

## GÉNESIS Y DESARROLLO DE LA “METAFÍSICA (DINÁMICA) DE LA UNIÓN” DE TEILHARD DE CHARDIN. ESTUDIO HISTÓRICO-SISTEMÁTICO\*

Jesús Romero Moñivas  
*Universidad Complutense de Madrid*

*Resumen: El objetivo de este artículo es explicar el proceso de génesis y desarrollo de la metafísica de la unión de Teilhard de Chardin. Para ello se recurre al análisis de su Diario, de sus Cartas y, especialmente, de cuatro textos importantes: L'union créatrice (1917), Mon Univers (1924), La Centrologie (1944) y Comme je vois (1948). Con ello se pretende rescatar algunas de las aportaciones clave de Teilhard para la fundamentación de una nueva metafísica del devenir.*

### I. INTRODUCCIÓN: ¿HACIA UNA NUEVA METAFÍSICA?

#### 1. La cuestión del ser y el devenir

Recientemente, Martin Bieler afirmaba<sup>1</sup>: “el único remedio contra esta marginalización de la filosofía [con respecto a las ciencias] es la reflexión renovada sobre la cuestión del ser (*Sein*) y la cuestión del sentido (*Sinn*)”. Sin duda una comprensión filosófica profunda de la realidad exige siempre un retorno a la fuente inagotable de la dinámica del pensamiento: el *ser*, y por lo tanto la recurrente vuelta a la metafísica. Ahora bien, ¿es posible hacer

\* Este trabajo es el resultado de una estancia de un mes (15 de julio-15 de agosto de 2008) de investigación en el *Seminari de Teologia i Ciències de Barcelona* (San Cugat), dirigido por el prof. Manuel G. Doncel.

<sup>1</sup> BIELER, M., “The Future of the Philosophy of Being”, en *Communio* 26 (1999) 460.

metafísica al margen del conocimiento de la realidad que nos proporcionan las ciencias físico-naturales y sociales? ¿La cuestión del ente en tanto que ente<sup>2</sup> se nos presenta de la misma manera ahora que en tiempos de Aristóteles o Tomás de Aquino? ¿El “concepto” de ser propio del pensamiento metafísico es intercambiable con la “realidad” del ser? ¿Agota el concepto la realidad? ¿No es posible considerar la conceptualización (¿tradicional?) del ser como una *fijación indebida* del real *dinamismo* del ser en cuanto profundidad ilimitada del ente, fuente y manantial inagotable?<sup>3</sup> A menudo uno parece pensar que en la historia de la metafísica se ha producido una excesiva “ontificación” del ser, considerándolo casi como un “ente” más; es decir, como una, por así decirlo, “cosa” junto a las demás “cosas” (o entes). Lo que producía una verdadera fijación estática del ser. Por supuesto, la concepción tomasiana del ser como “actus essendi” no cae bajo esta acusación, a pesar de erróneas interpretaciones de autores tomistas<sup>4</sup>. No obstante, visto el ser como “actus essendi”, ¿cabe la posibilidad de considerarlo como dinámico, como transido de temporalidad? Es decir, el “actus essendi” tradicionalmente considerado ¿nos abre una vía para una “metafísica del devenir”? En definitiva: ¿el “esse” *tiene* o *es* dinamismo puro? Es cierto que el propio Bieler<sup>5</sup> decía: “la filosofía del ser es dinámica: se abre paso a través de [breaks through] todo tipo de falso éxtasis y, plena de admiración, crece en continua autotranscendencia”. Lo que no está claro es si lo que se ve aquí como dinámico es la “filosofía del ser” o el propio ser en sí mismo.

Los metafísicos (especialmente los de procedencia tomista) no tendrán dificultad en reconocer un devenir o “realizarse del ente”<sup>6</sup> siempre en

<sup>2</sup> “Metafísica se define, en su tradición clásica, como la *ciencia del ente en cuanto ente*. Interroga al ente no bajo el aspecto de su regional o categorial ser-así determinado y limitado, sino sólo bajo el aspecto de que sencillamente *es*, de que es precisamente ente. Y como un ente es ante todo ente y es conocido ante todo como ente, por eso la metafísica toca al ente en aquello que lo determina como ente, en aquello por lo que el ente es ente: en el ser del ente” (CORETH, E., *Metafísica: una fundamentación metódico-sistemática*, Barcelona, Ariel, 1964, p. 42).

<sup>3</sup> “Esta realidad es lo que llamamos ser, algo, por tanto, que no puede consistir en un mero concepto, sino que es, más bien, origen y causa de todo concepto, de toda la indefinida conceptualización, que es la vida misma de la mente” (CABADA CASTRO, M., “La vivencia previa del absoluto como presupuesto del acceso teórico a Dios”, en VARGAS-MACHUCA, A. (ed.), *Teología y Mundo Contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner en su 70 cumpleaños*, Madrid, Cristiandad, 1975, p. 66).

<sup>4</sup> Cf. CABADA CASTRO, M., “Ser y Dios, entre filosofía y teología, en Heidegger y Siewerth”, en *Pensamiento* 185 (1991) 22-23.

<sup>5</sup> BIELER, M., o.c., 461.

<sup>6</sup> “En todo caso, todo ente es un contingente, que se encuentra en el *flujo del devenir*, de todo lo que tiene origen y perece; por lo tanto comienza a ser y deja de ser” [...]. “No posee su existencia concentrada en un ahora permanente, sino en mutación y tránsito continuo de los momentos temporales que se van revelando” [...]. “Únicamente porque la existencia se realiza en el flujo del tiempo, puede admitir en el espacio y en el tiempo diversos estados en la sucesión de sus diversos momentos temporales, e incluso relaciones determinadas sólo espacialmente diversas con respecto a otros entes” (CORETH, E., o.c., pp. 402 y 403).

conexión con la acción y la realización del ente<sup>7</sup>. Ahora bien, este “realizarse” y “devenir” es siempre debido a la dialéctica entre el ser (ilimitado) y la esencia (limitativa del ser) del ente. Es decir, el ente deviene y se realiza porque el ser ilimitado empuja al ente a auto-realizarse trascendiendo su esencia limitativa: por eso “la acción como tendencia a la ilimitación de la realización del ser en absoluto procede de la contraposición entre el ser como ilimitación y la esencia como limitación del ser”<sup>8</sup>. ¿Pero este realizarse y perfeccionarse del ente supone un “incremento” de ser, un, por así decirlo, “devenir” el ser algo más de lo que era antes? ¿O sólo hay devenir en el “acto finito de ser” propio del ente, pero no en el ser ilimitado en cuanto tal, considerando a este como pleno ya en tanto que vacío de limitación entitativa?

Me parece que, no obstante posibles matices, el devenir del que hablamos nunca alcanza al ser, sino que se queda enclaustrado en el ente. Así, toda ulterior perfección o auto-realización de los entes no produciría incremento de ser, sino sencillamente una suerte de tendencia asintótica (e inagotable) del acto finito de ser por “librarse” de su limitación y alcanzar una plenitud ya dada y, por ello, estática, del acto puro de ser y de su fundamento absoluto, Dios, considerado también inmutable y supratemporal<sup>9</sup>. Por supuesto, esto no es metafísica del devenir o gignomenología<sup>10</sup>, sino una vuelta a la ontolo-

<sup>7</sup> GILSON, E. *Le Thomisme. Introduction a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 1965; *L'être et l'essence*, Paris, J. Vrin, 1972; *Constantes philosophiques de l'être*, Paris, J. Vrin, 1983. RAEYMAEKER, L. de, *Philosophie de l'être. Essai de synthèse métaphysique*, Louvain, Éditions Nauwelaerts, 1970.

<sup>8</sup> CORETH, E., o.c., p. 184.

<sup>9</sup> Aunque es una cuestión que aquí no trataré, se puede afirmar que la reticencia a considerar un ser que deviene se debe al miedo a suponer, por ello, que el “ser mismo” Absoluto (Dios) devenga también; es decir, se haga algo o se perfeccione. No queda claro en la historia de la filosofía y de la teología, si la idea de que la “perfección” se identifique con la no-ganancia ni pérdida de ser (es decir, la inmutabilidad) es un prejuicio a posteriori o un presupuesto ineludible a priori (de la metafísica). Nos inclinamos a pensar que dentro de una cosmología estática y fijista era un *presupuesto necesario* considerar a Dios como inmutable y perfecto en sí mismo, sin posibilidad de ganancia o pérdida de ser, como fundamento de la estabilidad ontológica de la realidad. Pero en una cosmología moderna dinámica y en devenir, mantener una inmutabilidad ontológica de Dios puede ser simplemente un *prejuicio metafísico*. Y si además introducimos el dato propiamente teológico de la “encarnación”, entonces el problema de la inmutabilidad se agudiza hasta la aporía. Las profundas reflexiones de Rahner en el párrafo “¿Puede el inmutable “llegar a ser” algo?” (*Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto del cristianismo*, Barcelona, Herder, 1979, pp. 260-265) son fundamentales y afirman explícitamente: “Mirando sin prejuicios y con ojos claros el hecho de la encarnación, que se nos atestigua en el dogma fundamental del cristianismo, deberemos decir simplemente: Dios puede llegar a ser algo. El inmutable en sí mismo, puede a su vez ser *mutable en el otro*” (p. 262). En este mismo sentido, Doncel –igual que lo hiciera Moltmann– propone “reinterpretar su inmutabilidad como “fidelidad”. [...] Fidelidad para consigo mismo, su promesa, su llamada, su gracia. No se trata de una simple virtud ética, sino de algo que constituye su esencia” (DONCEL, M., *El diálogo Teología-Ciencias hoy. II. Perspectivas científica y teológica*, Cuadernos Institut de Teologia Fonamental, Barcelona, 2003, p. 50).

