

LA FILOSOFIA DE LA NATURALEZA EN TEILHARD DE CHARDIN

Luis Felipe Guerra

PRESENTACION

Es intento de este trabajo, abordar el estudio de un problema filosófico; concretamente, el problema del cambio, de tanta importancia dentro de la ontología de la naturaleza. Como en los inicios de toda investigación filosófica existen siempre limitaciones inherentes a la inexperiencia, se ha querido hacer el análisis en forma mediata: se estudió el problema filosófico con la ayuda del conocimiento de un autor, para luego pasar a la revisión del problema mismo. Por este motivo, el hecho de escoger un autor tiene el carácter de guía de trabajo.

Pierre Teilhard de Chardin tiene méritos suficientes para responder a esta necesidad. Quien se aboque al estudio de sus obras, así podrá comprobarlo. Sólo una objeción cabe a esta preferencia: que la totalidad de sus obras aún no ha salido a luz; con todo, es posible una respuesta satisfactoria. Las obras ya publicadas, con el valioso añadido de presentar una ordenación cronológica que llega hasta el año de su muerte, descubre una circunstancia favorable pues el tema materia de nuestro estudio (ontología de la naturaleza), se ha estabilizado, al extremo de repetirse constantemente aún en los escritos más recientes, no hallándose en ellos huella alguna de posterior evolución. Por otra parte, diversos autores que han estudiado las obras inéditas, defienden afirmación parecida. Y quizá el hecho mismo de presentarse esta dificultad inicial, permite una contraparte favorable, pues las posibles lagunas estimulan la reflexión para completarlas en forma personal, lo cual concuerda con la índole del trabajo, que es la búsqueda de un contacto cada vez más directo con el problema.

Se hallarán en este trabajos algunas conclusiones personales. Para ayudar a su obtención se ha tomado una actitud metodológica bastante justificable. Es la que propugna Alfred N. Whitehead en su obra "Proceso y Realidad", y tiene la ventaja de llevar a un estudio más espontáneo a diferencia de otras actitudes metódicas que, ya sea por suponer un lastre filosófico muy marcado o por resultar al fin excesivamente tecnificadas, terminan anulando el contacto vivo con el proble-

ma, pues complejan demasiado la actitud del investigador. En verdad, en la filosofía de hoy la técnica de investigación ocupa un puesto excesivamente importante, olvidando así que todo problema, por ser precisamente tal, tiene un contenido dinámico que rehuye toda planificación apriorística. El problema filosófico tiene su propia naturaleza, que no se amolda a esquemas prefabricados. De aquí la necesidad, de un contacto más espontáneo, y por ello más objetivo con los temas clásicos de la filosofía.

La motivación expuesta permite comprender el sentido de la bibliografía que se señala al final. Ella pone el acento en obras que sugieren o invitan a la reflexión, antes que limitarse a un conjunto ceñido estrictamente al estudio de un autor.

Dentro de los lineamientos expuestos, se desarrollará, pues, la presente investigación.

Nota sobre la bibliografía del autor

Como el empleo de los textos de Teilhard de Chardin va a resultar muy frecuente en lo sucesivo, hemos considerado de utilidad emplear el sistema de referencias que indicamos a continuación, para evitar el recargo de citas de pie de página. En lo que sigue las obras del autor sólo llevarán una sigla que indica el título de la obra, y el número de la página de donde obtuvimos el párrafo que se expone; los demás datos, como ser el pie de imprenta, el traductor, etc., se hallarán en el presente cuadro. Las citas de otros autores irán siempre en pie de página.

RELACION DE SIGLAS

1) (FH): Pierre Teilhard de Chardin: "*El fenómeno humano*". Revista de Occidente. Madrid, 1958.

2) (VP): Pierre Teilhard de Chardin: "*La visión del pasado*", Ed. Taurus. Madrid, 1958. Traducción del francés por Carmen Castro.

3) (AH): Pierre Teilhard de Chardin: "*L' Avenir de L'Homme*". Editions de Seuil. Paris, 1959.

4) (AP): Pierre Teilhard de Chardin: "*La aparición del hombre*". Ed. Taurus. Madrid, 1958. Traducción del francés por Carmen Castro.

5) (GEH): Pierre Teilhard de Chardin: "*El grupo zoológico Humano*", Taurus. Madrid, 1957. Traducción del francés por Carmen Castro.

6) (MD): Pierre Teilhard de Chardin: "*El medio divino*". Taurus, 1959. Traducción del francés por la Editorial.

7) (CV): Pierre Teilhard de Chardin: "*Cartas de viaje*". Taurus, 1958. Madrid. Traducción del francés por Carmen Castro.

Otras obras del autor, van indicadas en la cita correspondiente.

CAPITULO I

EL PROBLEMA

Preguntar por el ser, significa iniciar la reflexión filosófica. Nace el deseo de responder a esta pregunta, cuando tomamos conciencia de las experiencias que sufrimos todos los días; dentro de la variedad de ellas, existe una cuya peculiaridad nos impresiona con mayor fuerza que las demás: es la experiencia de la mutabilidad de las cosas, de que se hayan en un continuo cambio. Esta fué la experiencia que originó el filosofar en Grecia, y pese al tiempo transcurrido desde entonces, sigue siendo motivo de preocupación para cualquier filosofía. Pero el tiempo no ha corrido en vano. El problema que en un principio podía ser planteado con sencillez (¿todo cambia o tenemos algo que permanece?) ha crecido en complejidad, obligando hoy a pensarlo de nuevo.

¿Hay motivos para buscar una nueva explicación del cambio? Se vuelve necesaria una respuesta afirmativa, desde que la historia muestra un perfeccionamiento en los medios cognoscitivos del hombre. Desde luego que no señalamos alteración alguna de la substancia humana, sólo queremos indicar un hecho muy simple: nuestras facultades cognoscitivas poseen ahora instrumentos que aumentan su alcance y perfeccionan su precisión. Nos estamos refiriendo a los métodos científicos, pues sean estas organizaciones mentales o recursos mecánicos (logística o microscopio), son capaces de permitir que nuestra experiencia penetre a mayor profundidad dentro de los objetos del conocimiento. En otras palabras, las ciencias particulares, con sus procedimientos específicos, han perfeccionado nuestra capacidad de conocer, dando como resultado una visión de la realidad que ha variado fundamentalmente en el tiempo¹. Por ello la necesidad de replantearse la pregunta sobre el devenir.

¹ La justificación de lo aquí afirmado, podemos hallarla en el Capítulo II.

Veamos ahora un segundo punto. La capacidad de nuestra experiencia ha sido aumentada gracias a los nuevos métodos de las ciencias particulares, pero ¿qué ciencias particulares pueden ayudar directamente en esta cuestión? Tenemos aquí la necesidad de un distinguo; en líneas generales, se dan dos clases de ciencias: las de objetos reales y las de objetos ideales. Las primeras, por tener sus objetos dentro del espacio y del tiempo, nos presentan una experiencia que indudablemente cambia: el objeto físico o biológico sufre modificaciones. Por el contrario, las ciencias de objetos ideales nos muestran objetos al margen de las dos categorías antes citadas. Entonces serán las ciencias de objetos reales las que nos proporcionen datos para el problema en cuestión.

Pese a lo dicho, necesitamos una aclaración más. Las ciencias de objetos reales presentan tres estratos distintos, basados en las peculiaridades propias de las diversas ciencias que caen dentro de esta designación general; mencionemos los estratos principales:

- a) Físico o Inorgánico.
- b) Orgánico o vital.
- c) Humano o espiritual.

Cada uno de estos estratos posee, como dijéramos, particularidades propias, al extremo que ciertos autores separan en grupo aparte a las ciencias de lo humano; nosotros vamos a considerar los tres estratos dentro de un conjunto único, caracterizado tan sólo por la propiedad del devenir, aspecto innegable de ellos.

Retornando al problema inicial, enmarquémoslo en el campo estrictamente filosófico. Técnicamente, es un problema de ontología regional, por cuanto no se aboca a desentrañar el ser en cuanto ser, sino que investiga el ser en un caso particular, como es el devenir; los demás casos, lo ideal, lo puramente humano, se analizan por medio de otro tipo de ontología, la formal y la antropológica. Aquí estamos ante la ontología de la naturaleza, entendiendo por naturaleza el principio de actividad. Estas afirmaciones requieren alguna aclaración; primero, ¿por qué hablamos de ontología de la naturaleza y no de filosofía de la naturaleza como es lo tradicional?; tenemos una razón: la expresión "filosofía natural" en la actualidad se presta a muchos equívocos, por cuanto su sentido está determinado por la escuela filosófica que lo emplea; en cambio hablar de ontología de la naturaleza tiene algunas ventajas, pues hace mención de lo peculiar de la investigación filosófica o sea búsqueda del ser, y se refiere a lo particular del

caso, como es el principio de actividad, mientras que de otro lado permite distinguirla de la metafísica (el adjetivo "naturaleza" restringe el sentido) y también de las ciencias, desde que se ha dado el caso histórico de aplicar la expresión "filosofía de la naturaleza" a una explicación físico matemática como la de Newton, a más de indicar un tipo de análisis del todo distinto: es una ontología.

En segundo lugar debemos explicar la significación de las ontologías regionales. Este término, que lo hemos tomado de Zubiri², lo usamos para distinguir el análisis de las tres realidades que aportan conocimiento del ser finito³, como es lo real, ideal y humano. Creemos que estos sectores componen toda la realidad finita, y que al mismo tiempo, presentan diferencias substanciales entre sí; por esa razón se precisa un análisis ontológico de cada uno, como preparación al trabajo específicamente metafísico. El motivo íntimo que nos lleva a presentar este esquema, reside en el problema de las ciencias particulares antes citado; cuando se consiga valorar ontológicamente los resultados del perfeccionamiento de nuestros medios cognoscitivos, y su consiguiente visión del mundo, se podrá pasar a la metafísica. Y este punto de vista no es del todo arbitrario ni parcial, coinciden con él en lo fundamental, la actitud de Maritain en su "Filosofía de la Naturaleza", y Whitehead cuando afirma en "Proceso y realidad".

"Una de las aspiraciones de la filosofía es, pues, poner a prueba las semiverdades que constituyen los principios científicos primeros"⁴.

Tenemos ahora que la ontología de la naturaleza se ocupará del ser en cuanto móvil; dentro de esta búsqueda intentará dar solución a ciertos problemas tipo, como son descubrir una categoría de inteligibilidad del devenir; determinar el tipo de causalidad que actúa; hallar el sentido del devenir; mostrar su estructura, viendo su mecanismo, así como los elementos que se agrupan en su constitución; también se debe determinar los estratos ontológicos en los cuales se da el cambio, y por último, explicar el problema de la individuación, señalando si

² Xavier Zubiri: "Naturaleza, Historia y Dios". Edit. Poblet, 1948, Buenos Aires. Pág. 310.

³ No mencionamos al ser infinito, por cuanto es problema de otra rama de la Filosofía.

⁴ Alfred N. Whitehead: "Proceso y realidad". Losada. 1956. Buenos Aires. Pág. 26. Traducción de J. Rovira Armengol.

existe una pluralidad de entes, o bien si esta realidad lleva a un monismo; la enumeración citada va simplemente a modo de ejemplo, pues hacerla en detalle equivaldría a presentar temas que se conocen por los manuales de filosofía.

Es nuestro intento hacer una investigación sobre ontología de la naturaleza; con el material ya expuesto podemos dar los primeros pasos, imponiéndose entonces la necesidad de precisar el punto de partida, que en buena cuenta significa hallar un principio de inteligibilidad. Metodológicamente se determina mediante la pauta que da Whitehead:

“...que el verdadero método de la construcción filosófica es formar un esquema de ideas, el mejor que se pueda, y explorar inflexiblemente la experiencia ateniéndose a los términos de este esquema”.

En verdad que todo investigar en filosofía se resuelve en la aplicación de un esquema inicial, esquema este que no constituye un apriorismo al estilo Kant, sino que es el resultado de una primera intuición de la realidad surgida del contacto con ella. Es la intuición del ser de que habla Maritain, la intuición primera que menciona Bergson⁶. Tampoco constituye este esquema una futura deformación de la realidad, que provendría de un querer adaptarla a los términos del esquema, antes bien, será un modificar o desarrollar los términos del esquema en función del contacto con la realidad misma, en consecuencia, el principio de inteligibilidad no será una simple construcción mental, sino la captación de una primera e innegable propiedad que, por sucesivas comparaciones y contactos con el objeto en estudio, irá precisando su significado al par que desarrollando una explicación total. Si emprendemos este camino, tenemos ya algún material, pues dijimos anteriormente que partiríamos de las ciencias de objetos reales para llegar a nuestra meta; comencemos entonces por determinar como obtendremos de ellas el punto de partida.

Digamos en primer lugar, que las ciencias de objetos reales a través de sus tres estratos ya señalados, inorgánico, orgánico y humano, muestran una característica común: estar en constante proceso, que dentro de la terminología científica alcanza el nombre de *evolución*.

⁶ Whitehead: Ob. cit. Pág. 13.

⁶ Jacques Maritain: “Siete Lecciones sobre el Ser”. Desclée de Brouver, 1950. Buenos Aires. Traducción de Alfredo E. Frossard. Henri Bergson: “Introducción a la metafísica”. Leviatán, 1956. Buenos Aires. Traducción de Héctor Alberto.

Claro que esta afirmación requiere pruebas, mas por motivos metodológicos las hemos dejado para el capítulo siguiente, donde se expondrá con mayor detalle el fundamento de la afirmación; por ahora aceptémosla simplemente. La evolución pues, podría constituir el principio de inteligibilidad que buscamos; abona en su favor el hecho de que se presenta en los estratos de las ciencias de objetos reales, pero existe también una razón tanto o más poderosa, basada en la metodología de la investigación; es condición universal del método la necesidad de adaptarse a la naturaleza del objeto en estudio, so pena de no poder captar ningún conocimiento. Ahora bien, en las ciencias que estamos estudiando se presenta una realidad en perpétuo devenir, cambiando de modo constante, propiedad esta que establece una exigencia al método, que reside en el respetar esa característica individual. Tenemos aquí la segunda razón que abona el empleo de la evolución como principio de inteligibilidad, pues es claro que una realidad dinámica precisa ser comprendida como tal, y sólo a partir de ese hecho podrá revelar su verdadera esencia; el concepto escogido respeta ese dinamismo.

Un segundo paso se impone en nuestro planteamiento. Indicar que se entiende por evolución. Y este es problema no poco difícil, desde que a través de la historia del pensamiento humano ha tenido los más variados sentidos, habiendo soportado al mismo tiempo multitud de críticas. No haremos una revisión de los diversos significados, vamos a limitarnos a señalar las particularidades que este principio puede tener, lo cual permitirá estructurar una noción final. En la evolución se aprecia de inmediato que, fundamentalmente, consiste en una transformación, pues el objeto de ella va cambiando sucesivamente hasta alcanzar un resultado determinado, y este último hecho nos pone en presencia de un elemento importante: la dirección que toma todo proceso evolutivo; junto a estas peculiaridades, se presenta una más expresada en la irreversibilidad del proceso, pues como se da en el tiempo, los estados pasados no pueden volver a repetirse ni ocasionalmente ni por acción directa del hombre. Es posible ejemplificar la dirección del proceso evolutivo, en el desarrollo entrópico de la materia, y la irreversibilidad en las etapas geológicas de la tierra. Con las características citadas, podemos dar el concepto de lo que puede entenderse por evolución: *la transformación irreversible de algo, en busca de un fin determinado.*

La noción así obtenida tiene algunas ventajas. Una de ellas consiste en poder concebir el cambio en línea sucesiva, lo cual rompe desde ya toda interpretación cíclica; de otro lado, por el hecho de la bús-

queda de un fin, deja abierta la posibilidad de la involución, o proceso inverso a la evolución, desde que resulta factible el fallar en la búsqueda del fin. También se puede soslayar el problema de la transformación de las especies, problema este que, como veremos más adelante, tiene más significación biológica que filosófica; por lo menos, no se deduce *necesariamente* de la noción escogida. Aclaremos finalmente, que hemos buscado una noción general del todo, para así poder utilizarla en un análisis filosófico, dejando de lado toda connotación de ciencia particular; es lo que creemos haber visto detrás de las diversas ideas que existen al respecto en la biología, física, astronomía, antropología, etc.

Hechas las determinaciones generales de nuestro problema, llevémoslo ahora al terreno de lo concreto. En este campo se le puede abordar de dos modos; uno, enfrentándose con el problema en sí, sin buscar conexión alguna con autores o teorías al respecto; el otro, encarar la cuestión de modo indirecto, para lo cual conviene escoger un autor que haya tratado el problema, verificar sus apreciaciones y valorar sus conclusiones, para de allí saltar al problema en discusión. El primer modo tiene sin duda muchas ventajas, pues supone un contacto directo y por ello una visión quizá más profunda y personal, pero en cambio supone gran experiencia en la investigación filosófica, a más del empleo de un método muy concreto, por ejemplo, la fenomenología. Por su parte el procedimiento indirecto, presenta a su favor más seguridad en la visión del problema, pues el autor elegido sirve de guía, teniendo como escollo la posible influencia de la doctrina que se estudia. Nosotros vamos a elegir en los resultados a obtener el segundo procedimiento, no sólo por estar más de acuerdo con nuestras posibilidades personales, sino también por un motivo filosófico: la importancia del autor escogido para la filosofía católica. Aquí hagamos un breve paréntesis para explicar esta afirmación.

Al mencionar la filosofía católica, tocamos un punto innegable para todo filosofar: que cualquier actividad del hombre está inscrita necesariamente en las circunstancias de su existencia, de las cuales no es posible escapar; como contrapartida, resulta imprescindible precisar su alcance y justificar su presencia. En tal sentido hablar de filosofía católica no significa la adscripción a un pensamiento determinado, ni mucho menos caer en el recurso fácil y también antifilosófico, de utilizar las implicaciones teológicas que a su vez implicaría tomar algunos dogmas como punto de partida y llegada; la filosofía católica menciona el reconocimiento de ciertos valores llamados cristianos según la revelación hecha por el propio Cristo y conservada en su pureza por la Iglesia

Católica, como por ejemplo, la aceptación de la trascendencia como realidad metafísica, o bien el reconocimiento del destino personal y trascendente del hombre. No hay que pensar que este criterio es negativo, esto es, que el filosofar católico está limitado, circunscrito, sino que es necesario pensar en un criterio positivo pues el adjetivo "católica" supone una fecundación de la filosofía por los valores de la Revelación, una de cuyas consecuencias es la distinción de los planos últimos de teología y filosofía, donde si una invade injustamente el terreno que no le corresponde, la otra puede rechazar tal intrusión. Así tendríamos el caso del rechazo por la Iglesia de una filosofía que niegue la Trinidad, pues tal cuestión sería un problema fundamentalmente religioso o teológico. Como se aprecia fácilmente, tal criterio no se refiere al planteamiento de problemas filosóficos ni a métodos de investigación.

El autor que se ha elegido responde a las circunstancias antes planteadas. Pierre Teilhard de Chardin presenta en sus obras lo que denomina "hiperfísica", cuyo contenido no dista gran cosa de una ontología de la naturaleza, faltando apenas la simple declaración del autor al respecto. El P. Teilhard encara su investigación con un criterio netamente evolutivo: para él la evolución es el nexo común de los diversos estratos que la ciencia estudia, es el substratum que puede hallarse a través de todos los cambios y transformaciones, y con este criterio analiza exhaustivamente la realidad hasta conseguir una aclaración de ella, lo cual expone en forma de una doctrina. Pero no sólo es este el mérito que le hallamos, pues también toca el punto principal de la filosofía católica, por ello su punto de partida es la aceptación de la trascendencia. Reúne por esto las condiciones necesarias para nuestro estudio, y por ello apreciaremos a través de sus ideas, el problema de la filosofía católica.

Centremos aún más el estudio de Teilhard de Chardin. La exposición de su doctrina presenta no pocas dificultades, siendo quizá la mayor de ellas la dispersión de sus escritos, y la antigüedad de sus afirmaciones. El P. Teilhard dió a publicidad su pensamiento por medio de artículos de revistas, siendo muy escasos los libros orgánicos que editara; esto ya es una desventaja, pues a ello se añade la circunstancia de su reciente muerte acaecida en 1955, lo cual ha motivado que algunos de sus escritos tengan aún el carácter de inéditos. Salva en parte esta situación el esfuerzo que se realiza en Francia, tierra natal del autor, para publicar todas las obras del Padre Teilhard, reuniéndolas en ediciones orgánicas, donde se agrupan cronológicamente los

artículos y los libros; hemos revisado lo publicado hasta ahora, y creemos haber hallado una esperanza consoladora en el hecho de que lo que constituyen sus ideas sobre "hiperfísica" presenta un núcleo fijo, donde sólo caben ya agregaciones de detalle. Esta idea la confirman los estudios publicados sobre el autor, pues en ellos siempre se exponen las mismas nociones, aún en los casos en que esos escritores señalan haber tenido acceso a los trabajos inéditos; así uno de ellos, Claude Tresmontant, afirma la posibilidad de conocer esta parte de la doctrina con lo publicado. Quisiéramos igualmente hacer otra indicación sobre nuestro autor, pues su pensamiento no se limita a los estudios de "hiperfísica" sino que van hasta el campo de la teología; pues bien, no es intención nuestra abarcar todo el pensamiento de Teilhard, excluimos la parte teológica, tanto por lo especializado del tema como por el hecho de que muchas de sus ideas al respecto esperan la publicidad o la recopilación integradora.

Resumamos nuestro planteamiento. Se desea investigar los aportes de las ciencias particulares que estudian los objetos reales dentro del marco de una ontología de la naturaleza; en virtud del aspecto dinámico que presentan, escogemos como principio de inteligibilidad el concepto de evolución. Abordaremos el problema mismo en forma indirecta, a través de la doctrina del P. Teilhard, para finalizar con una valoración del principio escogido y precisando las consecuencias generales que puedan presentarse.

CAPITULO II

LA COSMOVISION CIENTIFICA

El punto de partida que hemos adoptado, reside en basarnos en la ciencia particular para obtener un principio de inteligibilidad que pueda orientar nuestra investigación, mas tal circunstancia obliga al estudio de los motivos que han originado la elección del principio, y por ello intentamos en este capítulo hacer una breve exposición de los conceptos científicos admitidos hasta la fecha, que están relacionados con nuestro propósito

La exposición no estará ceñida a un relato de adelantos científicos, antes bien, será más una ordenación de ellos para captar de inmediato lo filosóficamente aprovechable. Así se pondrá el acento en la cosmovisión que dan las ciencias, y no en el detalle de las teorías; en todo momento se orientará la exposición hacia los datos de valor general. De este modo nos iremos acercando a los hechos de mayor verificabilidad y en consecuencia, de carácter indiscutible... desde luego con el valor que lo "indiscutible" tiene dentro del conocimiento humano.

Dividiremos lo que sigue en tres partes: 1) La ciencia en lo inorgánico; 2) La ciencia en lo orgánico, y 3) La ciencia en lo humano, esta última será vista como simple integrante de las ciencias de objetos reales, prescindiendo de un tratamiento especial, como puede exigirlo su naturaleza, con el fin de hallar un enfoque global de toda la realidad dinámica. Pasemos ahora a la revisión del primer grupo.

La realidad inorgánica puede ser estudiada bajo un doble aspecto, que corresponde a dos sectores distintos pero regidos en el fondo por idénticas leyes: son estos lo macrofísico y lo microfísico. En el primer caso se menciona a lo inorgánico en su espacio general externo, donde se dan las mayores masas de materia, por ejemplo los astros y ga-

laxias que estudia la astronomía. En lo microfísico tenemos el aspecto interno de la materia, como es la estructura del átomo y la energía. Ambos aspectos tienen en el fondo leyes idénticas, pero por la cantidad de materia, presentan una forma externa diferente. Analizando lo macrofísico, precisemos antes que nada que sus objetos son los planetas, los sistemas, las galaxias, en ellos vamos a determinar dos procesos cuya realidad está científicamente probada, pues ha dejado de ser mera hipótesis para convertirse en hechos verificados por experimentos concretos; tan sólo existe un sector de científicos que niegan su realidad, mas a poco que se examinen sus argumentos se descubre una evidente segunda intención, desde que estos científicos profesan la filosofía del materialismo dialéctico, dentro de la cual la materia es eterna e infinita, y es el caso de que los hechos a que vamos a referirnos, presentan dificultades a su tesis, de aquí pues, que sus argumentos estén en función de la defensa de un sistema filosófico lo cual equivale a confundir los planos del conocimiento así como errar el planteamiento del problema, desde que se puede partir de hechos científicos para llegar a una concepción filosófica, mas no derogar una teoría científica para defender el sistema filosófico, de otro lado, los científicos del materialismo dialéctico en la práctica utilizan los recursos derivados de esas realidades cósmicas para proseguir en sus investigaciones¹. Los hechos científicos a que nos referiremos a continuación están dados por la "expansión del universo", y la ley de la "entropía".

La expansión del universo significa un hecho muy simple: que el universo todo, con su conjunto de planetas, estrellas y galaxias, se halla en movimiento dispersivo, esto es, que sus objetos están alejándose unos de otros desde el comienzo de los tiempos. Este hecho sorprendente fue descubierto gracias al llamado "efecto Doppler", que nos indica por medio de los colores del espectro, cuando un cuerpo se acerca (en cuyo caso su luz se corre al color azul), y cuando se aparta, (lo que se revela por un corrimiento hacia el rojo). Por este procedimiento se suele estudiar las distancias de los astros, pues la luz que nos envían puede ser reflejada en el espectro; aprovechando esta circunstancia De Sitter, primero, y luego Friedman, descubrieron que la luz de la galaxias cercanas a la tierra se corría al rojo, lo cual evidentemente indicaba que se apartaban de nosotros; los experimentos se sucedieron, llegándose hasta el cálculo de las velocidades, que en caso

¹ Puede comprobarse esta afirmación en la obra de F. V. Konstantinov "Los fundamentos de la Filosofía Marxista" (Ed. Grijalbo. México, 1959. Traducción del ruso por Adolfo Sánchez y Wenceslao Roces), que suele usarse como texto en las universidades soviéticas.

de la galaxia "Geminis" arroja la fantástica cifra de 25.000 km. por segundo; pero los experimentos muestran algo más, y es ello que las distancias van aumentando con el tiempo. Frente a estos hechos, es preciso reconocer que el universo se expande, y que este proceso ha tenido un comienzo. Tratando de explicar el origen de la expansión del universo, el abate Lemaitre, profesor de la Universidad de Lovaina, formuló una interesante hipótesis que hasta la actualidad tiene los visos de ser una realidad, pese a lo difícil de su comprobación empírica; su razonamiento es el siguiente: la actual expansión del universo puede equipararse a los resultados de una explosión, pues cuando un fenómeno así acontece, los trozos de la materia que explotó se van dispersando en el espacio, entonces es posible suponer que al comienzo de los tiempos existía un átomo único que contenía en potencia o virtualmente todos los elementos del universo actual; por circunstancias que hoy casi es imposible determinar, ese átomo estalló y sus fragmentos constituyen nuestras galaxias y planetas, mientras que la energía dispersada puede reconocerse en los rayos cósmicos. La expansión del universo y la teoría de Lemaitre son hoy por hoy la explicación más sensata de nuestra cosmogénesis². Frente a estos hechos y teorías se alza una pregunta muy natural: ¿No existe ninguna interpretación diferente? Fuerza es contestarla, y así tenemos que declarar la existencia de la teoría de Tolman. Este científico norteamericano rechaza el universo en expansión, proclamando un universo cíclico; reconoce la fuga de las galaxias y la acción de la ley de la entropía (cuyo contenido veremos más adelante), pero sostiene que estos procesos no son definitivos pues llegados a cierto límite, se produce una regeneración de la energía y una consiguiente comprensión del universo, es decir, que se produciría el proceso inverso. Esta situación nos lleva a concebir los cambios cósmicos como cíclicos, debiéndose rechazar por consiguiente una concepción evolutiva. Mas la teoría de Tolman no ha conseguido gran acogida entre los científicos actuales, primero, por dejar sin resolver muchos de los problemas que la tesis de la expansión del universo aclara, y también por contener mucho de especulación abstracta y poco de teoría experimental. Efectivamente, los ciclos del universo no han podido comprobarse mediante instrumentos, en otras palabras, no tenemos actualmente ningún hecho que la confirme; claro

² La teoría de Lemaitre no es sólo una hipótesis producto de una deducción, sino también el producto de un raciocinio por analogía, pues los átomos actuales, en virtud de la radioactividad se transforman de un elemento en otro por medio de explosiones nucleares.

que se puede sostener que los ciclos abarcan tal cantidad de tiempo que el actual género humano no puede captarlo, pero esta afirmación escapa ya al control científico, es más una predicción para el futuro o bien una hipótesis sobre el pasado que no se puede demostrar experimentalmente. En conclusión, esta teoría no pasa del rango de la hipótesis por confirmar, y por ello la expansión del universo puede aceptarse pese a ella.

Albert Einstein ha presentado una imagen del universo que bien puede enfrentarse a la expansión del universo, en concepto de algunos. Es el universo curvo y finito. Partiendo de la consideración de la unidad del espacio y el tiempo, junto con la influencia que sobre ellos realiza la materia, ha llegado a la conclusión de que todo el movimiento universal sigue la línea curva; así, un móvil que parta de un punto hipotético "A", luego de recorrer el espacio en un tiempo indeterminado, volverá al punto de partida "A", ¿por qué?, porque la atracción que sobre él ejercen las demás masas de materia irán curvando su trayectoria, hasta hacerle describir un círculo completo. ¿Esta explicación no disuena con la expansión del universo? Aunque parezca paradójico, es preciso reconocer que la fuga de las galaxias no exige una trayectoria rectilínea, ella puede ser curva. Tal idea no fuerza una interpretación cíclica, por cuanto sabemos por la ley de la entropía que el movimiento cósmico debe tener un fin, y ese fin puede ser muy bien, el instante en que la fuga de las galaxias complete su trayectoria circular. Además, esta hipótesis de Einstein se refiere más a una propiedad del universo, que a su proceso dinámico, o sea que abarca una esfera distinta; contradicción entre las dos teorías no parece haber. No son las citadas, las únicas razones que permiten afirmar tal cosa de la realidad macrofísica, también está la ley de la "entropía"; significa esta ley que los cambios realizados en el universo son producto de transformaciones energéticas, mas en esas transformaciones acontece algo insospechado: se pierde energía, es decir, parece que siempre se consumiera una cantidad, la cual como se acumula a través del tiempo, llegará en algún momento a ser la totalidad de la que existe en el universo, no pudiéndose en consecuencia producir ninguna transformación más; es la muerte del universo como sostienen los científicos. Entonces tenemos dos hechos, comprobados debidamente, que revelan dos datos de importancia:

- 1) Que el universo es una realidad dinámica.
- 2) Que esa realidad dinámica es un proceso.

Lo cual es fácil interpretarlo como una evolución.

Si en lo macrofísico hemos hallado huellas de un proceso evolutivo, también en lo microfísico es posible determinar un cambio semejante. Para comenzar, tenemos el hecho de que la ley de la entropía tiene igual vigencia en este terreno, pues el periodo radioactivo de la materia presenta una pérdida de energía constante, cosa que se ha podido comprobar, por ejemplo en los procesos radiantes observados en el Sol. La misma radioactividad que hemos mencionado, muestra a todo el mundo microfísico en constante proceso de transformación, donde unos cuerpos se transmutan en otros como en el conocido caso del uranio que, con el transcurso del tiempo, se convierte en helio y este en plomo. Las consecuencias que se pueden extraer de estos hechos, no difieren gran cosa de las anteriores: así tenemos, que toda la realidad microfísica se encuentra en constante cambio, con transformaciones sucesivas y con una ley general que les impone un término al cual deben llegar con el tiempo; queda por todo esto, la evolución como principio de inteligibilidad para el estrato de lo inorgánico aunque debemos hacer aquí una indicación: que el proceso teleológico no aparece tan claro como podremos apreciarlo en los estratos que siguen.

La razón quizá resida en que ascendiendo en los estratos de lo real, se van descubriendo diversos tipos de finalidad, probablemente no reductibles entre sí pues ya la noción de estrato supone una diferenciación cualitativa, entonces cabe pensar en una teleología general pero intrínsecamente diferenciada; así, en el estrato de lo inorgánico, la teleología no toma, es claro, esos caracteres diferenciados presentándose tan sólo una meta final a la cual toda la dinámica de esa realidad parece tender en forma ciega, pero siempre queda de relieve el hecho: no es un proceso gratuito; de todos modos se tiende hacia un término. Finalmente, remarquemos dos aspectos que podrán servir para posteriores reflexiones; uno, es la limitación de estos procesos, tanto en lo microfísico como en lo macrofísico se dan puntos extremos: hay un punto de comienzo (el átomo primigenio de Lamaitre por ejemplo), y un punto de llegada (la muerte entrópica), circunstancia que coloca límites al proceso y con él a la realidad. Otro aspecto, es el hecho de que todos los procesos citados transcurren en un tiempo, o, diciendo con más exactitud, en "el tiempo", y en este caso ya se puede hablar de historia; no es absurdo hablar de una historia de las galaxias, pues por analogía con lo humano, también tienen un pasado significativo para su propio ser.

