamente sobre sí misma, *en una amplia simbiosis*, esta multitud innumerable de partículas tan cargadas de potencia germinal.⁷⁹

La bióloga Lynn Margulis muy recientemente ha puesto énfasis en la explicación de la aparición de los organismos eucariotes por una simbiosis entre procariotes. La transición biológica entre bacterias y células con núcleo es uno de los pasos más críticos de toda la historia evolutiva y es tan repentino que no puede explicarse por cambios graduales en el tiempo. “La división entre bacterias y aquellas células nuevas es realmente la más espectacular que se da

⁷⁷ Según BERGSON, H., “el evolucionismo no se explica por factores mecánicos como pretenden los darwinianos o neodarwinianos. Hay que recurrir a una causa de orden psicológico, como han propuesto algunos neolamarckianos. Se parte así de un impulso original (*élan originel* de la vida)” (Entrada *élan vital* en FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, Editorial Ariel, Barcelona, 1994, p. 984). Para un estudio sobre Bergson y la finalidad puede leerse a GILSON, E., *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)* EUNSA, Pamplona, 1976, pp. 207-236.

⁷⁸ GZH, p. 46.

⁷⁹ GZH, p. 47.

en toda la biología. Vegetales, animales hongos y protistas están basados en el diseño nuclear de la célula, distinción que refleja la herencia común de estos organismos.”⁸⁰ Como las llama Lynn Margulis, las nuevas células

[...]parecen haber sido confederaciones bacterianas. Cooperaron entre ellas y centralizaron las funciones formando un nuevo tipo de gobierno celular. Aquellos advenedizos tenían una organización cada vez más centralizada y sus diversos orgánulos celulares acabaron integrados en un nueva unidad biológica.⁸¹

Esta simbiosis entre las unidades de vida, primeramente entre bacterias y después entre células diferenciadas, vista sincrónicamente (clasificación taxonómica) o diacrónicamente (historia de la aparición en el pasado, el punto que más le interesaba a Teilhard de Chardin, como paleontólogo), nos dará explicación del Árbol de la Vida. Es curioso observar cómo a Teilhard no le ha preocupado la explicación de los mecanismos que puedan dar cuenta del hecho evolutivo, punto de discusión entre las escuelas darwinistas y lamarckistas. Interesado por ver el fenómeno de la vida y todo el fenómeno, la preocupación fundamental de Teilhard será ver en el proceso evolutivo “si, tras su aparente desorden, no se oculta *algún eje principal de crecimiento* y dirección, además de una polarización general hacia cada vez mayor complejidad y más consciencia”;⁸² ley fundamental del pensamiento teilhardiano; es decir, la preocupación de Teilhard se centra en encontrar el sentido de todo el proceso. Y más adelante se pregunta: “El Árbol de la Vida –incluso estudiado antes de la aparición y en ausencia del Hombre– ¿deja ya ver en su destino una verdadera ‘guía’, o bien tan sólo se divide hacia su cima en una ramificación de formas rivales?”⁸³

⁸⁰ MARGULIS, L. y SAGAN, D., *Microcosmos. Cuatro mil años de evolución desde nuestros ancestros microbianos*, Tusquets Editores, Barcelona, 1995, pp. 131-132.

⁸¹ *Ibidem*, p. 133

⁸² *GZH*, p. 47. El subrayado del texto de la cita es nuestro.

⁸³ *GZH*, p. 52.

En la amplia obra de Teilhard de Chardin vamos a encontrar en la *ortogénesis* su respuesta.⁸⁴ El término ortogénesis fue propuesto por Gustav Heinrich T. Eimer en 1888 para designar la evolución que se realiza en un sentido determinado.⁸⁵ Claude Cuénot distingue dos sentidos del término ortogénesis en la obra de Teilhard de Chardin. Primero, en sentido biológico: “Serie de pequeñas mutaciones anatómicas (y psíquicas) orientadas en el mismo sentido y que van adicionándose, constituyendo así un fenómeno de crecimiento continuo en la misma dirección”. En segundo lugar, en sentido fenomenológico,

[...]deriva fundamental, siguiendo la cual la trama del Universo se comporta ante nuestros ojos como desplazándose hacia estados corpusculares cada vez más complejos en su ordenación material y, psíquicamente cada vez más interiorizados; deriva que se manifiesta en los seres vivos superiores por la cefalización, y en el hombre por la aparición de la reflexión.⁸⁶

Teilhard de Chardin aceptaba el término y lo usó a lo largo de sus escritos, aunque según él “la palabra es excelente y debe conservarse, sin embargo ha sido mal empleada, como las de

⁸⁴ “A partir de la Vida, por el contrario (y justamente acaso, en razón de la asombrosa complejidad ascendente de los edificios a ensamblar), el esfuerzo de construcción se divide y se extiende, a la vez, en el espacio y en el tiempo. Por una parte, gracias al ‘truco’ sorprendente de la *reproducción*, el corpúsculo se transforma en *populación*, con multiplicación de los efectos de tanteos y de oportunidades. Y, por otra parte, simultáneamente, se estira en cadenas, con arreglo a las cuales pueden ensayarse los acrecentamientos eventuales de complejidad, traídos y asimilados, uno a uno, en una flexibilidad continuamente renovada. La complejificación, que era individual en la pre-Vida se ha hecho lineal; este simple cambio desencadenó todas las *complicaciones ramificantes* de la génesis de las especies” (TEILHARD DE CHARDIN, P., *La aparición del Hombre*, Taurus, Madrid, 1958, p. 301. De ahora en adelante será citado como AH).

⁸⁵ BERGSON, H., *Memoria y Vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze*, Alianza Editorial, Madrid, 1977, p. 97.

⁸⁶ CUÉNOT, C., *Nuevo léxico de Teilhard de Chardin*, op. cit., p. 205.

evolución y socialismo”.⁸⁷ En *El fenómeno humano* defiende el uso del término: “sin la ortogénesis no habría más que una extensibilidad: con la ortogénesis existe de manera invencible una ascensión de la Vida”.⁸⁸ Y en el mismo contexto: “mi convicción más firme por el contrario es que la palabra resulta esencial e irremplazable para marcar y afirmar la propiedad manifiesta que la Materia viviente posee”.⁸⁹ Esa propiedad en términos teilhardianos no es sino el crecimiento constante de centro-complejidad. A este ascenso de centro-complejidad, que anatómicamente se manifiesta en la cerebralización, Teilhard de Chardin le ha llamado ortogénesis de fondo,⁹⁰ que impulsa a cualquier materia hacia lo más complicado y lo más consciente.⁹¹

Teilhard es consciente de que el término ortogénesis es muy discutido entre los biólogos. La correspondencia, anteriormente citada entre T. Dobzhansky y J. Greene, es un ejemplo de esto. Teilhard va a distinguir entre ortogénesis pasiva u *orto-selección* y ortogénesis activa u *orto-elección*. Llegada la evolución al hombre, “desde el hombre y en el hombre, la Evolución simple tiende gradualmente a trocarse en auto (o *self*) Evolución”.⁹²

⁸⁷ TEILHARD DE CHARDIN, P., Carta de 16 de marzo de 1952, citado por CUÉNOT, C., *Nuevo léxico de Teilhard de Chardin*, op. cit., p. 206.

⁸⁸ *FH*, p. 133.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ CUÉNOT, C. la define como “deriva de complejidad-consciencia que se manifiesta a nivel de la vida, por sistemas cada vez más complejos, en dirección de una cerebración máxima” (*Nuevo léxico de Teilhard de Chardin*, p. 207).

⁹¹ “Antes insistíamos sobre la *ortogénesis* general de *corpúsculización*, sobre la ‘ortogénesis de fondo’ que, decíamos, lleva a toda la Materia *hacia lo más complicado y lo más consciente*. He aquí ahora, en el caso de las sustancias vivas, una segunda deriva (una *subderiva*) que se pergeña ya: la *ortogénesis de especiación*, orientada, con arreglo a un número de direcciones diversas increíbles, *hacia lo más diferenciado*, bajo todas sus formas” (*AH*, p. 304).

⁹² TEILHARD DE CHARDIN, P., “Nota sobre la realidad actual y el significado evolutivo de una ortogénesis humana”, en *La visión del pasado*, Taurus, Madrid, 1958, pp. 327-336. De ahora en adelante citaremos como *VP*.

Sobre la diversidad de los vivientes

Veíamos anteriormente que la simbiosis entre los granos elementales de vida, según Teilhard de Chardin daría explicación de las exuberantes ramificaciones del Árbol de la Vida tal como lo apreciamos en un corte sincrónico en la actualidad, o como la Paleontología nos lo muestra por el registro fósil llegado hasta nosotros. Según Teilhard: “es imposible poner orden dentro de este fenómeno enorme y complejo sin analizar primero los procedimientos imaginados por la Vida para progresar en cada uno de sus elementos considerados de manera aislada”.⁹³ Una vez más Teilhard personifica la Vida y la hace sujeto de la invención de los *movimientos elementales* que llevan a la explosión de formas, a veces tan fascinantes, de los organismos vivientes. Teilhard es consciente de esa hipostatización y llega a exclamar: “La Vida, más real que las vidas”.⁹⁴ Los movimientos elementales o procedimientos de los que la vida se vale para llegar a esa inmensa variedad serían, según Teilhard:

- La reproducción
- La multiplicación
- La renovación
- La conjugación
- La asociación
- La actividad dirigida.

a) La reproducción es el procedimiento para asegurar la permanencia de lo inestable en el caso de los vastos edificios moleculares de los que están compuestos los seres vivos. “En sí misma, la división celular parece provocada por la simple necesidad en que se encuentra la partícula viviente de hallar remedio a su fragilidad molecular y a las dificultades relacionadas con la continuidad de sus crecimientos.”⁹⁵ Cuando la reproducción se hace sexuada,

⁹³ FH, p. 127.

⁹⁴ FH, p. 136.