<sup>10</sup> “Gignomenología” es un término que el profesor Manuel G. Doncel está intentando rehabilitar para describir la metafísica del devenir. Hasta donde sabemos, en inglés al menos un autor moderno ha utilizado “gignomenology” en este mismo sentido; en concreto el teólogo protestante fallecido en 2003, Colin E. Guton en su tesis doctoral sobre Barth, publicada con el título *Becoming and Being: The Doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth* (Oxford,

gía estática greco-escolástica. La metafísica del devenir no pretende eliminar el “esse” como profundidad mediadora entre lo Absoluto y lo finito, sino que viendo ese mismo Absoluto como capacitado (sin por ello significar una limitación o imperfección ontológica) para devenir, el ser mismo ilimitado también debe ser considerado como dinamismo puro, transido de tiempo e historia evolutiva y proyectado a una plenitud de futuro, no de origen. O, el camino inverso, si la física y la cosmología nos dicen que el cosmos deviene, y si la realidad creada es imagen de la divinidad, entonces esta misma divinidad, el Absoluto, debe poder comprenderse también de modo dinámico, mutable y relacionado con el tiempo.

No es esta una concepción que sea deducida *a priori*. En realidad, no se puede bucear en las profundidades del ser (realidad meta-física) sin tener en cuenta lo que las ciencias empíricas nos dicen de la realidad física. No es que aquélla sea reducida a ésta, pero es innegable que una mejor comprensión de lo físico nos permitirá una más correcta comprensión de lo metafísico. La ciencia actual nos impele a un cambio de metafísica, mucho más dinámica que la que existía hasta ahora. En este sentido, no deja de ser sugerente que el entonces profesor de Tubinga Joseph Ratzinger, en un discurso radiofónico de 1968, se expresara en estos términos: “¿Qué idea se hace uno propiamente del mundo, si lo entiende en un sentido evolutivo? Para ello es sin duda esencial que ser y tiempo se encuentren en dependencia constante: el ser *es* tiempo, no solamente *tiene* tiempo. El ser se da únicamente evolucionando y se desarrolla en sí mismo. Según esto el ser se entiende en un sentido dinámico, como ser en movimiento y, bien entendido, no da siempre vueltas sobre sí mismo, sino que avanza”<sup>11</sup>.

## 2. La propuesta de Teilhard: límites, método y ámbito

Por todo ello, parece oportuno comenzar a pensar en una fundamentación para una nueva metafísica del devenir. El trabajo será exigente, debido a la inercia mental y lingüística de muchos de los conceptos metafísicos clásicos. No obstante, son varios los filósofos y teólogos que están intentando introducirse de lleno en esa reconstrucción metafísica. En esta línea, nos ha parecido oportuno recordar las aportaciones que Teilhard de Chardin introdujo en su momento y con un alto coste personal y profesional<sup>12</sup>. Se trata de la llamada

1978). Por el contrario, en alemán parece que “Gignomenologie” se utiliza como sinónimo para la teoría del conocimiento, en un sentido amplio. En este artículo yo lo utilizo en el sentido de Doncel y Guton, como una metafísica del devenir.

<sup>11</sup> SCHULTZ, H. J. (ed.), *Wer ist das eigentlich – Gott?*, Munich, Kösel-Verlag, 1969, pp. 240 y 241; Traducción castellana en: HORN, S. y WIEDENHOFER, S. (eds.), *Creación y evolución: Un encuentro con el Papa Benedicto XVI en Castel Gandolfo*, Barcelona, Claret, 2008, pp. 9 y 10.

<sup>12</sup> Cuesta no sentir cierta empatía y compartir la pasión (a veces teñida de verdadero dolor cuando fue censurado y obligado al destierro) que Teilhard manifiesta a lo largo de su *Journal* (Diario) y de sus cartas, en las que abundan declaraciones como esta: “Oui, je voudrais réconcilier avec Dieu ce qu’il y a de bon dans le Monde moderne, ses intuitions scientifiques, ses

“metafísica de la unión”, que es una construcción dinámica y evolutiva. Antes de presentar la génesis y el desarrollo de esta metafísica en algunos de sus escritos, es necesario hacer varias precisiones. *Primero*: presentamos la aportación de Teilhard como una simple *propuesta* para comenzar a trabajar en esa fundamentación de la que hablamos. Por lo tanto, no creemos ni defendemos que la “metafísica de la unión” sea un sistema ya acabado; al contrario, contiene limitaciones, errores e, incluso, aporías. Ninguna construcción humana (ni siquiera la dogmática) está libre de este tipo de límite; es más, si hablamos precisamente de devenir y fluidez es porque las propias construcciones sistemáticas exigen un continuo esfuerzo de reformulación y reinterpretación dinámica. Así pues, no hay definitividad en el esfuerzo enorme que Teilhard hizo por reformular la metafísica escolástica que él estudió, desde la visión cosmológica y física que la ciencia de su tiempo comenzaba a poner de manifiesto. Pero sería una limitación histórica no tratar de rescatar las vías que él dejó abiertas<sup>13</sup>.

*Segundo*: la mayoría de los intérpretes de Teilhard tenían (y tienen) una cierta obsesión por establecer correctamente el *método* o *punto de vista* que el jesuita francés había utilizado en sus escritos. Por ello, no hablan de un método “metafísico”, sino *fenomenológico* o, como diría el propio Teilhard, “ultra-físico” o “hiper-físico”. Principalmente, creemos ver en ello un intento de hacer compatible el pensamiento de nuestro autor con las formulaciones teológicas de su tiempo sustentadas en la metafísica greco-escolástica. Con eso se quiere decir que Teilhard *en realidad* no pretendía negar la metafísica escolástica ni, por supuesto, los dogmas teológicos que se sustentaban en ella para su formulación racional. Así pues, él sólo haría fenomenología o “ultra-física” (es decir, se habría reducido a sí mismo al ámbito de lo espacio-temporal) sin llegar hasta el ámbito propiamente metafísico: “luego, a otro nivel, la síntesis científica, la visión del mundo que se le ha impuesto al eminente sabio a lo largo de cuarenta años de investigación y reflexión, el esfuerzo de lectura, al nivel científico, del fenómeno espacio-temporal, lo que se puede llamar la ‘fenomenología’ de Teilhard de Chardin”<sup>14</sup>. Sin embargo,

appétits sociaux, sa critique légitime. [...] Au lieu de cela, le Monde en Progrès et l'Église évoluant s'ignorent, se défient; elles heurtent des prétentions qui, en réalité, n'existent pas dans un même plan, et donc le choc est un sophisme. Jésus, employez-moi à faire cesser la méprise, ou bien, à cette belle Cause, faites servir le sacrifice de ma vie...” (*Journal*, 1966: 17 juillet 1916, p. 90 y 91).

<sup>13</sup> “Le titre de ce petit livre “*Et si Teilhard disait vrai...*” exprime assez ma conviction qu’en dédaignant ce message sans en mesurer la vraie portée, on se fait à soi-même, aux autres, et sans doute aussi à l’Église, un tort spirituel auquel il est urgent de remédier. [...] Un tel titre veut signifier que la pensée de Teilhard à travers ses grands écrits vaut la peine d’être non seulement considérée, mais approfondie, peut être par endroits complétée voire critiquée, mais jamais oubliée, et moins encore trahie” (MARTELET, G. *Et si Teilhard disait vrai...*, Paris, Parole et Silence, 2006, pp. 6 y 7).

<sup>14</sup> TRESMONTANT, C. *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*, Madrid, Taurus, 1964, p. 7; cf. esp. pp. 13-17. No obstante, tras dejar esto claro, más adelante afirma: “hemos creído necesario citar, a título de documentos, estos textos escalonados en periodos diferentes de la obra de Teilhard, para mejor atestiguar hasta qué punto Teilhard tenía conciencia de rea-

y aun aceptando que el propio Teilhard en muchos de sus escritos niega que haga metafísica, en realidad no se puede obviar que su preocupación no fue puramente científica, sino que estaba interesado en hacer compatibles la teología y la ciencia de su tiempo, para lo cual fue necesario construir una nueva metafísica que sirviera de puente, que él llamó de la "unión" y que partía del "plus esse", frente a la metafísica grego-escolástica del "esse"<sup>15</sup>. Poco importa si él llamó a esto ultra-física o metafísica (en los escritos que analizaremos más abajo, el propio Teilhard habla de metafísica), y si lo hizo por convicción o por disimular las dificultades que de hecho se encontró con los escolásticos. En todo caso, en Teilhard hay una verdadera metafísica, pero no deductiva desde arriba, sino desde abajo<sup>16</sup>. Lo que parece olvidarse a menudo es que muchos sistemas metafísicos se construyen desde arriba, pero ese punto de partida no es una exigencia ineludible; de hecho, actualmente no se puede construir una metafísica a priori sin tener en cuenta los datos de la realidad física que la ciencia nos aporta. Eso se puede llamar ultra-física o hiper-física para diferenciarlo de la metafísica tradicional, pero lo que no cabe duda es de que se trata de una metafísica real.