Ingresamos ahora al segundo estrato por revisar. Es en el campo de lo orgánico donde surge uno de los mayores misterios del universo:

la vida. Tratar de lo vital requiere una mayor extensión y claridad, por cuanto es precisamente aquí donde nació el concepto de evolución, y, al mismo tiempo, donde han surgido las críticas al igual que los mayores errores de apreciación; es por este último motivo que vamos a esforzarnos por precisar el sentido de algunos términos, para quitarles, en lo que permitan nuestras posibilidades, la carga histórica que junto con los elementos de mala interpretación, hicieron se comprendieran de modo muy distinto al que debieron tener. Un caso histórico de lo que decimos, es la falsa generalización que efectuó Haeckel de las doctrinas de Darwin, doctrinas que estaban muy lejos de significar lo que pretendía Haeckel. En cuanto al aspecto humano propiamente dicho, no lo tocaremos en este lugar pues tiene un párrafo aparte; sólo haremos mención de él en tanto que se incluya en el proceso general del estrato orgánico.

Es indudable la espectacular resonancia que alcanzó la teoría de la evolución de las especies que enunciara Darwin; filósofos, teólogos, el hombre de la calle, todos pretendían obtener consecuencias últimas de la gran novedad; se originan sistemas de conocimientos, y se intentaba explicar toda la realidad en mérito a la evolución, mas todos olvidaban una labor fundamental: determinar los alcances de la nueva teoría. Es claro que un descubrimiento hecho por una ciencia particular debe tener consecuencias en la cosmovisión del mundo, pero también es claro que antes de buscar conclusiones se debe conocer el material con que se trabaja; esto ha sucedido con la teoría de la evolución, pocos fueron los que determinaban el significado de la evolución dentro de la Biología, y muchas veces se consideraba un sentido filosófico bastante ajeno al pensamiento del mismo Darwin. No consideramos necesario pasar revista de los sentidos equivocados del término evolución, es suficiente con que mostremos lo que su autor entendía por tal cosa, y luego, pues esto lo impone el tiempo transcurrido desde entonces, lo que actualmente se conoce por evolución. ¿Qué pensaba Darwin al mencionar la palabra evolución? Digamos primeramente, que tal término no es de frecuente uso en las obras del autor; cuando él se refiere a su teoría, lo da un sentido especial:

“Se han hecho muchas y graves objeciones a la teoría de la descendencia con modificación por medio de la selección³”.

³ Charles Darwin: “El origen de las especies por la selección natural”. Ediciones Ibéricas. Madrid. Traducción del inglés por Barroso-Bonzon. Pág. 248. Tomo II.

Se puede apreciar que la teoría tiene un neto carácter biológico, que dista mucho de una concepción universalista. Todo el sentido está centrado en la modificación de la descendencia por la selección natural, cosa que es casi el campo de la genética; lo importante del descubrimiento de Darwin, residía en la posibilidad de variación de los individuos que descienden unos de otros. Este concepto fué usado como norte en la Biología posterior a él, y dió muchos frutos permitiendo construir la ciencia de hoy; en nuestros días el sentido es quizá más preciso, para conocerlo de más cerca, oigamos a Julián Huxley, uno de los mayores biólogos de la actualidad:

"Evolución en biología es un término laxo y comprensivo aplicado para abarcar todos los cambios que se presentan en la constitución de las unidades sistemáticas de animales y plantas, desde la formación de una sub-especie o variedad hasta las direcciones, continuadas a través de centenares de años, que se observan en los grandes grupos"⁴.

Completemos esta cita, con los siguientes datos:

"Los principales procesos comprendidos en el término son los siguientes:

- 1) Direcciones largo tiempo continuadas, reveladas por pruebas indirectas y, en algunos casos, por los datos inmediatos de los fósiles.
- 2) Cambios sistemáticos menores, como los revelados por la taxonomía, la ecología, la citología y la genética"⁵.

Resalta en estas expresiones, que se pone el acento sobre el cambio que sufren las unidades vivientes, indicándose además las fuentes a que se recurre para obtener las conclusiones al respecto. En verdad no hay mención del llamado progreso indefinido, ni mucho menos alusión al transformarse de las especies; es una noción estrictamente biológica, que ha surgido en el plano de una ciencia particular. Comparando estas ideas con el sentido que hemos dado al término evolución en el primer capítulo, puede decirse que la segunda acepción es más general y menciona un elemento no citado por la primera, como es la relación de finalidad. Para lo sucesivo, procuraremos precisar estos dos sentidos cuando usemos el término evolución, que por el momento tomaremos en sentido biológico.

⁴ y ⁵ Julián Huxley: "La evolución". Losada. Buenos Aires, 1946. Traducción del inglés por Felipe Jiménez de Asúa. Págs. 47 y ss.

Otro término cuyo sentido es conveniente aclarar, es el concepto de especie. La mayor controversia que despertó la nueva teoría fué en el terreno de la transformación de las especies, pues resultaba sumamente violento aceptar que, por ejemplo, la especie humana fuera el simple resultado de la transformación de los monos... Es muy probable que no se hicieran distingos entre la noción de especie biológica y la filosófica, saltando de la primera a la segunda sin escrúpulo: por estas razones vamos a determinar cual es el verdadero sentido científico de este término. De nuevo oigamos a Huxley quien declara:

"Así, en la mayor parte de los casos un grupo puede ser considerado como una especie basándose en los siguientes puntos conjuntamente: 1) Una zona geográfica en consonancia con un único origen; 2) cierto grado de diferencias morfológicas y presumiblemente genéticas constantes respecto a grupos afines; 3) ausencia de intergradación con los grupos afines. Cuando sea posible, la esterilidad con los grupos afines será la prueba por excelencia de la diferenciación específica, pero su ausencia no puede ser considerada como prueba concluyente en contra^o".

La cita es extensa, pero tiene la virtud de poner ante nosotros con bastante claridad, el concepto actual de especie, siendo de notar que en el siglo pasado la esterilidad interespecífica era el criterio esencial de distinción. Por lo pronto, se debe precisar que la noción posee un carácter descriptivo antes que definitorio, desde que sólo indica las características generales; de otro lado, vemos que las características son principalmente externas, como es el caso de la zona geográfica y las propiedades morfológicas, excepción hecha del aspecto genético, nada se dice de propiedades internas que pudieran dar pábulo a una interpretación esencial del concepto "especie"; la razón por la cual se elude el carácter definitorio quizá reside en la circunstancia de que el material de trabajo que al respecto obtiene el investigador de biología, suele ser material indirecto, es decir, restos *muertos* de los individuos lo cual imposibilita desde ya el conocimiento de las funciones vitales que poseían esos individuos, cosa que hubiera permitido un conocimiento más a fondo de lo que constituye una especie. Este razonamiento tiene mayor valor en el campo de los hechos fósiles, pues en ellos sólo se puede apreciar sus caracteres morfológicos teniendo que dejarse de lado los órganos internos por cuanto ellos suelen desaparecer a los pocos años. Claro que se ha dado el caso de hallar ejempla-

^o J. Huxley: *ob. cit.* pág. 190.

res de especies extinguidas *totalmente* conservadas, como el conocido caso de los mamuts siberianos, pero esta es una circunstancia ocasional y el enorme número de restos fósiles permiten únicamente la apreciación morfológica. En el caso del hombre se puede adelantar algún paso, pues deja, a más de sus propios restos fósiles, huellas de su actividad inteligente, y también es esta una circunstancia especial, pues ningún otro ser viviente es capaz de proporcionar esta pareja de datos; en los demás casos, hay que contentarse con los simples restos de estructuras óseas. La conclusión general de estas apreciaciones, no será otra que la siguiente: la noción de especie en biología tiene un carácter descriptivo y no esencial, lo que nos lleva a una estricta distinción de lo que se conoce por especie en biología y en filosofía; no son estas dos nociones unívocas. El concepto de especie que seguiremos a lo largo de este capítulo será, como en el caso de la evolución, puramente biológico.

Con las precisiones conceptuales ya efectuadas, veamos ahora los datos paleontológicos que llevan a plantear la teoría evolutiva en el estrato orgánico. Con el hallazgo de restos fósiles de la materia viviente, o sea de plantas, animales, seres humanos, se ha construido una historia de la vida la cual parece mostrar una continuidad entre los elementos que la componen. De modo general, se aprecia una serie sucesiva de estados que, luego de desarrollarse, dan origen a uno nuevo; tras grandes y fatigosas labores, la ciencia ha podido establecer un cuadro de esa sucesión, que coincide con etapas paralelas en el desarrollo de la corteza terrestre, pudiéndose presentar así un cuadro completo de la evolución del planeta. En líneas generales, tal cuadro se esquematiza del modo siguiente:

Etapas: ¹.

<i>Terrestre</i>	<i>Animal</i>	<i>Vegetal</i>
Cambriano	Invertebrados	Algas Marinas
Siluriano	Vertebrados	Griptógramas
Devoniano	Anfibios	Criptógamas Vasc.
Carbonífero	Reptiles	Ginospermas
Trias	Mamíferos	Angiospermas
Cenozoico	Hombre	

¹ Piero Lonardi: "La evolución y los últimos datos paleontológicos. En: "El evolucionismo en Filosofía y Teología". Juan Flores, editor. Barcelona 1956.

En las etapas del reyno animal se sostiene que hay vinculo de evolución entre todas sus fases, esto es, que las primeras por sucesivas transformaciones han originado a las siguientes. Se afirma que los nexos, llamados también eslabones, entre esas fases han sido descubiertos ya fosilizados, conociéndose aquellos que unen a los peces (primeros invertebrados) con los anfibios, los que ligan a los anfibios con los reptiles y los de estos con los mamíferos. En cuanto al caso del hombre, visto desde la escala biológica, sería un caso particular de los mamíferos, mas como presenta características tan distintas del grupo general (y tal vez por ser el hombre quien hace la diferenciación) se le suele colocar fuera del grupo citado; entonces, por virtud de la especial clasificación que se le da al hombre, surge un problema bastante difícil: la conexión con los demás mamíferos. Dentro de este grupo, se distingue la línea de los primates como seres más perfeccionados que el resto del conjunto, y dentro de los primates la línea de los homínidos de donde ha surgido el hombre; el hecho de que la línea de los homínidos posea dentro de sí varios sectores afines, obliga a la pregunta de cual de ellos dió origen al ser humano, habiéndose contestado en un principio que fué el mono, afirmación que constituyó el gran escándalo del siglo pasado por cuanto la mayor parte de los seres humanos se consideraron ofendidos con semejante antepasado; los científicos del presente siglo han intentado reducir el enojo haciendo descender al hombre de un tronco común a él y al mono, tesis que por el momento es la más aceptada, aunque creemos que la dignidad humana poco ha ganado con el cambio... El balance de lo expuesto señala que la principal realidad donde la evolución se muestra como activa, es en el reyno animal, donde pese a las diferencias entre sus grupos, hay una sucesión generadora que los relaciona biológica y temporalmente.

La evolución biológica posee un mecanismo por el cual se va realizando en el tiempo y difundiendo a través del espacio. En general se suelen señalar dos fuentes del impulso evolutivo: La selección natural, que actúa como principio interno y la influencia del medio que es el factor externo; la selección natural, cuya esencia última hasta la fecha es sólo materia de hipótesis, procede por consecución de mecanismos de mayor eficacia biológica, así es el caso del hombre que puede transformar los productos naturales que le proporciona el medio, y gracias a este hecho la especie puede subsistir; en cambio el medio actúa exigiendo al organismo una constante labor de adaptación, imponiendo necesidades y pidiendo respuestas a ellas. Ambos factores se conjugan, por cuanto el catalizador queda constituido por el medio circundante y la selección natural proporciona los instrumentos para la res-

puesta. La acción de estas dos fuerzas puede producir cambios súbitos o lentos; en los cambios súbitos se producen las llamadas mutaciones, donde la respuesta al medio o la influencia de la selección natural presentan sin preparación alguna, un nuevo tipo que andando el tiempo será una especie más. Los cambios lentos se presentan por pequeñas modificaciones las que transmitidas por herencia, se van acumulando paulatinamente hasta dar por resultado la nueva especie. Tanto en un caso como en el otro, la herencia constituye un factor primordial, pues resulta la encargada de fijar definitivamente las mutaciones y los cambios. La base íntima de estos dos procesos es la combinación de los genes, la cual posibilita la acción de la selección natural y el medio. Estos hechos siguen un desarrollo en varias fases, pues luego de aparecida la nueva especie (que puede surgir con un solo individuo o con todo un conjunto), se presenta una etapa de organización, donde los elementos recién aparecidos comienzan a funcionar experimentando sucesivos reajustes hasta alcanzar su mayor eficacia, cuando esto sucede, la especie queda fijada permanentemente. Lo expuesto da la idea de un proceso lineal en su totalidad, tal fué la creencia del siglo pasado y que llevó a forjar teorías en torno del progreso necesario e indefinido, mas las modernas investigaciones han determinado una realidad diferente desde que frente a la evolución cabe el proceso inverso, o sea la involución, además del estancamiento evolutivo. Casos históricos de involución se han comprobado como son los elefantes enanos de Sicilia; en estos casos parece ser que la respuesta al medio, o el impulso de la selección natural resultan insuficientes, y entonces la nueva especie no alcanza la eficacia necesaria terminando por degenerar o extinguirse. El estancamiento tampoco es raro, pues muchas especies quedan a medio camino de evolución por causas muy diversas, y también finalizan en la extinción. Tampoco el caso de una evolución completa está libre de terminar extinguida, ya que tenemos un proceso muy singular al respecto cuando la especie alcanza su mayor eficacia y por esa misma eficacia sufre una rigidez estructural que le impide reaccionar en forma nueva y diferente ante circunstancias imprevistas; un ejemplo curioso se halla en los reptiles gigantes llamados dinosaurios, quienes parece que seguían una línea de especialización en base a lograr los mayores medios defensivos, estos medios se habían centrado en la construcción de corazas de hueso o piel llegando a extremos verdaderamente asombrosos (algunos tenían piel de varios centímetros de espesor y ella reforzada con núcleos óseos), sin embargo este tipo de defensa presentaba un lado vulnerable: au-

mentaba excesivamente el peso de cada animal, de modo que cuando las condiciones geográficas comenzaron a cambiar, no pudieron trasladarse con la suficiente rapidez a medios más propicios terminando por perecer lamentablemente. Para finalizar este punto, digamos que la evolución está ligada de modo estrecho a las características de cada especie, por lo cual existen límites a este proceso, en este sentido podemos citar el caso del caballo, cuya evolución de sus miembros está orientada hacia una mejor eficacia en la velocidad de la carrera, pero esa evolución tiene sus límites en un hecho muy elemental: los miembros terminarán de evolucionar al reducirse los cinco dedos de cada uno, a un solo dedo, pues menos de uno no es posible tener.

Todo el proceso evolutivo se realiza con una orientación perfectamente determinada, pudiéndose señalar los fines que debe alcanzar. En este sentido parece ser que lo viviente busca dos metas: separarse del medio circundante y dominarlo completamente. La primera dirección es fácil apreciarla en la transformación de las especies, pues antes de la mutación o del cambio lento, las potencialidades de transformación permanecen dentro del antecedente generador (la especie anterior), y cuando surge la nueva, ella va evolucionando por organización hasta alcanzar una individualidad diferenciadora. Cuando esa individualidad se produce, se consigue un cierto dominio del medio, pues la especie obtiene superioridad sobre otras existentes, y llega a obtener de la naturaleza los productos que necesita para subsistir. Frente a estas finalidades se presentan otras que pueden calificarse de secundarias, como son la población del globo terrestre, pues la vida se esparce por todo rincón de la tierra; junto a esa finalidad, se presenta la mayor organización de la vida, apreciándose que cada vez los animales y plantas alcanzan una complejidad superior que se traduce en una eficacia biológica cada vez más efectiva.

En la escala de lo viviente surge como su máxima culminación el hombre, no faltando biólogos que afirman que toda la evolución anterior se ha realizado en función de preparar el advenimiento de esta criatura. ¿Por qué se califica en esa forma al hombre? Las razones son muchas, pero tal vez la más acertada sea aquella que destaca la posibilidad que tiene no sólo de dominar el medio circundante, sino de llegar a controlarlo y con ese control conseguir el correspondiente a la evolución misma. Motivos no faltan a tales razonamientos, por cuanto el hombre presenta características ignoradas por las demás especies vivientes, y en efecto ninguna otra posee la facultad racional, el lenguaje y la facultad de acumular experiencia a través del tiempo, todo lo cual le permite organizar el futuro y construir una segunda natura-

eza como son los productos de la técnica. Con estas facultades, negadas a otras especies, se abre para el hombre un horizonte de proyecciones enormes: controlar la evolución misma. Entonces las conclusiones de los biólogos actuales y pasados no son alucinaciones científicas, pues cuando dicen que la evolución ha ido descartando posibilidades hasta quedar en el hombre solo, y cuando afirman que el hombre es la medida y fin de la evolución, se basan en una realidad innegable perfectamente demostrada: en verdad el hombre parece ser la etapa más alta del proceso evolutivo.

Hemos revisado el campo de lo orgánico en función del problema que nos planteáramos en el capítulo primero; el balance es favorable, pues también esta realidad se halla en cambio constante, además de mostrar una clara finalidad en todo el proceso dinámico. Con todo, tiene un tipo de evolución muy diferente al que poseía el estrato inorgánico, puesto que la finalidad se hace más determinada, y se presenta el problema de la individualización de sus elementos, cosa no comprobable en el otro estrato, donde la finalidad era poco clara (recordemos la ley de la entropía), y la individualización de los elementos tampoco se notaba con precisión. Finalmente, la presencia del hombre, como culminación del proceso evolutivo, pone de manifiesto la aparición de un estrato absolutamente nuevo en el terreno de lo real; precisa conocer sus peculiaridades y direcciones evolutivas.

El estrato de *lo humano* admite un doble tratamiento. De un lado podemos estudiarlo en su naturaleza personal e incommunicable, y de otro, en el desarrollo temporal de esa misma naturaleza, que por curiosa paradoja, no la posee el hombre en cuanto nace a la existencia sino que debe alcanzarla tras largo y penoso esfuerzo. Si partimos del primer aspecto, tenemos que sorprendernos ante un hecho: el hombre posee una materia física y unos instintos que son comunes al resto de lo viviente (el hombre es un simple mamífero en la clasificación zoológica), sin embargo debe rechazar esa comunidad; para poder alcanzar su verdadera realidad está forzado a elevarse sobre esa primera naturaleza y construirse una nueva, por eso es que le ha sido entregada la conciencia y la razón. La conciencia, para tomar noticia de su finalidad, la razón para ordenar su actividad hacia la consecución de ese fin. El camino está lejos de ser suave; cuanto más plenitud consigue en su segunda naturaleza, tanto más reprime a la primera, surge entonces el conflicto que ha descubierto la psicología profunda de hoy: la lucha entre el inconsciente y la conciencia. Es posible que el hom-

bre logre invertir los términos, esto es, liberar su naturaleza primera en desmedro de la segunda; tampoco desaparece así el conflicto, antes bien, se agrava hasta llevar a la destrucción de la persona. Planteada en tales términos la existencia del hombre, ella se vuelve una lucha perenne por conseguir la unidad armónica y construir un medio donde pueda mantenerse. Esta es la gran tragedia del estrato humano.

Tenemos hasta aquí que la existencia humana se resuelve en continua lucha por construirse, y ello da origen a un proceso evolutivo. El hombre desde sus primeros años inicia esa lucha, la cual tiene tanta la posibilidad de progresar como de fracasar. Jung, uno (sino el mayor) de los psicólogos contemporáneos, ha conseguido penetrar en la interioridad de ese proceso, mostrando como en el fondo de nuestro inconsciente las dos tendencias se enfrentan procurando dominarse mutuamente, aflorando a nuestra vida conciente los resultados del combate más sin que sepamos todas las veces su auténtico significado, como en el caso de la presencia constante de visiones de círculos o mandalas según la terminología de Jung, cuyo sentido es que la tensión interna ha tenido una feliz resolución. Toda la vida dura ese proceso, que sería verdaderamente fatal si no tuviéramos ninguna esperanza de controlarlo, pero queda el recurso supremo: la educación o la psicoterapia; por la educación es posible orientar la buena marcha del proceso, aún cuando en la actualidad los métodos tengan un margen de error muy grande; en cambio la psicoterapia se orienta hacia la corrección de las fallas en los procesos. Lo fundamental de lo expuesto está centrado en la presencia de un desarrollo con carácter evolutivo, y la presencia de un fin por alcanzar; así la naturaleza humana, tal como la ha dicho la filosofía actual, es un proyecto por realizarse. La sucesión de esos proyectos en el tiempo constituyen la *Historia*.

La historia humana es el resumen del proceso evolutivo conciente y colectivo. Nos pone en contacto con la faz objetiva de la actividad humana, desde que la subjetiva sólo puede captarse en forma individual como lo hemos visto en los párrafos anteriores. Esta parte vamos a encararla inspirándonos en Jaspers y Fromm; no escogemos el relato conocido como "Historia Universal", que tanto por sus arbitrarias divisiones, como por los datos que escoge del acontecer humano dejan de servir a nuestros propósitos. Queremos exponer el proceso de la evolución humana para confirmar o rechazar nuestro principio de inteligibilidad de lo real; mal puede ayudarnos el relato pormenorizado de las guerras, dinastías reinantes, o acontecimientos políticos, mejor será fijarnos en las líneas profundas que pueden revelar

esos acontecimientos externos. Por este camino fijaremos tres edades generales de la historia, en la cual coinciden Jaspers y From⁸:

- a) Edad de los instrumentos.
- b) Edad de la organización del espíritu.
- c) Edad de la ciencia.

Se notará que los nombres de las edades no corresponden a los usados por los autores que citamos, nuestra intención es basarnos en el contenido que señalan a las edades y no en sus nombres que, por otra parte, no son idénticas en ambos autores. No vamos a señalar fechas exactas de separación entre estas edades, nos guiaremos mejor por la mención de ciertos hechos que han caracterizado toda una época determinada. Con estas aclaraciones, pasemos al análisis de cada una de las edades.

La Edad de los Instrumentos, como bien dice Jaspers, comenzó antes de la historia misma, si por tal entendemos la época que principia con la escritura. Con todo, su importancia es enorme pues representa el primer paso en la separación del fondo común de la naturaleza, puede exigir de ella frutos determinados como efectivamente lo hace por medio de la agricultura; por otra parte, al domesticar animales para su servicio, domina el camino de perfeccionar sus capacidades originales, así el caballo aumenta su velocidad de marcha. Paralelamente a esta situación, surgen las primeras agrupaciones sociales con sentido determinado; es fácil comprender que para realizar la caza en gran escala se requiere la asociación de muchos seres humanos. También el lenguaje se perfecciona, naciendo los distintos idiomas. Todo este proceso determina una primera plenitud material; el hombre no está a merced de la naturaleza, puede separarse de ella y subsistir por sus propios medios, ha logrado así el hombre la resolución de sus necesidades más inmediatas, más pronto otras necesidades se hacen presentes.

La tranquilidad material de la edad pasada permite un desarrollo de la vida humana notable, pues desemboca en la creación de los grandes imperios de la antigüedad, formas ya muy evolucionadas de organización humana. Es en estas circunstancias, es que surge la edad de

⁸ Erich Fromm: "Psicoanálisis de la sociedad contemporánea". F.C.E., México, 1958.

Karl Jaspers: "Origen y meta de la historia". Revista de Occidente, Madrid, 1950. Traducción por Fernando Vela.

la organización del espíritu. Las necesidades de la segunda naturaleza del hombre exigen una pronta resolución, y entonces se descubre que al par de la plenitud material se puede conseguir la plenitud del espíritu. Las exigencias espirituales del hombre trascienden lo material, le muestran como existe una realidad distinta, propia de lo humano, que debe alcanzarse so pena de perder su individualidad y dejar en el vacío los progresos materiales, desde que ellos sólo sirven de base a un progreso mejor y no son un fin en sí mismos. Así como para controlar lo material se tuvieron que crear instrumentos, para lograr lo espiritual se descubre el "camino", la senda del perfeccionamiento que nos lleva a la solución de ese mundo privativo del hombre. Entonces es cuando aparecen los grandes maestros: Confucio, Buda, Zoroastro. Todos ellos hablan de un mundo superior, y presentan una doctrina de vida que debidamente cumplida, nos franquea el acceso a esa nueva realidad.

Pero no solo son los maestros espirituales los que organizan la vida del espíritu, surgen también otras creaciones. Comienza a esbozarse el derecho para reglar las relaciones sociales (recordemos los primeros "códigos" de los imperios), y en una pequeñísima fracción del mundo, en el Mediterráneo, en Grecia más concretamente, nace otra dirección del espíritu: la búsqueda del ser de la realidad; ha nacido la filosofía.

El conjunto de estas creaciones espirituales es impresionante. El hombre ya tiene abierta la puerta de una total separación de la naturaleza de donde emergió primeramente, ha construido el medio por el cual lo específicamente humano puede desarrollarse. Mas todavía queda algo por hacer: transformar el mundo que previamente ha sido dominado, y tenemos ya la edad de la ciencia.

En la edad de la ciencia, cuyo comienzo es posible jalonarlo con la aparición de Galileo ("Diálogo de dos nuevas ciencias"), se consigue un instrumento mental que al volcarse sobre la realidades externa la transforma en productos útiles para el trabajo humano, además que permite un sueño largamente acariciado por el hombre: el planeamiento apriori de la realidad. Y efectivamente así puede hacerlo; con la física-matemática, la química y demás ciencias, va controlando los procesos de la naturaleza que abandonara en los comienzos de su historia. Con la aparición de la técnica, derivada directamente de la ciencia, va construyendo en forma lenta pero definitiva una tercera naturaleza: el mundo artificial que rodea al hombre. En este punto aparece el último paso dado por el ser humano: la construcción de máquinas; las máquinas reemplazan al hombre en labores que antes eran

privativas de él; al principio sólo son labores materiales, pero luego reemplaza también la labor intelectual. Hoy con la Cibernética tenemos máquinas que realizan actividades matemáticas, lógicas, traducen varios idiomas y hasta hacen poesía. La conclusión de todo este proceso es que el hombre no sólo ha conseguido separarse de la naturaleza y perfeccionar la propia, sino que ha construido un mundo privativo de él, donde consigue evitar una de las dificultades más largamente esperadas: evitar el azar que lleva consigo la existencia, pues pudiendo planear apriori toda la actividad de lo real, y poseyendo instrumentos como las máquinas que tienen una exactitud de trabajo mayor que la de él mismo, es posible un cálculo casi total del futuro. Por todo esto se pregunta actualmente el hombre: ¿Habré llegado al final de mi evolución?.

Con las últimas exposiciones damos término al estudio del estrato de lo humano. Queda tan sólo hacer una aclaración referente a la edad de la ciencia, desde que Jaspers y Fromm hablan de una cuarta edad; nosotros la hemos omitido por cuanto esa edad no tiene aún caracteres definidos, y las especulaciones al respecto pertenecen en mucho a la predicción del futuro humano, que por razones obvias, queremos evitar.

Para terminar este estudio, hagamos el balance final. La intención que nos guió desde el comienzo del capítulo, era verificar la realidad del principio de estudio que habíamos escogido. ¿Se ha confirmado el principio? Creemos sinceramente que la respuesta es afirmativa. Todos los estratos que hemos visto, presentan la peculiaridad de soportar procesos de evolución, buscando un fin determinado. Y esos procesos son irreversibles, pues el hecho de que sea de la involución, no significa reversibilidad en el cambio sino fracaso en alcanzar el fin. podemos entonces obtener algunas conclusiones generales, que pasamos a enumerar:

- 1) En el comienzo de todo proceso, sea cual fuere el estrato en que se da, el comienzo no es un caos sino un punto de partida perfectamente ordenado. Esto a diferencia de las cosmogonías clásicas.
- 2) La dirección general del proceso evolutivo parece ser el alcanzar la individualidad, sea de cada especie animal o del hombre mismo.
- 3) Todo lo que existe tiene un principio y un fin.
- 4) La realidad entera tiene una naturaleza dinámica.

CAPITULO III

EL PROPOSITO DE TEILHARD DE CHARDIN

Todo intento de penetrar en el pensamiento de un autor, debe captar el propósito que anima sus obras, único camino para apresar la verdadera esencia de sus ideas. Conociendo el propósito se descubren importantes aspectos para una correcta apreciación; así; los supuestos de que parte, el modo como considera los datos que recoge, la orientación seguida en la estructuración de la obra final. De aquí el que hayamos dedicado un capítulo especial a este punto de Teilhard de Chardin; dentro del conjunto de su pensamiento existen muchas afirmaciones que podrían tener una interpretación muy distinta, de no conocerse este planteamiento inicial. Por ejemplo, el tema de la evolución, como lo apreciaremos más adelante, depende en mucho del concepto general de ciencia que posee nuestro autor, y ello es capaz de deslindar ciertas acusaciones que se le han hecho desde el punto de vista de la ortodoxia católica. Resulta así imprescindible que antes de hacer una exposición completa, de sus ideas sobre el tema de esta investigación, presentemos el propósito de Teilhard de Chardin que ha guiado la producción de sus obras; aclaramos que en este punto, tendremos un criterio bastante amplio desde que ello permitirá derivar del propósito inicial, todo el planteamiento general de sus ideas.

¿Qué propósito ha impulsado a Teilhard de Chardin?. La declaración más explícita creemos hallarla en el libro "El fenómeno humano" cuando declara:

"Que no se busque, pues, en estas páginas, una explicación sino solamente una *Introducción a una explicación* del Mundo. Establecer en torno al Hombre, elegido como centro, un orden coherente entre consecuentes y antecedentes; descubrir, entre elementos del Universo, no tanto un sistema de relaciones ontológicas, como una ley experimental de recurrencia que exprese su aparición en el curso del tiempo..." (F. H. Pág. 15).

La cita es reveladora, señalando dos finalidades esenciales: una, la explicación (a despecho de que lo que creía Teilhard, pensamos que la frase "Introducción a una explicación" es demasiado modesta) del mundo, mas aquí se refiere el autor al mundo que presenta la ciencia experimental, es decir, el mundo captado por los nuevos instrumentos de conocimiento que mencionáramos en el Capítulo I; quiere explicarnos que es ese mundo, y este deseo lo lleva, sin duda, a penetrar más allá de la superficie de los meros datos científicos, lo cual podemos descubrir en la segunda finalidad que muestra la cita, desde que también busca "una ley experimental de recurrencia". Esta búsqueda, aunque así lo desee Teilhard, no puede quedarse en los simples datos de los sentidos, tiene que ir hasta el terreno de la inteligencia misma, pero como la búsqueda en última instancia trata de llegar a una ley íntima, enclavada en el mismo corazón del mundo que percibimos, entonces estamos también frente a un análisis de tipo ontológico. Claro que el autor niega, aunque debilmente, este propósito, mas no es posible escapar a las consecuencias de su idea, conforme adelantemos en la exposición, veremos que efectivamente se llega al campo de lo ontológico, y aquí precisamos con todo cuidado que al hablar de ontológico no hablamos de metafísico, entendemos por tal el mismo tipo de análisis que menciona Maritain al referirse a la "Filosofía de la Naturaleza" y que también aludieramos en el capítulo I. De otro lado Teilhard tampoco se aleja del todo de esta afirmación cuando, líneas más adelante, nos declara:

"Pero contemplada tan sólo desde más cerca (habla de la explicación del mundo) y veréis que esta "Hiperfísica" no es aún Metafísica". (F.H. Pág. 8).

¿Qué significa una "Hiperfísica", distinta de la Metafísica, sino una Filosofía de la Naturaleza o una Ontología de la misma? Tenemos que terminar admitiendo que, efectivamente, estamos ante un análisis de este tipo.

Teilhard menciona en la primera cita a que hicimos referencia, al hombre como centro de la explicación del mundo. En el fondo, pensamos que tal afirmación deviene a lo largo de todo el conjunto de esta doctrina, como una conclusión final y no como un punto de partida tal como podría aparecer en esta afirmación. Por ahora no podemos precisar más este tema el cual caerá por sí solo cuando coronemos la total explicación de las ideas del autor; entonces se podrá apreciar que lo sostenido no deja de tener sus razones.

Este es el propósito inicial del autor. Frente a ese punto de partida ¿cabe hacerse alguna pregunta más?. Creemos que sí. Siempre existe un trasfondo en toda aventura intelectual, trasfondo que no es otra cosa que la angustia existencial de resolver un problema ligado profundamente a nuestra situación en el mundo. En el caso del autor, se da una circunstancia muy clara: es un sacerdote, y no cualquier sacerdote, pues a más de ser un científico militante (recordemos sus descubrimientos antropológicos) es capaz de comprender el gran drama religioso de nuestra época; por eso nos declara en "El medio divino":

"En nuestros días, el enriquecimiento y el desasosiego manifiestos en el pensar religioso se deben, sin duda, a la revelación de la magnitud y de la unidad del Mundo que se realiza en torno a nosotros y en nosotros" (M.D. Pág. 27).