⁹⁵ FH, p. 128.

aparece una nueva fuente de heterogeneidad: “lo que en principio es sólo un azar, o un medio de supervivencia, se halla inmediatamente transformado y utilizado como un instrumento de progreso y reconquista”.⁹⁶

- b) La autoduplicación indefinida de los ácidos nucleicos DNA y RNA parece, dice Teilhard de Chardin, que no conoce otros límites “que la cantidad de Materia ofrecida a su funcionamiento [...] La Vida posee una fuerza de expansión tan invencible como la de un cuerpo que se dilata o se evapora”.⁹⁷ Nada puede detener esa fuerza expansiva. La aceptación de ese poder multiplicador ha sido lo que ha llevado al biólogo inglés Richard Dawkins a afirmar que la vida no tiene ningún otro sentido que el que las cadenas de DNA se dupliquen continua e impulsivamente a sí mismas. Los organismos no son sino la máquina de esa factoría de genes. El mismo título de su conocida obra *El gen egoísta*, título muy bien escogido por Dawkins para su propósito, es la negación de cualquier tipo de finalidad en el acontecer de la vida. “Su preservación, –la preservación del gen–, es la razón última de su existencia.”⁹⁸ Es interesante observar cómo un mismo hecho biológico, como es el de la multiplicación, puede llevar a conclusiones últimas tan opuestas como las de Teilhard de Chardin y Dawkins, lo que, en definitiva, nos dice que el final de los razonamientos partiendo de los mismos datos depende en gran parte de presupuestos previos que, a veces, son opciones fundamentales de posicionamiento filosófico ante existencia humana.
- c) A juicio de Teilhard la renovación conduce a la “pluralización” tanto en la forma como en el número. La mutación genética es el mecanismo por el cual se produce esa “irisación” en una gama indefinida de tonalidades. Debemos tener en cuenta que a finales

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *FH*, p. 129.

⁹⁸ DAWKINS, R., *El gen egoísta*, Editorial Labor, Barcelona, 1979, p. 42.

de los años treinta del siglo XX, Teilhard de Chardin solamente puede hablar por sus certeras intuiciones. Teilhard murió apenas dos años después de que J. Watson y F. Crick⁹⁹ publicaran la estructura de la doble hélice del DNA. Los descubrimientos biológicos que se sucedieron de manera vertiginosa en las décadas de los cincuenta y sesenta: la confirmación de la duplicación semiconservativa del DNA por Meselson y Stahl (1958), el aislamiento del polinucleótido fosforilasa (S. Ochoa, 1955), el desciframiento del código genético (Ochoa, Nirenberg y Khorana, 1961-1965), la hipótesis del RNA mensajero (Jacob y Monod, 1961) y los mecanismos de síntesis de proteínas,¹⁰⁰ etcétera, obviamente no pudieron ser conocidos por Teilhard de Chardin.

- d) También Teilhard de Chardin intuyó el significado que para la variabilidad de los seres vivos y, por consiguiente, de la evolución tenía el hecho de la reproducción sexual (conjugación) como intercambio de información. “En lugar de irradiar a partir de cada centro en vías de división, los radios de Vida empezaron desde entonces a anastomosarse intercambiando y variando sus riquezas respectivas.”¹⁰¹
- e) Ya nos hemos referido anteriormente a la intuición teilhardiana sobre el papel de la simbiosis: desde la colonia soldada en las

⁹⁹ GIRALDO, R., “50 años del descubrimiento de la doble hélice del DNA”, *Razón y Fe*, 248, 2003, pp. 185-195. Tres artículos de la revista *Nature* podemos decir que fueron el punto de arranque de la nueva revolución: WATSON, J. D. and CRICK, F. H. C., “A structure for deoxyribonucleic acid”, *Nature*, 171, 1953, pp. 737-738; WILKINS, M. H. F. *et al.*, “Molecular structure of deoxypentose nucleic acids”, *Nature*, 171, 1953, pp. 738-740; y FRANKLIN, R. E. y GOSLING, R. G., “Molecular configuration in sodium thymonucleate”, *Nature*, 171, 1953, pp. 740-741. Pueden encontrarse copias facsímiles de los tres artículos en *Nature*, 421, 2003, pp. 397-401.

¹⁰⁰ NÚÑEZ DE CASTRO, I., “El Proyecto Genoma humano. Discurso bioquímico y discurso antropológico”, en *La Fe interpelada. Jornadas de estudio y diálogo entre Profesores Universitarios*, Universidad Pontificia Comillas, Universidad Pontificia de Salamanca, Colegio Español San José de Roma, Departamento de Publicaciones, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1993, pp. 29-48.

¹⁰¹ *FH*, p. 131.

bacterias, pasando por la célula de células (célula eucariota), las asociaciones de unidades hipercomplejas, hasta las sociedades humanas.

Limitémonos aquí a hacer notar que la Asociación, considerada en todos sus grados, no es, entre los seres animados, un fenómeno esporádico o accidental. Por el contrario, representa uno de los mecanismos más universales, más constantes y, por consiguiente, los más significativos, utilizados por la Vida para su expansión.¹⁰²

f) Finalmente, la Vida, según Teilhard de Chardin, ha conseguido el gran recurso de poder ascender a planos cada vez más complejos por el fenómeno de la aditividad.

De una manera más general y profunda, las renovaciones posibilistas por cada reproducción hacen algo más que substituirse; *unen* unas a otras su suma que es creciente *en un sentido determinado*. Disposiciones que se acentúan u órganos que se ajustan o se superponen. Aquí diversificación, allí especialización creciente de los términos que constituyen una misma línea genealógica.¹⁰³

La nueva racionalidad intuitiva por Teilhard de Chardin

Hemos apuntado anteriormente que la fuerza de su propio discurso condujo a Teilhard de Chardin a hipostasiar la vida, lo que ha llevado a algunos críticos a tacharle de pansiquista o animista. Teilhard confiere subjetividad y, podríamos decir, casi personalidad a una cualidad que es la vida, puesto que la vida la apreciamos en los organismos vivientes, que son los que realmente existen. Así, Teilhard de Chardin habla de profusión, ingeniosidad e indiferencia atribuidas a la vida, para terminar afirmando: “la Vida, más real que las vidas”.¹⁰⁴ Esta frase entendida en su crudeza y sacada de contexto, en una

¹⁰² FH, p. 132.

¹⁰³ FH, p. 133.

¹⁰⁴ FH, p. 134-137.

lectura puramente biologicista, podría ser la base de un totalitarismo social y nada más extraño al pensamiento teilhardiano.

Una vez más hay que notar que para llegar a comprender el pensamiento de Teilhard de Chardin hemos de sobrepasar el escollo de su lenguaje.¹⁰⁵ Lo que Teilhard de Chardin quiere poner de manifiesto es su intuición fundamental de que el cosmos debemos entenderlo como un sistema, como un *totum*, como una unidad, siempre en devenir. No es fácil llegar hasta el fondo del pensamiento teilhardiano partiendo desde la llamada por Henry Skolimowski “racionalidad positivista”,¹⁰⁶ ni tampoco desde la racionalidad escolástica,¹⁰⁷ lo que explica que muchas veces no haya satisfecho a científicos (hemos comentado las duras críticas de Medawar y Monod) y a algunos filósofos y teólogos.

Es curioso observar que el mismo Teilhard fue consciente de ese cambio de racionalidad y, por consiguiente, de discurso que es necesario para una comprensión global de su pensamiento. La clave está en el cambio de una concepción de la realidad estática, piramidalmente jerarquizada, a una realidad en devenir, en cambio

¹⁰⁵ A pesar de que Teilhard sabía muy bien cuándo tenía que usar un discurso puramente científico y cuándo hacía poesía, por su empeño en llegar a “ver el interior” de las cosas, más de una vez su lenguaje puede desconcertar a algunos. A este propósito dice Henri de Lubac: “El Padre Teilhard se ha guardado muy bien de confundir los géneros literarios o las disciplinas del saber, aunque como todos los espíritus que tienen algo nuevo que decir, haya tenido su propia manera de distinguirlos y unirlos. Muy particularmente en *El fenómeno humano*, conociendo perfectamente los espejismos de que el lector de ese género de escritos puede ser víctima, ha redoblado sus explicaciones para disiparlos” (DE LUBAC, H., *El pensamiento religioso de Teilhard de Chardin*, Taurus, Madrid, 1967, p. 121).

¹⁰⁶ SKOLIMOWSKI, H., “Problemas de racionalidad en Biología”, en *Estudios sobre filosofía de la biología*, AYALA, F. J. y DOBZHANSKY, T. Eds., Ariel, Barcelona, 1983, pp. 267-291.

¹⁰⁷ “¿Por qué es difícil? [...] 3º. Porque abunda en ambigüedades de pensamiento y de expresión, como después mostraremos, y no es fácil acertar con el verdadero sentido que pretendió el autor; y unos le atribuirán uno y otros otro.” GUERRERO, E., *Teilhard de Chardin. Aspectos fundamentales de su obra*, Studium Ediciones, Madrid, 1969, p. 17.

continuo, en evolución. Cambio del concepto de sustancia como soporte subyacente (*sub-stare*, estar debajo) del tejido de la realidad al concepto de *proceso*. (Anteriormente hemos visto el paralelismo existente entre Alfred N. Whitehead y Teilhard de Chardin que Hans Küng nos ha hecho notar.) De ahí que el concepto de *evolución* trascienda para Teilhard de Chardin el discurso puramente biológico¹⁰⁸ y sea “la expresión particular en caso de la vida, de la ley que condiciona todo nuestro conocimiento de lo sensible: no poder comprender nada en el dominio de la materia, como no sea bajo formas de series y conjuntos”.¹⁰⁹

Esta nueva racionalidad como muy bien ha expresado Ludwig von Bertalanffy en su Prefacio a la edición revisada de su *Teoría general de los sistemas*:

En comparación con el proceder analítico de la ciencia clásica, con resolución en elementos componentes y causalidad lineal o unidireccional como categoría básica, la investigación de totalidades organizadas de muchas variables requiere nuevas categorías de interacción, transacción, organización, teleología, etc., con lo cual surgen muchos problemas para la epistemología y los modelos y técnicas matemáticos.¹¹⁰

Y más adelante: “De uno u otro modo estamos forzados a vérnosla con complejidades, como *totalidades* o *sistemas*, en todos los campos del conocimiento. Esto implica una fundamental reorientación del

¹⁰⁸ “En nuestro Universo experimentalmente, *todo nace*, todo se establece y *crece*, por fases sucesivas, todo, incluso el Todo. He aquí su esencia, lo que hoy vemos, y al parecer para siempre, en el Mundo en torno a nosotros. [...] Ahora bien; cada vez más, toda la Física nuclear, toda la Física astral, toda la Química, son ahora a su modo ‘evolutivas’. Y casi otro tanto lo son la historia de la Civilización y la historia de las Ideas” (TEILHARD DE CHARDIN, P., “Evolución de la idea de evolución”, en *VP*, p. 324).

¹⁰⁹ TEILHARD DE CHARDIN, P., “Planteamiento actual del problema del transformismo”, en *VP*, p. 40.