*Tercero:* finalmente, queremos dejar explícito que aquí nos centraremos en un estudio histórico-sistemático dentro del ámbito puramente filosófico. Esto significa varias cosas: la primera es que no pretendemos ser los auténticos intérpretes del pensamiento del paleontólogo francés, y por eso procuraremos desarrollar la génesis histórica de su metafísica al tiempo que desarrollaremos sistemáticamente sus puntos fundamentales. Pero queremos, ante todo, dejar hablar al propio Teilhard para que el lector tenga todos los datos. Es decir, habrá interpretación (toda lectura es interpretar) pero en su justa medida. La segunda cosa es que no haremos referencia más que de pasada a las implicaciones teológicas que esa metafísica tiene para la teología de la creación, del pecado, de la encarnación, del ser humano, de la escatología, etc. Aquí vuelve a ocurrir lo que dijimos en el punto anterior: la mayoría de los intérpretes se han preocupado de conciliar la teología de Teilhard con la doctrina magisterial. Nosotros dejamos de lado esas cuestiones por parecernos secundarias. De lo que se trata ahora es de construir una metafísica sin incluir datos estrictamente teológico-dogmáticos.

lizar un intento estricta y rigurosamente científico. Que la visión del mundo así descubierta tiene un alcance y un valor filosóficos es indudable, pero esta visión del mundo no obliga al filósofo más que en la medida en que ella se ha constituido por medios y según métodos rigurosamente limpios de todo supuesto extracientífico" (Ibíd., p. 16).

<sup>15</sup> "Sin embargo, a mi modo de ver, no es posible ver claro en el proyecto de Teilhard, si no es desde la perspectiva de la filosofía. Pese a ciertas reticencias de Teilhard con relación a la filosofía, es un hecho que en su pensamiento hay una dimensión estrictamente filosófica" (COLOMER, E., *Hombre y Dios al encuentro. Antropología y teología en Teilhard de Chardin*, Barcelona, Herder, 1974, p. 25).

<sup>16</sup> "Moi, vous savez, je ne me sens pas à l'aise dans les Métaphysiques (comprises comme un processus d'arrangement du Monde *per descensum*, déductivement). Je ne me sens à l'aise que dans les 'hyper-physiques', procédant *per ascensum*" (A Mgr B. De Solages, 2 janvier 1955, *Lettres*, p. 411).

Así pues, primero explicaremos el proceso de gestación que conduce al primer texto importante que nos ocupa: *La unión creadora* (1917). En segundo lugar, analizamos sistemáticamente la evolución y desarrollo de esas intuiciones metafísicas en escritos posteriores, primero *Mi Universo* (1924), y luego *La centrología* (1944) y *Como yo veo* (1948)<sup>17</sup>. Ahí nos detenemos.

## II. GÉNESIS HISTÓRICO-BIOGRÁFICA DE LA METAFÍSICA DE LA UNIÓN CREADORA

“En este periodo que comprende los años 1912-1923 es cuando la materia va a ponerse al rojo, cuando los descubrimientos espirituales fundamentales van a sucederse”<sup>18</sup>.

La génesis de *La Union créatrice* –fechado en noviembre de 1917, y el primer texto en el que Teilhard desarrolla sistemáticamente algunos de los puntos centrales de su metafísica de la unión– se inicia ya de algún modo a comienzos de 1916, cuando Teilhard estaba en las trincheras como camillero en la I Guerra Mundial, y comenzaban a apoderarse de él algunos temas que, casi necesariamente, tenían que desembocar en su tesis del “ser como unión”. En este sentido, creo que se pueden distinguir dos periodos o momentos de esa génesis:

(A) En primer lugar, podemos situar el 8 de febrero de 1916 como el comienzo del *Primer Periodo*, en el que se hace un primitivo esquema sobre la evolución cósmica desde lo que él llama la “segregación”. Este periodo se extiende hasta el 14 de febrero de 1917, y aunque su preocupación explícita no es la “unión creadora” ni hay nada semejante, aparecen temas que le obsesionan y cuyo esfuerzo por encontrarles solución desembocarían en ella. Por ejemplo: la legitimidad de un “panteísmo cristiano”; la cuestión del Todo; el problema de los agregados y aislamiento de las mónadas; la dificultad de la consistencia del ser; Cristo como centro de la evolución, y la formación del cuerpo del Cristo cósmico; reflexiones acerca de la mística; y su obsesión vocacional acerca de su amor al mundo y su intento de conciliarlo con su amor a Dios y su vocación jesuítica.

(B) El *Segundo Periodo* lo situamos desde el 15 de febrero de 1917 donde *posiblemente* por primera vez habla de la “unión creadora”, y que constituye el punto de inflexión que marca la imparable tendencia de Teilhard a desarrollar esa intuición, incluso rectificando posturas que aparecen anteriormente.

<sup>17</sup> Schmitz-Moormann, en un artículo escrito en *Zygon* (1995), decía: “el texto de 1917, la *Union Créatrice* (Unión creadora) complementada con la *Centrología* de 1944 y numerosas notas de sus diarios, bosquejan una nueva metafísica, que es la teoría que abarca los rasgos más generales del universo, reaparecidos a todos los niveles de la evolución” (citado en: “Teología de la evolución (II): la llamada creadora trinitaria. Kart Schmitz-Moormann, 1917”, en *Pensamiento* 242 (2008) 813).

<sup>18</sup> CUÉNOT, C., *Pierre Teilhard de Chardin. Las grandes etapas de su evolución*, Madrid, Taurus, 1967, p. 68.

Así pues, para aclarar y situar bien estos dos momentos en su marcha hacia *La Unión creadora* es útil entresacar algunas de las afirmaciones que se encuentran en su Diario (*Journal*, 1966) y algunas cartas que mandó por ese mismo periodo a su prima Marguerite (*Genèse*, 1961).

### 1. Estudio del Primer periodo: 8 de febrero 1916 al 14 de febrero 1917

El 8 de febrero de 1916 (p. 31), aparece ya el problema de la “segregación” y la “unión”, pero aquí el esquema parece más cercano a Plotino y Bergson (cf. *infra*) que a su posterior metafísica de la unión:

“En mis concepciones cósmicas, una parte cada vez más importante tiende a hacerse con la ‘segregación’ [ségréation]. Esta noción, muy rica, implica los siguientes elementos: 1) unión inicial con el Todo (y por tanto coexistencia, al menos *radical*, con él, *para siempre*). 2) Tendencia a la *separación*, al aislamiento, al sacrificio de muchas cosas que constituyen el Todo, y *realización progresiva* de este aislamiento. 3) Por último, la marcha, no hacia el desparramamiento [éparpillement] individual, sino a la comunión más estricta con un *nuevo Todo*, más reducido, pero más depurado, más homogéneo, más organizado. Y estos diversos elementos, en la segregación fundamental en la que está implicada la Vida del cosmos (como el éxito del árbol en su grano) se llaman respectivamente: amor del mundo, sacrificio, *formación del Cuerpo de Cristo*”.

En gran parte de las páginas de su *Diario* Teilhard ha reflexionado profundamente sobre la cuestión de la materia y de su naturaleza cuasi espiritual; cuestión decisiva para evitar el dualismo espiritualista y el reduccionismo materialista, y desarrollar un monismo no-materialista (muy afín a lo que afirman los teólogos de la ciencia actualmente). El 28 de febrero de 1916 (p. 43), como se ve, ya está estableciendo un punto de encuentro intermedio entre ese materialismo rudo y el excesivo espiritualismo:

“Poner en buena luz esta cuestión (ya muy antigua, para mí) de que la única manera aceptable de comprender el materialismo no es considerar la vida como un producto de fuerzas físico-químicas (*esencialmente* transientes), sino como un *desarrollo* a favor de *agregados* de la inmanencia de las monadas más elementales...” [...] “Desde el punto de vista de sus relaciones con el *interior*, la materia inicial (si se rechaza la espiritualidad) puede definirse por esta *única propiedad* energética: aptitud para centrarse, para ‘monadizarse’ [à se monadiser]<sup>19</sup>”.

También es muy temprana su continua apelación a Cristo como el consumidor final del proceso cósmico evolutivo. Ya el 13 de marzo de 1916 (p. 57) nos encontramos con una cita muy reveladora de lo que posteriormente

---

<sup>19</sup> Esta cuestión que ya trata Teilhard en 1916 será mucho más importante en *La Centrología* (1944) que en la propia *Unión creadora* (1917) Cf. *infra*.



acabaría desembocando en su tesis del Punto Omega: “Terminar con un capítulo sobre el Corazón de Nuestro Señor, ‘Centrum omnium rerum’, término [aboutissement] regular del movimiento ascensional comenzado en la embriaguez del mundo y en la aspereza de la lucha por el Progreso y la Vida. El ‘Cristo-Cósmico’”<sup>20</sup>.

Poco después, el 27 de agosto de 1916 (p. 101), encontramos un texto que me parece sintomático de la posterior tesis explícita de que, en efecto, la evolución produce “plus esse”; algo que es esencial para comprender la metafísica teilhardiana:

“Me disgusta pensar que el Término del Progreso pueda ser simplemente una reducción del Mal, por apaciguamiento de los sufrimientos y triunfo de los derechos. Esto sería la ‘paralización’. Es necesario poder esperar la aparición de un Progreso positivo, el franqueamiento de cualquier estabilidad entitativa, a favor de esta armonía alcanzada de los corazones y voluntades...”