No puede ser de otra manera. La ciencia contemporánea al descubrir nuevas realidades en el mundo y al poner a nuestra disposición medios materiales que épocas antes no se soñaron, ha causado el advenimiento de ese doloroso estado espiritual que hoy se denomina "crisis contemporánea", pues el hombre no ha podido orientar debidamente la marcha de sus propios descubrimientos. Y el P. Teilhard lo siente con fuerza irresistible, por eso veremos que la culminación de su doctrina trata de convertirse en una teoría de la acción humana. Todo esto nos revela que el motivo íntimo de estas obras se halla determinado por una inquietud religiosa, inquietud que no puede ser más auténtica ni más poderosa para impulsar cualquier "explicación del mundo"; por eso no ha faltado quien halla hablado ya de un paralelo entre el P. Teilhard y Heidegger, decidiéndose por el optimismo final del primero.

El P. Teilhard quiere explicar este mundo que nos presentan las ciencias actuales. Tal propósito exige alguna determinación por el simple hecho de que vamos a escuchar como se menciona de modo constante casi todas las teorías científicas de la actualidad, y sabemos que muchas de ellas revisten algunas veces el carácter de hipótesis de trabajo. Entonces es imprescindible conocer que entiende por "ciencia" nuestro autor.

De nuevo vayamos a los textos. Leamos el siguiente que tiene mucho valor por lo preciso y claro de su contenido:

"Conocer científicamente una cosa (un ser o un fenómeno) es situarlo en un sistema físico de antecedentes temporales y de conexiones espaciales". (V. P. Pág. 142).

Desde luego que aquí Teilhard nos habla de la ciencia experimental o de los objetos reales, pues la Matemática o la Lógica no podrían ser consideradas en esta definición. Resalta el elemento temporal, que el autor considera de la mayor importancia, junto con el hecho de que conocer científicamente equivale a ubicar un objeto. Dentro de las ciencias de lo real el conocimiento significa ubicar algo, esto es, determinarlo individualizándolo, para poder controlarlo mediante el experimento, y luego entablar sus relaciones con el resto de objetos que se dan en el espacio, como sería el caso de una clasificación geográfica. Estas afirmaciones nos recuerdan algo de la moderna teoría de la relatividad donde la posición espacial del observador es capaz de variar los resultados de la investigación. La relación temporal no requiere de mayor comentario; tanto en la Física como en la Biología el tiempo tiene hoy un papel definitivo, y por ello Teilhard nos afirma:

“Como todas las cosas en un Universo en el que el Tiempo se ha instalado definitivamente (y volveré sobre ello) con el título de *cuarta dimensión* la Vida es, y no puede ser más que una magnitud de naturaleza o dimensiones evolutivas” (V.P. Pág. 172).

La tesis está bien clara, el tiempo es otra dimensión más de lo real, y sin él no podríamos comprender nada, más aquí ya surge un nuevo elemento y es este el concepto de evolución, el cual significa:

“Nuestra Ciencia de lo Real experimental tiende a adoptar invenciblemente, en sus encuestas y en sus construcciones, el método histórico, es decir, el punto de vista de la evolución del devenir”. (V. P. Pág. 172).

Podemos concluir que el tiempo se comprende por medio del concepto de evolución que, al fin de cuentas, significa el devenir, el desarrollo de una entidad en el tiempo. Pero no sólo estas características tienen el conocimiento científico, sino que también posee otra que le da una orientación concreta:

“En verdad, la ciencia parece haber llegado a la edad en que tras haberse ocupado sobre todo de magnitudes elementales, intenta abordar directamente la extensión de los movimientos y de las unidades cósmicas”. (VP. Ppg. 100).

El sentido de esta afirmación no es difícil apreciarlo, se ve que el autor expresa la necesidad de captar los procesos de lo real, y con

ellos sus elementos, en modo global, tendiendo siempre hacia la visión sintética. Ya no interesa tanto el análisis de las cosas ni el descomponerlas en partes, lo que se debe buscar es, ante todo, la noción general que dé sentido al conjunto de elementos. De este modo la evolución cobra mayor valor, pues ante la realidad que se descompone en estratos, y cada estrato en una pluralidad de entes, y que además de ello es preciso relacionar todo con el tiempo que no es otra cosa que una sucesión de instantes, no queda otro recurso para llegar a la comprensión auténtica que echar mano de los recursos de la síntesis, pudiéndose utilizar tan sólo un tipo de ella: la que permite la apreciación de un desarrollo total, es decir, la evolución. Queda así este principio convertido en un concepto estructural, que cohesiona a los elementos dispares pero con un eje común: el tiempo; por estos motivos el concepto de evolución permite una visión de conjunto, la cual lleva al verdadero conocimiento científico, que nos parece ser de la misma naturaleza que ya había señalado Aristóteles: un conocimiento de lo universal.

Nos queda por aclarar un punto: la presencia de hipótesis en el conocimiento científico. Oigamos las propias palabras de Teilhard:

"Lejos de ser cosa accesoria a la ciencia, la Hipótesis es el fin, el alma y la consistencia cierta de las construcciones científicas, cambiante, frágil, pero progresiva como la vida misma. Las buenas hipótesis se modifican constantemente, pero en un sentido preciso, siguiendo al cual se perfeccionan; y al término de esta evolución pasan al rango de elementos definitivos, destinados a figurar ulteriormente en todo edificio representativo del Mundo" (VP - nota la de la pág. 152).

De este modo las hipótesis, cuando han tenido una base correcta para su formulación, alcanzan pronto un rango especial puesto que se integran al conjunto de conocimiento sobre los objetos en estudio. Tal cosa ha sucedido con el concepto de evolución:

"No, tomada ámpliamente, la evolución ya no es, y esto desde hace mucho, una hipótesis, ni tampoco un simple "método": en realidad lo que representa es una dimensión nueva y general del Universo, que afecta por tanto, a la totalidad de los elementos y de las relaciones del Universo" (VP - pág. 324).

Entonces la evolución, que en sus comienzos fué una hipótesis, ha dejado tal categoría para convertirse en un principio de conocimiento, y hasta nos atreveríamos a decir, un principio de inteligibilidad de carácter científico. Vemos ahora, que las hipótesis formuladas no siem-

pre son teorías provisionales sino recursos para captar la realidad en su conjunto, y sobretodo, para apreciar los hechos dentro del tiempo.

En conclusión, tenemos que el eje estructural del conocimiento científico de los objetos reales es la evolución, concepto que posee las condiciones exigidas de universalidad y respeto del tiempo, pero que además responde a lo que vamos a llamar "criterio de certeza" en el pensamiento de Teilhard, aspecto de mucha importancia por cuanto permitirá conocer el motivo formal de muchas afirmaciones posteriores. Nuestro autor busca no sólo correspondencia de sus conceptos con lo real, sino también un cierto orden lógico en el esquema de sus ideas, orden que cifra en lo siguiente:

"Cuidé par le principe qu'une plus grande cohérence est le signe infailible de plus de vérité, je me propose de montrer ici qu'un tel axe existe réellement..." (AH - pág. 275).

Teilhard busca la coherencia de sus ideas, y ello lo ha de permitir el concepto que ya ha escogido. El hecho de buscar una mayor coherencia, es un punto clave de todo sistema de explicación del mundo desde el aspecto formal: en este plano no bastan las ideas correctas sino la visión del conjunto y si ella carece de coherencia, algo anda mal sin lugar a dudas. Pese a lo perogrullesco que puede parecer este criterio de certeza, como le llamamos nosotros, es un requisito que suele faltar en muchos sistemas actuales por cuanto parten de algunos principios y no llegan hasta las últimas consecuencias. Con la evolución escogida por Teilhard la coherencia se logra, desde que ella funciona como el eje central al que se van uniendo cada una de las características de los diversos estratos de la realidad.

Aunque el punto del pensamiento católico lo trataremos más adelante, debemos tocar una cuestión que toma importancia en este aspecto que examinamos por pertenecer también al punto de partida de Teilhard. Es la cuestión de lo que él llama "naturalismo cristiano". El tema de la evolución tiene estrecho contacto con los problemas clásicos de la filosofía católica, por cuanto apunta aspectos de la naturaleza del hombre y, especialmente, toca la cuestión de la causalidad; sabemos que dentro de ese pensamiento la causalidad toma una doble dirección, pues podemos verla en cuanto relación con el Ser por Exce-lencia, lo cual nos lleva a los problemas de la creación, la providencia y muchos otros; de otro lado se presenta como una causalidad segunda, surgiendo aquí ya el problema de causas que actúan por sí solas

(lo que no excluye el primer impulso recibido de la Causa Primera). En el aspecto último Teilhard sitúa la causalidad que hallará dentro de la evolución, diciendo lo siguiente:

“Con el nombre de *naturalismo cristiano* quiero designar la tendencia a atribuir a la acción natural de las causas segundas todo cuanto la razón y los datos positivos de las ciencias de observación no prohíben que les sea acordado, y el no recurrir a una intervención especial de Dios, distinta de los actos de su gobierno general, más que en caso de necesidad absoluta”. (VP - nota de la pág. 41).

Este punto es importante. Nos permite situar con bastante claridad el plano donde se moverá la investigación de Teilhard, por cuanto su carácter de sacerdote y los temas que trata, pueden dar pábulo a implicaciones teológicas. Al hablarnos de “naturalismo cristiano” nos dice que su investigación se efectúa estrictamente en el terreno de la “hiperfísica”, donde existen causas naturales que guían a los hechos y a los elementos sin necesidad de llegar a las causas últimas; no quiere decir esto que el autor rechaza las causas últimas, no, de ningún modo, sino que las ubica dentro de un plano distinto, pues como podremos apreciar más adelante, esas causas cobran vigencia en cuanto al destino final del mundo; luego de conocer previamente su estructura (del mundo), cuando hablemos del punto “Omega”, es que recién surgirán las causas últimas. Mientras, puede y debe bastar la explicación de las causas segundas que tampoco excluyen la acción de las primeras, tan sólo las sitúan en otro plano. La posición nos parece exacta, es necesario que primero expliquemos el mundo captable fenomenológicamente y después la realidad suprema que este mundo finito nos permite sospechar: en buena cuenta, no equivale esta actitud a otra cosa que no sea una especie de camino indiciario hacia el Ser por Excelencia: de las cosas a Dios. El camino inverso, pensamos nosotros, equivale al camino teológico que parte de la Revelación hecha por Dios. Muchos errores se han cometido por equivocarse esta actitud fundamental, un científico o un filósofo *terminan* en Dios pero no parten de El; un teólogo debe partir de Dios y terminar en las cosas.

Este camino, sin duda alguna, es factible de realizar pues en última instancia significa tan sólo un planteamiento estrictamente fenomenológico, tomando esta palabra, no en el sentido de Husserl, sino como simple descripción comprensiva de fenómenos, la cual no pretende ir más allá; con todo, como se apreciará en capítulos sucesivos, Teilhard se verá desbordado por la realidad que maneja y en cierta manera transgredirá su posición inicial.

Finalizando recapitulemos sobre lo dicho. La noción de ciencia que posee Teilhard determina la importancia excepcional del tiempo, que en verdad es la coordenada mayor de su concepción, pero el tiempo tiene que ser captado en forma especial, desde que en la ciencia no se presenta como un mero elemento más sino como lo determinante a todos los estratos; de aquí la necesidad del concepto de evolución, el cual permite la apreciación global y coherente de todo lo real. Pudiera pensarse que la evolución es un método de trabajo, mas ya vimos que era algo más; permite de otro lado, una consideración puramente natural expresando los modos de las acciones que se dan en el mundo infinito. Quizá no signifique otra cosa que la precencia de la historia en el terreno científico, pues así lo deja entrever el mismo autor:

“En el fondo, ser transformista no es, sino admitir simplemente que puede hacerse la historia de la Vida, como hacemos la historia de las civilizaciones humanas, o de la materia por naturaleza, toda realidad experimental es histórica”; (VP - pág. 205).

Lo cual hace pensar que en el estudio de los entes faltaba una ontogénesis, la explicación de como se ha ido estructurando el ser de lo real, y ello lo permite el concepto de la evolución. Tenemos pues, que el punto de partida de Teilhard es correctamente delimitado, y explica el modo como encara su aclaración del mundo. Ha marcado los límites de su investigación.

CAPITULO IV

LA INTERPRETACION EVOLUTIVA

El conjunto de ideas de Teilhard de Chardin, puede presentarse como compuesto por dos capas sucesivas y conectadas entre sí. Una primera, consiste en interpretar con el criterio evolutivo la imagen de la realidad que hoy presentan las ciencias de los objetos reales; es un primer avance en el desvelamiento del mundo externo, donde se descubren líneas y trasfondos que muestran la primera unidad de lo real. El segundo paso, es ya una interpretación filosófica (filosófica dentro del marco que hemos señalado desde el comienzo) del primer avance; aquí ya se delata algo de ser, y se llega a un inicial esclarecimiento óntico. En el presente capítulo limitaremos la exposición al primer punto. Veremos como el autor partiendo de los supuestos evolutivos que ya indagáramos, va construyendo la imagen íntima de la realidad. Entonces tenemos que el primer esclarecimiento, casi diríamos la primera reducción fenomenológica, nos lleva a tomar contacto con el mundo en evolución; se hará historia de lo real, más también se descubrirá las características que sólo la ciencia actual ha podido revelar a nuestro conocimiento.

Teilhard de Chardin encara la cosmovisión científica con el criterio evolutivo, lo cual da por resultado una explicación genética donde se muestra el modo como lo real ha logrado la plenitud que actualmente le conocemos; en otras palabras. las mismas del autor, nos enfrentamos a la *ontogénesis*, y aquí debemos precisar que ello no significa únicamente la introducción del tiempo o la historia en el análisis filosófico, sino que equivale directamente a conocer la construcción ontológica, lo cual de hecho es un matiz nuevo para apreciar lo real, pues en la filosofía clásica siempre se consideró al ser como existiendo en su total plenitud. Por esta ontogénesis Teilhard nos da la historia de lo real a través de cuatro etapas, tal como ellas aparecen en el campo científico:

- a) Cosmogénesis.
- b) Biogénesis.
- c) Noogénesis.
- d) Cristogénesis.

Iniciemos la revisión de *la Cosmogénesis*. Teilhard coloca dentro de este campo a la parte de la realidad que usualmente se conoce con el nombre de materia física; es la materia que captamos con los sentidos, y que el autor designa con el título algo despectivo de "estofa del universo", pese a que constituirá el limo del cual se diferenciarán las demás realidades. Esta primera materia aparece compuesta de dos elementos diferenciables: los entes, (como los corpúsculos atómicos), y la energía; la conjunción de los dos elementos origina un primer estrato, que siguiendo un proceso evolutivo podrá constituir el estrato superior; será la materia viviente. El primer estrato presenta tres cualidades: pluralidad, unidad y energía. La pluralidad nos muestra la existencia de los ya citados corpúsculos, que van desde los fotones hasta las moléculas; en todo momento esta pluralidad determina el carácter de los entes y permitirá el proceso evolutivo. Pero la pluralidad supone una fundamental unidad, desde que el fondo común de todos los corpúsculos es idéntico, sus dimensiones y operaciones son las mismas. Luego tenemos la energía, que es quizá la última esencia de esta "estofa", desde que ella por condensación ha dado los corpúsculos, pero su labor es aún mayor pues produce la forma inicial de actividad de la materia al realizar las transformaciones radioactivas. Con todo la energía lleva dentro de sí un elemento negativo: la entropía, que tiende a paralizar, andando el tiempo, la actividad de la materia. Hasta aquí tenemos una imagen de la "estofa del universo", dinámica, plural en cuanto a sus elementos, y con un fondo común para sus entes, quienes en última instancia se disuelven en energía más o menos condensada. Mas esta imagen no es única, es tan sólo el aspecto externo de la materia, ella posee también un aspecto interno, que es precisamente el núcleo de donde nacerá la evolución.

En este "dentro" de la materia actúa una energía distinta a la radioactiva, energía universal que es el motor del universo todo, la causa eficiente de la evolución. La presencia de esta nueva energía es uno de los puntos álgidos de toda la doctrina de Teilhard, por cuanto sirve de estructura o esqueleto a toda su construcción, siendo el blanco de las críticas de mayor calibre que ha recibido. En líneas generales nuestro autor plantea la existencia de una fuerza universal, común a

todos los estratos de la realidad, la cual produce el cambio en el mundo, haciendo que tienda hacia estados cada vez más perfectos, siendo capaz de producir transformaciones substanciales en los entes. La energía proviene de un foco central, colocado al *final* del proceso evolutivo, donde convergen todos los elementos de la realidad: el hombre, la vida, etc., quizá la convergencia no sea en forma directa, sino por medio de entes sucesivos en el tiempo, los cuales merced a su mayor perfección, cada vez se hallan más cerca de esa meta final. En el caso del mundo presente, el último ente sería el hombre. Así pues, nos hallamos ante la energía proveniente del foco universal, que Teilhard denomina "Omega" cuya naturaleza y significado veremos en el capítulo siguiente, energía que proporciona el impulso evolutivo a todas las cosas. ¿Qué carácter tiene esa energía? Teilhard no vacila en declarar que es de carácter psíquico, a diferencia de la energía que proporciona ímpetu a los cambios externos de la materia y que es eso: energía material. La energía psíquica, o quizá simplemente evolutiva, proyecta a la materia hacia una mayor perfección. La perfección material se va manifestando por un fenómeno de complejidad y centramiento, una especie de replegamiento de la materia sobre sí misma, que da por resultado la aparición de nuevos seres materiales. Por este camino tenemos que la corpusculización más elemental, como son las partículas intra-atómicas, tienden a centrarse, esto es, a buscar un núcleo de agrupamiento, lo cual produce el nacimiento del átomo que contiene un núcleo y una periferia. Aquí está el primer resultado de los impulsos de esta energía: la multiplicidad corpuscular se repliega en función de núcleos. Lo cual provoca una organización de esas partículas primeras, y nace una entidad nueva. Replegamiento, centramiento y organización, son leyes y procesos que llevan a la producción de algo nuevo.

El proceso de la "estofa del universo" no se detiene aquí. Prosigue incansable, dando luz a una segunda novedad: la molécula. Los átomos se han centrado, replegado y también organizado, surge la molécula que posee los elementos anteriores, mas aporta también una diferencia por ser ella misma algo nuevo. Y sigue el proceso: algunas moléculas se agrupan lográndose características muy especiales: moléculas capaces de obtener del medio algún producto, y así tenemos ya las proteínas. ¡Las proteínas! El sustantivo tiene poco significado de por sí, mas designa una realidad de dimensiones insospechadas para el universo, pues las proteínas permiten el nacimiento de algo nuevo, tan nuevo como jamás hasta ese instante (hablamos de una historia natural) había conocido el mundo: permiten el nacimiento de *la vida*.

Conviene detenerse en esta situación. Antes del nacimiento de las proteínas, la materia se hallaba, pese a su dinamismo intrínseco, en un estado estacionario; sus cambios era en un mismo nivel, así el ciclo radioactivo tiende a crear un universo de carácter circular, esto es, que al cabo de un tiempo vuelva a repetirse el pasado (se comienza con la desintegración del uranio, se llega al plomo y luego... al uranio), lo cual quizá podía salvarse desde que existía la ley de la entropía, quien auguraba una muerte térmica gracias al aumento constante de la "energía degradada". Entonces el universo tenía poquísimo horizonte: agrupamiento de partículas y muerte de ese agrupamiento. El nacimiento de las proteínas trae consigo posibilidades nuevas, ya la muerte térmica no sería un peligro por cuanto ha de surgir un impulso antitérmico: la vida. Con el desarrollo de la vida, tenemos una realidad que superará la muerte y en la culminación de ella nacerá el hombre. La evolución de la materia culmina así con las proteínas. En esta situación podemos hacer un balance; el universo ha tomado características definidas, primeramente, se muestra como un organismo con estructura de complejidad, cuya base está dada por la existencia de una pluralidad de entes denominados corpúsculos, pero no es un sistema estático, sino de crecimiento, por ello se ha llegado a las proteínas. A partir de las proteínas sólo actuará la fuerza evolutiva; la entropía y la radioactividad prácticamente desaparecen.

Ha nacido la vida. La significación de este hecho es muy grande, ya que la evolución tomará una dirección especial que ha de culminar en la última realidad del mundo: la Noogénesis. Mientras llega la última fase evolutiva, la Vida irá preparando el medio dentro del cual habrá de producirse tal advenimiento; por lo pronto, se presenta ya el mecanismo generador o la *mutación*. En términos biológicos, una mutación quiere decir un salto en el proceso evolutivo, que da por resultado un "novum", una especie no conocida ni existente; este ha sido el caso de la Vida respecto a la "estofa del universo". Cuando la realidad material tenía ya el pleno de su desarrollo, es decir, ya estaba corpusculizada y poseía un sistema de actividades, se produce un gran salto; esa misma materia gana un elemento hasta entonces desconocido, la vitalidad, lo cual permite que surja una nueva organización con direcciones propias, y por ese camino se forma un nuevo estrato de lo real.

La Vida sigue la orientación general de la materia y comienza por ello a corpusculizarse, siendo su primer resultado la célula. Aquí se tienen ya funciones diferentes a la "estofa" inicial, los cambios que

acontecen dentro de la célula no son meras transformaciones radioactivas, sino que nace la posibilidad de reproducir, posibilidad fundamental por cuanto ha de permitir el funcionamiento de la herencia y por ende el nacimiento del "phylum"; este último acontecimiento marca el inicio de un perfeccionamiento constante en una cadena continua de individuos con propiedades comunes. Tenemos ya la especie. Pero la célula, o mejor dicho las células, no escapan a la ley general de complejidad, y así comienzan a agruparse en torno a núcleos fijos, permitiendo la aparición de los organismos pluricelulares, cuyas funciones son cada vez más complejas y también cada vez más diferenciadas; en este sentido van naciendo los órganos, lo cual servirá de base para el nacimiento de los instintos. Tenemos aquí actuando de nuevo a la ley de organización, y por lo tanto en pleno funcionamiento al centro de las cosas, que en este caso va tomando progresivamente los caracteres definidos de una conciencia, de un darse cuenta de la propia realidad. Este punto es importante, pues nos permite hallar la orientación general de la evolución en el nuevo estrato, y así descubrimos que el eje reside en el logro de una mayor conciencia, caracterizada por el índice de cefalización. Es el cerebro quien determina la marcha evolutiva. La razón no es difícil de encontrar si pensamos que el cerebro permite una mejor adaptación a las circunstancias que presenta el medio, pues en este estrato tenemos una situación muy diferente a la del anterior, aquí los individuos deben hacer frente a un mundo circundante que es indiferente a su existencia, con el agregado de que esa existencia para subsistir está en la necesidad de tomar de ese medio los elementos que les son precisos, no es como la actividad radioactiva totalmente intrínseca, que funciona por su propio impulso y en su misma materia halla los elementos para las transformaciones, no, en este campo es urgente arrancar del exterior lo necesario para existir, hay que ir hacia afuera, no basta el interior de cada individuo; entonces la captación de elementos extrínsecos exige habilidad en la acción; es simplemente el fenómeno de la adaptación. De aquí la importancia del cerebro: permite escoger elementos y seleccionar actitudes. Así pues la vida se orienta hacia la mayor cefalización.

La cefalización alcanza el punto exacto de perfeccionamiento con la aparición de los mamíferos, poseedores de un sistema nervioso desarrollado, y un comienzo de reflexión. De la rama de los mamíferos se desprenden los primates, de ellos los antropoides, quienes a su vez generan los homínidos y finalmente culminan en el hombre, en quien el cerebro alcanza la fase final, esto es, permite la reflexión. Estas sucesivas mejoras en la materia vital, parecen seguir líneas muy precisas

de transformación, pues en cuanto la mutación ha hecho acto de presencia comienza inmediatamente un trabajo lento pero seguro de especialización; orientado por la principal facultad que posee la nueva especie; cuando la especialización adquiere cierto perfeccionamiento, la especie comienza la fase que Teilhard llama de planetización, es decir, se lanza a la conquista del globo, hasta cubrir del todo la corteza terrestre. Parece ser que esta última condición es necesaria para producir un posterior progreso en la materia vital, pues sólo cuando la especie más reciente ha conseguido ese "paroxismo evolutivo", es que puede surgir una nueva; así ha sucedido con el hombre, quien recién llega a la tierra cuando la "mancha antropoide" cubre toda la Tierra. La máxima extensión de un estado anterior menos perfeccionado, es la condición de un nuevo paso en la historia de la evolución.

La Biogénesis presenta un nuevo estrato, cuyas posibilidades son mayores que el anterior. Y también lleva consigo dos características particulares, como son la individualización y el predominio del dentro. Efectivamente, los nuevos elementos evolucionan hasta lograr una especie de personalidad, pues la inicial corpusculización de la "estofa del universo" cobra aquí la forma de corpúsculos diferentes entre sí por propiedades substanciales, y conforme van perfeccionándose cada vez más, el dentro de las cosas es lo único capaz de seguir el esfuerzo evolutivo, como se puede apreciar en los antropoides donde la conciencia y la capacidad de reflexión siguen en pleno ascenso en busca de la reflexión absoluta que se da en el hombre. Cuando nace el hombre se inicia la *Noogénesis*.

La Noogénesis es el "paroxismo" de la evolución, por cuanto, como lo veremos más adelante, trae consigo la increíble posibilidad de *dirigir* la evolución; hasta antes del hombre la evolución seguía los impulsos de esa energía psíquica universal, pero la tremenda fuerza del pensamiento plantea una situación distinta: cabe encauzar el proceso evolutivo, pero también tiene otra posibilidad más grave y más dramática, por cuanto puede frustrar la evolución. Veamos como se desarrolla la Noogénesis.

¿Cómo ha surgido la Noogénesis? El problema toma un carácter muy especial por la inclusión de la célebre dificultad del "eslabón perdido", a la cual se suma la discusión entre un monogenismo y un poligenismo. Sin embargo Teilhard de Chardin pretende salvar ambos escollos, gracias a una penetrante reflexión sobre las posibilidades reales del problema. En la primera cuestión, nos declara:

"A la mirada de la Ciencia, pues, que, de lejos, no capta más que conjuntos, el "primer hombre" es, y no puede ser más que una multitud; y su juventud está hecha de miles y miles de años". (FH: pág. 187).

Y añade en una cita de pie de página:

"Por esto es por lo que a la Ciencia, como tal, el problema del monogenismo en sentido estricto (no digo monofiletismo) parece escapársele, por su misma naturaleza. En las profundidades del tiempo en las que sitúa la hominización, la presencia y los movimientos de una pareja única son positivamente imposibles de captar de descubrir, para nuestra mirada con ningún aumento". (FH: pág. 187; nota 3).

La situación no puede ser más clara. Si nos situamos en el terreno de la ciencia actual, ciencia de carácter experimental e indiciario, tenemos que convenir en que los datos que se recojan suponen una multitud de ellos, pues el tiempo destruye una gran cantidad y sólo si esa multitud existe, es posible que hallemos algún indicio. Entonces, si el origen del hombre es una pareja inicial es prácticamente imposible que hallemos datos de esa pareja. La edad de la especie humana se calcula con cierta timidez, en 500,000 años tiempo más que suficiente para que los datos pedidos hayan quedado totalmente anulados. Por estas razones, el "eslabón perdido" quizá sea una quimera; en el caso de los conocimientos actuales sobre la naturaleza primitiva del hombre, sólo podemos utilizar datos que provienen de una superabundancia de elementos, y esta no es la circunstancia de una pareja original. Lo antes dicho no va en contra de la tesis monogenista, simplemente nos muestra el estado y posibilidades de la investigación científica actual; es una mera suspensión de juicio originada por la falta de datos y no un fallo resolutorio.

En vista de esta laguna científica, Teilhard de Chardin recurre a un expediente supletorio. Al respecto declara:

"Lo que equivale a decir que si la ciencia del Hombre no puede afirmar nada en favor o en contra del monogenismo, en cambio se pronuncia decididamente, parece, en favor del monofiletismo (un único phylum)". (FH: pág. 190).

Monofiletismo significa que la descendencia del hombre proviene de una sola rama original, es decir, que producida la mutación que originó al hombre toda su descendencia ha seguido un único camino, sin influencias colaterales. La importancia del monofiletismo no es poca,

porque nos indica que la mutación humana desde su aparición ha sido la misma, ha poseído una identidad que no ha cambiado hasta la fecha; solicitar datos sobre lo contrario, pedir que se hallen los restos de la pareja original, equivale a lo que sigue:

"Se pide a los zoólogos que muestren el primer origen de los caballos, o de los anfibios, o de los reptiles. ¿Pero es que se ha pedido nunca a los arqueólogos que nos traigan los orígenes de los Semitas, de los Griegos, de los Egipcios?". (VP: Pág. 169).

La petición es pues absurda. Ningún arqueólogo o historiador pedirá nunca las pruebas de que existió un primer semita, o un primer inca, pruebas que no podría conseguir en modo alguno, no, su actitud es distinta se limita a captar a la civilización semita o a la civilización inca en *plena existencia*, cuando ya es un organismo desarrollado y no cuando está recién nacido, lo cual, por otra parte, es imposible en el tiempo. Siempre un solo hecho particular deja escasos rastros, máxime si ocurre en épocas donde la escritura y cualquier recurso parecido no se soñaban siquiera. La conclusión es clara: la mutación humana se ha producido, ha nacido el hombre, y sólo nos queda comprender su evolución y precisar su destino, comprendiendo para ello su íntima naturaleza.

En diversos gráficos que ilustran sus obras se aprecia la evolución humana desde sus inicios hasta la fecha y con orientación al futuro. Fuera de las ramas colaterales que no alcanzaron la plena hominización, y que por lo tanto no fueron hombres, tenemos una línea ascendente que lleva al "Homo Sapiens", pasa por el hombre de Cro-Magnon, ingresa a la época moderna, para proyectarse, luego de una convergencia total, hacia el punto Omega, que para el autor significa DIOS. A través de esta evolución las propiedades de especie que posee el hombre ha ido quedando al descubierto, mostrando tal poder, que se hace necesario considerarlo como la flecha y la culminación de ese proceso. El hombre presenta el poder de la reflexión, capacidad máxima de conciencia y de comprensión de lo que lo rodea, lo cual le permite conocer el mundo, organizarlo luego, y finalmente prever su futuro. Al hablar de prever su futuro tocamos el punto álgido de la hominización; antes de este fenómeno la evolución seguía una marcha segura pero en el fondo independiente de aquello que debía evolucionar, casi diríamos una evolución espontánea, pero el hombre, por su capacidad de previsión logra algo nunca antes visto; puede autoevolucionarse, o

lo que es lo mismo, consigue controlar su propia evolución. La tierra está sacudida hasta en sus más íntimas esencias, el hombre puede auto-evolucionarse, mas esta posibilidad no viene sola, trae consigo una verdadera tragedia, desde que este nuevo ser introduce con él dos fuerzas antes desconocidas: el amor y el odio. En efecto, por un lado es capaz de someterse y ayudar a la labor de la energía psíquica que hasta el momento ha impulsado la evolución, esto si deja que el amor lo venza; pero también es capaz de resistir esa fuerza, y entonces nace el odio que significa un apartamiento del fin del hombre, por cuanto lo lleva a rechazar aquello que lo mejora, en otras palabras, por este odio, que se origina en el tedio de la existencia, se puede abandonar el camino de la evolución, y llega así el fracaso. Pero quizá quede alguna esperanza, pues frente al proceso evolutivo, constituyendo su término y meta por alcanzar, se halla una realidad distinta al mundo, trascendente al impulso evolutivo, generadora de esa energía psíquica que ha puesto en marcha el desarrollo de lo real, frente al proceso evolutivo decimos, está el punto final, el Omega como lo denomina Teilhard de Chardin. Omega es el colector de las fuerzas de la evolución, y constituye también el foco de atracción de la actividad creadora del hombre.

Planteada así la apariencia externa de la evolución humana, podemos ahondar un poco en su interior para darnos cuenta de su verdadera realidad. En el dentro de lo humano late con energía la reflexión, que produce un impulso hacia el mundo externo al que trata de dominar por cuanto de él debe obtener lo necesario para su subsistencia. Nace así la necesidad de utilizar instrumentos, que es precisamente lo característico del hombre; con los instrumentos, poco a poco va consiguiendo hacer que la materia externa tome la dirección que desea para sus necesidades, es decir va organizándola más. Pero también existen otras peculiaridades de este "fenómeno humano", nombre predilecto de Teilhard de Chardin para designar a la humanidad; así tenemos que posee un poder de diferenciación extraordinariamente veloz, lo cual le ha permitido alcanzar en una fracción pequeñísima de tiempo el excepcional desarrollo que lo ha llevado a la cúspide de la evolución; de otro lado, su poder de expansión no deja de ser enorme, por cuanto en la actualidad, a sólo 500,000 años de su aparición, ya se ha planetizado del todo, y piensa en la posibilidad de saltar de su planeta hacia el resto del cosmos, posibilidad esta que lleva a preguntarse a Teilhard si no será una misión del hombre poblar el cosmos íntegro. Tampoco se puede olvidar su extraordinaria facultad de transmitir con sin igual fijeza los productos de su desarrollo en el campo de la herencia, circunstancia que ha permitido un progreso cada vez mayor.

Finalmente, es capaz de acumular su experiencia en el tiempo, y comunicarla a los demás individuos de la especie. Todas estas características, han colocado al hombre a la cabeza de la evolución, y le han permitido dominar a las demás especies, planteándose ya el problema de como proseguir la evolución por los caminos que mas le convengan específicamente.