¹¹⁰ VON BERTALANFFY, L., *op. cit.*, p. XVI.

pensamiento científico”.¹¹¹ Esta nueva racionalidad supone un enfoque holístico de todas las realidades; recordemos el *totum* que había intuido Teilhard de Chardin. En el pensamiento sistémico cualquier elemento del conjunto está en relación con todos los elementos estructurales o funcionales del mismo. Igualmente todo sistema está en continua relación con otros sistemas organizados jerárquicamente. Esta racionalidad actúa por aproximaciones, utilizando constelaciones de conceptos preñados de significación, donde la univocidad es raramente alcanzada. Los conceptos se matizan entre sí, lo que Edgar Morin ha llamado bucles interactivos.¹¹² Hay, por tanto, una apertura semántica, una complementariedad conceptual en la construcción del pensamiento científico actual.¹¹³ F. Capra, en su obra *La trama de la vida*, lo ha expresado de manera certera y clara:

El gran shock para la ciencia del siglo XX ha sido la constatación de que los sistemas no pueden ser comprendidos por medio del análisis. Las propiedades de las partes no son propiedades intrínsecas, sino que pueden ser comprendidas dentro de un conjunto mayor. En consecuencia, la relación entre las partes y el todo ha quedado invertida. En el planteamiento sistémico las propiedades de las partes sólo se pueden comprender desde la organización del conjunto, por lo tanto, el pensamiento sistémico no se concentra en los componentes básicos, sino en los principios esenciales de organización.¹¹⁴

¹¹¹ *Ibidem*, p. 3.

¹¹² La obra *La Méthode* de MORIN, E. (incluso su grafía) está continuamente salpicada por esos bucles de términos y conceptos: “El pensamiento ecológico ha puesto en su centro la idea de cadena y la idea de ciclo, pero aún no ha sido reconocido que la unión del concepto de ciclo (ecológico) y de cadena (trófica) constituyen el concepto de bucle (eco-organizador)” (MORIN, E., *La Méthode. 2, La vie de la Vie*, Éditions de Seuil, Paris, 1980, p. 29).

¹¹³ NÚÑEZ DE CASTRO, I., “¿Puede darse algún sentido en las ciencias biológicas?”, en BLANCH, A. (ed.), *El sentido del hombre en el Universo*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1999, pp. 37-60.

¹¹⁴ CAPRA, F., *op. cit.*, p. 49. Es digno de notarse que, a pesar de las analogías de pensamiento entre F. Capra y Teilhard de Chardin, éste no aparezca citado en la obra de Capra.

La comprensión de los ensayos filosóficos de Teilhard de Chardin y sus consecuencias teológicas es solamente posible si partimos de los presupuestos de esta racionalidad sistémica y evolutiva. Desde este enfoque, el escollo de su lenguaje puede superarse y el lector puede incluso gozar de la cadencia y poesía de la prosa teilhardiana.

Conclusiones

Sólo he pretendido clarificar, desde el propio pensamiento teilhardiano esparcido en sus escritos, la primera parte de su testamento intelectual: *Cosmos = Cosmogénesis* → *Biogénesis*. Se ha escrito mucho sobre Teilhard de Chardin, pero quizá poco sobre sus grandes intuiciones en el estudio de la vida, lo que podríamos llamar su Biofilosofía, que nos aclara la cosmovisión del hombre de Ciencia. Después del análisis que hemos hecho, llegamos a las siguientes conclusiones:

1. Teilhard en sus escritos no pretendió hacer una Metabiología y menos aún una Metafísica
2. Quiso aplicar el más puro método fenomenológico, de ahí su insistencia en ver el fenómeno, pero todo el fenómeno
3. Quizá consiguió mejor transmitir su pensamiento en su obra menos conocida, *El grupo zoológico humano*, obra de madurez (el manuscrito está fechado en París el 10 de enero 1950). También aquí quiso hacer fenomenología. “Las páginas que siguen no pretenden dar una definición exhaustiva del Hombre. Quieren tan sólo fijar las apariencias ‘fenomenales’ del Hombre.”¹¹⁵ Obra de madurez, más sintética, de lenguaje más sobrio, en la que sus intuiciones fundamentales están expresadas con más nitidez y claridad
4. En la obra más conocida, *El fenómeno humano*, están intuidas las líneas fundamentales de su pensamiento sobre la vida, pero su

¹¹⁵ GZH, p. 13.

lenguaje poético, a veces profuso, le resta claridad, a la vez que lo hace mucho más sugerente. Desde luego su discurso está muy lejos de las características exigidas al lenguaje científico de la racionalidad positivista: rigor sintáctico, eliminación de polisemia y preferencia por usos asertivos empíricamente verificables.¹¹⁶ Para comprender el pensamiento teilhardiano debe partirse de los presupuestos de una racionalidad sistémica

5. Las intuiciones teilhardianas sobre la Biofilosofía serían:

- La vida no es un epifenómeno sino una cualidad de la materia organizada. La aparición de la vida supone una evolución química prebiológica, la previda
- La célula es el grano elemental de vida. Los primeros organismos procariotes tendieron a unirse y entrelazarse formando por simbiosis células más complejas: los eucariotes
- Esta materia organizada tiende a multiplicarse y diferenciarse indefinidamente
- Este crecimiento tiene una guía fenomenológica interna: la ley de complejidad-conciencia
- Así como en Física hablamos de la gravedad newtoniana, existe una gravedad de la complejidad
- Este centro-complejidad (el interior de los organismos vivos) define una línea ascendente de complejidad desde la bacteria hasta el hombre, llamada *ortogénesis de fondo*
- La vida, como todo nuestro conocimiento de lo sensible, no puede ser comprendida sino bajo la forma de series y conjuntos

¹¹⁶ GÓMEZ CAFFARENA, J., “El lenguaje simbólico y su verdad”, en DOU, A. (ed.), *Lenguajes científico, mítico y religioso*, Biblioteca Fomento Social, Mensajero, Bilbao, 1980, p. 245.

6. La biogénesis nos lleva consecuentemente a la noogénesis o antropogénesis.

Teilhard de Chardin, el paleontólogo que había intervenido personalmente en el descubrimiento y estudio del *Sinanthropus pekinensis*, al final de su vida sabía muy bien qué quería decir cuando escribía que la *biogénesis* lleva a la *noogénesis*, es decir, a la aparición del pensamiento o *antropogénesis*. Nos tocaría ahora profundizar en el pensamiento teilhardiano para la comprensión de la aparición del hombre. Se ha escrito bastante sobre su Antropología y no soy especialista en el tema; decir una palabra nueva creo que es difícil y nos llevaría fuera de las dimensiones de este estudio. Soy consciente de que el perfil de Teilhard como científico, elaborado en esta primera parte viene sesgado por mi propia especialidad. Sin embargo, el pensamiento teilhardiano es tan rico que cualquier ángulo de enfoque, de alguna manera, abraza las líneas maestras de su visión del cosmos y de la vida. Por lo tanto, solamente me detendré en unos cuantos momentos claves de su pensamiento sobre la noogénesis antes de entrar en la última parte de la poliecuación que nos dejó como testamento: la Cristogénesis.

Según el mismo Teilhard, hasta una memoria sobre el hombre escrita en 1927, no habló de la *noosfera*, por simetría con la biosfera de Suess, aunque la idea primordial había sido concebida en el frente.¹¹⁷

Porque, en principio, si la Vida ya no es, como podía parecer anteriormente, una anomalía, un accidente, una excepción, sino que representa únicamente la manifestación, localmente culminante, de la deriva fundamental de la Materia, entonces la cantidad ínfima de sustancia orgánica actualmente diseminada a través de los cielos ya no menoscaba su *calidad*. [...] Y así adquiriría pleno significado a mis ojos el fenómeno hominizador de la Reflexión.¹¹⁸

¹¹⁷ *CM*, p. 33.

¹¹⁸ *Ibidem*, pp. 37-38.

Sin duda, para Teilhard la reflexión es el punto crítico de la humanización; “paso (como mediante un segundo nacimiento) de la Vida simple a la Vida al cuadrado”.¹¹⁹ Es la aparición del espíritu como estado superior a la materia. La palabra espíritu adquiere para Teilhard un sentido preciso y concreto.¹²⁰ Ese espíritu que se hace carne en el hombre, pero la misma noosfera adquiere una dinamicidad que la lleva a superarse a sí misma en lo que Teilhard ha llamado el ultrahumano,¹²¹ el cual tendrá su centro en Omega. Aparece en Teilhard, el hombre de ciencia y el hombre de fe, la búsqueda apasionada del rostro de Dios.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ Sobre el dualismo materia-espíritu puede consultarse: RAHNER, K., “La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana”, en *Teología y ciencias naturales*, Taurus, Madrid, 1967, pp. 89-137. NÚÑEZ DE CASTRO, I., “¿Es posible superar el dualismo materia/espíritu?” en *Pensamiento científico y trascendencia*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1998, pp. 79-90.

¹²¹ *CM*, p. 41. CUÉNOT, C. define el ultrahumano teilhardiano: “estadio evolutivo futuro en el que la humanidad, planetizada y unanizada, se superará a sí misma en el plano afectivo y reflexivo, concluyendo la unidad de la noosfera y descubriendo cada vez más su centro Omega” (*Nuevo léxico de Teilhard de Chardin*, op. cit., p. 298).

II. EL HOMBRE DE FE

La ciencia y la búsqueda del rostro de Dios

Todo ser humano, de alguna manera, ha oído en su interior la misma voz que oyó el salmista: “Buscad mi rostro”.¹ Todos vamos construyendo a lo largo de la vida nuestra propia imagen de Dios, aunque tengamos que ir continuamente purificándola. Así, nuestra imagen de Dios la forjamos a partir del mundo que nos rodea, pues no tenemos otro punto de partida que nosotros mismos y el universo en el cual estamos inmersos. Dice el *Libro de la Sabiduría* que “por la magnitud y belleza de las criaturas, se descubre por analogía al que les dio el ser”.² La misma idea la encontramos en San Pablo en la *Carta a los Romanos*: “Desde la creación del mundo, su condición invisible, su poder y divinidad eternos, se hacen asequibles a la razón por las criaturas”.³ Esto significa que nuestro mundo en torno y las imágenes representativas que de él tenemos son los que nos evocan ese rostro ansiado de Dios. Ya decía santo Tomás de Aquino en la *Suma contra Gentiles*:⁴ “el error acerca de las criaturas redundaba en un hablar falsamente sobre Dios y aparta las mentes de los hombres de Dios”.

Juan Pablo II, en un mensaje dirigido al P. George Coyne SJ, con motivo de la Semana de Estudio celebrada en Castel Gandolfo en el

¹ Sal 27, 8.

² Sb 13, 5.