En efecto, el interés de nuestro autor acerca del “plus esse” que surge del proceso evolutivo, es paralelo a su toma de conciencia de que su vocación intelectual y religiosa es la búsqueda de la consistencia y la Unidad en el Todo<sup>21</sup>:

“En Dios y en Cristo, la Energía deviene personal, la Pluri-totalidad deviene Unidad, el Medio se confunde con el Centro... Es el coronamiento y la ‘eminencia’ de mis aspiraciones...”. [...] “Si yo me analizo bien, creo observar que mi preferencia por la Energía, lo Cósmico..., se debe a una doble necesidad: la búsqueda de la *Consistencia* (= ¿de lo Absoluto?) y de la *Unidad*”. (9 de noviembre de 1916 [p. 136]).

En estos textos ya están las intuiciones básicas que acabarán siendo desarrolladas de modo sistemático posteriormente. Sin embargo, hay un texto clave que ya inaugura, de algún modo, lo que hemos llamado el *Segundo Periodo*, en el que aparece la unión como una capacidad creativa “dinámica” y de ningún modo estática: “me he equivocado al considerar la caridad, la unión, como ‘estacionarias’. Ellas son principio de acción nueva, por fecundación mutua...” (8 de febrero de 1917 [p. 193]).

<sup>20</sup> Poco después (3 de diciembre de 1916 [pp. 162-163]) comenzará a desarrollar más claramente esta intuición: “1) Concentración de todo en Nuestro Señor (esfuerzo para adherir a Cristo, para atravesar la capa aislante). Las perfecciones sintetizadas en Cristo (1) *eminenter*, (2) bajo su forma cósmica, (3) en la pluralidad de los seres que convergen. [...] La marcha interior indefinida hacia Cristo, –la acción cada vez más sintética e íntima sobre toda la multitud– (todas las cosas arrastradas por nosotros hacia Nuestro Señor). [...] 2) La expansión de Nuestro Señor en todo. Bajo mi abrazo, Cristo se resuelve en la multitud que reaparece en Él; se realiza por mi fe en los sufrimientos y el prójimo, en su cuerpo místico, en el éxito terrestre.”

<sup>21</sup> “Mi tendencia, mi vocación, va a hacer ver y prevalecer el Todo”. 10 de noviembre de 1916 (*Journal*: 139).

2. *Estudio del Segundo periodo: 15 de febrero de 1917*

Si hemos situado en el 15 de febrero de 1917 (p. 198) el inicio claro de las reflexiones que le llevarán a formular su metafísica de la unión, es porque en el siguiente texto (a nueve meses de redactar *La unión creadora*) se contienen varios elementos importantes: (a) aparece la “unión creadora”; (b) se habla de la consistencia por la unión de lo múltiple y (c) del devenir. Por todo ello nos parece un párrafo clave en el camino hacia el texto definitivo:

“Todo lo que escribí ayer es muy vago, y muy torpe y muy mal puesto como problema. Es necesario volver a la idea del pan-psiquismo, y buscar la verdadera consistencia en lo consciente. La consistencia de la materia inferior representa una diferencia de presteza en la disociación. Ella es relativa. La verdadera consistencia se crea por la unión de lo múltiple. La materialidad siendo *el devenir a partir de lo múltiple...* (Múltiple, inconsciente, ‘pequeño’ (elemental) = son sin duda aspectos de una misma realidad o condición ontológica). La función del Número (agotar la realidad). [...] Estudiar ‘la unión creadora’ (el precio, el valor substancial de la Voluntad)”.

Sin embargo, hasta agosto no volverá a reaparecer la cuestión, y durante estos meses se centrará en reflexiones acerca de la mística. No obstante, del día 26 de febrero al 22 de marzo aparece fechado un trabajo importante para nuestro tema, acerca de la materia desde la que se realizan las sucesivas uniones; es decir, la multitud. El escrito se llama *La lucha contra la multitud* (aunque inicialmente proyectó llamarla *El mal de la multitud*)<sup>22</sup>. Es importante para su idea de la unión creadora, porque empieza a considerar la cuestión de la “Nada positiva” y de su valor ontológico, tarea que aparece explícitamente más adelante. Aquí comienza a tomar conciencia de que su concepción de la Nada y de la Unión puede estar en confrontación con el dogma de la “*creatio ex nihilo*” (cf. *infra*), e incluso considerarse como maniquea. Reproducimos algunas frases de ese trabajo en los que se pone ya de manifiesto la idea de que el ser crece por unión y de que la multitud es el estado de una materia originaria sobre la que actúan las sucesivas uniones:

“El ser se anula a fuerza de dispersarse” (p 145).

“Así, mientras que el crecimiento verdadero se efectúa en el sentido de la unidad, la disminución en el ser aumenta con el desmenuzamiento” (p. 145-46).

“El ser nada coincide, se confunde, con la pluralidad completamente realizada. La pura Nada es un concepto vacío, una pseudo-idea. *La Nada verda-*

---

<sup>22</sup> Este trabajo es anunciado por Teilhard en carta a su prima de 12 de marzo de 1917: “Leo y escribo en mi tranquila mansión de Pavant. Me he puesto a redactar el pequeño estudio (que te he bosquejado en nuestra conversación) sobre el Mal de la Multitud. No va muy deprisa, pero, de todos modos, he mordido en el tema. Todavía necesitaré una quincena para poner la cosa en pie”.

*dera, la Nada física*, la que se encuentra en el vestíbulo del ser, aquella a la que vienen a converger por su base todos los Mundos posibles, es la *Multiplicidad pura, la Multitud*. [...] En el comienzo, por tanto, existían, en los dos polos del ser, Dios y la Multitud. Y Dios, sin embargo se hallaba absolutamente solo, puesto que la Multitud, soberanamente disociada, no existía. Desde toda la eternidad, Dios veía, a sus pies, la sombra desparramada de su Unidad, y esta sombra, a pesar de consistir en una aptitud absoluta para producir algo, no era otro Dios, ya que por sí misma no era nada, ni había sido jamás, ni hubiera podido ser nunca, puesto que su esencia estaba en hallarse infinitamente separada en sí misma, esto es, en hallarse dispersa sobre la Nada” (p. 146).

“Crear, de acuerdo con nuestras apariencias, equivale a condensar, concentrar, organizar, unificar” (p. 146)<sup>23</sup>.

También, ya el 16 de agosto de 1917 (p. 213), aunque es una idea que ha aparecido en varias ocasiones anteriormente, Teilhard formula la intuición que casi literalmente aparece tal cual en *La Unión creadora*. Vuelve a poner de manifiesto su monismo no materialista y la necesidad de los grandes números para la marcha del proceso evolutivo:

“1) Cada grado superior de ser nace en el seno de una Energía antecedente que permanece *inafectada* en su conjunto (los *Residuos...*) por esta nueva existencia (v. g. Materia por Vida animal, Vida por pensamiento...). 2) Por tanto, el ser superior está a merced de las sacudidas [à-coups] y de las cegueras de la Energía inferior que *no ha dominado totalmente al nacer*. 3) Por tanto su éxito no está asegurado más que por el *gran número* de los intentos hechos siempre *en el mismo sentido*, o por la Providencia *ab ante*. Una evolución regular sería aquella en la que cada grado superior de ser nacería de la cooperación y agrupamiento de *todas* las fuerzas inferiores. Una tal evolución sería infalible, absoluta y revelaría una verdadera Inmanencia...”.

En cualquier caso, y con excepción de estas dos pequeñas y vagas referencias, en realidad desde el 15 de febrero y hasta el 17 de agosto Teilhard no retoma la cuestión de la Nada y del ser como Unión<sup>24</sup>. Desde ahora el tema

<sup>23</sup> El propio Teilhard, como decimos, siente que hay algo de maniqueo en esta concepción de la creación, y así se lo hace saber a su prima el 24 de marzo de 1917: “Al mismo tiempo que estas breves líneas, te envío un cuaderno con mi escrito sobre la Multitud. Dime si lo has recibido. El valor filosófico es, evidentemente, muy aproximativo, e incluso de apariencia maniquea. Lo he dejado así por no poder expresarme mejor y porque me parece que, bajo unos términos un poco falsos o contradictorios, se esconde ‘una dirección de verdad’, que resulta empobrecida por un lenguaje más correcto en su lógica o en su ortodoxia fundamental”.