El desarrollo pasmoso de esta nueva especie sigue en el fondo la ley general de la evolución: corpusculización y replegamiento. Luego de producida la mutación hominizante, se ha originado dentro del hombre mismo un sistema de acción que va cultivando cada vez más sus propias características, proceso que se denomina educación, factor decisivo en la individuación humana, pues tenemos que la corpusculización del hombre reconoce dos aspectos, el interno que hace que cada ser tome conciencia de sí y se sienta diferente de los demás, y el externo, puramente físico, por el cual el aumento de individuos crece constantemente. Entonces la corpusculización se convierte en una individualización en el plano humano, con la característica de ser autodirigida. El replegamiento se presenta por la socialización constante del hombre, quien va formando, primero, grupos aislados, luego grandes sistemas culturales, y en nuestros días, muestra una tendencia hacia la organización global. El punto de la socialización merece un párrafo de mayor amplitud, puesto que el autor sostiene que es la forma de prolongar el eje evolutivo de la materia viviente, o sea la cefalización: efectivamente es esto así, desde que la socialización supone ciertos elementos específicamente humanos, exigiendo también su mayor desarrollo para lograr alguna eficacia biológica. En este sentido socializarse supone una comprensión étnica, o reunión de los individuos sin distinción de razas; supone igualmente una organización económica-técnica para poder subsistir, y por último una organización de la ciencia para descubrir mayores posibilidades utilizables. Todo el proceso de socialización desemboca entonces en una mayor organización de la materia inerte, vital y humana, y ya sabemos que la organización es el recurso de la evolución para obtener algo nuevo en su constante proceso. Pero esta orientación del hombre supone en todo instante una actitud voluntaria, desde que es posible apartarse de ella, y aquí surge el problema de la acción. ¿Qué motivos impulsan al hombre a seguir este camino positivo? Hoy en día no parece haber base para una contestación optimista, pese a ello Teilhard logra romper esa barrera de pesimismo y hacernos vislumbrar un horizonte de esperanza, pues sostiene que existe una fuerza, un motor, capaz de llevarnos hacia lo positivo, y es-

te es el phylum cristiano, con lo cual tenemos ya el problema de la Cristogénesis.

Para penetrar en el sentido de *la Cristogénesis*, es preciso que obtengamos algunas conclusiones de las líneas anteriores. Fijemos nuestra atención en el hecho de que con el hombre se ha introducido una fuerza capaz de frustrar la evolución, y por otra parte, notemos que con la creciente organización de la Noósfera se va produciendo un fenómeno contrario a la entropía, desde que la ciencia junto con el instrumentalismo creado por el ser humano (las máquinas electrónicas por ejemplo) van dejando una enorme cantidad de energía espiritual libre, que en verdad su poseedor no sabe en qué emplear (es el caso del obrero tecnificado que realiza sus labores materiales en forma casi mecánica, lo cual hace que su inteligencia tenga cada vez menos objetos sobre los cuales aplicarse). Estos dos hechos tienen un sentido oculto, pues para poder evitar la frustración del proceso evolutivo se requiere algo más que los fines simplemente humanos, de lo contrario el hombre se enrolla sobre sí mismo, cae en una especie de solipsismo del cual no puede salir: siempre que lo intenta se halla frente a su propia realidad ya conocida y ya perfeccionada en cuanto sus inmediatas necesidades; de aquí que en su propio campo el hombre no halla más que hastio, está ontológicamente aburrido. Además la excesiva organización de lo real, la planificación del mundo material, dejan una energía sobrante que no se sabe a qué aplicar; tedio y energía inútil llevan al desastre, a menos que exista la posibilidad de una sobre-vida. Este es el punto clave que ha tocado Teilhard de Chardin. En la situación actual de la humanidad se ha planteado el gran problema ontológico: es preciso alcanzar un nuevo estrato de ser, y por ello es posible afirmar, o quizá mejor, predecir:

“Y en este punto, si no me equivoco, sobre la Ciencia de la Evolución (para que la Evolución se muestre capaz de funcionar en medio hominizado) viene a injertarse el problema de Dios, Motor, Colector y Consolidador hacia adelante de la Evolución”. (GZH: pág. 152).

Entonces tenemos que la evolución no puede detenerse, debe seguir en su camino ascendente, pero el hombre, su último producto, exige ciertas condiciones superiores para ayudar en semejante tarea, y es aquí que esta demanda sólo puede ser satisfecha mediante una intervención superior, es decir, que la presencia de Dios se hace necesaria. La respuesta a tal planteamiento es la Cristogénesis.

Teilhard de Chardin adopta en esta cuestión una posición que realiza sorprendente por lo audaz, más también por lo coherente desde el aspecto filosófico. La Encarnación de Dios en la materia humana por medio de la venida de Cristo a la tierra, ha traído la posibilidad de alcanzar ese nuevo estrato ontológico, o empleando sus propias palabras, ha traído una sobre-vida. Es simplemente la encarnación de la trascendencia. Con la llegada de Cristo ha nacido el "phylum cristiano", que presenta al amor como el núcleo de la acción humana; por este motivo, se salvan las dificultades anteriores, el amor sobrepasa al odio, y la acción humana tiene una meta que alcanzar. La doctrina de Cristo nos presenta los medios necesarios para superar nuestra realidad inmediata; como dice el Apóstol, podemos transformarnos en Cristo, y toda la economía de la gracia que conocemos entra en acción en este punto, pues al recibirla crecemos en dirección a la sobrenaturalidad. Pero no es únicamente en el plano individual que podemos aumentar por la Cristogénesis; también podemos hacerlo por lo más característico del "fenómeno humano": podemos perfeccionar la socialización, por cuanto existe la doctrina del cuerpo místico, así todos los seres humanos pueden alcanzar la máxima unión en ese organismo. La acción del hombre, o mejor dicho del hombre cristiano, tiene ya un fin por lograr y sus energías sobrantes en que aplicarse, por ello Teilhard de Chardin nos habla de la preparación del Pleroma como medio de orientar nuestra acción; la tierra espera una segunda venida de Cristo, pues bien, la misión del cristiano es transformar esa tierra, espiritualizando la materia, pues ella pide lo espiritual por su propia esencia, organizándola hasta hacerla merecedora de un poco más en la evolución (debe llevarla hacia la sobrevida). A más de lo dicho, el cristiano debe desde su fuero interno, preparar la venida de Cristo por el deseo encendido de ella, deseo que debe extenderse a toda la especie humana, y así, en una especie de "comunidad de los santos" provocar la Parusia.

En esta forma alcanza su plenitud de sentido el foco universal de atracción que mencionáramos al hablar de la Noogénesis. El Omega colector de las fuerzas y energías del mundo, viene así a identificarse con la máxima realidad: Dios. Esta por esta razón que Teilhard le asigna los atributos de autonomía, actualidad y trascendencia; igualmente sostiene que salva lo propio del hombre: su espíritu. Bajo esta luz, no cabe pensar en una fantasía científica de Teilhard, pues Omega es el punto final de la evolución pero también es el perfeccionamiento máximo de ella; ha saltado el campo estrictamente científico, alcanza de lleno el filosófico y pasa al teológico. El hecho de llegar a este último cam-

po, nos impone la restricción de esbozar únicamente la afirmación del autor; juzgarla o profundizarla, es evidentemente labor de un teólogo; por esto terminemos diciendo que Omega significa la culminación del proceso evolutivo, significando que el dentro de las cosas ha llegado a su máximo desarrollo, pues el hombre para alcanzarlo debe interiorizarse y sentir dentro de sí el crecimiento cristiano.

Finalizando esta exposición de la explicación evolutiva de la realidad científica, podemos afirmar un punto: que la evolución muestra un proceso universal de crecimiento, separado en varios estratos diferentes más no comunicados entre sí; a través de todo este proceso, existen varios ejes de orientación:

- a) En la "estofa del universo" el eje está dado por la consecución de la vida.
- b) En la materia vital es la cefalización el eje de evolución.
- c) En la noósfera la socialización es la estructura de crecimiento.
- d) En la socialización, última etapa de la evolución, la cristogénesis se convierte en el eje viviente.

De aquí surge la figura del hombre como "la flecha de la evolución" sea por que la culmina, sea por que la puede dirigir en lo futuro. Y como garantía de ese factor, está el hecho de su posición privilegiada dentro de lo real: es el punto intermedio entre lo infinitamente grande, los abismos astronómicos, y lo infinitamente pequeño, las partículas intra-atómicas. Pero la evolución no termina con el hombre, precisamente por su existencia es que surgido la posibilidad de una sobre-vida, de una evolución hacia lo trascendente: es la Cristogénesis. Este último punto tiene ya implicaciones teológicas, las cuales mencionamos de pasada.

En primer lugar, Teilhard no precisa si concibe la cristogénesis como un hecho gratuito (es decir no necesario) o bien como un simple paso en el proceso de la evolución. De ser esto último, tenemos una grave conclusión: lo divino se identifica con la realidad finita, y tenemos aquí un panteísmo. Esta dificultad sería salvada si se reconoce a la cristogénesis un carácter gratuito y una diferenciación ontológica entre lo finito y lo infinito. En las obras del autor el tema se halla en forma muy ambigua, quizá por suponerlo en la mente del lector, lo que no se explicita en el texto, más todos los lectores no son teólogos.

CAPITULO V

EL TRASFONDO FILOSOFICO

Pretendemos en este capítulo, desarrollar las ideas filosóficas que se hallan ocultas tras la anterior explicación evolutiva de la cosmovisión científica. Debemos reiterar una advertencia, en lo referente a los problemas teológicos que trae consigo la doctrina de Teilhard de Chardin; estos problemas los vamos a esbozar simplemente, no intentaremos ni interpretarlos ni criticarlos más adelante, el campo de lo teológico escapa a nuestro intento. Tampoco vamos a tocar ciertas cuestiones de ascética cristiana, o mejor dicho, católica, que van necesariamente implícitas en la teoría de la acción que expone el autor. En resumen, sólo el aspecto filosófico nos interesa, esto, desde luego, no significa una minimización de los demás aspectos, simplemente no podremos abordarlos por los motivos ya dichos. Finalmente, una última aclaración; quizá podría objetarse una visión demasiado personal, y por ende poco ceñida al pensamiento del autor, en lo que sigue, al respecto sólo podemos decir que lo que aquí exponemos es lo que sinceramente hemos visto en las páginas de Teilhard de Chardin, no hacemos esfuerzo alguno por aumentar o disminuir las ideas del autor. Creemos haberlas visto así, y así las exponemos.

Nuestro punto de partida es un poco de teoría del conocimiento. Ya vimos en el capítulo III como las nociones gnoseológicas del autor determinaban la orientación de su obra; retomando esa exposición diremos que el conocimiento filosófico de Teilhard de Chardin tiene un neto carácter científico, mas por científico no aludimos a la ciencia de tipo particular, sino a una especie de conocimiento, al conocimiento verdadero y demostrado, esto es, un concepto de ciencia universal. Tal propiedad da rigor al pensamiento del autor desde que delimita su forma y lo lleva a un terreno de probidad intelectual. Tres puntos son los característicos de esta posición:

- a) El conocimiento científico debe considerar el aspecto histórico.
- b) El conocimiento científico es conocimiento de conjunto.
- c) Desde que se introduce el criterio histórico, es preciso hallar una estructura que organice y de coherencia a los hechos que se descubran.

Es importante considerar estas características, por cuanto determinan la orientación de la búsqueda filosófica. Por este camino es que se halla las diversas "génesis" de los estratos reales, lo cual equivale a construir una historia ontológica, y que al buscarse la estructura general, de por resultado una visión evolutiva de la realidad, siendo factor importante también para el carácter dinámico de ella. El conocimiento de conjunto colabora para descubrir la finalidad general de todo el proceso evolutivo, pues no basta descubrir su dinamismo sino que es preciso un criterio para apreciarlo en su conjunto, de aquí el sentido netamente finalista de la visión total. Dentro de estos moldes se desarrollan las ideas de Teilhard de Chardin, y no podemos menos de admirarnos ante la corrección y estrictez con que ha alcanzado su objetivo. De otro lado, con tal punto de partida, se salva el viejo problema gnoseológico de la comunicación de las substancias, pues como el hombre es parte del proceso universal de la evolución a más de experimentar la historia en su propia persona, no cabe plantearse la búsqueda del puente; ello sólo podría presentarse en el caso de una distancia entre esos elementos, o cuando el hombre es mero espectador de un proceso, mas cuando el hombre es *actor*, y aún más, es la culminación de ese proceso, la comunicación de substancias queda fuera de lugar. Y creemos que este es un gran mérito del autor, desde que una vez aceptado el criterio gnoseológico ya la teoría del conocimiento no puede plantear mayores problemas; el fundamental tiene una solución.

En conjunto, las ideas de Teilhard de Chardin nos presentan una realidad de neto carácter dinámico, conteniendo un impulso ascendente que busca alcanzar una plenitud ontológica que sólo se halla en un plano trascendente. Pensamos que el papel de la trascendencia es fundamental en el autor, pues sin él, toda la realidad en su constante proceso sería un mundo trunco, un mundo donde la fuerza universal de perfeccionamiento pegaría en el vacío, no tendría un término. Desde que perennemente busca mayor perfección, debe llegar un instante en que desarrolladas todas sus posibilidades, intente romper su medio original, para llegar a una meta trascendente capaz de darle la plenitud final. En buena cuenta, todo el sistema del mundo debe apreciarse por la acción de una causa final, mas que por el papel de una causa efi-

ciente; el fin explica la realidad, no el comienzo. La razón es fácil de hallar, pues como todo lo real es en última instancia proceso, lo que significa proyecto por realizar, sólo la realización misma explica todo el sistema, y tal realización no puede ser otra cosa que un fin trascendente.

Planteado así el conjunto del sistema, podemos conocer el modo como se va desarrollando en detalle. La realidad es dinámica, pero este dinamismo actúa dentro de una pluralidad de elementos, vale decir, existe una multitud de entes; la energía intrínseca compele a los entes individuales a organizarse formando de esta manera dos clases de unidad: una primera, de elementos más perfectos en el mismo estrato, y luego una segunda, que proporciona la perfección de todo el estrato en general. Cuando esto último sucede, se crea la posibilidad de un paso mayor en la escala de perfección en busca del fin último, y así posibilita el nacimiento de un nuevo estrato. En general se aprecia una orientación dinámica hacia la individuación por medio de estratos sucesivos y jerarquizados en cuanto acercamiento a la meta final. Este proceso no se realiza de modo fácil, por cuanto existe también una fuerza opuesta a la individuación como es la energía de dispersión de lo múltiple por lograr la unidad individuadora, que corre pareja y que reconocemos en la entropía y en el odio. Queda así el sistema en forma bastante particular, pues lo hallamos compuesto de una lucha entre dos principios energéticos contrarios. Veamos ahora dos puntos más: El primero de ellos consiste en el análisis de la tendencia finalista; ¿qué busca? Sin lugar a dudas tiende hacia una mayor perfección ontológica, pero para alcanzar tal objeto es necesario que previamente realice una labor de ordenación intrínseca, es decir, que debe prepararse para poder recibir esa nueva realidad; esto lo consigue por la individualización progresiva, que se efectúa por una constante organización de los elementos. de aquí la complejidad, el nacimiento de la conciencia. Con el nacer de la conciencia tenemos ya el segundo elemento anunciado; la organización de la materia no puede seguir mucho tiempo por propia, digámoslo así, iniciativa, desde que donde no existe autoconocimiento difícil es hallar el verdadero camino, por esto es que parece el hombre. Con el hombre llega el autoconocimiento que franquea la puerta al auto-evolucionarse, pero esto no queda aquí; el hombre trae consigo la facultad de querer, de desear un fin y ordenar su actividad a ese fin; este es el motivo definitivo: el hombre a más de organizar la realidad para que pueda en ella instalarse la última realidad ontológica, puede hacer que se desee esa rea-

lidad, se establece así un doble camino, pues del foco trascendente de evolución nace la energía que impulsa hacia él, y del hombre nace el deseo de llegar a él. Así la realidad finita se organiza en función de la trascendencia, donde alcanzará la plenitud de su ser.

El análisis no termina en este punto; queda algo por aclarar, siendo esto la posibilidad que existe para alcanzar la trascendencia. Aunque Teilhard no lo dice expresamente, parece ser que la realidad finita por sí sola no podrá alcanzar la trascendencia, y es aquí donde surge el fenómeno cristiano como la realización del camino por alcanzar esa sobrenaturaleza. El sentido de la idea de "Encarnación" tal como la conocemos en el cristianismo, nos presenta un hecho consumado, pues ha sido Dios quien ha descendido hasta la humanidad para entregarnos el camino de una redención que no es únicamente un mero perdón de los pecados, sino el ascenso a un nuevo estrato ontológico: el contacto con la trascendencia, que transfigura la naturaleza humana. Pero esta encarnación no se limita al hombre, se extiende al universo entero que gracias a la acción del hombre sobre él puede tener la esperanza de ascender igualmente a ese nuevo estado. La encarnación toma así un carácter completamente universal y filosófico, se convierte en el destino último del cosmos incluyendo al hombre, la materia vital y la materia inerte. Así debemos entender al Pleroma: la perfección universal dirigida por el hombre consumada por el contacto divino.

Una consecuencia muy sutil se desprende de esta idea de encarnación. Puede parecer sorprendente, pero Teilhard la utiliza, aunque sin confesarlo, para obviar el clásico problema de la oposición materia y espíritu. A través de todo el proceso evolutivo vemos que la materia progresa merced a una progresiva espiritualización, no otra cosa significa que el impulso evolutivo sea dado por una energía de carácter psíquico; y en el transcurso de la generación de los estratos, podemos contemplar como se va adquiriendo mayor perfección en lo real únicamente porque la materia va logrando mayores propiedades espirituales, como es el crecimiento de la conciencia o sea del dentro. Y tenemos que esta situación, en lo antiguo un problema insoluble, ahora tiene una salida por la encarnación del espíritu; ambas realidades no son opuestas sino complementarias.

El mundo que nos presenta Teilhard de Chardin es esencialmente un mundo que se construye a través del tiempo. La realidad no es completa sino que debe alcanzar por un esfuerzo, su ser. Y ello determina que todo lo real esté inscrito en el tiempo; es este la gran categoría en la cual se desarrolla el proceso ontológico. Mas todo este

proceso parece no tener por sí mayor consistencia, y entonces aparece la trascendencia, como sustentáculo ontológico; sin este apoyo, todo el sistema de Teilhard de Chardin quedaría en la nada, forzosamente se requiere este "Deus ex machina" para salvar el ser del mundo. ¿Puede bastar con esta explicación para declarar completo el sistema de Teilhard? Desgraciadamente queda un punto por revisar; el sistema se debe comprender en virtud de un finalismo radical, más pese a ello, el problema de la causa eficiente exige una solución. Al querer encarar esta cuestión notamos que se desdobra en varios aspectos; en primer lugar está el punto de la Creación, sumamente discutido por los exégetas de Teilhard, quienes han llegado a sostener que niega la creación "ex nihilo"; aquí nos remitimos a las palabras del mismo autor:

"Ser creado para el Universo, es hallarse en esa relación "trascendental" con respecto a Dios que le hace a uno secundario, participado, suspendido de los Divino, por la propia médula del ser. Tenemos la costumbre (a pesar de nuestras afirmaciones de que la Creación no es un acto en el tiempo) de relacionar esta condición de ser "participado" con la existencia de un cero experimental en la duración, es decir, con principio temporal señalable". (VP: pág. 180-181)

La cita menciona dos puntos de importancia: primero, que el sentido de la creación reside en una estricta dependencia ontológica respecto de la causa primera, es decir, que el ser creado no podría existir sin un apoyo ontológico que lo remita, precisamente, al campo del ser. En segundo lugar, precisa Teilhard que esa dependencia no puede verificarse dentro de categorías temporales, por cuanto ello exigiría "un cero experimental", más como la creación es creación de todo lo que existe, entonces es creación también del tiempo y esta circunstancia hace del todo ilusorio buscar ese comienzo. Como estas afirmaciones pueden suscitar críticas, en nota de pie de página se apresura con una precisión:

"Dado que, repetimos, desde un punto de vista fenoménico el principio temporal del Mundo es inasible, de que no se sigue en manera alguna que carezca de objetividad la idea de un comienzo ontológico del Universo". (VP, pág. 181).

Con esta aclaración, Teilhard reafirma el comienzo del mundo, el cual de hecho significa un comienzo ontológico, que en buen romance indica que el Universo tuvo un inicio en el ser. La creación es pues, producción de ser.

Precisado el concepto de creación, es posible aclarar su mecánica, y por ello nos dice en otro texto:

“Traducida al lenguaje creacionista, esta ley es perfectamente simple y ortodoxa. Significa que, cuando la Causa primera obra, no se intercala entre medias de los elementos de este mundo, sino que actúa directamente sobre la naturaleza, de manera que podría decirse: Dios más bien que “hacer”, hace que las cosas se “hagan”. (VP: pág. 40).

Aparentemente la cita tiende a confirmar el sentido de la creación: la acción de Dios es directa, condición para que el mundo sea creado, pero ya surge un elemento discordante. La parte final del texto declara que “Dios más bien que “Hacer”, hace que las cosas se “hagan”, y subrepticamente se introduce un elemento nuevo, pues lo creado tiene ya un cierto poder de “hacerse”, esto es, que su constitución ontológica va a depender de sí mismo, pues la causa primera dará tan sólo el impulso. Quizá el autor tuvo la intención de concordar los criterios evolucionistas con la creación, por ello marca el acento sobre el impulso hacia la realización, y no sobre el paso de la nada al ser. En nuestra última frase se muestra el problema que comienza a presentarse; no es suficiente adscribir a la Causa primera el impulso para la realización ontológica, sino que es necesario desde todo extremo, asignarle el presupuesto de toda realización: la generación del ser. Está fuera de toda duda que para la existencia de un proceso de realización (este es el significado de la expresión “que las cosas se hagan”), se precisa de un ingreso al ser; el ser puede estar en el estado mera posibilidad, de pura y total tensión hacia su desarrollo pleno, pero si en el comienzo no existe ese esbozo de ser, es imposible la marcha hacia la realización. En consecuencia, el concepto de creación en Teilhard requiere que lo definamos de nuevo; al comienzo parecía dirigirse hacia una creación “Ex-nihilo”, mas con este segundo análisis el concepto parece apartarse de esta concepción, desde que muestra lo siguiente: la Causa primera es el apoyo ontológico de un proceso de realización, cuyo comienzo está fuera del tiempo, lo cual lleva a la conclusión de que en ese inicio intemporal no presupone necesariamente una nada anterior.

La conclusión a que estamos llegando no es gratuita; otros textos del autor permiten pensarlo así:

“No me disimulo que esta concepción de una especie de Nada positiva, base de la creación, provoca objeciones graves. Por muy tendida que se la suponga en el no-ser, la Cosa di-

sociada por naturaleza, requerida por la acción de la unión creadora, significa que *el Creador ha encontrado fuera de El, un punto de apoyo*, o, por menos *una reacción*". (Teilhard, citado por Tresmontant, ob. cit., pág. 84).

Hemos subrayado de manera especial la última parte de la cita, porque conduce directamente al problema en estudio. Es evidente que si Dios para crear ha necesitado, y lo halló, un apoyo externo que tuvo "una reacción", es imposible hablar de una creación desde la nada: antes de la creación ya existía alguna cosa. Este concepto se repite, con otras palabras, en "Comment je vois" (inédito).

"Neant creable, qui n'est rien et qui cependant par virtualité passive d'arrangement (c'est a dire d'union) est une possibilité, une imploration d'être, a la quelle tout se passe comme si Dieu n'avait pas pu résister".

Por consiguiente la nada existe como una imploración al ser, y para ello debe tener alguna virtualidad pasiva. La conclusión salta por sí sola: hay una concepción dualista, Dios y la nada. Pero la cita tiene una repercusión aún mayor, por cuanto en buena cuenta Dios no hace otra cosa que poner la semilla de la organización en la nada, y recién entonces surge lo que entendemos por creación.

Hemos llegado así a una visión del problema en Teilhard. La creación se produce por acción de Dios sobre la nada que es virtualidad pasiva, lo cual implica que ya es algo; la acción divina produce un impulso hacia la realización ontológica (que no parte, lo estamos viendo, de cero) y entonces ya se tiene la realidad actual, en pleno desarrollo evolutivo. ¿Cuáles son las raíces de la concepción de Teilhard? Creemos que residen en su punto de partida, específicamente científico. Recordemos que siempre hace declaración de no hacer filosofía ni metafísica, sino tan sólo "hiperfísica", lo cual da una importancia decisiva a la actitud científica; dentro de esta actitud, el criterio evolucionista y fenomenológico (entendido este último concepto como simple descripción de fenómenos) sitúa al investigador *dentro* de la realidad creada, en esta perspectiva es evidente que lo real en desarrollo requiere un apoyo ontológico, pero no se deduce con precisión la importancia de la creación "ex-nihilo" pues lo visible reside en el ser en pleno desarrollo. En verdad se requiere una perspectiva más amplia, concretamente, metafísica, para poder llegar hasta el problema mismo del comienzo de la realidad en la cual estamos inmersos. De

otro lado, la concepción evolucionista fija su atención en las causas finales y no tanto en las eficientes, por lo cual se manifiesta una tendencia marcada de apreciación del resultado final, y así se olvida el porqué del origen de la realidad; sin lugar a dudas, es esta una visión parcial que debe ser superada.

El trasfondo filosófico de la obra de Teilhard de Chardin se nos muestra dando preponderancia casi exclusiva a la acción del Ser por Excelencia, quien es el apoyo ontológico de lo creado, que a su vez aparece como una realidad dinámico-temporal, de estructura finalista, donde la unidad individualizadora de elementos superan la multiplicidad inorgánica en busca de un perfeccionamiento, proceso este que va estableciendo diversos estratos de lo real, hasta llegar al hombre quien por sus características especiales, es el llamado a lograr en nombre del universo la perfección esperada. Dentro de este sistema apreciamos dos energías de dirección opuesta, que plantean una lucha por el predominio, la cual sólo puede superar el hombre. Toda la realidad es un proceso de encarnación: encarnación del espíritu en la materia, encarnación de lo trascendente en lo creado. Quisiéramos notar un punto que luego trataremos más adelante: pese al valor que se otorga a la trascendencia divina, queda un cierto sabor de perfectibilidad en Dios, pues parece que El necesitaría de la realidad dinámico-temporal, y esto no es exacto.

CAPITULO VI

VALORACION DE TEILHARD DE CHARDIN

Vamos a encarar en este capítulo, la compleja tarea de valorar las ideas de Teilhard de Chardin. De modo especial acentuaremos el trabajo en la parte científica y filosófica. Las alusiones al pensamiento católico, están dejadas para un capítulo especial, tanto por pedirlo así la materia, como por la circunstancia de que estos problemas exigen un tratamiento aparte.

Lo que sigue será abordado con un procedimiento de análisis filosófico y comparación con otras doctrinas que hallan acometido tarea parecida a la de nuestro autor; desde luego, no creemos necesario efectuar una exposición de tales doctrinas, será suficiente con hacer referencia al punto que conviene comparar. La exposición estará, como ya se ha dicho, dividida en dos partes, una dedicada a comprobar la base científica y el buen aprovechamiento de ella, y otra en la cual se hace la crítica filosófica. Comencemos pues por el principio.

La base científica de la especulación de Teilhard de Chardin es cierta. Pocas veces se puede apreciar un conocimiento tan completo y exacto de los datos científicos, pues no menos de cuatro ciencias (física, biología, antropología, historia) resaltan nitidamente en la amplia síntesis que presente en sus obras y de seguro que si ahondamos un poco más, es posible hallar una complejidad mayor. La nota de superficialidad o falta de comprensión, no cabe aplicarla a Teilhard, desde que el mismo es un científico, un antropólogo notable, como que es uno de los descubridores del "Sinántropo" cuyo valor en el estudio de los datos fósiles del hombre, es poco común. Estas circunstancias convierten a la base científica usada en un material cierto y depurado capaz de permitir un buen análisis de carácter filosófico. Para comprender claramente la influencia de estos datos, es conveniente hacer

una distinción de planos en cuanto a la obtención de ideas generales que penetren en el interior de las cosas; así, es posible afirmar que el carácter teleológico del sistema filosófico de Teilhard tiene una base científico-experimental, pues a través de las ciencias actuales, y no sólo de las biológicas, se aprecia una orientación finalista de los procesos dinámicos, lo cual no significa una hipótesis de trabajo o una extrapolación del científico, sino una realidad comprobable; por esto la entropía, o bien, la obtención de mayor eficacia biológica de la sustancia viva, son fines que debe alcanzar el proceso de lo real. La teleología es un dato científico, no puede negarse, pudiendo criticarse tan sólo la construcción racional que se haga respecto de fines extracientíficos, pero el hecho mismo es cierto.

El dato de la teleología enlaza con un problema muy discutido y criticado a Teilhard: la naturaleza de la fuerza universal que llega a buscar la realización de la télesis. El autor en su doctrina general la define como una fuerza psíquica, pero esto no se deriva de los datos científicos; al menos, en el terreno puramente físico esa fuerza es algo mecánico, tendrá caracteres de energía inmaterial, más no llega al psiquismo, por muy rudimentario que sea. Aquí ha intervenido sin duda la construcción racional. Creemos que esa fuerza, dentro del plano físico aún no tiene carácter psíquico, y que ese aspecto sólo parece con la vida; antes, es energía, eso sí inmaterial, pero no psíquica. Hablar del foco universal de atracción para apoyar esa solución, es ya saltar al plano teleológico; la ciencia experimental no da base para una afirmación de ese carácter.

Y ya que se habla de energía y fuerzas, conviene hacer mención de la lucha que descubre Teilhard entre la entropía de la "estofa del universo" y la vida. Las considera como fuerzas antagónicas, siendo la vida la superación de la entropía por el impulso a la permanencia que lleva dentro de sí. Estamos otra vez ante una construcción racional, por cuanto vida y entropía, si bien en apariencia llevan orientación diferente, no están contrapuestas; es más, la vida no parece estar en contra de la entropía. Analicemos algo la sustancia vital; en el fondo, en su constitución íntima, tiene igual estructura que la "estofa del universo": también se compone de protones y electrones, lo cual significa que la entropía la alcanza por lo menos en ese aspecto de su estructura. La vida quiere perpetuarse, por algo lleva en su interior el impulso de procreación, mas de allí a dos fuerzas antagónicas hay distancia. El dato científico se refiere únicamente a la existencia de dos *direcciones distintas* del dinamismo universal, lo que se refuerza más aún si consideramos que siempre se habla de una "muerte universal"

que sería el triunfo de la entropía y el fracaso de la vida. De direcciones opuestas no podemos saltar a lucha de fuerzas contrarias.

El dato científico innegable y que, por suerte para Teilhard de Chardin no admite discusión, es el dato de la existencia de la evolución. Todas las ciencias de lo real (lo que se da en el espacio y en el tiempo) muestran una evolución, aunque no un *transformismo*. Este es un punto que debe ser aclarado. Nosotros acogemos la distinción que hace el P. Andrés Ortega¹ entre estos dos términos, reservando para la evolución el carácter de *dato científico* y para el transformismo el valor de la *teoría*; por este camino, el transformismo queda con la misión de explicar el paso de las especies, pero la evolución toma un carácter distinto al que se le asignaba clásicamente: es la expresión de un desarrollo finalista en las cosas del mundo real, entonces, todo lo que llamó el siglo pasado "teorías evolucionistas" de carácter monista y ateo, caen dentro del campo del transformismo. La distinción nos parece acertada, pues lo propio de la corriente del pensamiento que se buscaba en la biología del siglo anterior, estaba en la conversión de las especies y en la unidad total del mundo, el mismo nombre de transformismo así permite pensarlo: en cambio el concepto evolución se pliega más a la noción de desarrollo. Volviendo al tema del comienzo, la evolución es aceptable, pero el transformismo queda aún en el terreno de la hipótesis por cuanto, nos parece, tiene mayor contenido que el dato puramente científico, pues nunca el monismo universal se ha podido comprobar experimentalmente. Si cogemos el remanente que deja esta distinción, nos hallamos con que el concepto de evolución, dentro del campo estrictamente científico, tiene un contenido muy restringido: desarrollo y teleología; en este sentido el aprovechamiento que hace el P. Teilhard nos parece exacto, desde que en su sistema general poca mención realiza de la transformación de las especies, dando preponderancia a la mutación, lo cual concuerda con los datos científicos y, como lo veremos en otro capítulo, lo lleva más cerca de la ortodoxia católica.

Un punto muy vinculado con el tratado anteriormente, se refiere a las orientaciones concretas de los procesos evolutivos. En líneas generales tal orientación se aprecia; así vemos que en el mundo físico to-

¹ P. Andrés Ortega C.M.F.: "Situación actual y sentido del problema de la evolución". En: "El evolucionismo en Filosofía y Teología" Juan Flores Editor. Barcelona, 1956.

do el proceso sigue el ciclo radioactivo y la ley de la entropía, mientras que en el campo vital se busca mayor eficacia biológica. Estas direcciones no concuerdan del todo con las señaladas por Teilhard y también con aquellas que indican los demás filósofos evolucionistas; por ejemplo, Teilhard dice que la orientación de lo físico está dirigida hacia la aparición de la vida, pero esto no se ve con toda claridad, aunque incluso Bergson piense algo parecido; el mundo físico, como hemos visto, sufre un proceso y busca una finalidad, pero no es la señalada; aquí nos parece que se ha dado algún salto sobre el dato científico. En la materia vital el autor nos habla de la cefalización como guía del proceso, esto también es discutible; tal orientación se comprueba como una línea ascendente, más no como "la línea", en el fondo sólo existe la eficacia biológica: capacidad de adaptación, poder para dominar el medio etc.; que este proceso se alcance por medio de la cefalización puede admitirse, pero que ella sea la dirección general no parece tan ceñido a lo que dice la ciencia, es más una confusión del mecanismo con el fin. Además en este punto existe un vacío que casi ningún pensador toma en cuenta: la presencia del reino vegetal. Siempre que se habla de evolución se hace referencia al mundo animal y humano, pero el vegetal queda al margen pese a que posee una característica muy importante como es el hecho de haber aparecido dentro de la vida misma y haber evolucionado paralelamente a los demás reinos; si aceptamos la cefalización como orientación general, ello impondría en cierto modo en generalización, a tal reino, cosa que no se ve clara. Este es un hecho que queda al margen de la explicación, pese a las posibles reflexiones que plantea.