³ Rm 1, 20.

⁴ “*Nam error circa criaturas redundat in falsam de Deo sententiam y hominum mentes a Deo abducit*”, TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, Liber 2, Cap. 3, N. 6.

tercer centenario de la publicación de los *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* de Isaac Newton, afirma: “La ciencia puede purificar a la religión de errores y supersticiones; la religión puede purificar a la ciencia de la idolatría y falsos absolutos”.⁵ Esto quiere decir que un buen conocimiento acerca del mundo que nos rodea, una buena ciencia, puede ayudarnos a purificar nuestra imagen de Dios, pues para la búsqueda del rostro de Dios, decíamos antes, no tenemos otro punto de partida que nuestro mundo y las imágenes que de ese mundo nos vienen dadas por los diferentes paradigmas científicos del momento histórico en el que se desarrolla nuestra existencia.

También Teilhard de Chardin, el hijo de la Tierra y el hijo del Cielo, el hombre de ciencia y el hombre de fe, como hemos visto más de una vez en sus ensayos, hace referencia a esa doble filiación. Intentó sinceramente en su vida, en la medida en que le es concedido al hombre, llegar al corazón de Dios a partir de la nueva imagen del mundo construida desde la ciencia de la primera mitad del siglo XX. Esta nueva imagen del universo era para Teilhard cada vez más evidente la de un mundo en proceso, en evolución,⁶ desde las primeras partículas elementales hasta el mismo ser humano, capaz de llegar a entender en su complejidad ese proceso evolutivo. Sus ensayos, la mayor parte de ellos, inéditos durante su vida, no tenían otra finalidad que aclararse a sí mismo esa doble filiación sentida interiormente y vivida apasionadamente.

La última página de su diario que, como decíamos anteriormente, tiene la fuerza de un testamento, es la síntesis de su trabajo intelectual

⁵ JUAN PABLO II, “Mensaje de Su Santidad Juan Pablo II al Reverendo George Coyne, S. J., Director del Observatorio Vaticano en *Física, Filosofía y Teología*”. *Una búsqueda en común*. R. J. RUSSELL, W. R. STOGER, SJ, y G. COYNE, SJ, Compiladores, Libros para todos, S. A. de C. V. y la Universidad Popular Autónoma de Puebla (UPAEP), Puebla, México, 2002, p. 25.

⁶ TEILHARD DE CHARDIN, P., “Sobre los grados de certeza científica de la idea de Evolución”, en *Ciencia y Cristo*, Taurus Ediciones, Madrid, 1968, pp. 221-225.

como geobiólogo,⁷ como le gustaba llamarse, como filósofo –*malgré lui*– y como teólogo por imperativo interior de ese hijo del Cielo. Esta fue la gran preocupación de Teilhard que no cambió en lo fundamental a lo largo de su vida: construir una síntesis personal para llevar claridad a sí mismo y a sus íntimos.⁸ En una carta que dirigió a Emmanuel Mounier en ocasión de los diálogos que éste dirigía en Châtenay, a los que Pierre Teilhard de Chardin no pudo asistir, escribía:

Cuando se habla de una “teología de la Ciencia moderna”, esto no quiere decir que la Ciencia pueda determinar por sí sola una figura de Dios y una religión. Significa, si no me equivoco, que, dado un determinado desarrollo de la Ciencia, ciertas representaciones de Dios y ciertas formas de adoración quedan excluidas porque *no son homogéneas* con las dimensiones espirituales del Universo. [...] Porque de lo contrario, sería imposible realizar una verdadera unidad espiritual, lo cual constituye la experiencia más legítima, más imperiosa y más definitiva del Hombre de hoy y del Hombre del mañana.⁹

Más adelante explica Teilhard cuáles son, a su juicio, las líneas de fuerza del nuevo *macroparadigma*¹⁰ en nuestra concepción de la trama del universo:

1. *Organicidad en el tiempo y en espacio*. Vivimos en un mundo en devenir en el cual todo acontecimiento es coextensivo a la

⁷ Geobiología: “Ciencia nueva que integra en un todo geosfera y biosfera, de suerte que la capa viviente, que constituye ya un todo, se encuentra, a su vez, ligada a la evolución físico-química de la Tierra” (CUÉNTO, C., *Nuevo léxico de Teilhard de Chardin*, *op. cit.*, p. 141).

⁸ “La historia de mi vida interior es la historia de esta búsqueda orientada hacia realidades cada vez mas universales y perfectas. En el fondo mi tendencia natural ha permanecido absolutamente firme desde que me conozco” (TEILHARD DE CHARDIN, P., *El corazón de la materia*, *op. cit.*, p. 18; cita de Teilhard de su ensayo: *Mon Universe*, escrito en 1917, en plena guerra).

⁹ TEILHARD DE CHARDIN, P., “Carta a E. Mounier”, en *Ciencia y Cristo*, *op. cit.*, pp. 253-255.

¹⁰ Utilizamos la nomenclatura sugerida por KÜNG, H., en *Una Teología para un nuevo milenio*, Fundación ecuménica, Círculo de Lectores, Barcelona, 1991, p. 167.

totalidad de un espacio-tiempo. Toda nuestra experiencia, aunque esté vinculada en un segmento histórico concreto, resulta inmersa en este continuo espacio-temporal.

2. *Atomicidad del Universo*. Es la propiedad que tiene nuestra realidad de estar compuesta por granos elementales que se pueden concretar en las partículas elementales que, creciendo en agregaciones complejas, nos llevarán al átomo, las moléculas compuestas de átomos, las macromoléculas, las primitivas células procariotes, las células eucariotes, los agregados celulares o tejidos, los órganos, los organismos individuales, las sociedades de plantas, las colonias de animales, el ser humano y los conglomerados sociales, adivinando en lontananza ese ultrahumano colectivo teilhardiano. (En la primera parte del ensayo hemos expuesto cómo el mismo Teilhard de Chardin solucionó con su reflexión sobre la vida este segundo punto.)
3. *Función primordial de la ordenación y organización* expresada para Teilhard en la ley de complejidad-conciencia. Toda realidad, por muy elemental que sea, posee un “dentro” al que Teilhard llamó conciencia, creciente en el proceso evolutivo del cosmos, según un eje de complejidades.

La Ciencia de nuestro tiempo proporciona estos tres parámetros como las líneas conductoras de su macroparadigma. A juicio de Teilhard estos tres parámetros deben respetarse en la profundización intelectual de los grandes temas de la Teología: la Creación, la Encarnación, la Redención¹¹ y la Salvación. Transcurría el año 1947 cuando Teilhard escribía estas reflexiones a E. Mounier. Era aquel un momento delicado en su vida. Recientemente había terminado la Segunda Guerra Mundial; desde 1939 a 1946 Pierre había

¹¹ De ahí el interés de Teilhard desde los años de su juventud intelectual por clarificar la comprensión del pecado original dentro de una concepción evolutiva. TEILHARD DE CHARDIN, P., “Nota sobre algunas representaciones históricas posibles del Pecado Original, 1922” en *Como yo creo*, op. cit., pp. 53-63, y “Reflexiones sobre el Pecado Original”, *ibidem*, pp. 207-218. Puede consultarse también a DE LUBAC, H., op. cit., 1967.

permanecido retenido en China. De vuelta en París, 1947 fue para él un año de intensa actividad dando conferencias en Francia. Al final de la carta a E. Mounier, Teilhard le confiesa: “haga lo que le guste con estas reflexiones, pero no las imprima”. En octubre de 1948 el Padre Teilhard de Chardin viajó a Roma para gestionar ante el Padre General de la Compañía de Jesús, P. Janssens, la aprobación de su obra *El fenómeno humano* y su candidatura a una cátedra del Colegio de Francia. Su viaje terminó dolorosamente fallido –no se le dio el permiso de publicación y se le prohibió aceptar la cátedra– y fue el punto de partida de un segundo, podemos llamarlo así, “destierro” de Francia por obediencia religiosa. En sus cartas de viaje dice Teilhard a Abbé Breuil: “He tenido con las autoridades varias conversaciones en un clima de confianza y amistad”.¹²

Estas reflexiones que Teilhard envió a E. Mounier pueden servirnos a nosotros para llegar a comprender la mente de Teilhard y cuáles eran sus imágenes de Dios, de la Creación y de la Salvación escatológica en Cristo o Cristogénesis, último término de la poliecuación antes referida,¹³ que Teilhard nos dejó como testamento.

El Dios de la evolución: Dios evolutivo y evolucionador

Para Teilhard de Chardin la imagen de Dios, que sustentaba su profunda fe, no podía ser otra que la del Dios de la evolución. Imagen que tendrá para él dos vertientes: la del Dios evolucionador, Principio animante de todo el devenir del cosmos, y la del Dios evolutivo, Dios que se va transformando de alguna manera al crear.

¹² JUAN BAUTISTA JANSSENS, Prepósito General de la Compañía de Jesús. Ver *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2001, Tomo II, p. 1693.

¹³ “Bien aplicado, este principio fundamental, de que en todos los terrenos (Creación, Redención, Revelación, Santificación...) *Dios sólo actúa evolutivamente*, este principio, digo, me parece necesario y suficiente para ‘modernizar’ y ‘hacer volver a empezar’ al Cristianismo del todo” (nota al pie de página en “Introducción a la vida cristiana”, en TEILHARD DE CHARDIN, P. *Como yo creo, op. cit.*, p. 176).

El día 25 de octubre (fiesta de Cristo Rey) del año 1953 regresaba Teilhard desde Rodesia del Sur, a donde había ido a visitar los yacimientos de los australopitecos; la vuelta a Nueva York la hizo por Río de Janeiro y Trinidad.¹⁴ Iluminado por la luz ecuatorial escribió unas páginas sobre “El Dios de la evolución”.¹⁵ Teilhard se encontraba preocupado “porque el cristianismo, a pesar de una cierta renovación de su influencia sobre los medios conservadores (o *undeveloped*) del mundo, se halla decididamente a punto de perder a nuestros ojos su prestigio y su atractivo sobre la fracción más influyente y progresiva de la Humanidad”.¹⁶ En otros escritos previos Pierre había mostrado la misma inquietud que, como decíamos antes, acompañó toda su vida al hombre de Ciencia y al hombre de Fe:

Indudablemente, por alguna razón, hay algo que “no marcha” en nuestro tiempo entre el hombre y Dios, *tal como Dios se le presenta al Hombre hoy*. Todo acontece hoy día como si el Hombre no tuviera exactamente ante sí la figura del Dios que desea adorar... De aquí, en conjunto (y a pesar de ciertos síntomas decisivos de renacimiento, pero todavía subterráneos), esta impresión obsesionante, por todas partes en torno a nosotros, de un ateísmo que asciende irresistiblemente, o todavía más específicamente, de una descristianización ascendente que no se puede resistir.¹⁷

A esta preocupación Teilhard responde con una gran intuición, y como de costumbre en sus escritos la intuición es presentida, sugerente, pero no terminada como construcción intelectual definitiva y sistemática. Teilhard, una vez más, recorre el camino desde un universo en evolución (Cosmogénesis), desde lo más elemental: “corpúsculos relativamente simples y todavía (al menos en apariencia)

¹⁴ MORTIER, J. M. y AUBOUX, M. L., *Pierre Teilhard de Chardin. Imágenes y Palabras*, op. cit., p. 221.