<sup>24</sup> Es verdad, sin embargo, que el *Journal* se interrumpe el 25 de marzo y no lo retoma hasta el 10 de julio, debido a una ausencia del cuaderno. Y el propio Teilhard reconoce que en esos meses ha experimentado gran creatividad intelectual, aunque no hace referencia a nuestro tema, sino sobre todo a cuestiones místicas: “Nada escrito desde hace 4 meses, porque el cuaderno ha dormido en el fondo de una cantina mientras que el regimiento estaba en Chamin des Dames. Es una lástima, porque, durante este periodo, mi pensamiento ha estado activo. Muchas luces habrán así pasado sin que yo haya podido fijarlas bajo su forma viva y

será más central en su pensamiento y nos atrevemos a afirmar que, prácticamente, el 19 de agosto ya tenía claramente delimitadas las dos ideas fundamentales para nuestro tema: la Nada primigenia como multitud y el “ser más” como “más unión” (y esto a pesar de que los bosquejos de redacción del texto definitivo no aparecen hasta el 4 y 10 de noviembre, es decir más de dos meses después). Así pues, el problema de la Nada (base de la unión) se irá agudizando progresivamente:

“En mi estudio sobre la Nada de la Multiplicidad, de la Multitud, hay un punto a esclarecer: el del valor ontológico de la multiplicación. Mi plan es sobre todo concebido en la hipótesis de una reducción continua de los seres por simplificación y concentración. <Movimiento universal de reducción (Multiplicación de los seres reducidos a una condensación que gana de acercamiento en acercamiento...) (es decir, no hay verdadera multiplicación) (creadora). (Y el progreso es en realidad una reducción del Número)>. Pero cuando se trata de seres vivos al menos, ¿no hay una multiplicación que represente verdaderamente un crecimiento de seres (lo que no impediría que, por lo demás, la suma así obtenida fuera una potencia de Unidad superior, es decir, una ‘nada concreta’ relativamente respecto a esta Unidad)? Para volver toda evolución a una reducción, sería necesario considerar la multiplicación de las almas mismas como debida a una condensación sucesiva de una vida difusa cósmica (entonces, la aparición de las mónadas vivientes seguiría la misma ley que la de los átomos o cristales... La multiplicación no sería otra cosa que una progresión más o menos geométrica en un movimiento de segregación)<sup>25</sup> (17 de agosto de 1917, p. 213).

Al día siguiente, el 18 de agosto de 1917 (p. 214), Teilhard introduce una modificación importante que luego explícitamente reconocerá en el texto *La Unión creadora*: me refiero a que ahora considera la Transiencia (la vinculación de las mónadas) no como efecto de la Materia, sino del Espíritu, y además no en el pasado (en el origen), sino que la *consistencia* (que ya dijo que era una de sus búsquedas, el 9 noviembre de 1916) va tomando fuerza en el pensamiento de Teilhard como referida al Futuro, es decir, como una consistencia dinámica, *in fieri*<sup>26</sup>:

naciente. Voy a intentar, estos días, reencontrarlos un poco en las esquinas de mis libritos y de mi espíritu. Esencialmente he desarrollado mucho el plan de mi Mística” (10 de julio de 1917).

<sup>25</sup> Poco después dirá explícitamente: “La Nada formal = es una tendencia a la divergencia... La Nada concreta = es una potencia de concentración”. (18 de agosto de 1917).

<sup>26</sup> Esta idea que cruza su *Unión creadora* es reconocida por Teilhard como una idea que cada vez le atrae más, y que ha nacido de su experiencia vital y mística, y está ya introducida en su cosmovisión evolutiva: “La previsión de los acontecimientos más o menos inmediatos (nadie sabe aquí nada concreto a este respecto) hace crecer en mí la impresión (que no consigo medir todavía exactamente, pero que indudablemente tiende a ocupar un gran espacio en “mi universo”) de la “consistencia del futuro”, que me atrae cada vez con más insistencia. Experimento una especie de paz y de plenitud al sentirme avanzar en lo desconocido o, más exactamente, en lo que es indeterminable por nuestros propios medios. [...] Desde el momento en que nos sentimos dominados y zarandeados por una potencia que nada humano sería capaz de dominar, experimento, casi físicamente, que Dios me acoge y

“Hay en estas consideraciones materia para una metafísica (la de la Multitud: las fases ontológicas: un multiplexo divergente, una forma cósmica convergente, una materia –suma de movimientos inorganizados–, una vida), para una física y una biología evolutiva, para una moral, para una mística, para una ascesis... La consistencia del Espíritu, la formación del Espíritu (por concentración de lo múltiple; suma: el espíritu), la transiencia entre espíritus (unidad, vinculación no material y residual, sino *in fieri*, creciendo con la espiritualización...), el rol generador de la Caridad y de la Pureza, el verdadero sentido de la Unión... tantos puntos fundamentales que resuelven los grandes problemas del Devenir, la Moral, el Conocimiento... Tratados ya en mi estudio sobre la Multitud. Pero a retomar...”.

El 19 de agosto de 1917 (p. 215) es una fecha importante porque aparece por primera vez la tesis básica de la metafísica de la unión en Teilhard, incluso en su formulación latina. Además, se concretiza la idea de la consistencia y la transiencia en el Espíritu y no en la Materia:

“(La omniconvergencia, el desarrollo por única reducción, incluso la multiplicación y la dispersión de los seres vivos = reducción de lo Múltiple): la transiencia de los seres, en lugar de ser (‘más ser’ idéntico a ‘más unión’; plus esse idéntico a plus uniri) una acción paradójica, o de explicarse por alguna vinculación vestigial (rasgo de una emersión común) deviene una realidad fundamental, sede de todo crecimiento, cada vez más preponderante a medida que el Universo se desmaterializa. La Transiencia es el esbozo de una Inmanencia que se forma. Así pues, la materia pierde todas sus cualidades de Consistencia y de Vinculación universal. Lo que dura, lo que vincula, lo que une, no es un Substrato inferior, sino un alma superior, cada vez más liberada [...]”.

Hasta este momento, el paleontólogo francés apenas había contrastado explícitamente su tesis con la metafísica escolástica, a excepción de algunas vagas referencias. Sin embargo ya el 22 de agosto de 1917 (p. 216) toma conciencia de lo revolucionario y problemático de su propuesta respecto a la doctrina teológica de la “creación”. El texto es fundamental y por ello nos extendemos en la cita:

“Las pruebas escolásticas de la existencia de Dios están suspendidas del valor objetivo del análisis intelectual de la idea de devenir. (No se puede sintetizar la línea en función del punto. ¿Por qué querer sintetizar el movimiento partiendo de la consideración de dos estados sucesivos discontinuos?). La progresión en el ser es inconcebible, se dice, sin un crecimiento extrínseco, porque no se concibe un ser *a se* distendido en el tiempo, es decir, cuyo desarrollo no fuera instantáneo... No se pregunta invenciblemente cual es el alcance verdadero de este razonamiento, construido sobre el ser abstracto,

me estrecha más de cerca, –como si el camino desapareciese por delante–, y los hombres, a nuestro lado, se desvaneciesen en su impotencia para ayudarnos eficazmente [...] y Dios solamente estuviese *delante y en torno mío, condensándose* a medida que se avanza” (Carta a Margueritte de 4 de octubre de 1917).

por una facultad que no puede analizar el contenido (tanto espacial como temporal) más que reduciéndolo a puntos que no se sabe ya, después, como unir a lo nuevo... La extensión es una realidad más rica que el punto, que se analiza en puntos pero que no es una suma de puntos. La duración no es ya una suma de estados... ¿Con qué derecho oponer estos estados y buscar una fuente para su diferencia? ¿No son uno? ¿No habrá algo de ventajoso en considerar todo el movimiento (paso al acto) como debido a una unión (elemento antagonista retardador del ser: la Multitud)? Puesto que los elementos del ser están dispersados espacialmente, su realización es forzosamente distendida en el tiempo. Por otra parte, ¿no se ve bien qué recurso a un Motor extrínseco es requerido, si la aptitud a la unión está dispersada en los elementos? ¿Este motor sería necesario si hubiera un Progreso global del Cosmos, o si la sola prolongación en el ser probase estar fuera de las capacidades de la Inmanencia cósmica? Pero ¿cómo establecer esto o aquello? Parece que un solo desencadenamiento (en el infinito inferior) en la Multitud basta para poner en marcha el movimiento de unión creadora. En resumen, yo no veo invenciblemente que el Universo no pueda ser un 'Ens a se' si se admite que este ser nace 'a multiplicare sui'..."<sup>27</sup>.

Como se ve, el pensamiento metafísico de Teilhard corre veloz desde las trincheras. Y así, el 23 de agosto de 1917 (p. 218) su idea toma consistencia definitiva: "Mi idea del 18 toma consistencia. Hay lugar para redactar, en mi Estudio de teoría pura, como una disertación, la 'filosofía de lo múltiple'. La clave del mundo, en esta filosofía, se encuentra en esta visión de que el ser progresa en, y hacia, una unificación futura (unión creadora). Esta visión es una conclusión de experiencias y de intentos múltiples: ella vale sobre todo porque tiene éxito...". Así, pues, ya el 7 de octubre de 1917 (p. 224), ve la unión creadora como una idea definitiva que tiene que ponerse a redactar, y reconoce que lo más delicado es precisamente su concepción de la Nada:

"Dios invadiendo y transformando todo, *físicamente*... Me gustaría hacer pasar en Dios toda consistencia y toda transiencia cósmica. Ninguna 'clave' del mundo, sin duda, podrá permitirme ir más lejos en este sentido que la idea de la 'Unión creadora'. El punto delicado de esta teoría es poner en el origen una 'Desunión absoluta', que parece una Nada positiva, una Potencia Sombra de Dios... La creación 'ex nihilo subjecti' parece escamoteada. ¿Pero no parece –históricamente– el mundo comenzar sobre un elemento  $\epsilon$  de consistencia, de unión, y de conciencia? ¿Habría una ley ontológica que, siguiéndola, la aparición del ser participado (subjectum) no queda hacerse más que

---

<sup>27</sup> Más adelante, el 20 de septiembre de 1917 (p. 219) cuestiona seriamente la "creatio ex nihilo": "La Creación 'ex nihilo subjecti'. ¿Es realmente necesario concebir a Dios como pudiendo crear el Mundo en una fase cualquiera de su desarrollo?... o bien ¿el devenir a partir de un  $\epsilon$  (elemento ínfimo) (*ex fere nihilo sui*) es indispensable (en cuyo caso el proceso evolutivo del Cosmos sería, no solamente una condición de experiencia histórica, sino una ley ontológica absoluta...)? Es ciertamente curioso que el paso 'ex nihilo subjecti' se haga bajo forma de la aparición de la criatura en su mínimo de existencia, de perfección..."

a partir de cero? Al término del ataque, si Dios me guarda, es necesario que redacte la ‘Unión creadora’”<sup>28</sup>.