Finalmente, recalquemos que el paso de la "estofa" a la vida está bien apreciado por Teilhard. Efectivamente las proteínas, hoy por hoy parecen ser el nexo entre los dos mundos, y por ello cabe hablar de estratos sucesivos. Claro que esta circunstancia no abona nada en favor de la "orientación general" de la materia en busca de la vida, pues esto es un simple hecho particular, un nexo de conexión y no la verificación de una finalidad específica.

En general, Teilhard ha encontrado en la ciencia el principio universal para explicar el mundo que se presenta al conocimiento. La evolución es innegable. Es lógico que se hallen algunas fallas de *détalle* como las mencionadas con anterioridad, pues en el fondo corresponden a ciertas lagunas de la ciencia que el autor ha querido salvar recurriendo a la construcción racional como elemento supletorio. Pese a cualquier defecto que se pueda hallar, queda una base científica de importancia: el papel de la evolución, la presencia de estratos de los

real, y el coronamiento de lo real por la aparición del hombre. Estos puntos son lo que utiliza el autor principalmente.

A mérito de los datos que presenta la ciencia, Teilhard pasa a buscar una explicación filosófica de la realidad. Conviene detenernos en una aclaración sobre este punto, pues el autor ha declarado que no es su intención hacer filosofía alguna, sino una simple "Hiperfísica", mientras que aquí estamos afirmando lo contrario. Si se analiza un poco la noción de "hiperfísica", es posible notar que se sitúa en un plano bastante fuera de un conocimiento científico-particular, está declarando que se busca una explicación que traspase los límites de la física; alguna resonancia despierta este calificativo respecto del concepto aristotélico de "metafísica", pues en este mismo caso se trata de un saber que trasciende lo puramente físico, desde luego que el término aristotélico posee en nuestros días un sentido muy preciso y diferente, más en ambos existe por lo menos una intención de ir "más allá de la física". Tal propósito lo cumple Teilhard, basta con leer sus obras para comprender que los datos científicos han sido el motivo de la especulación pero no el contenido; de hecho se cala más hondo y se descubren leyes universales que la experiencia científica no revela en modo alguno; así por ejemplo, al mencionarnos el papel del punto "Omega" en la evolución de la realidad tenemos de facto una interpretación filosófica con ribetes de teología. Ningún físico ni biólogo se atrevería a suscribir tal conclusión, mientras que un filósofo podría verla con simpatía... siempre y cuando crea en la existencia de Dios. Entonces tenemos que en la obra de Teilhard se da el conocimiento filosófico, pero en nuestra época de especialización aún es posible plantear la siguiente pregunta: ¿Qué parte de la filosofía trata este autor; es una metafísica u otra cosa? A diferencia de algunos comentaristas de Teilhard (Tresmontant, Rabut) no creemos que haya construido conceptos metafísicos; la metafísica de nuestros días es una ciencia muy concreta (aunque parezca paradójico), desde que tiene por contenido una materia muy determinada: "el estudio del ser en cuanto ser", y nada de ello hace Teilhard. Cuando nos habla de "Omega", o de la ley de complejidad, y aún cuando se refiere al paso de lo múltiple a la unidad, está muy lejos del "ser en cuanto ser", ni siquiera nos dice algo del ser en general, tan solo menciona seres particulares, es decir, entes que poseen ser, pero no "ser" como sustantivo. Este lugar es decisivo, el estudio de los entes concretos no es metafísica, mas, si se olvida el ente u objeto ideal, del que nuestro autor no dice palabra alguna. Entonces tenemos que situar el trabajo de Teilhard en otro plano de la filosofía,

y pensamos haberlo encontrado en la ontología de la naturaleza. Las razones residen en que al referirse a la evolución como principio universal, el autor responde a un problema tradicional de este terreno: el problema del cambio, desde que la evolución permite comprenderlo; de otro lado nos pone en contacto con entes concretos como son la "estofa del universo" la material vital y el hombre, esta circunstancia rompe con una visión metafísica que exigiría un conocimiento más general y menos particularizado, además ya hemos dicho que descuida un aspecto del ser: el objeto ideal. La consecuencia es lógica: estamos ante una ontología de la naturaleza y no ante una metafísica. Finalmente, cumple también la investigación de nuestro autor con la tarea de Maritain señala a la filosofía de la naturaleza, por cuanto hace un análisis de los adelantos de la ciencia bajo el criterio del "Ens mobile". Así pues, el trabajo de Teilhard se sitúa en el plano de la ontología o filosofía de la naturaleza, paso previo a un conocimiento metafísico.

Teilhard de Chardin ha escogido un punto de partida con carácter metodológico que determina todo el conjunto de sus ideas. Se distingue por tres peculiaridades que ya expusimos: visión global, histórica y estructural de la realidad, con la cual encaja perfectamente el evolucionismo. La primera característica es de verdad un acierto; sin un conocimiento global hoy en día difícilmente podemos comprender algo, circunstancia que se agrava al entrar al terreno filosófico donde la universalidad es condición de existencia; con todo, el mérito no es íntegramente del autor, es más una característica de nuestra época; hoy por hoy se ha comprendido que el análisis tiene sus méritos, mas también tiene sus defectos; mientras en el siglo pasado el análisis llegaba hasta el atomismo, nuestro siglo comprende que se requiere la visión universal, y a despecho de la prosecución de esa labor atomizadora, que por otro lado tiene alguna justificación, se vuelve decididamente a una síntesis de todo el saber, sea en general o simplemente en campos particulares de conocimiento. En la filosofía esta necesidad se manifiesta en muchos de los sistemas contemporáneos, verbigracia, el de Hartmann o el de Whitehead; las síntesis ontológicas son una necesidad. Así nuestro tiempo va superando el exceso de análisis, revelando de ese modo cierta dinámica del espíritu que parece oscilar en su historia entre esos dos polos, constituyendo un proceso dialéctico, por cuanto cuando el análisis alcanza una preponderancia excesiva, diluye los elementos, los pulveriza, mutando el nexo superior que lo une y que sólo se aprecia por la visión de conjunto, tal como lo ha manifestado la psicología de la forma, y tal como lo muestra el análisis poético donde cuando se rompe la unidad superior, se descubren los ele-

mentos y ...se pierde la poesía misma; un caso bastante pintoresco se tiene en ciertos análisis de la poesía griega hecho por lógico-matemáticos que han "descubierto" que el ritmo de los versos sigue una progresión geométrica, cosa que importaría algo para el matemático pero nada para el poeta. Con ese punto de partida Teilhard salva el atomismo y cae dentro de una verdadera visión filosófica.

El punto de partida de nuestro autor también es de carácter temporal, y más precisamente, histórico. Poco creemos que se le puede criticar en este punto; el tiempo, como una nueva dimensión de la realidad, aclara una de sus estructuras íntimas mostrando que ha sufrido un proceso y que el ser pleno se logra luego de una serie de esfuerzos y pasos sucesivos. Por estos motivos nace el criterio histórico, que va haciendo el recuento de las continuas aproximaciones, es decir, del desarrollo. Teilhard ha comprendido el valor de este criterio y la aplica con singular éxito; así consigue una explicación dinámica, más no al modo clásico, sino un dinamismo lleno de sentido y de orientación; también evita caer en el relativismo que dañó muchos sistemas historicistas, desde que admite principios que permanecen a través de la historia aunque su realización sea progresiva; esos principios son, existen, no varían en cada etapa, la cual sólo nos muestra como se van explicitando sucesivamente. Por último, su visión evolutiva y temporal le ha permitido captar la estructura general de todo el proceso, mostrándolo como una aproximación constante hacia el foco universal. Por estos motivos Teilhard cumple con el programa metodológico que se trazó desde el comienzo, y logra una explicación coherente.

De su punto de partida, sólo queda un aspecto por elucidar. El aspecto religioso. Ya vimos que el impulso último de la especulación está dado por una preocupación religiosa, perfectamente explicable en un religioso. Esta circunstancia puede no parecer a todos como aceptable, muchos pensarán que es un vicio metodológico capaz de producir un verdadero prejuicio que impida ver las auténticas conexiones de lo real. Nos parece que Teilhard supera este posible defecto; si bien es cierto que todo su sistema es de naturaleza deísta, ello no se debe al punto de partida, sino más bien a una exigencia lógica de la misma explicación evolutiva; adelantando una idea que analizaremos más tarde, digamos que todo el proceso del universo muestra una clara tendencia finalista, mas la finalidad no es intrínseca a los entes que evolucionan, es extrínseca, pues presenta el impulso hacia una realidad superior y trascendente a lo que evoluciona. Así, cuando Teilhard dice que la estofa evoluciona hacia la materia vital, ese fin no se halla den-

tro de la estofa misma, prueba de ello es que la vida aparece como una mutación, como un salto hacia lo nuevo, entonces no es absurdo pensar que la vida es una meta distinta y trascendente a la estofa del universo. Siguiendo este razonamiento terminamos en el hombre, quien también tiende hacia una meta trascendente y diferente a él mismo. La conclusión se impone por sí misma, una trascendencia respecto del hombre sólo puede ser satisfecha por un plano ontológico superior, es decir por el ser perfecto o infinito, en otras palabras, por Dios. Está claro que esta conclusión no es extrapolación alguna, ni realización práctica de un prejuicio, es meramente la conclusión que se desprende del planteamiento de unas premisas. Pero si miramos el problema desde otro punto de vista, encontraremos que el impulso religioso no tiene que ser considerado como un vicio de origen, ya que de ser afirmado esto, estaríamos cometiendo una confusión: equivocarse el *motivo* de nuestra investigación con la investigación misma. Nosotros podemos buscar la verdad por motivos poco filosóficos, podemos buscarla como resultado del fracaso ante la vida, o por haber tenido un éxito excesivo, mas pese a todo, la investigación dará resultados independientes de este motivo; puesta en marcha, ella sigue un camino propio y distinto, a menos que quien la efectúe tenga la suficiente mala fe como para falsear los datos finales. Casos se han visto, pero no es posible incluir a Teilhard dentro de ellos; como científico, su trabajo siempre ha sido modelo de rigurosidad y honradez, así cuando descubrió el "sinantropo" tuvo frente a sí un descubrimiento que podía cuestionar algunas de sus creencias religiosas respecto de la creación del hombre, más aceptó sin reservas el descubrimiento: no es posible suponer semejante mala fe en nuestro autor, y su motivación inicial, pese a su carácter religioso que disgustará a muchos, es tan lícita como cualquier otra. En conclusión general de este tema del punto de partida de Teilhard de Chardin, lo creemos completamente acertado, y es más, digno de servir de modelo a investigaciones futuras; el tiempo, la estructura y la apreciación sintética, son recursos fértiles y no estériles, mientras que la motivación última nos parece independiente de la investigación misma, a menos claro está, que se de una auténtica mala fe para falsear los resultados.

Si el planteamiento metodológico de Teilhard nos parece acertado, no podemos decir lo mismo de la totalidad de su doctrina; junto a verdaderos aciertos, tiene puntos discutibles y hasta rechazables. Intentaremos abordar esta valoración en el terreno estrictamente filosófico; ello nos obliga a efectuar un deslinde: en la doctrina de nuestro autor tenemos gran cantidad de implicaciones teológicas, las cuales

respecto del Credo Católico pueden presentar la necesidad de una calificación de ortodoxia o herodoxia: este punto hemos preferido dejarlo para un capítulo especial, donde, con las restricciones propias de quien no se siente lo suficientemente fuerte en materias teológicas, sólo aventurara una opinión y nunca un juicio. Ataquemos ahora la filosofía de Teilhard de Chardin, sin que esta frase tome sentido militar alguno: nuestro ataque significa, modestamente, una revisión de esa filosofía.

Desde un punto de vista ontológico todo el sistema de Teilhard reposa en un principio general: el ser del mundo real es, debido a que se apoya en la trascendencia, en Dios. La trascendencia se halla en el origen evolutivo del cosmos, permitiendo que sea gracias a su relación ontológica, y también lo hallamos en el final de ese mismo proceso, como un foco de atracción que impulsa a los seres a buscar su perfeccionamiento, el cual se logra por contacto con la trascendencia. En el intermedio del origen y del fin se desenvuelve el proceso de perfeccionamiento. En principio, la relación ontológica es correcta, de no existir el Ser por excelencia el mundo contingente no podría tener ser, sin ese soporte caería en la nada, y entonces se tendría que recurrir a los débiles recursos de la infinitud del mundo, con los agravantes de la necesidad de un tiempo cíclico, lo cual contradice tanto a la filosofía como a la ciencia misma. Mas el planteamiento de Teilhard no se agota aquí, y por ello no puede evitar ciertas incorrecciones; tenemos en primer lugar la relación de origen del mundo y Dios, esta relación no es clara; si recordamos los textos citados en el capítulo anterior nos hallaremos frente a una explicación insuficiente, pues decir que Dios tiene simplemente una relación de apoyo con el mundo, excluyendo por lo tanto una declaración expresa de la creación, o bien dándole un sentido (el citado) que no ha tenido siempre, es agravar el problema y no solucionarlo. En efecto, si no tenemos el concepto clásico de creación "ex nihilo", se presenta la cuestión del panteísmo: el mundo como emanación de Dios, y por ese camino la solución no es posible; no salva la situación la referencia que hace nuestro autor al origen del tiempo, pues el tiempo también es producto de la creación.

El extremo siguiente del plano ontológico que estamos viendo es Dios como foco de convergencia. No es absurdo pensar que el perfeccionamiento ontológico de los seres supone esta atracción universal, punto casi necesario para dar sentido a un sistema evolutivo; filosóficamente es correcto, y en la posición de Teilhard es una consecuencia lógica: el perfeccionamiento ontológico final exige una realidad per-

fecta y trascendente. Sin embargo algo puede decirse en contra de los motivos de esta afirmación; sin duda ellos tienen su apoyo en la concepción católica del perfeccionamiento, y precisando más, en la idea de Redención. ¿Es correcto utilizar este apoyo para esa conclusión? Nos parece una confusión de planos. Motivos puramente filosóficos hay en abundancia para sostener lo declarado, sin que sea necesario recurrir a una doctrina religiosa que por muy cierta que sea, no es posible ponerla de base a una afirmación filosófica. Con todo, nuestro autor puede defenderse diciendo que él no hace filosofía, más ya sabemos que subconscientemente la ha hecho, y por otra parte aún en el plano científico en que se mueve inicialmente tampoco es posible recurrir a esa idea religiosa; de la ciencia de hoy no se puede concluir una trascendencia de ese tipo, a lo más podemos decir que hay una trascendencia pero no cabe atribuirle un papel tan determinado.

Tenemos pues, que la doctrina de Teilhard supone el ser de la trascendencia. Quisiéramos aludir en este punto a una crítica hecha por el P. Rabut³ quien declara que la implicación de Dios tiene un defecto: sólo el creyente puede aceptarla. No pensamos de igual modo, hasta casi diríamos que Teilhard trae una nueva prueba de la existencia de Dios. Párrafos arriba mencionamos como el concluir afirmando una trascendencia era una conclusión lógica del proceso evolutivo tal como lo ve nuestro autor, aquí agregaremos que esa circunstancia tiene valor no sólo dentro del pensamiento de Teilhard, sino en un terreno general. El proceso evolutivo presenta tres estratos vinculados quizá entre sí; dejando de lado el avance hacia realidades nuevas, que quizá podría cuestionarse, no es absurdo decir que si aplicamos el principio de razón suficiente, hallaremos que la evolución del mundo por sí sola no puede explicarse. La tendencia hacia el perfeccionamiento, por mucho que suponga un impulso intrínseco, exige una realidad trascendente que la lleve hacia adelante o bien que la atraiga hacia ella, de lo contrario tendríamos un efecto sin causa, buen efecto superior a su propia causa, como sería el caso de que todo el perfeccionamiento del mundo terminase en el hombre (no olvidemos que los descubrimientos astronómicos de hoy, permiten la hipótesis de la existencia de seres más perfectos que el ser humano en otros mundos); en ambos casos la evolución del universo carecería de sentido. Quizá en última instancia el presente problema sea más que una aplicación del principio de razón suficiente, una cuestión de sentido, de principio

³ Olivier A. Rabut O.P.: "Dialogue avec Teilhard de Chardin". Editions du Cerf. 1958, Paris.

de inteligibilidad, y la evolución sin un término trascendente carece de inteligibilidad, no tiene sentido; este aspecto no es un mero recurso metodológico destinado a lograr una explicación coherente, no, el principio de inteligibilidad o el sentido de algo, son partes de esa misma realidad, algo así como sus razones últimas, las cuales se pierden si omitimos uno de los términos. Por estos motivos, el sostener que la materia evoluciona por que posee esa facultad, equivale a expresar una proposición sin sentido, es decir que evoluciona por que si, y una afirmación tal no tiene nada que ver ya con la filosofía.

Emparentado con el problema de la trascendencia en la evolución tenemos el correspondiente a la naturaleza de la energía que produce el proceso. Teilhard afirma una especie de pansiquismo, no otra cosa significa la energía evolutiva que menciona. Pero ya en este punto surgen las dificultades, pues si bien no hay dificultad en admitir una fuerza de esa naturaleza en el campo de la materia vital, en la materia física se dan no pocas dificultades. El autor menciona un "dentro" de la materia física, más no parece alcanzar otra categoría que una mera interioridad, no llega a un psiquismo ni a una conciencia por rudimentaria que sea; todos los procesos físicos carecen de autoconocimiento. La radioactividad y la entropía muestran, es cierto, una finalidad, pero no tenemos mayores pruebas para convertir tal función en nada psíquico, o semejante con toda esa energía, como ya dijimos, es inmaterial si por materia entendemos algo sólido perceptible a simple vista; tal inmaterialidad creemos, está lejos de llevar a un terreno espiritual o psíquico, aún cuando nos hablen de que esa energía es la luz, tampoco nos parece aceptable el paso de un campo a otro. Entonces se impone una diferenciación en cuanto a las clases de energía, y podríamos pensar en una específica de cada estrato de lo real. Pero estas reflexiones no resuelven del todo el problema en discusión; aunque admitamos la diferenciación de energías, sigue en pie el problema planteado. Tal vez podría ayudar la consideración que varios siglos atrás hiciera San Agustín al hablar de las "razones seminales" que Dios puso en las cosas; tales razones se presentan como formas activas del devenir, las cuales por su acción van desarrollando las potencialidades de lo creado. ¿No cabría pensar en una solución parecida para el problema actual? Teilhard nos habla de que toda la energía del universo se mueve por acción del foco "Omega", pero en verdad que esta afirmación abandona el plano de la filosofía de la naturaleza para hacer intervenir una causa de otro orden, pues esta parte de la filosofía puede descubrir una causa trascendente mas no emplearla como solución,

debe señalar el camino pero no utilizarlo; esto, por cuanto la utilización corresponde a una ciencia distinta; dentro de la filosofía u ontología de la naturaleza se buscan las causas inmediatas, dejando eso sí, el camino abierto para la intervención de las correspondientes a otro plano. Por esto pensamos que, la doctrina agustinista tiene alguna ventaja: es posible que existan esas razones seminales, intrínsecas a las cosas, lo cual respetaría el carácter evolutivo de la realidad, permitiendo una diferenciación de ellas, y dejando abierta la posibilidad a la acción de la trascendencia.

El problema anterior nos lleva necesariamente al análisis del tipo de causalidad que emplea Teilhard de Chardin. Nos parece que emplea sólo dos: la causa eficiente y la causa final, con marcada preponderancia de esta última. Como sucede con todo filósofo evolucionista, le interesa más el punto de llegada que el de partida, por esto es quizá que presente tantas dificultades en el tema de la creación: la causa eficiente pierde valor o interés por cuanto la final aún no se ha logrado, y ello permite una ordenación o reestructuración del mundo. La causalidad final está dada en nuestro autor por el esfuerzo de la realidad de llegar a Dios, lo cual va a caracterizar todo el sistema. Sin la causa final, no se tendría una explicación ontológica. Pero esta preferencia supone una cuestión que Teilhard apenas si toca de pasada y sin darle mayor importancia: el problema de los arquetipos. Todas las cosas tienden a buscar su perfección ontológica por comunicación con la trascendencia, siendo el instrumento de ese proceso el hombre mediante su poder racional que ha de permitir una preparación de la realidad para ese contacto final. Tanto el perfeccionamiento ontológico como la acción del hombre para lograrlo suponen modelos a los cuales se deben reproducir, o bien metas individuales por alcanzar, y aquí tenemos la cuestión de los arquetipos, pues todo perfeccionamiento exige un modelo. Inmediatamente pensamos en Platón que también nos habló de arquetipos y de una tendencia de las cosas hacia ellos, pero esta solución no es acogida por Teilhard, y lo que es más penoso, no se aboca a la solución del problema. En líneas generales, parece ser que no hay medio alguno de evitar esta referencia, y por ello el platonismo tiene hoy alguna vigencia, máxime si recordamos que filósofos como Husserl o Hartmann nos hablan de un mundo de las ideas puras, o del ser ideal como parte de la realidad. Esta relación es importante para todo sistema de carácter evolutivo, tal como lo demuestra el sistema de Whitehead que menciona los "objetos eternos" que se revelan en los hechos fácticos. Con todo, el problema que da origen a estas exigencias, o sea la actualización de la teleología, es un acierto de Teilhard; el mundo sin una finalidad pierde sentido.

Miremos ahora el tema de los estratos de la realidad. Nuestro autor nos dice que toda ella está dividida en tres planos: la "estofa", la materia viva, y el hombre. Entre ellos hay un orden de evolución que va de la "estofa" al hombre; cada estrato es la posibilidad del otro, estableciéndose así una jerarquía. Esta solución es correcta; cuenta con apoyo en los datos científicos, y da una gradación ontológica a los entes que existen, estableciendo sus características y propiedades. Pero lo que más resalta es la correcta conexión entre ellos, pues van de lo más simple y elemental a lo más complejo y superior; nos parece una solución mejor que la de otros sistemas (por ejemplo el de Bergson), donde la vida creaba toda la realidad hasta la misma materia física, lo cual equivalía a invertir los términos. De otro lado nos lleva a un pluralismo tan complejo como la realidad misma, evitando así la interpretación monista que por lo excesivamente simple, y sobretudo por la injusta eliminación de estratos ontológicos, termina por no explicar nada. La visión de Teilhard es más coherente y más cerca de la realidad misma.

Tenemos ahora que la realidad es plural, pero ello supone el clásico problema de como se produce la individuación, esto es, de como se forman los individuos. La solución de Teilhard ha motivado críticas (Tresmontant por ejemplo), llegándose a calificarlo de alejandrino y pseudo plotiniano. Ya sabemos que según Teilhard este proceso se consigue por la existencia de la multitud que busca la unidad; aquí ya se comienza a ver que la tacha de alejandrismo es algo gratuita, pues si bien en esas doctrinas se habla con los mismos términos, la relación entre ellos es inversa a la de nuestro autor, desde que para los alejandrinos y plotinianos el Uno precede a lo múltiple, y en vista de su existencia es que lo múltiple se unifica. En Teilhard la situación es inversa, la multitud precede a la unidad, y por impulso intrínseco se va uniendo y nace así la individuación. La explicación última tiene más coherencia, pero no deja de tener algunas lagunas. Por ejemplo, ¿cuál es la fuerza que provoca la unidad?. Teilhard nos habla del amor, pero este concepto es un antropologismo, pues sólo en el plano del hombre podemos mencionarlo con propiedad, en otro plano suena a mera analogía. Tampoco se aclara como es que por la unión de varios individuos nace uno nuevo; esto no es del todo claro, y el proceso no está explicado. Con todo tiene valor su planteamiento, pues sostiene el pluralismo y da alguna substancialidad a los elementos de lo real, cosa que falta en otras filosofías, como podemos verlo en el sistema de Whitehead donde el "acaecimiento" es un ente sin substan-

cia desde que es un mero instante plasmado alrededor de un módulo que es puro proceso. Quizá esté aquí el mérito de Teilhard sobre el tema en cuestión: pese a entrar en el terreno de la evolución energétista, no diluye la realidad en instantes, energías, tiempo, sino que admite algo substancial, el cual se perfecciona es cierto, pero por el mismo hecho de perfeccionarse ya supone algo estable. Un equilibrio bastante aceptable entre lo cambiante y lo que permanece.

La realidad que así muestra Teilhard se presenta entonces como un organismo, donde todo los elementos se vinculan y van formando una estructura total con plena actividad finalista. De nuevo tenemos que aplaudir la visión global de nuestro autor: fiel a los postulados de su punto de partida, ha conseguido una visión total y estructurada de la realidad. Esta visión repercute favorablemente en su concepción de lo social, pues una realidad vinculada hasta lo último en sus elementos y con una finalidad determinada por cumplir es claro que tiene matices de sociedad humana; de este modo la sociedad, en cuanto persista en unificarse, estará respondiendo a la misma esencia de la realidad, y la idea cristiana del Cuerpo Místico encuentra un refuerzo notable ya que de esta manera no es un mero concepto religioso sino la captación profunda de un orden trans-físico. Nos parece que esta noción de Teilhard presenta excelentes posibilidades para una teoría de lo social, que ha conseguido una fundamentación de orden ontológico: la realidad es un organismo con finalidad y la sociedad humana el trasunto, en el plano del hombre, de ese orden universal; es un punto que merece mayor estudio por parte de quienes intentan dar una fundamentación filosófica de la sociología.

Un problema que alcanza una solución peculiar, es sin duda el correspondiente al dualismo materia-espíritu. A partir de Renato Descartes la filosofía ha tenido dificultades con esta cuestión, no habiendo conseguido resultados del todo favorable, desde que los nexos o reducciones entre las dos substancias adolecían siempre de algún defecto, incluso Bergson pretendió resolverlo dentro de una concepción evolucionista, pero parece, al menos la crítica lo sostiene, que invirtió los términos, pues hacía surgir de la evolución vital a la materia inerte. Teilhard ha recogido este problema de clara tradición francesa apuntando una solución muy particular, que consideramos digna de un estudio detenido.

Parte de considerar una materia poseedora de un impulso evolutivo, que por sucesivas mutaciones, llega a lograr diversas realizaciones del todo nuevas respecto de las anteriores, las cuales culminan en el nacimiento de la conciencia humana. En este punto se han susci-

tado críticas vehementes, pues para muchos no establece la distinción suficiente entre la materia y el espíritu. No podemos negar que existen textos que pueden llevar a tales críticas; así tenemos:

“Ce qu'il y a de plus révolutionnaire, au fond, et de plus fécond dans notre nouveau Temps, c'est la relation que celui-ci laisse apparaître entre Matière et Esprit: l'Esprit n'étant plus indépendant de la Matière ni opposé à elle, mais émergeant laborieusement de elle sous l'attrait de Dieu par voie de synthèse et de centration” (AH: págs. 122-123).

donde parece ser que el espíritu surge de la materia por una acción de centramiento; por supuesto que cogida la expresión tal como la vemos, llevaría a un materialismo evolucionista y por ello el espíritu perdería su autonomía. Agreguemos más leña al fuego:

“No hay, concretamente, materia y espíritu: *existe sólo una materia que llega a ser espíritu*. No hay en el mundo ni espíritu ni materia: *la Trama del Universo es el espíritu-materia*. Sólo esta substancia puede originar la molécula humana”. (*Esquema de un universo personal*: en Revista de Filosofía. Universidad de Chile. Santiago, 1959. Traducción del francés por Luis Oyarzún. Pág. 100).

Sin duda que el problema se agudiza, pues declarar que la “materia llega a ser espíritu”, es en el peor de los casos una expresión ambigua que puede interpretarse como mero materialismo. Para poder juzgar el problema, es necesario encuadrar las afirmaciones de Teilhard dentro del marco de toda su doctrina, de otro modo podríamos caer en el peligro de un juicio a la ligera.

La emergencia del espíritu a partir de la materia se produce dentro del marco de la evolución. En este proceso Teilhard distingue tres etapas: la “estofa del universo” (materia), la vida y la noósfera o estrato humano; las etapas son sucesivas y poseen una mecánica que podría dar pábulo a una interpretación favorable. La mecánica reside en las *mutaciones*:

“Discontinuidad de continuidad. Tal es como se nos presenta y define, en la teoría de su mecanismo, justamente como la primera aparición de la Vida, el nacimiento del pensamiento”. (FH: pág. 169).

Y en otro lugar de la misma obra se lee:

“... Si el paso a la reflexión es verdaderamente, como parece exigirlo su naturaleza física, y como lo hemos admitido nosotros, una transformación crítica, *una mutación de cero a todo*, es imposible representarnos, a este preciso nivel, un individuo intermedio”. (FH: uág. 170-171.. (El subrayado es mío).

Las dos citas coinciden en un punto: el proceso de la evolución es discontinuo, y esa característica se explica por “una mutación de cero a todo”, es decir, que llegado el espíritu, no aparece como el término lógico de una sucesión paulatina y progresiva, sino que surge como un “novum”, como un salto que tiene ya carácter ontológico: es un nuevo ser el que adviene. Esta situación no es exclusiva del texto elegido, pues también en otras obras se puede hallar, en este sentido en “El grupo zoológico humano” (págs. 86 y 95 respectivamente) usa los siguientes títulos:

“1.— La Hominización: una mutación...”

“2.— Hominización: una mutación distinta a todas las demás...”

Donde se aprecia que el concepto de mutación es clave para comprender el proceso evolutivo. Quisiéramos recalcar un punto, que el concepto de mutación entendido como salto no tiene tal significación tan sólo en el campo filosófico, sino que también lo tiene en el terreno biológico:

“Una mutación génica será, por tanto, cualquier cambio intrínseco en sustancia o estructura, que modifique la manera de actuar de una de estas regiones-unidades”. (Julian Huxley: “La Evolución”. Losada.. Buenos Aires 1946. Traducción del inglés por Felipe Jiménez de Asúa).

lo cual significa que aún dentro de un terreno puramente científico, la mutación, mecánica de la evolución desde Mendel, tiene el contenido de un salto fundamental capaz de producir y que produce, una modificación substancial.

Citemos de nuevo a Teilhard para tener ya todos los elementos necesarios para su enjuiciamiento:

“La realidad del Espíritu-Materia se traduce inevitablemente y se confirma en *una estructura del Espíritu*”. Este concepto se aclara en siguiente nota de pie de página:

“Se podría decir que esta estructura es la naturaleza que la persona viene a centrar”. (Esquema de un universo personal. ob. cit. pág. 101)..

Aquí el concepto capital es el de persona (la persona humana), la cual ejerce una acción de centramiento o unificación en un compuesto: el espíritu-materia. Consideramos que no sería correcto comprender por “espíritu-materia” una forma nueva de materia, sino más bien una unidad compuesta de partes; no olvidemos el mecanismo de la evolución: la mutación produce una nueva realidad, y en el caso presente sería el espíritu, pero que para formar la persona humana precisa de su contraparte, la materia.

Intentemos ahora una comprensión del pensamiento de nuestro autor. Aquí nos resulta necesario hechar mano de dos elementos fundamentales en su obra: su método y su principio fundamental. El primero podemos definirlo como dialéctico, es decir, como un procedimiento que, partiendo de la presencia de términos opuestos (contrarios) trata de alcanzar la superación de ellos incluyéndolos dentro de una unidad superior, algo semejante en cuanto a su esquema, a la clásica triada hegeliana de tesis, antítesis y síntesis, aunque precisamos para evitar malentendidos, que no defendemos una aplicación consciente y estricta de la triada citada; nos parece que Teilhard emplea sólo el esquema y no su contenido. Este procedimiento se puede apreciar a través de toda su obra, por ejemplo con expresiones como “la unión diferencia” (Esquema de un universo personal) “universo-personal” (El fenómeno humano” y otros), las cuales muestran ese juego dialéctico, pues contienen términos excluyentes pero que juntos indican una nueva realidad. Tampoco podemos olvidar el carácter histórico de su concepción total, y bien sabemos que la historia sigue ese juego dialéctico que mencionamos.

Aludíamos a un principio fundamental en la obra de Teilhard, y creemos poder señalarlo en el constante paso de lo múltiple a la unidad. Lo real comienza por ser una pluralidad de elementos, pero por su convergencia hacia un centro, se unifican transformándose. Los ejes de complejidad de que el autor alude constantemente, siguen esta ley general.