¹⁵ TEILHARD DE CHARDIN, P., *Como yo creo*, op. cit., pp. 263-270.

¹⁶ *Ibidem*, p. 263.

¹⁷ TEILHARD DE CHARDIN, P., “El corazón del problema”, en *El porvenir del hombre*, Taurus, Madrid, p. 319.

inconscientes”,¹⁸ lo que llamaría Previda, hasta la emergencia de la vida y de los seres conscientes, que se convierten “cada día un poco más conscientes, por efecto de la correflexión”.¹⁹ Esta evolución que tiene un “vértice de unificación al término superior de la agitación cósmica acaba *objetivamente* de proporcionar a las aspiraciones humanas (por primera vez en el curso de la historia) una dirección y un fin absolutos”.²⁰ El jesuita se cuestiona: si para Dios sería lo mismo crear instantáneamente, como se había creído hasta entonces apoyados en una mentalidad fijista,²¹ o crear evolutivamente, es decir, hacer que vayan apareciendo evolutivamente los seres tanto inanimados como animados que pueblan el universo. Con respecto a la pregunta, sin querer entrar en la polémica de qué significa “creación instantánea”, puesto que sospechaba que en esta asociación de palabras había una contradicción ontológica latente, Teilhard de Chardin responde de la siguiente manera:

Mientras que, en el caso de un Mundo estático, el Creador (causa eficiente) sigue hallándose, sea como sea, *estructuralmente* desprendido de su obra y, por tanto, sin fundamento definible para su inmanencia, en el caso de un Mundo de naturaleza evolutiva, por el contrario, Dios ya no es concebible (ni estructural, ni dinámicamente) más que en la medida en que, como una especie de “causa formal” coincida (sin confundirse) con el Centro de convergencia de la Cosmogénesis.²²

¹⁸ TEILHARD DE CHARDIN, P., “El Dios de la Evolución”, en *Como yo creo*, op. cit., p. 264.

¹⁹ *Ibidem*, p. 265.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ La hipótesis fijista es rechazada de pleno por TEILHARD. “A decir verdad, hace más de cien años que los naturalistas han comenzado a ver la movilidad de la vida. Hace ya un siglo que Lamarck primero y Darwin después (por no citar sino dos nombres representativos de un movimiento de pensar) se dieron cuenta de que los engarces, las clases, las familias, los géneros, las especies de clasificaciones lineales designaban en su distribución no un sistema fijo, sino el trazo de una evolución en la naturaleza” (TEILHARD DE CHARDIN, P., “Los movimientos de la vida” en *VP*, p. 191).

²² “El Dios de la evolución” en *Como yo creo*, op. cit., p. 266.

Según Teilhard, en los “modelos de Dios”²³ desde Aristóteles, contruidos sobre el tipo de un motor extrínseco, la acción de Dios es concebida actuando “a partir de los orígenes” (*a retro*). Sin embargo, a partir de la conciencia del sentido evolutivo del universo en su totalidad, ya no es posible concebir, ni adorar otra cosa que un Dios “que nos atrae hacia delante” (*ab ante*).²⁴ –Las palabras de Teilhard tienen en este momento la fuerza desgarrada de un profundo lamento– “¿Quién será en definitiva el que dé su Dios a la evolución?”²⁵

Pierre Teilhard de Chardin intentó durante toda su vida y trabajo intelectual responder a esta pregunta, es decir, hablarnos de Dios en términos comprensivos para el hombre moderno y lo hizo fundamentalmente desde su oración personal, partiendo siempre de la experiencia de la presencia del Dios Vivo en sí mismo. Una vez más se revela el profundo hijo del Cielo, que era este hijo de la Tierra. En el anverso y el reverso de una estampa con la imagen de Cristo, hallada en su mesa de trabajo después de su muerte, se encontraba una oración que él llamó “Mis letanías”, en la que podemos leer estas invocaciones:

El Dios de la Evolución

Lo Crístico, lo trascrístico

Jesús: Corazón del Mundo: esencia y motor de la Evolución.²⁶

²³ Cuando hablamos de los “modelos de Dios” nos referimos a modelos que no son semejantes a los modelos que construye la ciencia para tratar sistemas o procesos muy alejados de nuestra percepción directa, como podría ser el modelo atómico-molecular para entender la materia, o el modelo de fluido para manejar la electricidad. Cuando hablamos de modelos de Dios nos referimos a las representaciones imaginativas que van siempre ligadas a nuestras concepciones teológicas. Puede verse: NÚÑEZ DE CASTRO, I., *El rostro de Dios en la era de la Biología*, Sal Terrae, Santander, 1996. Véase también: MC-FAGUE, S., *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander, 1987.

²⁴ “El Dios de la Evolución”, en *Como yo creo, op. cit.*, p. 266.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ TEILHARD DE CHARDIN, P., “Mis Letanías”, en *Como yo creo*, p. 271-272.

Esta imagen de *El Dios de la evolución* que él nos quiso transmitir es fruto de una profunda experiencia religiosa, vivida desde la juventud. A Teilhard de Chardin le gustaba hablar del Dios de la Cosmogénesis, puesto que el Dios de un Universo estático, considerado como trascendente al Mundo, el Dios hacia arriba, es el modelo, según Teilhard, en el que encajaría el Dios de la tradición bíblica o el Dios del Islam. Sin embargo, para el jesuita esta imagen de Dios no excluye el modelo del *Dios hacia delante*, principio animador y consumidor del proceso evolutivo, un modelo de Dios mucho más comprensivo para el hombre de hoy.

Un Dios de lo hacia delante, aparecido de pronto transversalmente respecto del *Dios tradicional* del hacia arriba... de tal suerte que, en lo sucesivo, a menos de superponer las dos imágenes en *una sola*, ya no podríamos jamás *adorar plenamente*... Una Fe nueva en la que se integran la Fe ascensional hacia un Trascendente y la Fe propulsora hacia un Inmanente; una Caridad nueva en la que se combinan, divinizándose, todas las pasiones motrices de la Tierra: es, lo veo ahora y para siempre, lo que, so pena de extinguirse, el mundo espera ansiosamente en este momento.²⁷

Este *Dios de lo hacia delante* no puede quedar encerrado en el Universo. “De este nuevo Dios evolucionador [...], dice Teilhard, hay que mantener a todo precio, por supuesto, y en primer lugar (con necesidad cósmica), la trascendencia primordial.”²⁸ El Dios de la Cosmogénesis, es no solamente Dios del cosmos, es decir, un Creador de tipo eficiente, sino también un Creador de tipo “animante”. Solamente un Dios así, repite Teilhard, puede satisfacer y saciar nuestra capacidad de adoración,²⁹ puesto que esto es lo que, so pena de desfallecer, espera en este momento desesperadamente el mundo.

²⁷ CM, p. 57.

²⁸ TEILHARD DE CHARDIN, P., *La Activación de la Energía*, citado por CLAUDE CUÉNOT, *Nuevo léxico de Teilhard de Chardin*, Taurus Ediciones, Madrid, 1970, p. 101.

²⁹ CM, p. 57. “Hasta aquí, un Dios del Cosmos (o sea un Creador de tipo eficiente) había bastado aparentemente para llenar nuestro corazón y satisfacer nuestro

Este Creador animante, el Dios de la Cosmogénesis, es a su vez el Foco o Principio animador de una creación evolutiva, modelo de Dios, que el hombre moderno puede adorar en espíritu y en verdad. La fe en este Dios ha sido la que sustentó a Teilhard, como hijo del Cielo desde su infancia. En varios escritos, el jesuita nos ha dejado la secuencia biográfica de su evolución espiritual, pero quizá en ninguno se ha plasmado con tanta intensidad y sinceridad como en el escrito de madurez, fechado en París en 1950: *El corazón de la materia*.

Según Teilhard, hubo un primer paso en su vida interior, “algo egocéntrico y cerrado”³⁰ que corresponde a la inspiración de escritos tan tempranos como *La Misa sobre el mundo* (1923) y *El medio divino* (1926). El primer paso fue para Teilhard ese bajar a la profundidad de la materia para ascender a las cimas del espíritu.³¹ Ver cómo Dios, de alguna manera, intensifica su presencia divina en toda la realidad. Un segundo paso, según Teilhard, fue sentido como algo ontológicamente mucho más profundo: caer en la cuenta de que a medida que “Dios se ‘metamorfoseaba’, el mundo a su vez debía ‘endomorfizar’ a Dios”.³² Dios de alguna manera se transforma incorporando toda la creación.

espíritu. De ahora en adelante (y aquí hay que buscar sin duda la fuente profunda de la inquietud religiosa moderna) solamente un Dios de Cosmogénesis, o sea un creador de tipo animante, podría saciar nuestra capacidad de adoración” (*La Activación de la Energía*, citado por CUÉNOT, C., *Nuevo léxico de Teilhard de Chardin, op. cit.*, p. 99).

³⁰ *CM*, p. 56.

³¹ Vimos al comienzo estas palabras con las que el P. Teilhard de Chardin terminaba *El medio Divino*: “Bien puede la Tierra asirme ya con sus brazos gigantes [...] Ya no me perturban los encantos de la Tierra desde que, para mí, se ha hecho allende ella misma, Cuerpo de Aquél que es y de Aquél que viene” (*MD*, p. 185).

³² *CM*, p. 57. “Dios es enteramente *self-sufficient*; a pesar de lo cual, el Universo le aporta *algo vitalmente necesario*; he aquí las dos condiciones, en apariencia contradictorias, a las que tiene que satisfacer *explícitamente* en adelante (para llevar a cabo su doble función: ‘activar’ nuestra voluntad y ‘pleromizar’ a Dios) el ser participado” (“Cristianismo y evolución”, en *Como yo creo, op. cit.*, p. 196).