Y desde ahí ya el 9 de octubre de 1917 (p. 224) sigue depurando su tesis del ser como unión: “Unión creadora. Es sin duda una falsa concepción aquella que divide de algún modo la creación en dos tiempos. [...] Si se admite que la transformación evolutiva es verdaderamente creadora, no ocurre nada menos en cada grado de elevación (de unión) de las cosas, que en el instante inicial. La *unión* (evolución) es en cada instante *constituidora* de algo nuevo, absolutamente nuevo (la *unión* hace algo)... La dificultad, para nuestras mentes, es que no llegamos a concebir una acción que *crea* a su objeto, absolutamente. Al menos históricamente, queremos ver una *base de lo Divino ínfimo* añadido por la Duración, en cada instante. La Unión (como toda forma de acción) es una ley de recurrencia que parece rechazar el regreso al infinito... La unión debe unir algo...”

Finalmente el 4 y el 10 de noviembre (p. 225-230) redacta el boceto o esbozo (*ébauche*) de lo que será su texto definitivo del 7 de noviembre. El primero de esos bocetos contiene todos los elementos que constituirán el texto, aunque la redacción es sólo esbozada. No obstante, el segundo boceto (*Nouvelle forme du Plan précédent de l'Union Créatrice*) es prácticamente un resumen del artículo final, que respeta casi íntegramente los epígrafes definitivos<sup>29</sup>. Así pues, llegados a este punto, vamos a analizar brevemente algunos de los elementos importantes de la Unión creadora<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Al día siguiente, en carta a su prima, volverá a manifestar su intención de redactar la *Unión Creadora* (cf. 8 de octubre de 1917).

<sup>29</sup> Con dos cambios. Mientras que en el boceto hay nueve epígrafes, en el artículo definitivo habrá siete. Esto se debe a que el epígrafe 6 del boceto se incluirá en el 5 del texto; y el 7 del boceto se unirá al 6 del artículo. Por lo demás, con pequeñas variaciones, se mantendrán casi literalmente los mismos titulillos.

<sup>30</sup> A modo de resumen, puede ser útil esquematizar las fechas importantes de su *Journal* en el camino hacia el desarrollo explícito de sus ideas en noviembre de 1917:

Antes de esta fecha son precedentes pero no está su tesis explícita.

- a) 8 de febrero de 1917: la unión como principio de acción nueva, no estática.
- b) 15 de febrero de 1917: unión creadora de lo múltiple.
- c) Marzo de 1917: publica la Lucha contra la multitud. Paso clave para su concepción de la Nada positiva.
- d) 18 de agosto de 1917: rectifica su concepción de la transiencia en la materia y la sustituye por la transiencia en el espíritu o alma.
- e) 19 de agosto de 1917: aparece ya formulada (incluso en latín) la tesis del ser como unión.
- f) 20 de septiembre de 1917: cuestiona la *creatio ex nihilo*.
- g) 7 de octubre de 1917: aparece la Nada positiva.
- h) 4 y 10 de noviembre: bosqueja el texto definitivo.

### III. CLAVES DE LA METAFÍSICA DE LA UNIÓN CREADORA Y SU CONTINUACIÓN EN MI UNIVERSO

Debido a que la división del propio Teilhard es muy iluminadora, vamos a comentar los primeros cinco párrafos (exceptuamos los dos últimos por ser más de carácter religioso-místico), y luego haremos una comparación de si aparecen (y cómo) esos puntos básicos en *Mi Universo* (1924).

#### § 1. Naturaleza sintética (compuesta) del Espíritu

Teilhard sitúa su punto de partida en la idea de que el Universo está sujeto a un *Devenir*<sup>31</sup>. Ahora bien, este *Devenir* no carece de sentido, sino que manifiesta un *sentido absoluto* [*un sens absolu*], en tanto que se dirige hacia el *Espíritu*: esto es, a la espiritualización progresiva de las conciencias. Lo que pretende Teilhard es explicar la génesis del Espíritu. Y aquí nos encontramos con una de esas proposiciones que en aquel momento podían ser paradójicas; y es que, en efecto, para Teilhard (frente a monistas materialistas y dualistas espiritualistas) “el espíritu se hace por medio [*au moyen*] de la materia” (UC, p. 179) ¿En qué sentido? Justamente aquí es donde surge su tesis de la “unión creadora”: y así, dice: “el Espíritu surge por la unión cada vez más íntima (centramiento) de elementos variados que al sintetizarse progresivamente van dando lugar a un incremento de ser y la aparición de la conciencia (*Plus esse = plus, et a pluribus, uniri*)”. Por tanto, la complejidad material es directamente proporcional al aumento de profundidad psíquica o espiritual. Esto es lo que le lleva a afirmar (Cf. §3) que en el origen había una especie de Múltiple puro, a partir del cual se lleva a cabo el acto creador primero, que continuará luego a través de la unión de sucesivos elementos cada vez más íntimamente sintetizados. Por ello, la unión es “creadora”; es decir, a partir de la unión surge algo *completamente nuevo*.

#### § 2. Realidad del centro de convergencia de la vida

Supuesto este sentido absoluto del Devenir hacia el Espíritu, Teilhard se plantea ahora la posibilidad de la Fuerza que crea ese Devenir progresivo hacia el Espíritu: esto es, el problema de Dios. Teilhard rechaza que esta Fuerza sea puramente *virtual* e *inmanente*, sino que debe ser *real* y *trascendente*. La Multiplicidad pura no tiene en sí misma el principio de su unificación, por tanto esta Fuerza debe ser trascendente y real, y atraer verdaderamente a la Multiplicidad a que se una<sup>32</sup>. Por otro lado, en una concepción así (que, como decíamos, no parte del ser como dado, sino como formándose progresiva-

<sup>31</sup> Esto nos parece ya un punto claro de alejamiento de Teilhard respecto a la metafísica tradicional, que acostumbraba partir del ser.

<sup>32</sup> “C’est pourquoi le Centre vers lequel gravitent les éléments de l’Esprit, -sous l’influence d’une attraction qui les anime, -vers une unité qui doit devenir la leur, ne saurait être qu’une transcendante Réalité” (p. 184).



mente a través de la unión) “el Ser aparece en ella, por así decir, en el aire” (p. 182). Esto significa que el ser se “sostiene” en su marcha al futuro (y nunca desde el pasado o el presente). Todo ello tiene como consecuencia que el Centro hacia el que tiende el Devenir (y que lo impulsa) debe ser una Realidad Trascendente como promesa o garantía de futuro; es decir, garantía de que el ser no se desvanecerá en su propia contingencia<sup>33</sup>.

### § 3. *La Nada positiva. Interés cuasi-absoluto de la creación*

Si el Futuro del Devenir es esa Realidad trascendente, ¿cuál es la realidad que caracteriza a la Multiplicidad sobre la que se ejerce la unión creadora? Teilhard habla aquí de una Nada positiva, de una Multiplicidad pura o desunión total. Reconoce que esto suscita problemas con la *creatio ex nihilo*, porque aquí Dios se encuentra “fuera de Sí [*hors de Lui*], con un punto de apoyo, o al menos una reacción” (p. 185). Y así, la “creación ex nihilo” consiste en “invertir” [*inverser*] la capacidad de dispersión o desunión de esa Nada positiva primigenia. Por lo tanto, el propio Teilhard es consciente de que esto significaría que “la Creación no ha sido absolutamente gratuita, sino que representa una obra de interés cuasi-absoluto. Todo esto *redolet manichaeismum...*” (p. 185)<sup>34</sup>.

### § 4. *Cualidad y Cantidad*

Sea concebida la Nada positiva en su origen como “heterogeneidad pura” o como “homogeneidad pura”, lo cierto es que la Metafísica de la Unión de Teilhard establece una relación precisa entre Cualidad y Cantidad: “el ser creado (en nuestro Universo) es tanto más espiritual cuanto más estrechamente reúne [*ramasse*] en sí una más grande multiplicidad inicial” (p. 187). Es decir, a mayor Cantidad en la Nada positiva, más posibilidad de que surja un aumento de Cualidad. Esto implica varias cosas: (1) El universo presenta también “Mal” o uniones que paralizan; pero debido a que en el origen el

<sup>33</sup> Una de las intuiciones más bellas de Teilhard es precisamente ésta de situar la consistencia en apertura absoluta al Futuro. Parece estar, en este sentido, mucho más cerca de la concepción del tiempo y de la historia de la tradición hebrea y paulina, que de la griega que sería (con alto coste filosófico y teológico) asumida por el cristianismo. De este modo, sería un enorme progreso para una antropología que quiere asumir la historicidad y el hacerse propio al ser humano (Cf. MUGA, J. “La formalización de los conceptos en el método antropológico”, en MUGA, J. y CABADA, M. (COORD.), *Antropología filosófica: planteamientos*, Madrid, Luna, 1984, pp. 153-191). De hecho, Colomer (o.c., p. 1974) opina que la mayor contribución de Teilhard no está en la evolución ni en la cosmología, sino propiamente en la antropología, al poner en primer plano el papel constructor del futuro que tiene el ser humano; no como mero actor pasivo, sino activo, implicado.