Podemos entrar ya al análisis del problema. Teilhard de Chardin parece no diferenciar, en la forma debida, el espíritu de la materia, ¿hasta que punto es exacta la crítica? Aventuramos la siguiente expli-

cación: la realidad se compone, o quizá mejor se estructura, de una escala de elementos conectados entre sí gracias a que unos, siguiendo un orden histórico de ontogénesis, sirven de base a los siguientes pero sin ninguna continuidad óptica, hay pues, diferencias substanciales entre ellos. La noción de ontogénesis no indica cambio de esencias, sino que unas serían algo así como causas ocasionales de las siguientes, y esta situación pensamos nosotros, deja un cierto margen para pensar una intervención trascendente al orden real que, en el caso del hombre, podría ser la acción creadora de Dios, pues ese juego de causas ocasionales no sería suficiente para producir por sí mismo, una nueva y diferente realidad, en buena cuenta, exige la acción de una realidad superior ontológicamente. Claro que Teilhard no afirma tal cosa, pero consideramos una posibilidad abierta por su planteamiento.

Ac'arado ya el problema de la generación de las realidades, actúa entonces el método dialéctico de Teilhard. El autor busca una explicación a lo real, y lo real aparece compuesto, como en el hombre, de dos realidades opuestas, entonces ¿qué le propone la lógica de su método?, que esas realidades opuestas deben complementarse. Aparece entonces la noción de persona, como centro de la materia y el espíritu, y siguiendo ahora el principio del paso de lo múltiple a lo unitario, tenemos una nueva realidad que sin perder la característica de sus componentes es nueva, y que Teilhard designa con el nombre de Espíritu-Materia. El problema camina ahora hacia un esclarecimiento, pues no hay subordinación del espíritu a la materia ni dependencia del primero de la segunda; hay diferenciación, pero como dice Teilhard mismo "la unión diferencia". ¿Es suficiente esta explicación? Muchos exégetas dirían que no, desde que expresamente el autor no llega a declarar lo que sostenemos, pero con todo podemos pensar que la coherencia de una doctrina no siempre está explícita, sino por lo común se halla entrelíneas, mas pese a todo lo dicho admitimos que aún quedan textos que pueden contrariar nuestra interpretación; en todo caso, el punto es materia de discusión.

Todas las ideas anteriores tienen su culminación en una teoría del hombre. No digo que tengamos delante una doctrina exclusivamente antropológica, sino que todo el proceso evolutivo termina en el hombre, quien adquiere una responsabilidad como jamás la ha tenido en su historia, pues la misión a cumplir reside nada menos que en reformar la realidad. Esta circunstancia permite hablar, como lo hacen algunos, de un "humanismo teilhardiano", y creemos que hay motivos para que así sea. Si recordamos la exposición del capítulo anterior, apreciaremos que el proceso evolutivo tiene como producto último al ser humano,

quien por las especiales propiedades de que está dotado, puede influir sobre las formas de la realidad, además de poder captar la existencia de cierta realidad distinta al mundo en que está inscrito: puede captar la trascendencia; al descubrir esto el hombre, descubre al mismo tiempo su destino, tomando conciencia de que queda un nuevo plano ontológico por alcanzar, para lo cual debe preparar la tierra a fin de que sea capaz de incorporarse a esa nueva realidad. Estas ideas cobran excepcional importancia, por cuanto inciden en el análisis de la naturaleza del hombre y en la determinación de su destino. La respuesta de Teilhard es una respuesta optimista, no piensa como algunos existencialistas o sociólogos de la cultura que ven al hombre en decadencia, sin esperanza, lleno de mala voluntad, y totalmente destinado al fracaso. Teilhard reconoce las dificultades; así cuando nos habla de que el hombre debe tomar "gusto por el vivir", indica que comprende el mal de este siglo: el aburrimiento del propio destino y la inversión de las energías que en lugar de permitirle ascender en su destino lo colocan cada vez más cerca de la bancarrota; pero Teilhard no se ha limitado a constatar un mal, lo ha descubierto pero ha buscado la salida y la encuentra en dos puntos primordiales: la voluntad de existir y la trascendencia. Por la primera, el hombre puede volver a encauzar toda su actividad; puede volver a **querer** subsistir, evitando así un suicidio colectivo; es su voluntad la que convertirá a la ciencia, al maquinismo, a la colectivización en medios para personalizarse más y no para sumirse en el anonimato y la destrucción. Es claro que todo esto es posible, pero queda algo por precisar ¿existe algún motivo para hacerlo? La pregunta no es absurda, desde que las respuestas que se han dado a ella, no han sido suficientes para impulsar al hombre, y Teilhard conoce el motivo último: si el hombre piensa progresar por el progreso mismo, si se considera como el fin en sí, bien pronto se hastia; no olvidemos que todo ascenso supone un cambio de perspectiva, el descubrimiento de algo nuevo, y bien, si esto último no se halla, pues el progresar por progresar nos mantiene siempre en el mismo nivel; resulta que tenemos medios que desembocan ante un muro. Mas si tenemos la esperanza de una nueva mutación ontológica, si podemos alcanzar ese novum que aún no poseemos, entonces y sólo entonces, el obrar humano cobra otro sentido; mas para realizar este nuevo sentido debemos descubrir la trascendencia. Por la trascendencia nos expresa un nuevo plano ontológico, y esta meta es suficiente para dar sentido a toda la tarea humana; en verdad, únicamente si Dios nos está esperando al final del camino, po-

dremos sentir justificada nuestra vida de angustias y esfuerzos. Claro que esta solución es deísta y de carácter religioso, pudiéndosele criticar que es una solución dictada por la profesión de un credo determinado, mas si miramos el problema desde un punto de vista más amplio, veremos que no se trata de una solución apriori, ni tampoco de un sistema construido ex-profeso, ni mucho menos de la apologética de una religión, no, de ningún modo, es simplemente un problema de sentido, de significado. Si trabajamos toda la vida para construirla, ese esfuerzo debe tener algún significado, y en el caso de la aventura humana, encontramos que es una aventura tan grande, tan dramática, con tales alcances (como que compromete al cosmos mismos) que no es posible hallar la justificación dentro de sí mismo; las soluciones que han apuntado semejante camino han terminado en el fracaso, todo el optimismo del siglo pasado, científico y ateo, ha terminado en la filosofía de la desesperación de hoy. Sólo la consideración de un destino trascendente, proporciona la explicación, el sentido necesario a la existencia humana. Mas la teoría de Teilhard no se limita a volver a co'ocarnos frente a Dios, sino que determina el camino concreto para llegar: el amor plasmado en la socialización personalizante de que nos habla, nos muestra una humanidad consciente de su destino y orientada hacia una trascendencia salvadora. Aquí Teilhard se vuelve casi místico, pues el amor se convierte en una fuerza cósmica que une, perfecciona y nos acerca a una nueva realidad ontológica. Con todo, nuestro autor reconoce los peligros; por algo nos habla del odio y del aburrimiento, mas al poner el acento en la voluntad nos recalca la gran posibilidad del hombre: su libertad. El hombre es el único ser de este mundo que puede decir ¡Yo quiero!, y por esta afirmación de su libertad, es que escapa a su autodestrucción y se lanza hacia la conquista de la trascendencia. Este humanismo lo consideramos, por lo menos en sus líneas generales (trascendencia, libertad y poder sobre la realidad) como una fuente fecunda de especulación filosófica, capaz de llevarnos a la auténtica interpretación del hombre que hoy en día se requiere, pues nos a'veja de un optimismo exagerado, nos libera de un pesimismo inútil y nos coloca en el plano de la acción, único que puede llevar al hombre de hoy por el camino de la trascendencia.

Habiendo terminado el estudio en detalle de los puntos principales del sistema de Teilhard, intentaremos un enjuiciamiento general de toda su obra. Desde dos aspectos es posible abordar esta tarea; uno nos llevará a valorar su pensamiento dentro de la filosofía en general, y otro en relación con el problema inicial que nos planteáramos, como

es el apreciar la evolución en cuanto a categoría de inteligibilidad para comprender el devenir de los objetos reales.

En el primer caso, la valoración nos muestra a Teilhard como un sistema precursor y no una doctrina terminada. Es un sistema precursor, desde que señala caminos y plantea problemas, mas no llega a la solución definitiva; su mayor mérito consiste en haber aprovechado el concepto de evolución para explicar la realidad sujeta al devenir, consiguiendo una interpretación coherente y global; así, podemos apreciar como toda la realidad desarrolla una actividad de carácter teleológico diferenciándose en estratos de ser. Los problemas que estaban sin resolver dentro de esta concepción, al igual que las lagunas de explicación o los defectos de análisis, no permiten que la doctrina se convierta en un sistema completo del tipo tomista o del kantiano. Teilhard nos muestra como utilizar la evolución, basada en una sólida formación científica, para llegar a una explicación filosófica; este es su mérito pero también su limitación; como actitud metodológica, es mucho lo que se puede aprender de Teilhard. Si quisiéramos hallar una comparación dentro de la historia de la filosofía, tendríamos que pensar en las épocas de transición, aque'las donde una nueva visión filosófica se está gestando gracias a la labor profética de ciertos pensadores geniales; éstos aportan materiales valiosos aunque sin llegar aún a la visión definitiva. En este contexto debemos ubicar a Teilhard; tanto por las características de su obra, como por las peculiaridades del tiempo en que ha vivido, coincide con nuestra afirmación. Aporta planteamientos que pueden servir de guía segura a una posterior y más completa especulación; en esta época Teilhard da los lineamientos generales que probablemente tendrá esa nueva visión, pero todavía no es ella. Es difícil hallar un nombre de filósofo que pudiera dar esta idea con exactitud, aproximadamente, pensemos en Parménides en la época Pre-Socrática, precursor de los grandes sistemas de Platón y Aristóteles; pensemos en Alberto Magno antecesor de Santo Tomás en la Edad Media, y quizá encontremos el equiva'ente. También estos pensadores señalaron ciertas características y planteamiento que habrían luego de ser recogidos por quienes culminaron esas filosofías; así Teilhard indica la dirección futura de la ontología de la naturaleza, pues en esta rama de la filosofía general es que hay que colocar la especulación estudiada.

Si lo antes dicho nos muestra la posición general del pensamiento de Teilhard, también podemos hallar los puntos más ampliamente aprovechables de todo su sistema, o sea aquellos temas donde el acier-

to ha sido de mayor exactitud. Creemos que fundamentalmente son tres: la interpretación evolutiva del cambio, la concepción del hombre y el descubrimiento de la trascendencia. La interpretación evolutiva del cambio da más amplitud a una especulación filosófica por permitir el ingreso de la noción del tiempo; la interpretación clásica, mediante el acto y la potencia, la materia y la forma, desembocaban en una visión circular del tiempo y en un estatismo de las cosas cambiantes³, mas como hoy sabemos que el tiempo no es circular, sino abierto hacia el desarrollo infinito, la evolución se adapta mejor a esa nueva idea, permitiendo al mismo tiempo considerar la unidad fundamental de lo que existe y admitiendo la diferenciación en estratos ontológicos.

La concepción del hombre, aunque no es una antropología filosófica acabada, señala por decir lo menos, las líneas fundamentales para interpretar al hombre: su poder de construir su destino y así transformar la realidad (dato que concuerda con el hecho de la creación de una segunda naturaleza, como por ejemplo las máquinas electrónicas) para ponerla a su servicio, su voluntarismo basado en la libertad como don innato al hombre, la responsabilidad de su destino, la apreciación optimista, y lo que constituye el punto clave de esta cuestión, su salvación por la trascendencia. Este último punto tiene los mayores valores en el sistema de Teilhard; hasta antes de él, toda filosofía evolucionista o negaba la trascendencia, o la admitía como una realidad secundaria, pero Teilhard la coloca como llave de toda la realidad; sin ella no hay sostén ontológico de la evolución, ni el hombre puede salvar su obrar del fracaso, por ello nos dice que el foco universal de atracción determina la perfección ontológica del cosmos, así la evolución termina en el contacto con la trascendencia. Y todo este razonamiento no es producto de una actitud apologética, sino la consecuencia lógica de un sistema coherente que se desenvuelve sin forzamientos ni adiciones arbitrarias. La trascendencia le permite una visión op-

³ Al hacer esta afirmación, tenemos en mente el origen histórico de las doctrinas citadas. Si ellas se toman como Aristóteles las pensó, es preciso admitir que subyaciendo detrás, esta una concepción circular del tiempo, pues así lo concebían los griegos. Es claro que esta doctrina pueden adaptarse a nuestros días, y quizá ayuden a una concepción lineal del tiempo tal como la tenemos en la actualidad, pero aquí tendríamos un hecho insoslayable: que las doctrinas citadas ya no responden a su concepción inicial, podrán tener aún el mismo nombre mas ya tienen un contenido diferente, en buena cuenta, serían creaciones nuevas y no la doctrina tradicional, y la razón es muy simple: este el destino de toda filosofía que lleva el prefijo "neo"; el "neo" tiende a tener un valor absoluto ya que se convierte en una novedad en el más puro sentido de la palabra.

timista del mundo, lo cual de por sí, en una época de angustia y náusea, es mérito muy grande.

Este último punto precisa más el campo de validez de las ideas de Teilhard. Dentro de la filosofía general es buen intento de ontología de la naturaleza, pero en el terreno de la filosofía católica, el valor crece enormemente. Desde que surgió la teoría de la evolución, se planteó para la filosofía católica un grave problema a resolver, pues todas las consecuencias que se obtenían de esta teoría contradecían sus tesis principales, como por ejemplo, eran sistemas ateos; con el correr del tiempo esos sistemas cayeron en el descrédito por lo apresurados y extremos, mientras que la teoría evolutiva se iba precisando cada vez más. Por este camino se ha podido distinguir, como lo hace el P. Ortega a quien mencionáramos líneas atrás, entre el **hecho científico** y la **interpretación**; de este modo la evolución era un hecho, pero el transformismo su interpretación. Con este dato primero de la ciencia era ya posible trabajar para la filosofía, y aquí Teilhard da el primer y más decisivo paso: demuestra como la evolución, antes que negar la trascendencia, la exige para no perder coherencia. Este es un camino abierto para el pensamiento católico; puede que Teilhard haya equivocado muchos puntos (por ejemplo el concepto de creación), mas esos errores son independientes de esta tesis, que presenta a la filosofía católica un terreno fértil para el futuro.

En lo referente a la utilización de la noción evolutiva como principio de inteligibilidad del cambio, podemos obtener una conclusión favorable: su valor es seguro. La evolución, tal como la emplea Teilhard, nos permite comprender el sentido del cambio, por este principio comprenderemos su significado que en última instancia es desarrollo de las posibilidades ontológicas en busca de la individuación. Por este mismo camino hallamos el medio de penetrar en la composición de la realidad cambiante, descubriendo que se compone de estratos sucesivos y diferenciados entre sí, mas como una unidad fundamental: la energía evolutiva. También llegamos a otear el horizonte de un término ontológico de todo el cambio, o sea la comunicación con la trascendencia. Este es el lado favorable. Los aspectos negativos no dejan de tener peso, exigiendo por ello una solución mejor y más completa, pues muy poco se nos dice de la estructura del cambio; en las filosofías tradicionales se hablaba del paso de la potencia al acto, y aquí no tenemos ningún equivalente para aclarar la estructura, ¿siguen teniendo valor estos principios? Teilhard, escudándose en su advertencia de que no hace filoso-

fía, nada nos dice, pero sin duda que era una exigencia del sistema. Tampoco la naturaleza de la energía evolutiva es aclarada; parece que Teilhard tiende a darle un contenido teísta, es decir, que ella sería una de las formas de la acción de Dios en el mundo, pues sin consideramos una energía psíquica (de la cual nos habla a veces) para todos los estratos de lo real, la solución no es satisfactoria: Hablar de energía psíquica en el campo de la "estofa del universo", significa simplemente complicar las cosas. Entonces se debe precisar más la respuesta, evitando la innecesaria introducción de Dios en el mundo, cuando es posible recurrir a las causas segundas para aclarar el problema. La cuestión de Dios debe plantearse, dentro de una ontología de la naturaleza, como culminación de una explicación del cambio, en especial en el campo del sentido general de este, pero no recurrir a El como panacea universal. En conclusión, el uso que Teilhard hace del principio evolutivo, muestra las posibilidades filosóficas de esa idea, que en la actualidad puede ser posible de una mejor utilización.

CAPITULO VII

POSIBILIDADES

Nos corresponde en este capítulo, retomar el problema que planteáramos al comienzo del trabajo, y verificar que cosa es posible decir sobre él. Recordemos que nos enfrentábamos al problema del cambio, punto crucial de una ontología de la naturaleza, intentando comprobar si la evolución, como principio de inteligibilidad, ofrecía alguna ventaja para su comprensión. El principio que habíamos escogido no era un producto del azar, ni mucho menos un recurso apriorístico, por cuanto partía de una circunstancia verificable dentro de las ciencias actuales, como era el "hecho evolutivo" que se comprobaba a través del estado actual de los conocimientos científicos. Precisamos una vez más, que nos atenemos al "hecho" científico y no a la teoría que sobre él se ha construido, es decir, el transformismo, esta teoría no la utilizamos por cuanto aún tiene el carácter de hipótesis por verificar. Escogido este principio, también lo hemos analizado en una aplicación concreta, lo cual nos llevó al estudio de las ideas del P. Teilhard de Chardin, veamos ahora que resultados hemos obtenido.

Comenzaremos dividiendo nuestro estudio del modo siguiente: primero apreciaremos los aportes de las ciencias, luego tomaremos los resultados no discutidos de la doctrina de Teilhard, y con este material analizaremos por último las posibilidades que presenta el principio de inteligibilidad elegido. Comencemos por la ciencia.

Al efectuar una brevisima revisión de los actuales adelantos de las ciencias de objetos reales, nos fue posible constatar ciertos hechos que se repetían en cualquiera de las ciencias escogidas, por lo cual podíamos calificarlos de constantes científicas. En este sentido tenemos primeramente, que todo lo real surgía como poseído de un total dinamismo, tanto en el campo de la materia inorgánica (proceso radioactivo), como

en la materia vital y en el campo humano. Este dinamismo presentaba una peculiaridad, el ser un desarrollo de posibilidades orientado hacia un fin; claro que este fin no era el mismo a través de las diferentes ciencias, pero en todas estaba presente. El desarrollo se hace a través del tiempo, como se constata fácilmente. El hecho mismo de que los fines sean distintos, nos da la idea de que el conjunto de ciencias nos muestra una realidad dividida en partes, las cuales podemos calificar de estratos, y señalar que el primero de ellos corresponde a la materia inorgánica, el segundo a la materia vital, y el último a la materia humana. Finalmente, todo este proceso indica claramente que ha tenido un comienzo (podría ser el átomo de Lemaitre) y tendrá un término (la muerte entrópica). Estas constantes son las que pueden servir de base a una especulación filosófica, por cuanto son innegables en lo referente a la circunstancia de que efectivamente suceden, y luego tienen una generalidad que las salva de la objeción del caso único.

Del análisis de la obra de Teilhard, vista bajo el criterio de ver como había empleado el principio de inteligibilidad que hemos elegido, obtenemos la consecuencia de que tal principio por si solo puede dar motivo a una especulación filosófica, y construir una clara explicación del problema del cambio. Con todo, el íntegro de las ideas de este autor no era aprovechable; muchos puntos podían ser controvertidos, y algunos hasta rechazados. En cuanto a lo aprovechable, destaca claramente el concebir el proceso de desarrollo de lo real, como una evolución temporal hacia lo trascendente; las pruebas ya las hemos visto. A través de esa evolución, se notaba un eje directriz: la complejidad-conciencia, que al ir organizando cada vez más la realidad, iba también haciendo surgir grados de conciencia más perfeccionados hasta llegar al hombre donde la conciencia era ya una autoreflexión. También el proceso mostraba una doble faz en cuanto a las energías que lo impulsaban: una energía inmanente (no precisamos su naturaleza por las razones ya dichas) que impulsa el desarrollo, y una energía trascendente, que proviene de un foco universal de atracción que en buena cuenta no es otro que Dios. Dentro de esta evolución general, el hombre cobra el máximo de valor; como muy bien lo denomina Teilhard, es la "flecha de la evolución", el encargado de darle el sentido último y transformar la tierra para volverla apta para el Pleroma final, de aquí la posibilidad de una teoría de la acción, y de un humanismo auténtico. Para finalizar, toda la realidad se esboza en tres estratos ontológicos, coincidentes con los señalados por la ciencia, los cuales tienen la peculiaridad de tener un orden jerárquico y servir los más, de simples de soporte y posibilidad de los más complejos.

Hasta aquí, el balance de lo analizado. Una característica resalta en todo su conjunto: que estamos frente a una historia de lo real. Fijarse que no decimos ante el tiempo, sino que usamos el sustantivo historia, pues sin duda él muestra de modo mejor la forma evolutiva de la realidad. Efectivamente, tenemos una historia pues existe un conjunto de hechos pasados que muestran un esfuerzo por alcanzar un fin, donde se destacan algunos ejemplos, las mutaciones que permiten el salto ontológico de un estrato a otro. La conclusión a sacar, nos indica que lo importante hoy por hoy para una ontología, es la génesis del ser (o quizá debiéramos decir del ente), quien aparece como realizando un proyecto. Esto hace pensar en la exactitud de la idea de Teilhard, quien da preferencia a la cosmogénesis sobre la cosmología, y de aquí podemos concluir que una ontología debe respetar ese carácter histórico del ser, es decir, debe ser una ontología histórica, que marque y explique como se va desarrollando la realidad ontológica. Esto no significa únicamente el empleo del tiempo, que en el fondo indica una sucesión de estados, sino que, a más de una sucesión, señale la orientación y las fuerzas de construcción ontológica, pues aquí resulta que el ser no ha surgido ya hecho, sino que ha tenido que hacerse. Estas razones llevan a pensar que, para una ontología de la naturaleza, el principio evolutivo se adapta perfectamente; claro que esta idea no tiene mucha novedad, pues sistemas evolucionistas han habido ya y no son pocos, pero en el caso de Teilhard existe una circunstancia que lo favorece, y es el hecho de haber formulado su explicación cuando las ciencias de lo real han tomado ya una cierta estabilización, pues ya no se puede hablar con el mismo entusiasmo de los primeros descubrimientos; además, para la filosofía católica, este intento constituye el principal esfuerzo al respecto.

Esta interpretación del cambio posee una peculiaridad muy específica: es una explicación cualitativa. A diferencia de la actitud moderna, que recurrió a la cantidad para comprender el mismo problema, se centra en la esencia de la realidad que produce el problema. Analicemos algo más este punto. Indudablemente que gran parte de la filosofía contemporánea trabaja por reacción contra el pensamiento de la Edad Moderna, pues por una causa u otra, las posibilidades de esa filosofía han sido agotadas, y sus frutos ya han madurado del todo; dentro del conjunto de concepciones que predominaron, destacaba la concepción de la naturaleza, la cual, sufriendo la influencia de las ciencias fisicomatemáticas, creyó hallar la esencia de lo real en la estruc-

tura matemática de sus relaciones y en el modo mecánico del cambio. En verdad era un esquema sumamente rígido al cual convenía por completo la objeción de Bergson, en el sentido de que fosilizaba la realidad dejando de lado aquello que precisamente era su ser íntimo. Las razones, pese a todo, no eran arbitrarias, por cuanto efectivamente la matemática permitió una cierta penetración en la esencia de la naturaleza, proporcionando una guía para su control que fue aprovechado en forma sorprendente. Pero la realidad no se agota en esquemas abstractos, que olvidan lo más esencial que ella posee: su dinamismo. Sólo cuando las ciencias particulares entran en la crisis de este siglo, se aprecia que la visión de la naturaleza de la época anterior contemplaba apenas un aspecto de lo real, y es así que se descubre en todas las ciencias un dinamismo con visos de libertad en todos los estratos de lo real, además de que se halla una finalidad intrínseca, que no había podido ser captada por una explicación matemático-mecanicista la cual, como es lógico, había puesto el acento en una causalidad eficiente. Así las cosas, hoy tenemos que nos preguntamos por el ser de la naturaleza, no con fines de medida o protección, sino con deseos de comprenderlo, no otro cosa significa decir que la vida domina en la realidad, o que existe una energía psíquica en todo el universo. Explicar la naturaleza por medios cuantitativos, equivale a reducirla a series de elementos (el atomismo moderno) que pueden combinarse mecánicamente entre sí, y dejan al espíritu humano la posibilidad de hacer cálculos para predecir los resultados; entonces el pensador que analiza la realidad no se interesa por su ser, sino por su aspecto operable, claro que este último aspecto tiene sus ventajas pero si se descuida el otro, llegamos a la situación actual: trabajamos con cosas pero no sabemos que son ellas, y de ahí a volver al punto de donde se comenzó, esto es, a una edad donde no sirvan ya los progresos prácticos, quedan muy poco trecho. Una explicación cualitativa de la naturaleza, corresponde necesariamente a una ontología de ella, y aquí tenemos una confirmación del cambio de nombre que sugeríamos al comienzo del trabajo: hablar de filosofía de la naturaleza, no precisa del todo lo que se busca, y si nosotros pensamos que la esencia de las cosas puede ser una estructura matemática, queda justificada esta conclusión, pero si hablamos de una ontología de la naturaleza, ya apuntamos directamente al ser, y el ser, a poco que lo penetremos, nos revela que las estructuras matemáticas son apenas un aspecto de la realidad, pues ella posee un contenido mucho más rico. El volver a las explicaciones cualitativas de la naturaleza, ha revalorizado la teleología, y puesto en claro el valor de la vida, como entidad independiente y rebelde a todo esquema rígido; la

cuales nos conduce a una explicación más completa de lo real, donde también la cantidad puede tener un lugar, pero ya no absorbe todo el conjunto; queda en su lugar justo. Con esta conclusión sucede algo bastante paradójico, pues en cierto modo se regresa a los planteamientos de la época clásica de la filosofía, esto es, al pensamiento griego, mas apuntemos que es esta una vuelta a los planteamientos y no a las soluciones; su vieja concepción del tiempo, como algo circular, donde los acontecimientos tenían que repetirse periódicamente, choca con nuestro tiempo ascendente e irreversible. En general se aprecia el regreso a una concepción menos parcial de la realidad donde la teleología, el espíritu, el valor de lo humano, cobran de nuevo importancia, más depurados con los progresos científicos, y tomando en modo particular el planteamiento clásico: se busca el ser de la naturaleza, y no su aspecto cuantitativo y operable. Y este último resultado sólo puede alcanzarse, por lo menos al estado actual de la investigación, recurriendo al concepto evolutivo del cambio, que nos permite comprenderlo como algo dinámico, vivo y con neto trasfondo ontológico. Veamos como se presenta esto último.

Tenemos entonces que la realidad se presenta como un complejo evolutivo. Llamamos complejo evolutivo al hecho de la división de la realidad en estratos, pues en contra de toda interpretación monista, existen tres estratos ontológicos perfectamente diferenciados entre sí, que van superponiéndose sucesivamente para obtener una perfección mayor, y con ella, mejores posibilidades de evolución. No vamos a adjudicarles nombres específicos, pues creemos que bastan con los que las ciencias les han dado: lo inorgánico, lo vital y lo humano. En conjunto, determinan la esfera que se denomina el ser real, por oposición a la correspondiente al ser ideal, aunque esta última sea cuestionada, pero provisionalmente podemos hablar de estos dos apartados del ser. El primer estrato se caracteriza por la pluralidad de elementos, que al conjugarse forman unidades más complejas; este es el único estrato donde se da el paso de que habla Teilhard: de lo múltiple a lo uno, pues efectivamente ello sucede, pero resulta que aún dentro de los compuestos, los elementos componentes conservan cierta independencia de comportamiento: así una partícula atómica seguirá subsistiendo con todas sus peculiaridades dentro del átomo, y separada de él tendrá vida independiente. De otro lado, la teleología existente, aunque aparece como un impulso intrínseco, no presenta visos de conciencia alguna. Los elementos de este estrato la cumplen sin búsqueda ni selección.

El estrato siguiente, el vital, tiene ya caracteres distintos. Primeramente, ya no se da el paso de lo múltiple a la unidad, pues los entes existen como complejos, más sus componentes no pueden subsistir de modo independiente. Un órgano, una célula, fuera del organismo en que existe termina por morir, y si existen células independientes es claro que son entes y no partes de un todo. La teleología adquiere visos conscientes; un animal o un vegetal pueden seleccionar del mundo circundante sus alimentos, presentar una defensa ante agresiones que tiendan a destruirlos, y buscar una reproducción guiados por el instinto. Una conciencia ruda, pero ya conciencia.

Por último, el estrato humano se diferencia por su teleología consciente. Esto importa un elemento totalmente nuevo: el éxito y el fracaso en la búsqueda del fin, agravados por cuanto ese éxito o fracaso pueden ser queridos. Este darse cuenta del fin, y de quererlo o no, es lo específico del estrato humano. Desde luego que se pueden añadir otras determinaciones, pero en el fondo pueden ser derivadas de esta peculiaridad. Agreguemos tan sólo, que el poder de reflexión completa la caracterización del último estrato.

Tomados en conjunto los tres estratos, nos revelan una cualidad peculiar: unidad de grupo. Se explica este hecho, por cuanto los tres se vinculan entre sí, constituyendo los estratos inferiores la posibilidad de los superiores; así, sin el estrato inorgánico el vital no podría existir, pues su base es precisamente esa realidad anterior, pero perfeccionada por una nueva cualidad ontológica. De aquí que lo real, como se ha dicho mucho en la filosofía contemporánea, pueda concebirse al modo de un organismo, donde todos los elementos se vinculan entre ellos para dar un resultado global. La cualidad ontológica que diferencia a los estratos, representan en el orden ontológico un evidente salto, un "novum" que determina una nueva realidad dentro del organismo, realidad que indudablemente es una jerarquía. Los estratos no son realidades estáticas; su dinamismo es evidente, pudiendo decirse que, por presentar una teleología, buscan el desarrollar sus posibilidades, lo cual equivale a un proceso de individualización. Este punto es comprensible gracias al empleo del concepto de evolución.

Por el concepto de evolución sabemos que la realidad se desarrolla en un proceso temporal buscando un fin. En el caso de los estratos el proceso es evidente: su dinamismo tiende a explicitar las posibilidades internas y convertirse en una plenitud de su ser. Pero aquí surge un problema bastante grave. Al hablar de búsqueda de una perfección de ser por un proceso de desarrollo, pensamos inmediatamente en Platón, y más concretamente en su teoría de las ideas. Y razón hay de

sobra; si concebimos un proceso de individuación ontológica, tenemos que pensar en un modelo final, que señale la realización del proceso. Aquí reside la dificultad de toda filosofía evolucionista. Exige la existencia de un "topos uranus", y esto en nuestros días suena a fantasía poética. Quizá podemos intentar desviar la cuestión diciendo que esas ideas platónicas no existen solas, sino en la mente de Dios como lo hiciera San Agustín, pero esto es ya dejar la filosofía de la naturaleza y llegar a la metafísica con el grave problema de la trascendencia, y en verdad que nuestro estudio sólo se sitúa en la primera rama filosófica, donde es posible plantear el problema mas no intentar resolverlo.

Tenemos que el camino de las ideas puras tiene sus dificultades. ¿Queda algún otro? Miremos a la teoría clásica hileformista. Quizá existan aquí datos aprovechables, pues ella nos dice que la realidad de la naturaleza es un compuesto de materia y forma, siendo la forma la que determina lo que es una cosa; con todo tiene algunos escollos que salvar, pues en un proceso evolutivo es preciso aceptar un continuo y perenne cambio de forma por una materia, que por otro lado es muy diferente hoy en día de lo que pensaban los griegos y los medievales; esto multiplica las formas, no habiendo medio, así lo creemos, de saber cual es la que va a terminar por dar la esencia al sujeto de la evolución. Con todo existe algo aprovechable: una forma inicial que se vaya desarrollando en el tiempo en búsqueda de su total explicación. Algo muy semejante a las "razones seminales" de San Agustín. Precisemos más el concepto. Por el análisis filosófico, se percibe una materia a través de todo el proceso evolutivo, pero una materia muy distinta a las ya concebidas por explicaciones anteriores; no es la materia prima clásica, por cuanto no posee potencia alguna, además de tener, aún cuando no ha logrado su perfección ontológica, una forma determinada; no es nada informe. Tampoco es una mera "res extensa", desde que lo esencial para comprenderla no es el recurso cuantitativo sino la comprensión de su ser, o sea un llamado a la cualidad. La materia que ahora se percibe es una realidad dinámica, que ya es algo determinado, por ejemplo, una planta recién nacida, lo cual le da, hablando en término aristotélicos, una forma muy precisa; esta materia se presenta preñada de posibilidades por desarrollar, pues aún no es completamente un ente ontológico, en palabras vulgares, es simplemente algo recién nacido, pero esas posibilidades pugnan por dispararse hacia adelante, luchan por realizarse, entonces se incrusta en ella una energía que las arroja hacia el camino de la realización, dándoles la dirección correc-

ta: alcanzar el fin de su individuación ontológica. Entonces tenemos algo diferente a la concepción clásica, pues la materia actual no es la materia prima de los griegos, sino un conjunto de posibilidades por desarrollar, que lleva ya dentro de sí una forma precisa, que es la que permitirá la evolución futura. Por esto hablamos de las razones seminales de San Agustín. Desde luego que la distinción entre materia y energía de finalidad es sólo lógica, esto es, no se da en la realidad concreta, sino en nuestra inteligencia que para comprender bien el mundo externo a ella tiene que efectuar algunos cortes; sin hacer uso de este recurso metodológico, sólo percibimos una realidad dinámica, que se desarrolla buscando su personalización ontológica. Separamos una materia de una energía, para comprender mejor este hecho: que los entes que hoy percibimos gracias a las ciencias particulares, llevan dentro de sí *todas* sus posibilidades ontológicas, necesitando tan sólo el impulso para salir lanzados hacia la realización. En verdad los entes se muestran como unidades dinámicas, actuando en un proceso de evolución hacia su plenitud ontológica y llevando en su interior todas las posibilidades de *ser*, pero que deben pasar por una génesis progresiva.