Bajo el efecto mismo de la operación unitiva que le revela a nosotros, Dios, de alguna forma, se “transforma” incorporándonos. Por lo tanto, ya no simplemente verlo, y dejarse envolver y penetrar por Él, sino *pari passu* (cuando no previamente) descubrirlo (o incluso, en un cierto sentido, “acabarlo”) cada vez más y más; tales me parecen hoy el gesto y el interés esenciales de la Evolución hominizada.³³

Y en otro lugar: “Dios se realiza, se completa de alguna manera, en el Pleroma”.³⁴

En la concepción tomista de la creación, la criatura no toca a Dios. Sin embargo, que el Dios Vivo sea creador significa que la creación “califica a Dios”, aunque no lo exprese constitutivamente. En el acto creador, Dios acepta de alguna manera ser alcanzado por la criatura.³⁵ Así dirá Teilhard: “A nuestro alrededor y en nosotros, por encuentro de la atracción con nuestro pensamiento, Dios está cambiando. Por incremento de la ‘cantidad de unión cósmica’ su resplandor y su tonalidad se enriquecen”.³⁶ Esta nueva fe, síntesis

³³ *CM*, p. 57.

³⁴ “Cristianismo y evolución”, en *Como yo creo*, p. 197. *Pleroma* es un término griego que significa plenitud; utilizado por san Pablo en la carta a los Colosenses (Col 2, 9): “Por en Él (Cristo) reside toda la plenitud –*pleroma*– de la divinidad corporalmente”. El cristiano participa de la plenitud de Cristo, en cuanto miembro de su cuerpo, de su Pleroma. “En Cristo resucitado se une el mundo divino entero, al que Él pertenece por ser preexistente y glorificado, y el mundo creado que asumió –directamente (la humanidad) e indirectamente (el cosmos)– mediante su Encarnación y Resurrección. En una palabra, toda la plenitud del ser” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, Nueva Edición revisada y aumentada, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, Nota Col 2, 9, p. 1733). CLAUDE CUÉNOT define así el término *pleroma* usado por Teilhard: “Realización final del organismo sobrenatural en el que el Uno sustancial y lo múltiple creado se juntan sin confusión en una realidad que, sin añadir nada a la esencia de Dios, será, no obstante, una especie de triunfo y generalización del ser. Síntesis de lo increado y lo creado en el Cuerpo místico de Cristo, la gran compleción (a la vez cualitativa y cuantitativa) del Universo en Dios” (*Nuevo léxico de Teilhard de Chardin*, p. 239).

³⁵ NÚÑEZ DE CASTRO, I., *El rostro de Dios en la era de la Biología*, *op. cit.*, p. 35. Puede verse también GESCHÉ, A., *Dios para pensar, II Dios-El Cosmos*, Verdad e imagen, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1997.

³⁶ *CM*, p. 57.

del *Dios hacia arriba* y del *Dios hacia adelante* desemboca en un término de dimensiones “teocósmicas”, es decir, crísticas.³⁷ “Por fuerza, en régimen de unión creadora, no es sólo el Universo, sino que es Dios mismo quien se ‘cristifica’ en Omega en los límites superiores de la Cosmogénesis.”³⁸ Es bien sabido que para Teilhard, Omega tiene una doble vertiente. En primer lugar, en su aspecto emergente, Omega es el centro definido de la concentración última de la noosfera. Omega es el término de la maduración social y espiritual de la Tierra siguiendo los pasos de Cosmogénesis, Biogénesis y Noogénesis (Antropogénesis).³⁹ En segundo lugar, en su vertiente trascendente Omega es uno de los polos aparentes de Dios: el Dios fin de la Creación, que actúa por mediación de Cristo-Omega.⁴⁰

Forzados cada vez más estrechamente el uno sobre el otro por los progresos de la Hominización, y cada vez más atraídos el uno hacia el otro por una identidad de fondo, los dos Omegas, repito (el de la Experiencia y el de la Fe), se disponen a reaccionar el uno sobre el otro en la conciencia humana y finalmente a *shintetizarse*: lo Cósmico para agrandar fantásticamente lo Crístico; y lo Crístico para (cosa inverosímil) amorizar (o sea, energificar el maximum) por entero lo Cósmico.⁴¹

³⁷ *Ibidem*, p. 59.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ “Es un error, pues, buscar las prolongaciones de nuestro ser y las de la Noosfera del lado de lo impersonal, lo Universal-futuro no podría ser otra cosa que lo hiperpersonal en el punto Omega” (*FH*, p. 314).

⁴⁰ “En realidad, los dos polos de Dios Alfa y Omega, comienzo y fin, coinciden en la unidad y la eternidad divinas” (CUÉNOT, C., *Nuevo léxico de Teilhard de Chardin*, *op. cit.*, p. 201). “Dos omegas, en realidad. Uno deducido por proyección y que será el último momento de la evolución; otro necesario por construcción, más allá del primero, externo a la evolución misma y preexistente” (ANAYA DUARTE, G., *El pensamiento ético de Teilhard de Chardin*, Fe-Cultura 3, Centro de Integración Universitaria, Universidad Iberoamericana, México D.F., 1994, p. 27).

⁴¹ “El Dios de la Evolución”, en *Como yo creo*, *op. cit.*, p. 269. Cuando Teilhard de Chardin dice “energificar el maximum” añade en una nota: “Y de alguna manera llevar hasta la incandescencia...”.

La metafísica de la unión: lo Cósmico y lo Crístico

Teilhard de Chardin apuesta por una metafísica del *unire* en lugar de una metafísica del *esse*. Es decir, en lugar de tomar como principio ontológico de toda la realidad el *ser*, nuestro pensamiento debe enfocarse hacia otro principio ontológico, el *converger* de toda la realidad concebida como proceso en continuo devenir. Esta metafísica teilhardiana del *unire* tiene alguno de los rasgos de la “filosofía del proceso”, la *Process Philosophy* al estilo de Alfred N. Whitehead. Vimos arriba cómo ha sido Hans Küng quien ha puesto de manifiesto los puntos comunes y analogías de pensamiento entre Teilhard de Chardin y Whitehead. Ambos entienden la naturaleza como un gigantesco proceso en el que las infinitas unidades mínimas, acontecimientos u ocasiones actuales, entran en relación unas con otras, y todas se desarrollan en pequeños procesos igualmente infinitos en número.

El mismo Teilhard de Chardin, en su ensayo *Cristianismo y Evolución*, explica con gran profundidad cuáles son las líneas de fuerza de esta metafísica del *unire* y sugiere una serie de puntos para la construcción de una nueva teología.⁴² En esta nueva teología, o mejor, ontoteología, Dios se revela al mundo dándose, y dándose se manifiesta. “Esto quiere decir –para Teilhard– que Dios ha comenzado a manifestarse y a darse en el acto Creador.”⁴³ Es en la misma Creación donde se inicia la Encarnación. “La creación de Cristo ha comenzado a gestarse por la acción creadora de Dios

⁴² “Sustituyamos, por ejemplo, una Metafísica del Esse por una Metafísica del Unire [...] ¿Qué ocurre entonces? En la Metafísica del Esse el Acto puro, una vez planteado, agota todo lo que hay de absoluto y de necesario en el Ser, y ya no hay nada que justifique, hágase lo que se haga, la existencia del ser participado. Por el contrario, en una Metafísica de la Unión, es concebible que, supuesta la realización de la unidad divina inmanente, sea aún posible un grado de unificación absoluta: el que redujera al centro absoluto una aureola ‘antipodial’ de multiplicidad pura” (“Cristianismo y Evolución” en *Como yo creo*, p. 196).

⁴³ FRANCO ESPARZA, J. A., SDB, “Líneas de fuerza emergentes del pensamiento de Teilhard (II)”, www.iih.org, p. 6.

desde los comienzos del Mundo, desde la agitación cósmica. Una acción que ha santificado la materia y la Vida”;⁴⁴ una acción que es presencia real transformada en gracia y que preparó la “Perla del Cosmos”, la bienaventurada Virgen María para recibir la Palabra hecha carne.⁴⁵

Es frecuente en los escritos del P. Teilhard de Chardin el hecho de terminar sus ensayos con una oración; a veces esta oración está sugerida, insinuada, dada la unción y actitud espiritual con que están compuestas sus obras de pensamiento, otras veces la oración es explícita como una oración expresa. Es impresionante la “Oración al Cristo siempre mayor”, final del ensayo *El Corazón de la Materia*. En esta Oración el jesuita oraba así:

Señor de la Consistencia y de la Unión, Tú, cuyo *signo de reconocimiento* y cuya *esencia* consisten en poder crecer indefinidamente, sin deformación ni ruptura, a la medida de la misteriosa Materia cuyo corazón ocupas por entero; Señor de mi infancia y Señor de mi fin; Dios acabado para sí, y sin embargo, para nosotros nunca acabado de nacer; Dios que, para presentarte a nuestra adoración como “evolutor y evolutivo”, eres en lo sucesivo el único que puede satisfacernos, aleja por fin todas las nubes que aún te ocultan, tanto de los prejuicios hostiles como de las falsas creencias. Y que por diafanía e incendio a la vez, brote tu universal presencia. ¡Oh, Cristo, siempre mayor!⁴⁶

Este nuevo rostro de Dios “evolutivo y evolucionador” se nos presenta en Jesús de Nazaret:

Este Dios, no ya del viejo cosmos, sino de la nueva Cosmogénesis (en la medida misma en que el efecto de una tarea mística dos veces milenaria consiste en hacer aparecer en Ti, bajo el Niño de Belén y el

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *CM*, p. 62.

Crucificado, el Principio Motor y el Núcleo motor del mundo mismo); este Dios tan esperado por nuestra generación, ¿no eres Tú, Jesús, justamente quien lo representas y quien nos lo aporta?⁴⁷

Corría el año 1954 y Teilhard quería plasmar de nuevo su intuición sobre “*lo Crístico*”. Él mismo llamó a esas páginas escritas muy al final de su vida “una especie de quintaesencia” de *El medio divino*, *La misa sobre el mundo* y *El corazón de la materia*.