<sup>34</sup> En esta teoría cosmológica y de la creación es (junto con la cuestión del Pecado original) donde los teólogos de la época de Teilhard encontraron grandes dificultades para aceptar su metafísica. El propio Henri de Lubac trataba de hacer esfuerzos enormes para conciliar algunas afirmaciones de Teilhard con la “*creatio ex nihilo*” (cf. DE LUBAC, H. *La Pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin*, Mayenne, Montaigne, 1962, pp. 281-295, ‘Création, cosmogénèse, christogénèse’). Más tarde haremos una referencia de pasada a esta problemática.

flujo creador ha encontrado una gran cantidad de Múltiple, está destinado entonces a alcanzar un cierto grado de espiritualización (un máximo teórico que no puede ser sobrepasado). (2) A pesar de esas pérdidas de ser, la perfección Espiritual del universo se debe a esa gran cantidad de Multiplicidad en el origen. [Por ello, la *inmensidad del Espacio* no es un “gasto inútil” para el surgimiento del Espíritu, sino su condición de posibilidad material]. (3) Por la misma razón, la *inmensidad del Tiempo* de la evolución es un requisito para que se produzca el proceso progresivo de uniones. (4) Finalmente, aunque la Cualidad procede de la Cantidad, la primera es más fundamental que la segunda, en tanto que la Cantidad por sí misma no es más que una Nada positiva que sólo “crea” Ser a través de las uniones.

### § 5. *Transiencia. La verdadera materia*

Aquí surge el problema de la inter-acción o comunicabilidad de los seres entre sí, la *Transiencia*. Para Teilhard y su Unión creadora esto no es un problema, porque no se admiten la existencia de cosas aisladas que, en un segundo momento, se tuvieran que unir; sino que “cada cosa no subsiste, no se sostiene, sino por su confluencia con las otras” (p. 188). Ahora bien, esta unidad y vinculación entre los seres o mónadas ¿cómo se realiza? Según Teilhard (corrigiendo su propia postura anterior) lo que cimenta la comunicabilidad de las mónadas no es el cuerpo (o la materia) sino el alma (o el espíritu). Pero como el Espíritu se va “concentrando” poco a poco, lo que sostiene esa unión o transiencia de las mónadas no es una Unidad en el pasado, sino una cohesión en el futuro producida en el espíritu. “La teoría de la Unión lo entiende bien así. A sus ojos, el futuro suplanta al pasado como el Espíritu al Cuerpo. Es el Futuro, no el pasado, quien se convierte en la duración, en el lado donde el ser se consolida, se espesa, se estabiliza” (p. 237).

Como se ve por estos cinco elementos descritos, *La Unión creadora* (UC) suscitaba cuestiones metafísicas importantes que Teilhard fue desarrollando con mayor o menor intensidad en sus escritos posteriores. De un modo u otro, esta metafísica estaría presente en toda la obra del paleontólogo francés y sus (¿heterodoxas?) implicaciones teológico-filosóficas serán las que dificulten la aceptación de su pensamiento en aquel momento. En cualquier caso, tres son los textos que nos parecen importantes –por estar escritos en épocas distintas– para analizar el desarrollo histórico de las intuiciones de UC. Sin embargo, debido al lapso temporal de 20 años que existe entre la publicación de *Mi Universo* (MU, 1924)<sup>35</sup> y *La Centrología* (1944)<sup>36</sup>, nos parece

<sup>35</sup> En un texto anterior (1918) también llamado *Mi Universo* Teilhard afirma que hay una serie de ventajas en esta tesis de la unión creadora. Hay ventajas *filosóficas*, porque se concilia, por un lado, el monismo y el pluralismo; y, por otro, el materialismo y el espiritualismo. Pero también dice que hay una ventaja *mística* porque con la unión creadora se reduce todo el movimiento del mundo a una “comunidad”.

<sup>36</sup> No obstante, esto no significa que durante esos 20 años Teilhard no se preocupara de esas cuestiones. Como pondremos de manifiesto más abajo, en 1935 parece retomarse esa problemática metafísica.

oportuno establecer una comparación paralela, primero entre los dos primeros escritos de 1917 y 1924, y luego entre los de 1944 y 1948, para comprobar la continuidad-discontinuidad de la metafísica de la unión.

En MU se sigue muy de cerca lo dicho en UC. Sin embargo, hay una primera parte que no existe en UC, que ayuda a comprender los resortes profundos que están en la base de la metafísica de la unión teilhardiana. Podría decirse que, en realidad, la metafísica de Teilhard es una real explicitación de grandes temas presentes a su espíritu desde sus tiempos de niñez y juventud. Estos “principios” son para Teilhard “postulados fundamentales, donde aparece ‘el espíritu’ en el que ha nacido y se ha desarrollado mi representación del universo”, y pueden ayudar a entender la importancia constituyente que pudo tener esta nueva metafísica en su pensar y en su vivir<sup>37</sup>. Estos postulados son (MU, 68-72): 1. La primacía de la conciencia. 2. La fe en la vida. 3. La fe en lo absoluto<sup>38</sup>. 4. La prioridad del todo. Estos postulados están unidos unos con otros y no se entienden en Teilhard sin esta mutua interrelación, y afirman varias cosas: (a) es preferible ser que no ser, (b) es preferible ser más que ser menos. Y si se admite que ser más incluye el ser consciente, entonces: (c) es preferible ser consciente que no serlo, (d) es preferible ser más consciente que menos consciente. (e) El Universo tiene un fin (sentido), y (f) no puede equivocarse de vía ni detenerse en el camino. (g) Ese sentido del Universo, implica que hay un “sentido (absoluto)” de la vida y del obrar, sin el cual no merecería la pena ningún tipo de actividad. (h) Ese absoluto o realidad terminal hacia la que nos dirigimos, es un Todo.

<sup>37</sup> Por eso, puede parecer insuficiente lo que De Lubac afirma: “Toutes ces réflexions, quelquefois un peu laborieuses, du Père Teilhard autour d’idée de création, datent pour l’essentiel des années 1916-1920. Elles poussent quelques timides prolongements au cours des années suivantes; mais à mesure qu’il conçoit l’idée d’une synthèse strictement scientifique, ‘phénoménologique’, le Père Teilhard se montre plus réservé sur le sujet. Plus tard, toutefois, à deux reprises, il s’efforcera de sauver sa ‘métaphysique de l’union’, en s’efforçant, non plus de ramener l’esse à l’unire ou à l’uniri, ni d’identifier les deux notions, mais plutôt de les regarder comme ‘formant un couple naturel’” (Íbid., 287). Aunque es cierto que durante unos 10 años (entre 1924 y 1935) Teilhard no parece escribir sobre la metafísica de la unión, tampoco se puede dar un salto –como hace De Lubac– hasta el apéndice al *Como yo veo* de 1948, para hablar de un intento de salvar su metafísica de la unión. Primero, porque pasa por alto CE (1944) y segundo, porque incluso en 1935 Teilhard parecía seguir teniendo conciencia aún de sus ideas metafísicas sobre la unión y la creación, como se pone de manifiesto en dos cartas en las que incluso se habla de la “absurdez” de una creación instantánea: “Une création instantanée (tout comme la création d’un objet isolé) me paraît être une ‘absurdité’ philosophique” (a Mgr B. De Solanges, 2 avril 1935, *Lettres*, 1972: 296) y: “Mais il voudrait publier. Moi je pense maintenant à reprendre, plus distinctement, les éléments d’une espèce de ‘Philosophie de l’Union’. (La ‘métaphysique’ de l’union me paraît très retard dans notre scolastique, telle qu’on la présente d’ordinaire” (Au Père De Lubac, 23 juin 1935, *Lettres*, 1972: 298).

<sup>38</sup> Esta “pasión de lo Absoluto” y de lo “permanente” parece ser un rasgo constitutivo de la niñez de Teilhard como él mismo pone de manifiesto en las primeras páginas de su *Mi Universo* de 1918. Además, para LeRoy, “Pierre se interesaba poco por los frágiles colores de las mariposas y el fulgor pasajero de las flores”; y cita las siguientes palabras de Teilhard: “Era cosa de verme cuando, siempre en secreto y sin pronunciar palabra, me sumía en la contemplación, en la posesión, en la existencia saboreada de mi ‘Dios de hierro’; repito de Hierro. ¿Por qué de Hierro? Porque, para mi experiencia infantil, nada era más duro, más tenaz, más permanente que esa maravillosa sustancia” (LEROY, M., *Perfil humano de Teilhard de Chardin*, Barcelona, Nova Terra, 1965, p. 13).