Esta interpretación nos lleva directamente hacia el problema de la substancia. ¿Existe hoy algo que podamos llamar así? La respuesta es urgente, pues si no tenemos substancias, nuestro mundo se disuelve, se vuelve algo etéreo, y las dificultades se multiplican. Para intentar una respuesta, revisemos brevemente lo que se suele entender por substancia. Una primera acepción nos dice que es lo que permanece a través del cambio: ¿es así?. Dificilmente podemos hoy pensar en algo que subsiste a través del cambio, como no sea la tendencia hacia la realización, estamos más cerca de Heráclito que de Aristóteles; además se da el hecho de que toda evolución es irreversible, lo cual significa que lo pasado siempre queda atrás, pierde su realidad en el tiempo. La conclusión no se deja esperar, la substancia, concebida en esos términos, debe ser interpretada de nuevo. Veamos otro concepto: la substancia es lo que soporta los accidentes. Quizá pudiera aceptarse esta noción, pues no tiene nada que vaya contra una génesis ontológica, pero por desdicha hoy por hoy no podemos decir que cosa sean los accidentes y que cosa es la substancia, pues lo que tradicionalmente se entendía por accidentes, ahora se convierten propiedades esenciales; pruebas las tenemos. El sabor de un metal, su color, su peso, se decían accidentes en las filosofías clásicas, más hoy con la transmutación de los metales se aprecia que si cambian esos accidentes cambia la substancia pues tenemos otro metal; podemos defendernos hablando de un cambio accidental, pero ello nos lleva a negar las substancias individuales, desde

que por debajo de esos cambios sólo tenemos la energía universal, común a todos los metales, y común también a todos los cuerpos físicos. Si nos elevamos a otro estrato ontológico, tenemos el caso del hombre; una acción del hombre en un instante determinado se concebía como un accidente (el "cuando" aristotélico), resulta que este instante no es accidental al hombre, sino una etapa de su progreso ontológico, que lo determina de un modo substancial; entonces ¿cuál es el accidente y cual la substancia?, la respuesta no es fácil. Finalmente, se define también la substancia como aquello que es apto para existir en sí; esta definición es más aplicable a los conceptos contemporáneos, pues una materia dinámica, evolutiva y finalista puede muy bien existir en sí, desde que no necesita de otro apoyo ontológico, por lo menos en el plano finito. Con todo, de esta definición tradicional queda más su aspecto formal que su contenido, pues la substancia pasaría a ser una especie de **substancialidad**, es decir, hablamos de un sustantivo con cierto carácter verbal, por expresar más una idea de actividad que de cosa permanente; la noción de "existir en sí", sólo nos estaría indicando la existencia de una teleología personalizada, concretada en una posibilidad individual, cosa que le señala un camino propio y diferente a los demás, razón por la que puede existir en sí, esto es, no necesita de otro apoyo ontológico para lograr su fin total en el plano finito. Esta idea nos lleva a concebir la substancia, y por ello al ser, como una realidad dinámica, que se construye a sí misma en el tiempo, a partir de una razón seminal que forma su comienzo en el ser. Por estas razones, es preciso no pensar en substancias "sólidas" o materiales, en última instancia lo que permanece es el proyecto de ser, que debe realizarse en el tiempo, lo cual supone un dinamismo teleológico, mas esta circunstancia no diluye la substancia ni la convierte en algo inasible, ni mucho menos le quita realidad, por cuanto lo fundamental de todo concepto de substancia o realidad, y esto se prueba recorriendo la historia de la Filosofía, es la **referencia al ser**, o esa unión de esencia y existencia, que permite definir y actualizar cualquier entidad, cosa que en este concepto de substancia es posible hacer; por la "razón seminal" podremos conocer lo que es la substancia, y por su tendencia o teleología podremos saber que existe.

El pensar la substancia como se ha expuesto arriba, lleva a considerar otro aspecto de suma importancia: la relación potencia y acto. Esta relación, planteada por la filosofía clásica, se mantuvo, aunque un poco subterráneamente, en la filosofía moderna, mas en la actuali-

dad es materia de no escasa discusión. Y la razones no son pocas; si tomamos las consideraciones para apreciar esta relación, las objeciones saltan al instante; en efecto, dentro de una concepción evolutiva, el paso de la potencia al acto ⁴ no es inmediato, caben estados intermedios de aproximación desde que el acto es la perfección del ser, al menos dentro de la filosofía clásica tenía esa calidad. Así pues, dentro de un ser individual su plena realización se halla al término de un largo proceso de tentativas y pasos aproximatorios, los cuales constituyen el desarrollo de la potencialidad inicial. De otro lado, tenemos un hecho incuestionable: dentro de la realización de un ser cabe el fracaso, ya que la meta final puede no ser alcanzada, entonces se tendría un acto no realizado pese a la tendencia del ser a obtenerlo desde la potencia: entonces, ¿este resultado sería una potencia pura?, ¿sería un acto disminuído; de todos modos la respuesta no es clara en ningún caso. La dificultad fundamental de esta relación, esta inscrita en el hecho de que la relación fue concebida dentro de una noción de cambio exenta de la idea de desarrollo progresivo, por cuanto cada ser lo era desde que se actualizaba; es cierto, que se solía considerar algún cambio semejante, por ejemplo, se mencionaba el caso del niño que deviene en hombre, explicándose que el niño tenía dentro de sí la potencia de ser hombre, pero este ejemplo no tenía el contenido evolucionista que parece contener, al menos si lo planteamos dentro del ambiente histórico en que se empleó, es decir, que si la relación potencia y acto podría dar pábulo a una interpretación evolucionista, ello no responde a la auténtica formulación de la época clásica; interpretarla de ese modo, es proyectar en ella algo de nuestra propia época. Veamos porque. Cuando los griegos o los medievales nos hablan de potencia y acto, la relación tiene un trasfondo muy preciso; en primer lugar, no existía idea alguna de un desarrollo ontológico; los seres, por ser tales, lo eran desde que existían, los cambios que podían sufrir eran cambios accidentales, por cuanto un cambio substancial sólo se daba entre dos extremos: la generación y la corrupción, luego el cambio substancial era sinónimo de corrupción, esto es, terminación del ser. En buena cuenta, la potencia era **pasividad de acción**, es decir, capacidad de una cosa para ser movida, pero ese movimiento era siempre **externo**, la naturaleza íntima, aquella que correspondía al ser, aquella que afectaba a la substancia, sólo se daba, como se ha dicho, en la corrupción, entonces tenemos que el sustrato ontológico de las cosas era, hablando en términos de evolución, **fijista**, no cambiaba nunca; así un niño era un hombre en pequeño pero ya era un hombre. La confirmación podemos tenerla recordando dos hechos muy simples: primero, la fijeza de las substancias, las

cuales nunca se transformaban unas en otras; segundo, la concepción pedagógica de ese entonces, donde no se pensaba que el niño fuese algo totalmente distinto al hombre maduro, pues se le pensaba como un hombre disminuido, con menos fuerzas, pero ya un hombre. En cambio en nuestra concepción actual del ser, al menos, dentro de una posición evolucionista, esa fijeza ontológica no existe de golpe, se alcanza por estados sucesivos que se diferencian entre sí, y sólo mantienen unidad por medio de la teleología o el proyecto; así hoy sabemos que un niño en modo alguno es un hombre disminuido, es algo diferente con realidad propia que aspira a ser hombre, pero que aún no lo es; desde este punto de vista la relación potencia y acto no se plantea entre generación y corrupción, sino entre potencialidad inicial y realización final, y esto dentro de un mismo ser; además, ya sabemos que las substancias se transforman, por lo menos en la física, o sea, que el substratum actual para comprender la relación es muy distinto al de la época clásica. La conclusión no es difícil de obtenerla; si queremos ser fieles al pensamiento clásico, la relación potencia y acto no cabe pensarla en términos evolucionistas, de hacerlo, nos salimos de las intenciones de sus autores, y la razón es muy simple; en la época clásica nadie pensó en términos evolucionista. Quedaría una última objeción por resolver. Santo Tomás habla de un perfeccionamiento del ser, de una tendencia de las cosas hacia una mayor perfección ontológica, lo cual las acerca, en el plano del deseo y del esfuerzo a Dios; este hecho no creemos que abone mucho en favor de la relación citada, por cuanto se plantea también en términos diferentes a los actuales. Para comenzar, Santo Tomás piensa a los seres como ya en posesión del máximo de ser al que pueden aspirar una vez creados, esa tendencia hacia una mayor perfección, aparte de provenir de conceptos religiosos, no significa una terminación de su propio ser (que ya está terminado) sino la espera de una gracia (del latín "gratia", algo gratis, no debido por obligación) concedida por Dios como es por ejemplo, el caso de la vida sobrenatural ganada por los hombres en mérito al Sacrificio de Cristo; no existe, pues, ninguna alusión evolucionista. Entonces la relación potencia y acto, en su sentido primigenio no ofrece opción evolucionista alguna, a menos que nos apartemos de su sentido clásico y le inyectemos una nueva significación. En este sentido, quizá resulte útil hablar de posibilidad y realización; la noción de posibilidad indicaría un contenido preñado de instancias por desarrollar, y el concepto de realización, la explicitación progresiva de esas instancias.

El análisis anterior nos permite ahora dar una visión sintética de la realidad, vista por medio del prisma evolutivo. En este sentido la realidad que cambia, se nos muestra como una estructura de tres estratos ontológicos, vinculados entre sí por el hecho de que los superiores dependen de los inferiores para poder generar lo propio de su jerarquía; atravesando los tres estratos se halla un impulso de perfección ontológica, que lleva a cada ente de los estratos a buscar una personalización, esto es, la plena y total realización de sus posibilidades ontológicas. Dentro de este proceso, el último estrato presenta las mayores posibilidades de perfeccionamiento, no sólo en su propio plano sino para toda la realidad. Y aquí se plantea el problema del hombre. Sin duda de uno de los méritos mayores de toda concepción evolucionista de la realidad, reside en tener que desembocar necesariamente en una teoría del hombre, por cuanto resulta imposible evitar su ubicación directriz en todo el proceso del cosmos. También es esta la diferencia más grande con las filosofías anteriores, para quienes la reflexión del hombre, si bien fundamental e ineludible, no tenía porque coronar una explicación de la naturaleza (entendida como principio de actividad), y constituía por ello un capítulo aparte de la filosofía, que si bien interesaba al hombre para comprender su ser y destino, no tenía porque ser la coronación y clave de una comprensión última de la realidad. Dentro de la concepción evolutiva, como ya lo ha mostrado Teilhard, la comprensión del hombre es sin duda el recurso decisivo para conocer la esencia de lo real, por cuanto como coronación y nueva posibilidad de la evolución, forma parte principal de ello. Quizá Teilhard exagere un poco, y tal vez, el hombre no sea la clave final, pero no deja lugar a dudas que si queremos saber que es la realidad, tenemos que comprender primero al hombre. Y la evolución como principio de inteligibilidad nos presenta asideros insustituibles.

Comencemos por decir, que la visión evolutiva nos presenta al hombre con una naturaleza ontológica convertida en proyecto. En efecto, el hombre tiene enormes posibilidades que desarrollar para llegar a ser humano, pues de hecho no lo es plenamente, por ello debe construir su naturaleza. Mas al construirla surge el drama de su existencia, pues por sus propias posibilidades descubre que ya no es parte del resto de la naturaleza, toma conciencia de ello y nace así su soledad. Debe superar a la naturaleza, más todavía se halla incrustado en ella; su construcción ontológica es conciente, tiene que ir fabricando aquello que no posee y nace así la ciencia, la técnica, la misma filosofía. Con todos estos recursos logra dominar el medio que lo rodea, logra subsistir, pero queda la interrogante angustiada: ¿qué soy yo, el

hombre?. Salgo de la naturaleza, la domino, subsisto, pero mi propia esencia aún no la descubro, y por esto ando a ciegas buscándome a mí mismo, porque en el fondo me estoy construyendo poco a poco. Como el hombre, por estar dotado de conciencia, para poder actuar debe planear primero su acción, esta exigido de planear su propia construcción ontológica, mas como aún no se ha realizado plenamente, su futuro se vuelve incierto. Por ello su pasado es una sucesión de esfuerzos, donde los últimos son los más. Y la evolución le arroja una cuita más: le descubre el tiempo histórico. La historia en verdad es más negativa que optimista; ahí se halla el relato de todos los fracasos y los sueños frustrados del hombre; por ello es que dice Eliade que la historia causa terror al hombre, y en las épocas pasadas trató de anularla con la concepción de un tiempo cíclico, donde los hechos se repetían por participar de modelos eternos que los dioses habían impuesto a los hombres. Con este recurso el hombre eludía el más abrumante de los hechos humanos: la responsabilidad. Si la historia repite arquetipos eternos, yo, hombre concreto, nada puedo hacer ante tal circunstancia, pero si la historia no es cíclica y, lo que constituye la tragedia, lo hago yo, hombre falible, el drama es espantoso pues debo responder de los resultados. Como si el hombre no se llenara jamás de horrores, la evolución agrava del todo la responsabilidad humana, que si antes debía responder de su propia construcción ontológica, hoy debe responder por la construcción de todo el universo. No otra cosa significa la frase de Teilhard "el hombre es la flecha de evolución". Ser la flecha importa ser el director de todo el proceso evolutivo, cosa que se muestra despiadadamente en las posibilidades reveladas por los avances científicos. A todo este cuadro se agrega el desalentador balance de los esfuerzos realizados; la técnica y la ciencia, pese a que ha sido el hombre quien las ha creado, han terminado por dominarlo, siendo así que hoy se hace ciencia por la ciencia misma y no porque e lo sea útil al hombre, ejemplo claro es el maquinismo. Se suma también cierta fatiga de esperanzas en los recursos de mejorar al hombre; los sistemas morales, los esfuerzos del derecho, las organizaciones internacionales, siempre han terminado en igual encrucijada, siempre desembocan en el choque de las fuerzas primitivas de lo humano, que al final antepone la destrucción a la tarea constructiva. Finalmente, el hombre con todos sus progresos ha ido liberando ciertas energías espirituales que ya no sabe en que aprovechar; los síntomas sociales de agrupaciones juveniles con tendencia nihilista, muestran claramente

que esas energías no tienen en que emplearse. Así pues, por un lado la visión evolucionista da un aspecto trágico a la tarea del hombre, pero permite vislumbrar un aspecto favorable: la responsabilidad ante la obligación; una responsabilidad puede agravar el estado angustioso de una conciencia de la propia realidad, mas también deja escape a una esperanza, pues ninguna responsabilidad supone necesariamente la imposibilidad radical de asumirla, en el fondo, siempre es indicio de un camino de salvación: si debo responder, es porque puedo responder positivamente, aunque para llegar a ello necesite desgarrarme, sumirme en el esfuerzo doloroso del intento, pero que es capaz de revelar la respuesta esperanzada. Lo trágico de la responsabilidad humana, por curioso paradoja, es precisamente que da asidero a la esperanza del análisis de la esencia del hombre, vista como posibilidad de personalización ontológica, se desprende que llevamos dentro de nosotros el germen (la razón seminal) de nuestra salvación, así el proceso evolutivo en la historia, la misma historia que nos aterra, va indicando una línea continua de algunos logros positivos. Es cierto que hay esfuerzos fracasados, pero al mismo lado se descubre el aporte positivo; un poco significa que ya sepamos hacia donde apunta la evolución humana, así al decir que debemos dirigir el proceso de toda la realidad, si bien se agrava nuestra responsabilidad, conocemos parte de nuestro destino final, ello ya es una meta y una clarificación de nuestra esencia: son puntos claros que dan mayor base a nuestra acción. De otro lado, no se debe olvidar que todo acto humano tiene una doble faz: un lado negativo, que muestra la radical limitación de lo humano, y una faz positiva, que indica el haber dado un paso más en el autoconocimiento de la propia esencia. Conocer una limitación es desilusionante, pero también es un recurso de acción para el futuro, mejor dicho, por la limitación podemos planear más correctamente nuestra realización.

Pero la evolución no se limita a presentarnos esta especie de norma de la negatividad, sino que nos pone frente a una realidad más importante para nuestro desarrollo ontológico. Nos pone en contacto con la trascendencia. Ya Teilhard ha mostrado como todo proceso evolutivo supone una doble energía: una inmanente, que hace dispararse al ser hacia el desarrollo, y una energía trascendente, un "foco de atracción universal" al cual tiende todo lo real. Desde un punto de vista onto'ológico, el perfeccionamiento de los seres supone un apoyo que salve la limitación y contingencia de lo finito, en otras palabras, estos seres que son proyectos a realizarse exigen que tras todo el proceso exista una plenitud ontológica que garantice la realización final, de otro modo, un ser contingente y por realizarse, por si solo, no podría

jamás llegar a la plenitud sin ese supuesto. La posibilidad ontológica supone la plenitud del ser para existir. Este punto es capital. La trascendencia, actúa como foco de atracción, o como causa eficiente de todo lo creado, supone la esperanza de realización. Aquí el hombre ya no se halla solo en su esfuerzo, tiene una compañía que lo espera al final del camino, y que garantiza la final realización, la comunión ontológica perfeccionante. La historia cobra sentido, por cuanto esta realidad trascendente ilumina la esperanza del hombre, siempre existe un Tú que asegura el triunfo definitivo.

Al descubrirse la trascendencia, cobra especial valor el caso histórico del Cristianismo. No es esta una interpolación arbitraria; reconociendo que la historia es la relación de los esfuerzos humanos por alcanzar su perfección ontológica y la existencia de una trascendencia, el hecho histórico del Cristianismo toma una importancia extraordinaria, pues nos enfrenta a una circunstancia excepcional para el hombre: la Encarnación. ¿Qué significa la Encarnación? Significa que lo humano puede participar de la trascendencia, que el hombre puede divinizarse, pues Dios se ha acercado a él, ha demostrado que puede elevarlo, de quererlo así el hombre, a un nuevo plano ontológico. Esta es la máxima garantía de la esperanza humana. No sólo podemos desarrollar nuestras posibilidades, sino que podemos, hablando en términos biológicos, alcanzar una "mutación" y llegar al plano sobrenatural. Y esta no es conclusión puramente inspirada en una creencia religiosa, sino que es una conclusión que es posible derivar del mismo "hecho evolutivo". Examinemos este punto. Toda la evolución termina en el hombre, al menos, así lo sostiene la ciencia de hoy; pero el hombre, por su acción sobre la realidad la va transformando del todo, para comprobarlo basta con mirar una ciudad moderna: en ella, lo que llamamos "materias primas", han desaparecido, todo está transformado por las combinaciones y creaciones del hombre, todo es una segunda naturaleza. Pues bien, esta transformación sucesiva de la realidad sugiere la idea de una próxima y fundamental mutación en el proceso evolutivo, es decir, que lo actualmente existente exige un nuevo estrato ontológico. ¿Es ilógico concluir que ese nuevo estrato será la participación final de la perfección ontológica por contacto con la trascendencia? Es claro que hablamos sobre un futuro, pero sobre el futuro se puede hacer cálculos y la experiencia humana permite creer en un porcentaje de realización de ellos. Y si este razonamiento lo vemos desde un punto de vista más filosófico, la creación de un nuevo estrato ontológico, sea o no el que hemos señalados, exige que la trascendencia intervenga para darle rea-

lidad ontológica. Entonces, volviendo a nuestro punto de partida, la Encarnación se muestra como un valor ontológico real; y aquí reside toda la esperanza del hombre: que la trascendencia le muestre el camino final. Este tema posibilita una reflexión unida de la Ciencia, la Filosofía y la Religión, con lo cual habremos vuelto a la unidad fundamental del saber, donde el conocimiento está dirigido hacia la totalidad de lo real.

CAPITULO VIII

ORTODOXIA

Pretendemos en este capítulo enfocar un aspecto de importancia para la filosofía católica. Es el análisis de los temas tratados a la luz del adjetivo que asignamos líneas arriba a la filosofía: la doctrina católica; desde luego que esta circunstancia refiere el interés del presente análisis a quienes defienden este tipo de filosofía. Indicamos aquí, que no tenemos intención de llegar a solución definitiva alguna, sino tan sólo intentar un primer escarceo con el problema para señalar posibles aciertos o errores. Así, echamos mano de ese mínimo conocimiento teológico que debe tener quien está dentro de los límites que hemos indicado.

Quizá sea conveniente decir algunas palabras más de preámbulo. Justifica este capítulo, ciertas opiniones dentro del terreno de la filosofía católica que han sostenido una incompatibilidad entre los temas tratados y la Revelación; estas razones impulsan un intento de aclaración del problema de la ortodoxia, claro está, dentro de límites bastante circunscritos que decíamos anteriormente.

En la base de toda esta investigación se halla una postura metodológica: el partir de las ciencias para llegar a una concepción filosófica. Este punto coincide directamente con el pensamiento de la Iglesia expresado en diversas oportunidades, muy en especial por Pío XII. Así en abril de 1955 este Pontífice, en discurso dirigido a la Academia Pontificia de Ciencias, declaraba la necesidad de utilizar los últimos adelantos de la ciencia para llegar a una síntesis unificadora del saber, reca'cando el punto de que el saber científico y filosófico deben trabajar unidos. Estas directivas se van realizando en la práctica, pues sea en los Seminarios o en las Universidades Católicas, el estudio de las ciencias vinculado a la filosofía se realiza con todo vigor. Por supuesto que esta posición no supone el abandono de la investigación filosófica

pura, como en el caso del estudio del ser en cuanto ser, sino simplemente que para poder alcanzar una base rigurosamente real del trabajo filosófico, es preciso que las ramas especializadas de este saber (la ontología de la naturaleza por ejemplo) están en la obligación de recurrir a estos trozos de realidad que muestran las ciencias particulares. Entonces el punto de partida de Teilhard, al aprovechar las ciencias, no toca la heterodoxia, antes bien cae dentro de las directivas pontificias.

Un punto de mayor peligrosidad está representado por la idea de evolución. Para considerarlo tengamos en cuenta la distinción ya citada del P. Ortega: no es lo mismo evolución que transformismo. Veamos entonces el hecho evolutivo.

Desde que nació el concepto de evolución, se le quiso oponer a la doctrina católica, y en general a toda la religión cristiana. El motivo residía en la circunstancia de que el libro fundamental de estas religiones, la Biblia, contenía en varios capítulos del Génesis una historia de la Creación; allí se hablaba de la relación ontológica de Dios con el cosmos (creación de la nada), de la forma como surgió el primer hombre, y también del modo como surgieron las especies animales. Pues bien, todo este relato se consideraba superado por la idea de evolución y por los datos paleontológicos en que se apoyaba. El punto capital de la pretendida refutación, estaba en la generación de toda la realidad a partir de un principio inicial, el que por desarrollos sucesivos producía en forma continua y lenta, todo lo que hoy conocemos como estratos de lo real. Por este camino, se pensaba eliminar la creación: existía un autoimpulso evolutivo y el hombre era un simple producto de la variación de las especies. Si nos atenemos a la verdad histórica, dentro de los principios evolutivos no existió nunca una negación de la creación; todos los evolucionistas de esa época, desde Buffon a Darwin creían en Dios y se admiraban del modo como había formado lo real; el ateísmo evolucionista era una construcción racional sobre datos científicos y no una consecuencia de ellos, que no iban más allá de mostrar una unidad en todo lo existente. Tampoco la variación de las especies era un ataque a las ideas del Génesis, y la razón era sencilla, pues basta leer el contenido de este libro para apreciar que nada dice sobre la fijez a o mutabilidad de las especies animales. La reacción que significó esta nueva teoría, en el fondo era una reacción contra la doctrina de Linneo, quien sostenía la fijez a de las especies y, lo que era muy grave a más salirse del terreno científico, utilizaba esa concepción para confirmar sus creencias religiosas; así podemos oírlo declarar en sus obras, que las especies debían ser fijas desde que si variasen significaría una

corrección a la obra del Creador. Este dogmatismo, profesado por un científico y no por un religioso, fue la doctrina contra la cual se reaccionó en biología; es de notar que el interés de estos estudios, en su época, estaba circunscrito a los medios técnicos y no a los religiosos. Podemos concluir sobre este tema, que la fijeza de las especies no era una posición religiosa y sólo defendida por algún hombre apoyado en ideas tomadas de la doctrina cristiana; además el evolucionismo ateo no era una consecuencia directa del planteamiento de la nueva doctrina científica.

La oposición evolución-pensamiento religioso, nace cuando algunos pensadores hacen construcciones racionales sobre esta doctrina científica. De este modo Haeckel anuncia la refutación de los libros sagrados, y va surgiendo el materialismo evolucionista. Pero la misma ciencia ha ido socavando las bases en que se apoyaron prematuramente estos falsos generalizadores: la evolución se concebía en su primera época como continua y paulatina, mas las mutaciones o saltos biológicos, han roto esas características: la continuidad no puede subsistir si existen saltos, y la lentitud resulta apresurada. Además, se concibe ya un comienzo de la evolución, por lo menos por las nuevas teorías cosmogénicas como la de Lemaitre. El concepto de evolución se ha precisado, y no precisamente en favor de las primeras doctrinas extremistas.

Frente a esos hechos cabe preguntarse cual fue la actitud católica. Para responder a la pregunta, tenemos que fijarnos en las fuentes mismas del catolicismo, esto es, en las declaraciones de la cabeza de la Iglesia; de aquí que sea necesidad prescindir de las opiniones de tal o cual sacerdote o pensador católico, que por cuenta suya y sin mandato expreso haya podido opinar sobre el tema. Históricamente, las primeras manifestaciones positivas de la Iglesia, digo positivas pues prescindiendo de algunas condenaciones a tesis ateas, podemos fijarlas en 1909 con ocasión de una respuesta dada por la Comisión Bíblica, en la cual se afirma el carácter histórico del Génesis (más adelante veremos el modo de comprender este punto); no hay otro dato concreto hasta 1941 en que Pio XII habla a la Academia de Ciencias del Vaticano, declarando que el origen del hombre exige la intervención de Dios, y que la evolución es aún mera hipótesis. Finalmente tenemos un documento que constituye la última actitud ante este problema. Es la Encíclica "Humani Genris"¹, donde se declara:

¹ Utilizamos la siguiente versión: "Encíclica Humani Generts". Texto Oficial. Publicaciones del Instituto Riva-Agüero. Lima, 1950.

"36.— Por eso el Magisterio de la Iglesia no prohíbe que en investigaciones y disputas entre los hombres doctos de entrambos campos se trate de la doctrina del **evolucionismo**, la cual busca el origen del cuerpo humano en una materia viva preexistente (pues la fe católica nos obliga a retener que las almas son creadas inmediatamente por Dios)...

Agregando líneas más adelante:

"Empero algunos con temeraria audacia, traspasan esta libertad de discusión, obrando como si el origen mismo del cuerpo humano de una materia viva pre-existente fuese ya absolutamente cierta y demostrada por los indicios hasta el presente hallados y por los raciocinios en ellos fundados, y cual si nada hubiese en las fuentes de la revelación que exija una máxima moderación y caute¹a en esta materia"².

Hasta aquí Pío XII coloca en su justo lugar el problema de la evolución respecto de la filosofía. Destaca en primer lugar, la libertad de investigación que concede incluso en el caso de que el "cuerpo humano proceda de una "materia viva preexistente", reteniendo sólo la específica acción divina para la creación de las almas por Dios; todo esto equivale a admitir, por lo menos en hipótesis, el sentido evolucionista para la generación del ser humano, lo cual concuerda con las modernas teorías científicas, las que admiten la formación del cuerpo humano de una forma viviente anterior (los homínidos), y para las facultades racionales una auténtica mutación, en la cual puede injertarse perfectamente y sin contradicción el acto creador divino. El segundo texto precisa el sentido del primero, pues señala que el evolucionismo (el cual no es lo mismo que el "hecho evolutivo") debe ser tenido como una hipótesis, tanto por el estado de las pruebas en las que se apoya, como por lo expresado en las Sagradas Escrituras, cosa que exige mucha caute¹a en las conclusiones a obtener. La única restricción tajante impuesta por la Encíclica, es la referente al poligenismo:

"37.— Mas tratándose de otra hipótesis, es a saber, del **poligenismo**, los hijos de la Iglesia no gozan de la misma libertad, pues los fieles cristianos no pueden abrazar la teoría de que después de Adán hubo en la tierra verdaderos hombres no procedentes del mismo protoparente por natural generación, o bien de que Adán significa el conjunto de los primeros padres"³.

Es una clara condenación del poligenismo. De admitirlo, se iría contra el relato bíblico que nos dice con claridad que en el principio hubo

² Pío XII: ob. cit. pág. 34.

³ Pío XII: ob. cit., pág. 35.

una sola pareja humana. Aquí debemos tratar el punto del carácter histórico del Génesis: este carácter histórico está expresamente declarado en la misma Enciclica y también en varias respuestas de la Comisión Bíblica, que en síntesis, sostiene lo siguiente:

- 1) Lo contenido en el Génesis "pertenece al género histórico en sentido verdadero que los exégetas han de investigar y precisar".
- 2) Que allí se contiene "una descripción popular del género humano", mostrando además "las verdades principales y fundamentales en su apoyo nuestra propia salvación".
- 3) Que es posible que "los antiguos hagiógrafos tomaran algo de las tradiciones populares"⁴.

Si queremos comprender este punto, debemos decir que en el Génesis existe una narración histórica, pero que ha sido hecha de modo que se acomode a las mentalidades de la época así como a la capacidad intelectual de los oyentes, habiéndose empleado algunas leyendas anteriores, quizá por darle una forma literaria aceptable, quizá por considerar que así serían mejor comprendidas. Entonces no cabe pensar que la verdad histórica sea de carácter literal respecto a lo expresado en la narración, sino que se señala un fondo verdadero revestido de una forma literaria. Así, cuando leemos que Dios hizo al hombre de barro, es probable que la verdad histórica sea la creación del hombre por Dios, y no tanto el empleo del barro.

En lo anterior hemos indicado la actitud oficial del catolicismo ante el "hecho evolutivo". Ahora bien, si analizamos el Génesis del que ya hemos hab'ado y nos hemos referido al modo de interpretarlo, ¿qué podemos decir respecto a la evolución?. Según los criterios, la conclusión a obtenerse nos indicará que en el Génesis no hay criterio evolutivo, pero tampoco nada que vaya específicamente en contra, si se respetan los puntos fundamentales ya señalados. El hecho de que no se descubra nada a favor o en contra de modo concreto, tiene una explicación muy sencilla: primeramente tenemos ahí un texto religioso, que piensa indicar a los hombres el camino de la salvación, y en segundo lugar, si da una explicación de la realidad, la presenta en un plano diferente al científico.

Queda aún cierto tema por aclarar. Dentro de una interpretación filosófico-evolutiva de la realidad, deben respetarse algunos principios filosóficos tradicionales, que por concordar con lo revelado, nos indican que tienen una verdadera realidad. Oigamos de nuevo al Santo Padre:

⁴ Pío XII: ob. cit. Pág. 36.

"Esta filosofía, reconocida y aceptada por la Iglesia, (se refiere al tomismo) defiende el verdadero y recto valor del conocimiento humano, los inconcusos principios metafísicos —a saber, de razón suficiente, causalidad y finalidad— y la posesión de la verdad cierta e inmutable"⁵.

Es claro que estos principios, aunque contenidos en el Tomismo, pueden servir de guía a cualquier otro intento filosófico que desee no merecer el calificativo de heterodoxo. Los principios citados no sólo tienen valor por haber sido declarados por la autoridad de una Iglesia, sino por su fuerza intrínseca, pues cualquier filosofía que desee ser auténtica, no puede menos que usar de ellos; en efecto, ¿cabe una filosofía que parta de la negación del valor del conocimiento humano?, de ser así, se estaría imposibilitando a sí misma. Los tres principios metafísicos citados a continuación hoy en día tienen vigencia plena; tan sólo el de causalidad puede ser cuestionado, pero no en un plano metafísico sino en el campo de la física; no vamos a intentar una aclaración de este problema, pero no podemos dejar de mencionar una idea que quizá pueda precisar el sentido de la cuestión. La causalidad tiene una estructura que se descompone en tres elementos, un antecedente, un consecuente y un nexo; reconozcamos además un hecho metodológico: que todo principio al aplicarse a una ciencia particular toma ciertas características especiales; con estos datos es posible formular la siguiente explicación: en el terreno metafísico, la causalidad establece un nexo entre antecedente y consecuente de carácter ontológico, esto es, un nexo de ser, y por ello puede calificarse de **nexo cualitativo**. En cambio en la física el nexo toma una configuración peculiar, pues la finalidad de esta ciencia no es el conocimiento del ser, sino por lo menos en la actualidad, el dominio de los fenómenos físicos con miras a su predecibilidad, por lo tanto el nexo es de carácter **cuantitativo**, desde que las matemáticas forman parte integrante de la física, y no en su carácter general, el que podría excusar la noción de cantidad, sino en esa misma peculiaridad por cuanto permite el cálculo. Entonces tenemos una causalidad muy diferente en ambos terrenos, y de este modo el empleo del llamado "Principio de Indeterminación" (que algunos físicos actuales como Blojnzev o Viguier consideran superado) es un principio del plano físico y no metafísico. De aquí que los elementos de filosofía enunciados por Pío XII no son arbitrarios ni simple producto de una posición filosófica determinada.