Una evocación de la formidable integración psicológica (como se dice ahora) realizable (y en vías de inevitable realización) por el encuentro entre el Cristo-pleromizante de la Revelación y lo Evolutivo convergente de la Ciencia. Todo el Universo que se amoriza, de lo ínfimo a lo inmenso, a lo largo de toda la duración del tiempo.⁴⁸

Un puñado de páginas constituye su escrito sobre *Lo Crístico*, fechadas en Nueva York en marzo de 1954. En ellas el ya anciano Teilhard de Chardin vuelve a la experiencia primera, el deseo de integración en el fondo de su conciencia de sus dos grandes tendencias: por una parte, del acercamiento irresistible a todo cuanto se piensa sobre la Tierra y, por otra parte, ese ascenso imparable en lo más profundo de sí mismo a Otro más que él mismo. Teilhard expresó esa experiencia como “doble sentido (y sentimiento) de una *Convergencia cósmica* y de una *Emergencia crística* que, cada una a su manera, me irradian por entero”.⁴⁹ He aquí la cifra para entender todo el pensamiento de Teilhard. Todos sus ensayos filosófico-teológicos son de aclaración para sí mismo y para los íntimos.⁵⁰ Por eso, presintiendo su muerte, ya muy cercana, decía: “Hoy, después de cuarenta años de reflexión continua, sigue siendo

⁴⁷ *Ibidem*, pp.61-62.

⁴⁸ TEILHARD DE CHARDIN, P., “Carta a Jeanne-Marie Mortier”, 22 de septiembre de 1954, referida en *CM*, p. 85.

⁴⁹ TEILHARD DE CHARDIN, P., “Lo Crístico”, en *CM*, p. 88.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 85.

exactamente la misma visión fundamental, la que siento la necesidad de presentar, y hacer compartir, en forma madura, por última vez”.⁵¹

El punto central de su vida interior, de su vida intelectual, de su afán y de su credo, después de cuarenta años de duro trabajo como científico y de reflexión personal, es la evidencia de que el Cristo de la Revelación no es sino Omega de la evolución.

Erigido en Motor Primero del movimiento evolutivo de complejidad-conciencia, el Cristo-cósmico deviene cósmicamente posible. Y, al mismo tiempo, *ipso facto*, adquiere y desarrolla, con tal plenitud, una verdadera *omnipresencia de transformación*. Toda energía, todo acontecimiento, se sobrealimenta para cada uno de nosotros con su influencia y su atracción. En último término la Cosmogénesis, después de ser descubierta, siguiendo su eje principal, Biogénesis y después Noogénesis, culmina en Cristogénesis que todo cristiano reverencia.⁵²

Es el Cristo total de los Himnos paulinos.⁵³ “En el Cristo total (en esta cuestión la tradición cristiana es unánime) –dice Teilhard–, no hay únicamente el hombre y Dios, sino que está también aquel que, en su ser ‘téandrico’ reúne la creación entera: *in quo omnia constant*.”⁵⁴ Son interesantes las palabras de Christopher F. Mooney en su monografía *Teilhard de Chardin y el Misterio de Cristo*:

Se debe reconocer, pues, que Teilhard de Chardin, como san Pablo, tuvo una visión original de la relación de Cristo con el cosmos. Si la expresión de su visión tiende a ser parcial e incompleta, se debe a que la visión misma se encontraba limitada por una experiencia espiritual muy personal, lo mismo que por un conocimiento científico altamente especializado.⁵⁵

⁵¹ *Ibidem*, p. 88.

⁵² *Ibidem*, p. 99.

⁵³ Ef. 1, 3-14; Fil 2, 5-11; Col 1, 9-20

⁵⁴ *Ibidem*, p. 98.

⁵⁵ MOONEY, C., *Teilhard de Chardin y el Misterio de Cristo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1967, p. 284.

Dios todo en todas las cosas

Para Teilhard la clave hermenéutica que puede proporcionarnos la última explicación del modelo de Dios evolutivo y evolucionador es el misterio trinitario de la revelación cristiana. El jesuita argumentaba sutilmente: si Dios no fuera “trino” no podríamos concebir su existencia independiente de un mundo en torno; si Dios no fuera “trino” no podríamos concebir la Creación y, por tanto, consecuentemente, la Encarnación.⁵⁶ Así, desde este punto de vista, la naturaleza trinitaria de Dios está en consonancia con nuestras exigencias religiosas más actuales. No podemos olvidar que para Teilhard el Universo se consume en Omega y que Omega es personal. Jaime Arturo Franco Esparza ha propuesto la “perspectiva trinitaria” como el paradigma más idóneo para una cosmovisión dinámica, que propone concebir la realidad en su totalidad bajo el principio de la “unión diferenciada”.⁵⁷ El teólogo australiano Denis Edwards, en su monografía *The God of Evolution*, sugiere que “el fundamento para una Teología que tome en serio la evolución, debe ser encontrado en una visión trinitaria de Dios, como un Dios de relaciones mutuas, un Dios que es comunión en el amor”.⁵⁸

Jeanne-Marie Mortier⁵⁹ en una pequeña obra clara y sencilla pensada para aquellas personas que podrían tener dificultad en acceder a la comprensión de los escritos de Teilhard, a la pregunta de cómo pueden concordarse en la deidad eterna la immanencia y la trascendencia, responde con palabras tomadas de Teilhard:

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ FRANCO ESPARZA, J. A., *op. cit.*, p. 9.

⁵⁸ EDWARDS, D., *The God of Evolution. A Trinitarian Theology*, Paulist Press, New Jersey, 1999, p. 15. Puede consultarse también: FLORIO, L., *Mapa Trinitario del Mundo. Actualización del tema de la percepción de Dios Trinitario en la experiencia histórica del creyente*, Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca, 2000.

⁵⁹ Persona a la que Pierre Teilhard de Chardin había legado sus escritos, impulsora de la Fundación Teilhard de Chardin, creada en 1962, gracias a la cual hemos podido conocer sus obras inéditas.

En la reflexión sobre el misterio cristiano de la Santa Trinidad el Padre Teilhard encontró la solución a este problema: bien entendida, la concepción trinitaria no hace sino reforzar nuestra idea de la unicidad divina confiriéndole la estructura que es la marca de toda unidad real y viviente en nuestra experiencia. Esta concepción se revela como la condición esencial de la capacidad inherente a Dios de ser la cima personal (y, por la Encarnación, trascendente) de un Universo en vías de personalización.⁶⁰

En este momento podemos preguntarnos: ¿qué aporta a Dios un universo concebido como proceso en devenir? Anteriormente hemos afirmado que en la mentalidad de Teilhard el Universo de alguna manera transforma a Dios, o como a él le gustaba afirmar, por la facilidad que tenía el jesuita para acuñar neologismos, “pleromeriza”⁶¹ a Dios. Si Dios es suficiente en sí mismo (*self-sufficient*) no necesita nada que lo constituya esencialmente. Pleromizar será la consecución final del momento en el que Dios y lo múltiple creado se unan sin confusión en una totalidad: “Síntesis de lo increado y de lo creado en el cuerpo místico de Cristo”;⁶² la gran compleción a la vez cualitativa y cuantitativa del Universo en Dios. Teilhard llamó a este misterio: el misterio de los misterios. En su ensayo *La Trinitización* afirmaba: “No hay Creación sin inmersión encarnadora. No hay Encarnación sin compensación redentora. En una Metafísica de la Unión, los tres misterios fundamentales del Cristianismo aparecen como las tres caras de un único misterio de misterios: el de la Pleromización”.⁶³

Encabezando la última página de su diario escrita el Jueves Santo, 7 de abril de 1955, según comentamos al principio de este ensayo,

⁶⁰ MORTIER, J. M., *Pierre Teilhard de Chardin penseur universal*, Éditions du Seuil, Paris, 1981, pp. 43-44.

⁶¹ Escribiendo Teilhard en francés, lengua románica como el castellano, es muy fácil la traducción inmediata de sus neologismos. Para una colección de los neologismos teilhardianos puede consultarse la obra ya citada de CUÉNOT, C., *Nuevo léxico de Teilhard de Chardin*.

⁶² CUÉNOT, C., *Nuevo léxico de Teilhard de Chardin*, op. cit., p. 239.

⁶³ *Ibidem*, p. 240.

escribía Pierre Teilhard de Chardin la síntesis de su credo. Allí aparece escrito en griego el versículo 28 del capítulo 15 de la Primera Carta a los Corintios de san Pablo: *en pâsi pânta Theòs*⁶⁴ (“Dios todo en todas las cosas”). Para Teilhard ésta era expresión bíblica del misterio de los misterios: pleromizar a Dios. No han faltado quienes han acusado a Teilhard y a su metafísica del *unire* de un más o menos larvado panteísmo. El mismo Teilhard de Chardin en más de un escrito salió en defensa propia de la acusación panteísta a su pensamiento. Uno de sus primeros escritos sobre el panteísmo es una conferencia inédita: “Panteísmo y Cristianismo”, tenida en París tan tempranamente como 1923, antes de su primera partida hacia China. Su pensamiento, como hemos apuntado varias veces a lo largo de estas páginas, está cristalizado en sus líneas fundamentales para esas fechas. Podemos resumirlo así:⁶⁵

1. Hay únicamente dos fuerzas religiosas serias que se reparten hoy el mundo del pensamiento humano: Cristianismo y Panteísmo
2. Para Teilhard no debe identificarse panteísmo con ningún tipo de monismo. El panteísmo es una tendencia del alma humana: “La preocupación por el Todo tiene sus raíces en el fondo más secreto de nuestro ser.”⁶⁶ Lo múltiple nos desconcierta
3. Correlativamente encontramos la necesidad afectiva de la unión. Tenemos en el fondo una pasión: unirnos con el mundo
4. Luego no tenemos que sorprendernos porque la “corriente panteísta”, la preocupación por el Todo, aparezca mezclada con las primeras manifestaciones del pensamiento humano en poetas, filósofos y místicos

⁶⁴ Muy probablemente, Teilhard debió escribir la cita de memoria, pues la cita correcta (1Cor 15, 28) muy parecida es: *hína ê ho Theòs (tâ) pânta en pâsin*, Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart, 1981, p. 468.

⁶⁵ TEILHARD DE CHARDIN, P., “Panteísmo y Cristianismo”, en: *Como yo creo, op. cit.*, pp. 65-84.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 66.

5. La filosofía nos lleva a pensar que cada mónada⁶⁷ ha de concebirse como un centro parcial del Todo. La armonía de los espíritus exige la existencia de un principio regulador de las percepciones individuales. Hay un Centro de todos los centros
6. Cuanto más crece el mundo que nos describe la ciencia, más se compenentran sus elementos. El Universo surge por efecto de la complejidad como un todo y una unidad
7. La religión del Todo se ha formulado en términos de paganismo o anticristianismo. Pero, ¿cómo podrá el cristiano adorar a su Padre del cielo al mismo tiempo que le está envolviendo la inmensa tentación del Todo? ¿Es posible hacer ver que es Dios mismo quien nos atrae y nos hace ver el proceso unificador del universo?