Por medio de lo expresado líneas arriba, tenemos el criterio católico sobre la evolución, y sobre una posible filosofía evolutiva. Según estos criterios, ¿es Teilhard de Chardin Ortodoxo? Vamos a tener el

⁵ Pío XII: ob. cit. pág. 28.

atrevimiento, pues no somos teólogos, de dar una respuesta a la pregunta. No responderemos por ahora en globo, sino en partes sucesivas.

El punto más álgido de la ortodoxia en Teilhard, en nuestro concepto, está dado por el problema de la creación. En el capítulo correspondiente mostramos como no se llegaba a una concepción creacionista en sentido estricto (*ex-nihilo*), pues se vislumbraba un comienzo dualista. Además está decir, que tal situación es absolutamente heterodoxa; el concepto de creación que el catolicismo admite, muestra que Dios, el ser por excelencia, dió el ser a una realidad que antes no existía, o sea, que hubo un estricto paso del no-ser al ser, y que ese no-ser inicial no tenía ningún tipo de realidad, ni pasiva ni activa ni mucho menos realizaba imploración alguna, simplemente *no era*, no existía. La concepción de Teilhard se aparta de esta doctrina tradicional.

Desde luego, cabe hacer algunas especulaciones sobre el futuro de las tesis de Teilhard. Quedan aún muchos textos inéditos, y no todos en poder de la comisión que publica las obras del P. Teilhard de Chardin, por ello no sería imposible pensar el hallazgo de algún texto que solucione el problema, inclinándolo hacia la ortodoxia, mas existe una dificultad: la coordinación con los textos actuales; en este sentido, sería preciso hallar un criterio de interpretación que sirviera de enlace.

Teilhard utiliza el "hecho evolutivo" como estructura general de su cosmovisión. Según los criterios antes indicados, debería haber distinguido entre el "hecho" y la teoría, o sea, entre datos científico y transformismo (Pío XII al hablar de *evolucionismo*, creemos se refiere principalmente a lo que hemos señalado como *transformismo*, pues su idea es mencionar la teoría construida sobre los hechos científicos), pero es evidente que tal distinción no se realiza. Parece ser que toma en bloque el hecho y la teoría, si bien hay que reconocer que no llega a posiciones extremas, sino que acepta los últimos progresos en la mencionada teoría, y de este modo, es un pensador más de la regla general señalada por Pío XII. Quizá el autor muestre más entusiasmo que cautela, cosa justificable por cuanto él es antes que nada antropológico, siendo comprensible que la idea evolucionista le halla impresionado en mayor escala que a otro tipo de pensador. En líneas generales, no podemos dar un fallo definitivo de ortodoxia o heterodoxia, pues el punto en nuestro autor aparece con factores negativos y positivos. Quizá sea necesario esperar la aparición de mayor número de estudios críticos al respecto.

Si partimos de la tesis evolucionista de Teilhard, tenemos que apreciar la especulación filosófica (filosófica a despecho de los deseos del autor) que construyó apoyándose en ella. En este campo es donde,

cosa paradójica, Teilhard se halla más cerca de la ortodoxia, pudiéndose afirmar que es ortodoxo. En efecto, Teilhard no sólo acepta el principio de finalidad, sino que lo revaloriza, demostrando que sin él es difícil construir un sistema evolutivo coherente: el considerar a Dios como el foco universal de atracción de la realidad que evoluciona, y pensar que la realidad tiende hacia su perfección onto'ógica que es Dios, es una clara admisión del principio teleológico, alcanzando con esta interpretación un valor superior a otros sistemas que, por hablar de una evolución encerrada en sí misma, no pueden justificar el sentido del mundo. Teilhard en cambio nos presenta una visión orgánica y llena de sentido, donde las cosas buscan su perfección que sólo alcanzan cuando se produce el Pleroma final. La admisión de este principio le lleva directamente a la evidenciación de otro: el de razón suficiente; la aplicación de este último pilar del pensamiento exige que todo lo que existe posea un sentido que lo fundamente y explique, pues bien, un sistema evolutivo donde no se halle el significado de ese proceso, donde el desarrollo no termine en algo trascendente no logra, como ya lo viéramos, alcanzar significación alguna convirtiéndose en un conjunto de afirmaciones gratuitas, pero en el caso de Teilhard no sucede así; el autor al señalar que todo sistema busca una nueva perfección ontológica la cual se alcanzará por el contacto con una trascendencia, evita la falta de significado, pudiéndose de esta manera hallar un "porqué" de todo el proceso ascensional, entonces pues, el principio de razón suficiente encuentra campo de aplicación en ese sentido del proceso evolutivo. Una vez más Teilhard es ortodoxo. Faltaría tan sólo un último principio para completar la trilogía señalada en la Encíclica "Humani Generis"; es el principio de causalidad. Teilhard acepta sin duda la causalidad, pero en cuanto a la causa eficiente original, este es, el problema de la creación, ya vimos que equivoca su sentido, quedándose en una causalidad de dependencia y no en una causalidad eficiente. Este hecho nos obliga a pensar que si bien admite el principio en general, no ha sabido ver su aplicación concreta, y la admisión queda trunca. Con todo, los principios universales son admitidos, mostrándose como es posible interpretar la realidad con su ayuda.

En cuanto al problema de la generación del hombre, la cuestión no está clara del todo. Podemos admitir, desde un terreno exclusivamente científico, que no sea posible hallar huellas del monogenismo original, debiendo entonces reemplazarlo por un monofiletismo comprobado experimentalmente, pero en el terreno teológico la cuestión es ya diferente. Aquí debió Teilhard hacer alguna declaración expresa (que no hemos hallado en los textos trabajados) pues si bien en su

carácter científico estaba relevado de hacerla, por el hecho de ingresar a otro plano tenía esa imperiosa obligación. En la intervención de Dios para la creación del hombre, Teilhard llega al campo ortodoxo; el hecho de que acepte las mutaciones como principio del cambio biológico, favorece esta consideración, así, para la aparición del hombre se recurre a una mutación caracterizada por el surgimiento de las facultades racionales, el sentido de libertad, pudiéndose considerar que aquí se realizó la intervención divina, la cual produjo esa transformación substancial de la materia viva. Con esta consideración se respeta lo propiamente ortodoxo: la creación del alma por Dios, y se utiliza la posibilidad que menciona Pío XII, respecto a la posible evolución del cuerpo material del hombre a partir de una substancia preexistente.

Otra cuestión interesante de valorar desde el punto de vista de la ortodoxia, es el destino que Teilhard asigna al Hombre. Ya vimos que Teilhard habla del Pleroma final, donde el hombre ha continuado la evolución transformando todo lo existente en una realidad digna de que Dios condescienda a elevarla a su perfección final, a más de que él mismo (el hombre) se ha perfeccionado lo suficiente como para alcanzar la sobrenaturaleza que nos ha prometido la Redención de Cristo. No creemos que esta concepción choque con ningún principio de la Iglesia o la Revelación; dentro del credo católico el hombre está llamado a perfeccionarse para lograr la vida sobrenatural prometida por Cristo mediante la Gracia, y la obra de perfección del hombre no se concibe como una acción egocéntrica, cerrada dentro de la propia interioridad, sino muy al contrario, desbordante hacia las cosas creadas por Dios, sean animadas o inanimadas, desbordante con un deseo de que toda la realidad "cante la gloria de Dios". De otro lado, la misma idea de transformar la realidad para esperar la venida de Cristo (la Parusia) en forma adecuada, ha sido también desarrollada por diversos autores de la escuela Escatologista, principalmente por Gustavo Thils⁷, quienes al analizar el fin último de la técnica hallan que es una actividad destinada a perfeccionar el mundo con miras a preparar la Segunda Venida de Cristo. Entonces el destino que Teilhard señala al hombre no sólo cae dentro de la ortodoxia, sino que presenta una cristianización de la actividad humana sea científica, filosófica o técnica, pues toda ella debe estar encaminada a colaborar con la obra de Dios en el perfeccionamiento de la realidad; esta idea creemos es en el fondo el eco de la noción cristiana de co-redención, por la cual todos nosotros podemos colaborar con Cristo en la tarea de salvar a la humanidad. De aquí tenemos que el destino del hombre se agiganta, hasta tomar dimensiones cósmicas, lo cual acrecienta su responsabili-

dad y también su angustia, pero alcanza la esperanza por cuanto al término de la historia ontológica de la realidad se halla Dios.

Con lo dicho más arriba, es posible obtener una conclusión sobre la ortodoxia de Teilhard. Pero la conclusión no puede ser global, por cuanto, lo hemos visto, es un conjunto de afirmaciones. Se explica esta situación por el hecho que mencionáramos al valorar sus ideas filosóficas, pues es un filósofo de transición, que vale primordialmente por señalar un camino y no por resolver las cuestiones. En este sentido hay que entender su pensamiento; en el fondo de todo estudio, está la misión verdadera de la investigación intelectual: aprovechar lo positivo, olvidar lo errado.

Queda un tema por analizar. Debemos saber si una filosofía que utiliza el "hecho evolutivo" como principio de inteligibilidad para comprender el cambio, merece o no el calificativo de heterodoxa. La conclusión general nos parece que es negativa dentro de ciertos límites; estos límites no los creemos puestos por un dogmatismo religioso ni mucho menos por la fidelidad a cierta filosofía, antes bien, consideramos que brotan espontáneamente de una visión sincera de la realidad, por lo cual quizá sea mejor decir que no son límites sino respeto a ciertos principios metafísicos. Una filosofía, o mejor dicho una ontología de la naturaleza, que recurra al principio de inteligibilidad mencionada, debe aceptar la creación "ex nihilo", y no sólo por que así lo declaran los Papas, sino porque la ciencia actual permite suponerlo; recordemos simplemente la teoría cosmogénica de Lemaitre o los datos empíricos de la expansión del universo y el inicio del proceso radioactivo; todos estos datos científicos llevan a considerar que hubo un comienzo en el cual toda la realidad que hoy conocemos principió a existir. Las cosas evolucionan, y aquí tenemos el siguiente principio, pues esa evolución muestra una clara teleología, lo cual nos lleva a considerar como válido el **principio de finalidad**, apoyado también por los datos científicos. Conjuntamente con este principio se muestran los anexos de causalidad y razón suficiente.

Dentro de una explicación evolutiva cabe interpretar la aparición del hombre como resultado de una mutación, lo cual permite la intervención divina en la creación del ser humano. El problema anejo del monogenismo puede resolverse en el terreno del razonamiento: por lo pronto, en el campo puramente experimental no se vislumbra una solución precisa, hay datos a favor y hay datos en contra, pero siempre se impone como cosa exacta el monofiletismo. Y con lo expresado aparece el hombre como algo substancialmente distinto del resto de lo real, aunque provenga de una materia preexistente.

Por el principio de finalidad, no hay contradicción de que todo el proceso evolutivo de la realidad termine en el contacto con Dios, para obtener como resultado último la aparición de un nuevo estrato ontológico. Una ontología de la naturaleza que descubra estos principios de lo real puede ser evolutiva y ortodoxa.

Otro punto muy discutido sobre nuestro autor, es aquel de la distinción de los planos natural y sobrenatural; para muchos no los distingue y ello es caer en la heterodoxia. Analicemos primero el problema. Teilhard llega a tocar el punto, cuando habla del destino final de la tierra y del hombre; ese destino culmina al llegar al universo, por un proceso de convergencia, al foco de atracción definitiva llamado Omega, y que en buena cuenta es Dios. Dicho en otras palabras, el proceso de la evolución termina al tomar contacto con la trascendencia. Tenemos entonces el problema en todos sus términos: lo natural alcanza lo sobrenatural, y se puede así formular la pregunta clave: ¿cuál es la fuerza que permite el contacto? Según la doctrina ortodoxa del catolicismo, debería ser la gracia, esto es, la acción gratuita y espontánea de Dios. Los críticos de este tema, afirman que tal punto no está claro y quizá ni siquiera esbozado.

Pedemos mencionar algunos textos que contribuyen a precisar los límites de la cuestión. Así Teilhard dice en el "Fenómeno Humano":

"El hecho cristiano está ante nosotros. Tiene su puesto entre las demás realidades del mundo". (Pág. 308).

Más adelante declara:

"Si el Mundo es convergente y si Cristo ocupa el centro, entonces la Cristogénesis de San Pablo y de San Juan no es, ni más ni menos, que la prolongación, a la vez esperada e inesperada, de la Noogénesis, en la cual para nuestra experiencia, culmina la Cosmogénesis. Cristo se emboza orgánicamente con la majestad misma de su creación". (Pág. 313).

Claramente, en los dos textos, se menciona que la culminación del proceso evolutivo está en el contacto con la trascendencia, pero mediante una condición: la Cristogénesis. ¿Qué significa la Cristogénesis? Significa que la trascendencia, por medio del Misterio de la Encarnación, ha fecundado la realidad, le ha desbrozado el camino hacia Ella, entonces no cabe pensar del todo en un ascenso mecánico del mundo hacia Dios; es cierto que la evolución termina en Dios, pero ya vemos que no por sus propias fuerzas, pues de no haberse producido la Encarnación, tal meta final estaría del todo cerrada.

Existen también otros textos que concuerdan con las expresiones del "Fenómeno Humano". Así tenemos el pequeño ensayo, ya tantas veces citado, "Esquema de un universo personal", donde declara lo siguiente:

"La esencia del Cristianismo es ni más ni menos que la creencia en la unificación del mundo en Dios por la Encarnación" (Ob. cit. pág. 127).

Concuerda claramente esta declaración con las anteriores, lo cual nos permite pensar que la interpretación antes dada tiene alguna base que la justifica. Con todo, aún es posible hacerse la pregunta inicial ¿se manifiesta aquí la gracia divina? A primera vista, si consideramos que la unificación del mundo con Dios tiene como condición de existencia la Encarnación podríamos responder afirmativamente, pero la afirmación en verdad debe tener algunos límites, pues el proceso hacia la unificación del mundo con Dios aparece ya como fatal, como si de todos modos debiera terminar así y esto quita valor a la trascendencia divina. Quizá Teilhard olvidó precisar que ese acabamiento final no tiene carácter necesario, desde que existe, sin duda, una opción que en última instancia está en manos del hombre, el cual puede aprovechar el don gratuito de Dios o bien rechazarlo. No se puede negar que el punto tiene algunas sombras, que se recargan con el texto que mencionamos a continuación:

"Ningún espíritu —ni siquiera Dios en los límites de nuestra experiencia— existe, ni podría existir por definición, sin un múltip'e asociado con él". ("Esquema de un universo personal": ob cit. pág. 100).

Si apreciamos con algún detenimiento la cita, veremos que se liga a Dios de modo casi necesario (y tal vez sin la palabra "casi") a la realidad del mundo, y entonces, llevando estas afirmaciones al problema en estudio, comprobamos algo bastante grave: que por la vinculación así establecida, la culminación en Dios de la evolución resulta un proceso necesario, y que la divinidad en esta situación no podría en modo alguno hacer ningún don gratuito, ¿cómo sería ello posible si está sometida a un proceso fatal? Es probable que el autor pensara que era condición suficiente la realidad de la Encarnación, mas el problema no ha quedado con la precisión y diáfanidad que requería; tal como se presenta, el plano sobrenatural parece surgir de un proceso evolutivo.

No podemos dejar pasar de lado un aspecto importante de la última cita. Se declara que Dios precisa de la existencia de alguna otra realidad para que pueda existir; quizá sea esta una afirmación peri-

férica, pero no podemos olvidar que en la concepción de Teilhard sobre la creación se afirma una dualidad inicial lo que estaría confirmando la presente situación. Desde un punto de vista ortodoxo, el planteamiento es grave pues liga a Dios a otra realidad y aún filosóficamente ello es insostenible. Frente a lo creado, y creado es todo cuanto existe, El Creador tiene una relación formulada por El mismo en forma espontánea, por ello no cabe convertirla en necesaria. Cabría, pese a todo, una pequeña defensa pues el autor intercala la frase "en los límites de nuestra experiencia", cosa que nos remite a la postura fenomenológica de Teilhard que siempre reitera su declaración de que sólo hace reflexiones en el campo de una "hisperfísica", esto podría hacer pensar que, dentro de nuestros límites humanos, el fenómeno evolutivo se muestra tal y conforme él lo describe, y es claro que fenomenológicamente no cabe hacer teología. Sin embargo, este recurso no lo consideramos suficiente; aún en el caso de una simple fenomenología siempre se descubren datos que la trascienden, como por ejemplo la divinidad de Jesucristo que escapa a nuestra experiencia y por ello llevan a cuestiones metafísicas o teológicas que en una obra de síntesis universal como es la de Teilhard no es posible soslayar, esto sin considerar que el mismo autor hace constantes afirmaciones de índole metafísica como lo hemos visto, pues en el peor de los casos cae dentro de una filosofía de la naturaleza, y esto es ya penetrar en la esencia de la realidad, cuya primera capa muestra nuestra simple experiencia.

Finalmente, toda la presente situación repercute en el concepto de providencia. Es claro que la providencia no aparece con lineamientos muy definidos, desde que el mundo se muestra con un impulso bastante suficiente para bastarse a sí mismo. Es más, la actitud de Dios frente a la realidad tiene muchas reminiscencias de dios aristotélico que si bien es el coronamiento del proceso de perfeccionamiento del mundo, no parece interesarse mucho por él; ha prestado ya al mundo la posibilidad de trascendencia por la cristogénesis y el impulso evolutivo, y por ello ya puede desentenderse en lo sucesivo. Para muchos ésta será una conclusión demasiado violenta, pero en la obra de Teilhard hay pocos motivos para pensar en forma diferente. Su quizá excesivo afán de situarse en un punto de vista exclusivamente fenomenológico, lo ha llevado a perder muchas de las cuestiones trascendentes, y no es suficiente declarar que los problemas citados se han pospuesto en virtud de una postura metodológica, por cuanto los planteamientos del autor no quedan en el plano que se escogió, en verdad lo desbordan y sus implicaciones llegan al campo teológico; estas razones obligaban a tratar los temas, intentar precisar sus alcances mas Teilhard parece

haber dejado pendiente la solución. Pero el problema no se agota aquí, desde que Teilhard utiliza constantemente nociones teológicas; una muestra: el problema de la relación materia-espíritu se inspira en el concepto de Encarnación, y su afirmación, tantas veces repetida a lo largo de sus obras, de que "la unión diferencia" a su vez se apoya en el dogma de la Trinidad. En esta situación ¿era factible dejar de lado las implicaciones teológicas? Pensamos que más bien era necesario un estudio y aclaración de ellas; con todo, se han dejado en escorzo; esta es la razón por la cual es posible, para muchos exégetas, cuestionar la ortodoxia de Teilhard. Creemos sinceramente que el problema no surge por una voluntad, conciente o subconciente, de una arbitraria utilización de elementos teológicos y dogmáticos sino más bien de un deseo de no llegar a comprometer tal terreno, pero que en la realidad la lógica del sistema construido ha llevado los temas hasta las fronteras que se trató de evitar. Todo doctrina filosófica, al igual que la obra de arte, parece cobrar vida independiente de su creador siendo por ello que la mayor parte de las veces (triste reconocimiento de la limitación humana) llega más lejos y genera implicaciones no sospechadas ni queridas por el autor. Y esta es, lo repetimos, la situación de Teilhard de Chardin.

CONCLUSIONES

Los análisis efectuados permiten la derivación de diversas conclusiones generales, que para una mejor comprensión, vamos a agruparlas en dos direcciones; una, correspondiente al análisis de la obra del P. Teilhard, y otra, referente al problema en estudio. La razón del agrupamiento es simple: la obra del P. Teilhard ha posibilitado la revisión del problema en estudio. Expongamos ahora las conclusiones:

1.— Teilhard de Chardin presenta una explicación de la realidad perfectamente apoyada en los aportes de la ciencia actual.

2.— La actitud metodológica de Teilhard, al buscar una explicación de la realidad de carácter histórico, estructural, global y fenomenológica, es del todo aceptable.

3.— Pese a los reparos del autor, su explicación pertenece al campo de la ontología de la naturaleza.

4.— Las tres etapas generales de la evolución (cosmogénesis, biogénesis y noogénesis) que señala Teilhard, corresponden a tres estratos de la realidad.

5.— La teleología universal que afirma el autor, puede considerarse un hecho real.

6.— El carácter psíquico del impulso evolutivo que precisa Teilhard, no constituye un hecho evidente. Es más una construcción racional que un dato.

7.— El eje complejidad-conciencia, como dirección general de la evolución, puede ser aceptado.

8.— La presencia de Dios, como foco universal de atracción en el proceso evolutivo, es una explicación aceptable de la trascendencia.

9.— El reconocimiento del impulso evolutivo, aun dentro de la "estofa del universo", es un aporte muy serio para disolver la antítesis materia-espíritu.

10.— El planteamiento del impulso evolutivo y el foco universal de atracción, da un nuevo horizonte a la oposición trascendencia-inmanencia.

11.— Teilhard posibilita un camino hacia la trascendencia por la senda de la evolución.

12.— Teilhard de Chardin muestra el camino hacia un verdadero humanismo, gracias a señalar tres principios en el hombre: comprensión por el camino del amor, reconocimiento de la trascendencia y control del proceso evolutivo.

13.— El pensamiento de Teilhard tiene valor como un ensayo de ontología de la naturaleza de carácter evolutivo, mas no es una filosofía completa. Tiene aportes y fallas. En general, su valor reside en señalar un camino, y no mostrar una meta.

14.— El camino señalado por Teilhard consiste en lo siguiente:

- a) Evolución hacia lo espiritual.
- b) Reconocimiento del valor y realidad de la trascendencia.
- c) Comprensión del hombre por la evolución.
- d) Carácter dinámico de la realidad.
- e) Punto de partida metodológico basado en un criterio histórico, estructural, fenomenológico y de conjunto.

15.— Teilhard de Chardin constituye dentro de la filosofía católica un planteamiento original, científico, capaz de posibilitar en la misma dirección un estudio fecundo.

16.— Teilhard ha demostrado como sería posible una explicación evolutiva dentro de la filosofía católica.

17.— Desde el punto de vista de la ortodoxia, Teilhard no siempre ha conservado un criterio uniforme. Se le pueden hacer aquí muchas y muy fundadas críticas.

II

18.— Existe un "hecho evolutivo", diferente de la teoría transformista y de las filosofías "evolutivas" dentro del campo de las ciencias particulares.

19.— A partir del "hecho evolutivo" es posible derivar un criterio de inteligibilidad para comprender el problema del cambio, y llegar por este camino a una ontología de la naturaleza (naturaleza entendida como principio de actividad).

20.— Este principio de inteligibilidad nos muestra que la realidad se halla dentro de un proceso de desarrollo, que se realiza en marcos temporales. En última instancia, esto es el **cambio**.

21.— Este proceso puede ser interpretado como una evolución hacia la individuación ontológica de los seres, lo cual supone su total perfeccionamiento.

22.— Este hecho nos lleva a considerar que toda ontología del futuro deberá ser encarada con un criterio de génesis ontológica, y no considerar al ser como "ya hecho". Algo semejante a las tesis del existencialismo.

23.— La posición anterior se justifica por cuanto la ontología de la naturaleza es un paso previo y anterior a la metafísica.

24.— Los seres se presentan agrupados dentro de tres estratos: lo inorgánico, lo vital y lo humano.

25.— El desarrollo de los tres estratos postula una teleología universal.

26.— Este desarrollo señala haber tenido un principio, e indica un término.

27.— Los límites del proceso evolutivo y la teleología final, postulan como una realidad, el ser trascendente.

28.— El papel del hombre dentro del proceso evolutivo, reside en procurar completar el perfeccionamiento ontológico de lo real.

29.— El destino del hombre sólo adquiere sentido, cuando se pre-

30.— Todo el proceso evolutivo exige la trascendencia, como razón suficiente de su consistencia ontológica.

31.— La filosofía de la naturaleza de la época clásica necesita revisar los conceptos de materia y forma, así como los de acto y potencia.

32.— El concepto clásico de substancia, lo que existe en sí, puede ser defendido dentro de una concepción evolucionista.

33.— La filosofía de la naturaleza de la época moderna, no puede sostener hoy en día una explicación cuantitativa y mecanicista de la realidad cambiante.

34.— La concepción evolucionista presenta bases sólidas para una mejor respuesta a la pregunta ¿qué es el hombre?

35.— La Redención Cristiana es capaz de proporcionar sentido y esperanza a una ontología del hombre.

BIBLIOGRAFIA

I.— TEILHARD DE CHARDIN: TEXTOS Y COMENTARIOS

- 1) *Teilhard de Chardin, Pierre*: "El Fenómeno Humano". Revista de Occidente. Madrid, 1958. Sin mención del traductor.
- 2) *Teilhard de Chardin, Pierre*: "Cartas de viaje". Taurus. Madrid, 1957. Traducción del francés por Carmen Castro.
- 3) *Teilhard de Chardin, Pierre*: "El grupo zoológico humano". Taurus. Madrid, 1957. Traducción del francés por Carmen Castro.
- 4) *Teilhard de Chardin, Pierre*: "La aparición del hombre". Taurus. Madrid, 1958. Traducción del francés por Carmen Castro.
- 5) *Teilhard de Chardin, Pierre*: "La visión del pasado". Taurus Madrid, 1958. Traducción del francés por Carmen Castro.
- 6) *Teilhard de Chardin, Pierre*: "El medio divino". Taurus. Madrid, 1959. Traducción del francés por la Editorial.
- 7) *Teilhard de Chardin, Pierre*: "L'Avenir de L'Homme". Editions Du Seuil. Paris, 1959. (Hay traducción castellana)
- 8) *Teilhard de Chardin, Pierre*: "L'Energie Humaine". Editions Du Seuil. Paris, 1962
- 9) *Teilhard de Chardin, Pierre*: "Hymne de l'Univers". Editions Du Seuil. Paris, 1961.
- 10) *Corte, Nicolás*: "La vie et l'âme de Teilhard de Chardin". Librairie Arthème Fayard. Paris, 1957.
- 11) *Cuénot, Claude*: "Pierre Teilhard de Chardin". Plon. Paris, 1960.
- 12) *Rabuř, Olivier A.*: "Dialogue avec Teilhard de Chardin". Editions du Cerf. Paris, 1958. (Hay traducción castellana).
- 13) *Teldy Naim, R.*: "Faut-il bruler Teilhard de Chardin". Calmann Levy. Paris, 1959
- 14) *Tresmontant, Claude*: "Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin". Cuadernos Taurus. Madrid, 1958. Traducción del francés por Jesús López Pacheco.
- 15) *Blanchard, J. P.*: "Méthode et principes du Père Teilhard de Chardin". La Colombe. Paris, 1961.
- 16) *Wilders, N. M.*: "Teilhard de Chardin". Editions Universitaires. 1960. Paris.
- 17) *Portmann, Adolf.*: "La evolución del hombre en la obra de Teilhard de Chardin". En: "Eco". Tomo IV/5. Marzo, 1962. Bogotá.
- 18) *Pierre Teilhard de Chardin*: L'Observatore Romano. Nº 28. 13 de Juillet, 1962. Edition Hebdomadaire en Langue Francaise (Hay traducción castellana).

II. — INFORMACION CIENTIFICA:

- 19) *Darwin, Charles*: "El origen de las especies por la selección natural". Ediciones Iberia, Madrid. s/a. Traducción del inglés por M. J. Barroso Bonzón. Dos tomos.
- 20) *Eddington, Arthur*: "La expansión del universo". Ediciones Leviatán. Buenos Aires, 1956. Sin mención del traductor.
- 21) *Fronm, Erich*: "Psicoanálisis de la sociedad contemporánea". Fondo de Cultura Económica, México, 1958.
- 22) *Guyénot, Emile*: "Las ciencias de la vida en los siglos XVII y XVIII". UTEHA. México, 1956. Traducción del francés por José López Pérez.
- 23) *Jung, Carlos G.*: "Psicología y alquimia". Santiago Rueda, Buenos Aires, 1957. Traducción del alemán por Alberto Luis Bixio.
- 24) *Huxley, Julián*: "La evolución". Losada, Buenos Aires, 1946. Traducción del inglés por Felipe Jiménez de Asúa.
- 25) *Huxley, Julián*: "Evolution in action". Mentor Book. New York, 1957.
- 26) *Jaspers, Karl*: "Origen y meta de la Historia". Revista de Occidente. Madrid 1950. Traducción del alemán por Fernando Vela.
- 27) *Maynard Smith, John*: "The Theory of Evolution". Pelican Book. Great Britain, 1958.
- 28) *Papp, Desiderio*: "El problema del origen de los mundos". Espasa-Calpe. Buenos Aires, 1951.
- 29) *Riaza, José María*: "Ciencia moderna y filosofía". B.A.C. Madrid, 1953.
- 30) *Sinnott, Edmunda W.*: "La biología del espíritu". Fondo de Cultura Económica. México. 1960. Traducción del inglés por Josefina Casorio.
- 30) *Sherwood Taylor, F.*: "Breve historia de la ciencia". Losada. Buenos Aires 1945. Traducción del inglés por Felipe Jiménez de Asúa.

III. — COMENTARIO GENERAL:

- 32) *Abbagnano, Nicola*: "Filosofía de lo posible". Fondo de Cultura Económica. México, 1959. Traducción del italiano por J. Hernández Campos, A. Rossi y P. Duno.
- 33) *Aristóteles*: "Metafísica", Espasa-Calpe. Buenos Aires. 1942. Traducción del griego por Patricio de Azcárate.
- 34) *Bergson, Henri*: "Introducción a la metafísica". Ediciones Leviatán. Buenos Aires 1956. Traducción de francés por R. Héctor y M. Héctor Alberti.
- 35) *Buber, Martin*: "¿Qué es el hombre?". Fondo de Cultura Económica. México. 1954. Traducción de la edición alemana por Eugenio Imaz.
- 36) *Cassirer, Ernst*: "El problema del Conocimiento.— De la muerte de Hegel a tres días". Fondo de Cultura Económica, México, 1948. Traducción del alemán por W. Rocas.
- 37) *Collingwood, R. G.*: "Idea de la naturaleza". Fondo de Cultura Económica. México. 1950. Traducción del inglés por Eugenio Imaz.
- 38) *Denzinger, Enrique*: "El Magisterio de la Iglesia". Herder. Barcelona, 1959. Traducción del latín por Daniel Ruiz Bueno.
- 39) *Eliade, Mircea*: "El mito del eterno retorno". Emece. Buenos Aires, 1952. Traducción del francés por Ricardo Anaya.

- 40) *Hartmann, Nicolai*: "La nueva ontología". Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1954. Traducción del alemán por Emilio Estiú.
- 41) *Hartmann, Nicolai*: "Ontología.— La fábrica del mundo real". Fondo de Cultura Económica. México 1959. Traducción del alemán por José Gaos.
- 42) *F. V. Konstantinov*: "Los fundamentos de la filosofía marxista". Juan Grijalbo. México, 1959. Traducción del ruso por Adolfo Sánchez Vásquez y Wenceslao Roces.
- 43) *Lais, Hermann*: "Problemas actuales de la apologética". Herder. Barcelona, 1958. Traducción del alemán por Eduardo Valenti.
- 44) *Maritain, Jacques*: "Filosofía de la naturaleza". Club de Lectores. Buenos Aires, 1952. Traducción del francés por Juan Román Delgado.
- 45) *May, Eduard*: "Filosofía Natural". Fondo de Cultura Económica. México, 1953. Traducción del alemán por Eugenio Imaz.
- 46) *Mondolfo, Rodolfo*: "El pensamiento antiguo". Losada. Buenos Aires, 1942. Traducción del italiano por A. Tri. Dos tomos.
- 47) *Pio XII*: "Humani Generis". Publicaciones del Instituto Riva-Agüero de la Universidad Católica. Lima, 1950. Texto tomado del oficial de la versión vaticana.
- 48) *Pio XII*: "La existencia de Dios y la ciencia moderna".. Publicaciones UNEC. Arequipa, 1952.
- 49) *Raeymaeker, Louis de*: "Filosofía del Ser". Gredos, Madrid, 1956. Traducción del francés por María Dolores Mouton y Valentín García.
- 50) *Ross, W. L.*: "Aristóteles". Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1957. Traducción del inglés por Diego F. Pró.
- 51) *Whitehead, Alfred N.*: "La ciencia y el mundo moderno". Losada. Buenos Aires. 1949. Traducción del inglés por María Ruiz Lago y J. Rovira Armengol.
- 52) *Whitehead, Alfred N.*: "Proceso y Realidad". Losada. Buenos Aires. 1956. Traducción del inglés por J. Rovira Armengol.
- 53) "El evolucionismo en *Filosofía y Teología*". P. Augusto Ortega y otros. Juan Flores Editor. Barcelona, 1956. Ponencias al Congreso de Ciencias Eclesiásticas, con ocasión del VII Centenario de la Universidad de Salamanca. Sección Segunda: Filosofía y Teología.