Ante esta última pregunta, Teilhard se responde que es posible, ciertamente, pero con una condición: “Que comprendamos con todo realismo el misterio de la Encarnación”.⁶⁸ Si queremos hacernos una idea del misterio de la Encarnación hemos de situarnos en su término definitivo. Según Teilhard, “la Encarnación se termina con la construcción de una Iglesia viviente, de un Pleroma (de acuerdo con la intraducible expresión de san Pablo), he aquí un hecho, un dogma, sobre el cual se hallan de acuerdo todos los creyentes”.⁶⁹ Para Teilhard el vínculo de unión ha de ser más estrecho que una mera relación social. “Nosotros los cristianos, podemos sin duda alguna (más aún, debemos) comprender la unión mística de los elegidos en Cristo, como capaz de unir a la cálida sutileza de las

⁶⁷ El término *mónada* Teilhard de Chardin lo toma de la filosofía de Leibniz. Para Teilhard *mónada* significa la individualidad humana en cuanto elemento de un todo. A diferencia de la *mónada* de Leibniz la *mónada* teilhardiana no está cerrada, sino que se encuentra abierta al cosmos y al Otro, y está regida por la libertad y no por una armonía preestablecida (CUÉNOT, C., *Nuevo léxico de Teilhard de Chardin*, *op. cit.*, p. 186).

⁶⁸ “Panteísmo y cristianismo”, *op. cit.*, p. 75.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 76.

relaciones sociales la urgencia e irreversibilidad de las leyes o atracciones físicas y biológicas del universo actual.”⁷⁰

Hay que huir de los extremos de algunos místicos en los que queda suplantado el yo individual. El P. Teilhard de Chardin pone algunos ejemplos sacados del mundo material para indicar que la unión no tiene por qué disolver el yo. Los ejemplos son las piedras de una bóveda o las células de un organismo que juntas forman un todo, pero son comparaciones que el mismo jesuita reconoce que fallan, porque en el caso de la bóveda o de los organismos hay una forma que domina los elementos. Sin embargo, dice Teilhard de Chardin, podría imaginarse “una influencia unificante tan poderosa, tan perfecta, que acentuara tanto más la diferenciación de los elementos asimilables por ella, cuanto más progresara esta asimilación”.⁷¹ Para él –no dejará de repetirlo en muchos de sus escritos– la unión personaliza. La verdadera unión (o sea, la unión espiritual o de síntesis) diferencia los elementos que acerca.⁷² “Si hay irreversiblemente Vida delante de nosotros –continúa Teilhard– esto que llamamos Viviente tiene que culminar en algo personal donde habremos de encontrarnos a nosotros mismos sobre-personalizados.”⁷³

⁷⁰ *Ibidem*, p. 78.

⁷¹ *Ibidem*, p. 79.

⁷² “Casi invenciblemente [...] nos imaginamos el gran Todo bajo la figura de un océano inmenso en el que vienen a desaparecer los hilillos del ser individual. Es el Mar en que se disuelve el grano de sal, el Fuego en el que la paja se volatiliza... Unirse a Él equivale por tanto a perderse. Pero es que justamente esta imagen es falsa, quisiera poder gritar yo a los hombres, y contraria a cuanto he visto aparecérseme de más claro en el curso de mi despertar a la fe. No, el Todo no es la inmensidad enrarecida, y por tanto disolvente, en la que buscáis su imagen. Sino que por el contrario es como nosotros esencialmente él un Centro con las cualidades propias de un centro. [...] Su manera propia de disolver consiste en unificarse más aún. Para la mónada humana, fundirse en el Universo quiere decir verse super-personalizada” (TEILHARD DE CHARDIN, P., “Como yo creo” en *Como yo creo*, pp. 126-127).

⁷³ *Ibidem*, p. 123.

Ciertamente, Teilhard de Chardin había sentido en sí desde su juventud la tensión panteísta mística pagana como hijo de la Tierra, sin embargo, una vez más se impuso en él su ser de hijo del Cielo y su amor inquebrantable a Jesucristo. “El avance en esta dirección me lo facilitaba el hecho de que ‘el Dios de mi madre’ era ante todo, para mí como para ella, el Verbo *encarnado*. Por sí mismo a través de la humanidad de Jesús, se había establecido desde el principio un contacto entre las dos mitades, cristiana y pagana de mi ser profundo”.⁷⁴ Según Henri de Lubac, Teilhard de Chardin quiso ser el cristiano que “robe al panteísta el fuego con el que éste intentaba abrasar la tierra con un ardor que no sería el de Jesús”.⁷⁵ El hombre de Ciencia y el hombre de Fe aparecen una vez más, como dos caras de una misma moneda. No podemos entender nada de Teilhard si no tenemos en cuenta estas dos vertientes tan íntimamente ligadas en su persona.

* * *

En estas páginas hemos querido acercarnos a la imagen viva de Dios que se desprende de los escritos del jesuita Pierre Teilhard de Chardin. Este hijo del Cielo buscó sinceramente un rostro de Dios que fuera inteligible para aquellos que como él se sienten hijos de la Tierra y que “en la verdad o a través del error, en el despacho o en el laboratorio o en la fábrica, creen en el progreso de las cosas y persiguen apasionadamente la luz”.⁷⁶ Dios para Teilhard de Chardin es el Dios de la evolución, el Dios que da sentido a la evolución del Universo desde las primeras partículas hasta el ser humano, el Dios evolutivo y evolucionador, Principio y Fin, Alfa y Omega⁷⁷ de todo el proceso evolutivo del cosmos, Dios trinitario, porque es comunión en el amor en sí y con todos los seres inteligentes que ha creado. Dios encarnado en la materia, bendita materia.⁷⁸ “Medio divino cargado

⁷⁴ *CM*, p. 46.

⁷⁵ DE LUBAC, H., *op. cit.*, p. 162.

⁷⁶ TEILHARD DE CHARDIN, P., “La Messe sur le monde”, en *Hymne de l’Univers*, Éditions du Seuil, Paris, 1961, p. 22.

⁷⁷ Ap 1, 8; 21, 6; 22, 13.

⁷⁸ “Bendita seas, tosca materia”. Así comienza el P. Teilhard de Chardin el *Himno a la Materia* en *CM*, p. 81.

de potencia Creadora, Océano agitado por el Espíritu, Arcilla modelada y animada por el Verbo encarnado”;⁷⁹ el Dios hacia delante, el Dios Corazón de todo.⁸⁰

La Misa sobre el mundo la escribió en su primera versión, titulada *Le Prêtre*, en julio de 1918, casi al final de su movilización como camillero en la Primera Guerra Mundial. En el Desierto de Ordos (China) escribió, como fruto de su oración diaria, la redacción definitiva. Quisiera terminar estas reflexiones con la oración con que terminó él su *Misa sobre el mundo*:

Todo mi gozo y mi éxito, toda mi razón de ser y mi deseo de vivir, Dios mío, están suspendidos de esa visión fundamental de tu conjunción con el Universo. Que otros anuncien, cumpliendo con su función más excelsa, los esplendores de tu puro Espíritu. Yo, dominado por una vocación que obedece las fibras íntimas de mi naturaleza, no quiero ni puedo hablar sino de las innumerables prolongaciones de tu Ser encarnado a través de la Materia; nunca sabré predicar más que el misterio de tu Carne, ¡oh Alma que te transparentas en cuanto nos rodea!⁸¹

Nota. Gran parte de lo reseñado en este opúsculo se encuentra publicado en las revistas *Pensamiento* (“La Biofilosofía de Teilhard de Chardin”, vol. 61, n° 230, 2005, pp. 231-252) y *Proyección* (“La nueva imagen de Dios en Teilhard de Chardin”, vol., 52, n° 217, 2005, pp. 207-222).

⁷⁹ *Ibidem*, p. 82.

⁸⁰ TEILHARD DE CHARDIN, P., “Trois histoire comme Benson”, en *Hymne de l’Univers*, *op. cit.*, p. 91.

⁸¹ TEILHARD DE CHARDIN, P., “La Misa sobre el Mundo”, en *CM*, p. 139.

Títulos de la colección:

1. José María Mardones,
¿Hacia dónde va la religión? Postmodernidad y postsecularización
2. Gerardo Anaya Duarte, SJ,
Religión y ciencia: ¿Todavía en conflicto?
3. Mauricio Beuchot Puente, OP,
Los derechos humanos y su fundamentación filosófica
4. José Rafael de Regil Vélez,
Sin Dios y sin el hombre. Aproximación a la indiferencia religiosa
5. José Francisco Gómez Hinojosa,
La dimensión social de la religión. Notas para su recuperación en México
6. Antonio Blanch, SJ,
Lo estético y lo religioso: cotejo de experiencias y expresiones
7. Eduardo López Azpitarte, SJ,
La ética cristiana: ¿fe o razón? Discusiones en torno a su fundamento
8. Juan Plazaola Artola, SJ,
Estética y vida cristiana
9. Miguel Ángel Sánchez Carrión,
La nueva era. ¿Sacralización de lo profano o profanación de lo sagrado?
10. Fernando Menéndez González,
En la Grieta de la Roca Problemas éticos contemporáneos en la gestión de las organizaciones

-
11. José María Mardones,
Nueva Espiritualidad. Sociedad Moderna y Cristianismo
 12. Benito Balam,
Hacia una Conciencia Pluricultural de la Ética
 13. Eduardo López Azpitarte, SJ,
Hacia un Nuevo Rostro de la Moral Cristiana
 14. Cristianisme i Justicia,
El Tercer Milenio como Desafío para la Iglesia
 15. Sergio Inestrosa,
La religión como mediadora del sentido de la vida
 16. Gonzalo Balderas, OP,
Filosofía y religión. Una hermenéutica desde la crisis de la racionalidad moderna
 17. David Fernández Dávalos, SJ,
Educación y Derechos Humanos
 18. Fernando Fernández Font, SJ,
Persona y realidad. Notas sobre la antropología de Zubiri
 19. Andrés Bucio-Galindo
Desarrollo sostenible en cuatro pasos
 20. Benjamín Forcano
Liberación contra represión sexual. Planteamientos actuales
 21. Martín López Calva
*Ambientes, presencias y encuentros
Educación humanista ignaciana para el cambio de época*

Teilhard de Chardin: El hombre de Ciencia y el hombre de Fe, de Ignacio Núñez de Castro SJ, se terminó de imprimir en junio de 2006 en Siena Editores, Calle Jade 4305, colonia Villa Posadas, Puebla, Pue. En su composición tipográfica se utilizaron tipos de la familia Times New Roman de 9, 10, 11 y 12 puntos. La edición consta de 2 000 ejemplares más sobrantes para reposición.