Junto a esta novedad, aparece una segunda más de orden epistemológico. Mientras que en UC Teilhard no afirmaba ni negaba que su filosofía fuera una metafísica<sup>39</sup>, aquí surge un reparo epistemológico: “La unión creadora no es exactamente una doctrina metafísica. Es más bien una suerte de explicación empírica y pragmática del universo, nacida en mí por la necesidad de conciliar, en un sistema solidamente unido, las visiones científicas de la Evolución (admitidas como definitivas en su esencia) con la tendencia innata que me ha empujado [m’a poussé] a buscar lo Divino, no en ruptura con el Mundo físico, sino a través de la Materia, y en alguna manera, en unión con ella” (MU, 72). En todo caso, MU también parte, como UC, de la relación estrecha que existe entre el espíritu y la materia. Y aun habiendo una primacía ontológica del primero sobre la segunda, lo cierto es que: “cuanto más elevado es un psiquismo, en todos los vivientes que conocemos, más nos aparece ligado a un organismo complicado” (MU, 73). Aunque aquí no se dice explícitamente que el espíritu tenga una naturaleza sintética o compuesta, lo cierto es que se presupone en tanto que la elevación de la conciencia y del espíritu implica la unión más estrecha de más elementos. En este sentido, MU introduce una novedad importante en la comprensión de la “unión” con respecto a UC: la distinción entre la forma *activa* y la forma de *pasiva* de unir<sup>40</sup>, siendo la primera propia del alma, y la segunda de los elementos del cuerpo unidos por el alma. Teológicamente, como ya se puso de manifiesto (UC, 178: *la création se fait en unissant*), significa que “recibir o comunicar la unión, es sufrir la influencia creadora de Dios ‘qui creat uniendo’” (MU, 73).

En realidad, entre los años 1917 y 1922, es decir, los años inmediatamente posteriores a UC y anteriores a MU, Teilhard muestra una cierta preferencia intelectual por el problema de la “creación”, elaborando una y otra vez la solución a cómo entender la relación entre el ser necesario y el ser participado y sus problemas con la *creatio ex nihilo*<sup>41</sup>. Pero, independientemente de la polémica teológica en torno a este punto concreto sobre cómo comprender el *ex nihilo*, lo fundamental de la intuición teilhardiana acerca de la “unión” es su defensa de la existencia de un verdadero *progreso, devenir y acrecentamiento* del ser. Debe entenderse bien la implicación metafísica radical que tiene el “unir” en Teilhard. Por ello, ya en UC (cf. §1) el pilar fundamental no era el “esse”, sino el “plus esse”, en tanto que la unión es verdaderamente creadora y produce un novedoso incremento de ser:

“El crecimiento de ser [*accroissement d’être*], consecutivo a la fecundación mutua de las mónadas representa la aparición, en el Mundo, de algo *total-*

<sup>39</sup> “Ainsi s’achève en une Mystique, hautement réaliste, la philosophie de l’Union créatrice. Commencée sur des observations physiques et biologiques, *continuée par des vues métaphysiques*, elle se prolonge –toujours la même– en morale, en ascèse, en religion” (UC, 197), (curiosa mía).

<sup>40</sup> Plus esse est plus cum pluribus uniri (forma pasiva). Plus esse est plus plura unire (forma activa).

<sup>41</sup> Cf. *Journal*, p. 245, y *Lettres*, pp. 17-19, y 82.

*mente nuevo.* [...] La unión ontológica [...] es propiamente *creadora*. La creación se hace uniendo; y la unión verdadera no se obtiene más que creando: he ahí dos proposiciones correlativas” (UC, 178).

De este modo, la tesis “esse = uniri, tiene la ventaja de ser fecunda, y de revelar la ley del progreso del ser” (*Journal*, 24 abril 1918, p. 311). No se puede entender el desarrollo posterior de la metafísica teilhardiana si no se parte ya de esta clave que nació en las trincheras y que pone el unir antes que el ser, precisamente para poder explicar un devenir *real y creador* en el dinamismo cósmico<sup>42</sup>. Precisamente, para salvaguardar esta real “novedad” en el ser, no puede entenderse la Unión como simple yuxtaposición de elementos, sino que verdaderamente la unión crea algo: “No significa que lo Uno esté compuesto de lo Múltiple, es decir, que nazca de la fusión en él de los elementos que asocia (pues en ese caso [...] no sería algo creado; es decir, algo completamente nuevo [...])” (MU, 73)<sup>43</sup>. De hecho, mientras que en UC no se ponía suficiente atención al problema de si la unión no acabaría subsumiendo y negando las diferencias entre mónadas, ya en MU (y, especialmente después, en CE) Teilhard empieza a tratar sistemáticamente la cuestión de las relaciones entre mónadas con respecto al Todo y la unidad del Universo. Aunque todavía en esta etapa de su pensamiento no termina de afirmar que la unión personaliza, ya al menos se admite la incompletitud substancial de las mónadas (algo que sonaría escandaloso para una metafísica aristotélico-escolástica de sustancias-accidentes) y su apertura hacia la convergencia: “la Unión creadora nos indica que, *in natura rerum*, no hay sustancia terminada, ni, en consecuencia, aislada, sino que cada sustancia está soportada por una serie de Substancias de Substancia, que se sostiene gradualmente hasta el centro supremo, en el que todo converge” (MU, 80-81).

Que el ser sea unión implica, pues, que el proceso de cosmogénesis se deriva desde lo Múltiple (Pasado) en marcha convergente hacia el Uno, el Punto Omega (Futuro), lo cual, a pesar de las similitudes, le aleja del emanatismo plotiniano y de la evolución creadora bergsoniana. Mientras que ellos sitúan en el origen, en el pasado, el Uno del que derivaría por irradiación o emanación la diversidad, Teilhard, al contrario, ve la evolución del cosmos como el proceso de convergencia hacia el Uno que está en el futuro, y que desde el futuro da consistencia al ser<sup>44</sup>. Pero esta visión de las cosas tiene dos consecuencias importantes: la Nada de origen como Multiplicidad pura y la consistencia del ser en el futuro. Como explicamos más arriba, Teilhard dedica el § 3 de la UC a considerar el estatuto ontológico de lo que él llama la

<sup>42</sup> “[Être] se définit chez Teilhard non pas comme le concept le plus général, mais comme le mouvement fondamental (passage de la dimension statique à la dimension dynamique). L’être, c’est l’union, c’est-à-dire au plan du Créateur, l’acte d’unir, au plan du participé, le processus d’union” (CUENOT, C., *Nouveau lexique Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1968, p. 86).

<sup>43</sup> “L’Union, ne l’oublions pas, ne transforme, n’additionne pas seulement: elle produit. Chaque union nouvelle réalisée augmente la quantité absolue d’être existant dans l’Univers” (UC, 185).

<sup>44</sup> Cf. MARTELET, G., o.c., p. 28.

Nada positiva. Y en este sentido, no duda en afirmar que “lo Múltiple imponderable, que la Evolución asigna como estado original al Cosmos, debe ser considerado como habiendo tenido una existencia verdadera, objetiva, absoluta” (UC, 185). Parece postularse como necesaria la Multiplicidad o Nada absoluta para que Dios pueda crear a partir de ella. De hecho, esto implica cierta consistencia de esa Nada frente a la “ύλη” aristotélica: “en el principio de las Cosas, no hay que imaginar alguna hyle, informe, sino bien acabada en su consistencia. Y allí no había todavía más que un esbozo, una sombra de ser” (UC, 185)<sup>45</sup>. Y en MU seguirá en la misma línea, considerando que el Mundo surge desde esta desunión total, casi haciendo coextensivas la eternidad de Dios, de la Multiplicidad y de la Creación (MU, 74-75)<sup>46</sup>:

“En el límite inferior de las Cosas, por debajo de todo alcance, nos descubre una pluralidad inmensa, la diversidad completa unida a la desunión total. A decir verdad, esta desunión multiplicidad absoluta será la nada, lo que nunca ha existido. Pero es la dirección de donde sale, para nosotros, el Mundo: en el origen de los tiempos, el Mundo se nos descubre emergiendo de lo Múltiple, impregnado y chorreante de lo Múltiple. Sin embargo, ya, puesto que hay algo, el trabajo de unificación ha comenzado desde ese momento. En los primeros estadios en que se nos hace imaginable, el Mundo ya es, y desde hace mucho tiempo, presa en una multitud de almas elementales se disputan su polvo para existir unificándole”.

Ahora bien, si en el origen nos encontramos con esa Multiplicidad, que es por tanto Nada y, en sí misma, no puede dar consistencia al ser, se hace necesario situar la real consistencia y espesura del ser en el Futuro, en el Punto Omega, en tanto que Uno. No puede dejar de insistirse en la gran importancia metafísica que tiene el Futuro en la filosofía de Teilhard. Hay que tener en cuenta que para Teilhard el ser no es la noción que se nos da en el origen, como primitiva y supuesta; al contrario, en el origen (junto a Dios) está esa multiplicidad que por no estar unida no es nada. Por lo tanto, el proceso de, por así llamarlo, génesis del ser se realiza siempre “en el aire”, referido al futuro, y no se fundamenta en el origen. Por este motivo, el peso que adquiere el futuro en el sistema teilhardiano es radicalmente metafísico, y no

<sup>45</sup> Desde un punto de vista teológico, podrá entenderse sin dificultad lo que esta concepción suponía para la ortodoxia tanto de la *creatio ex nihilo* como de la “gratuidad” de la creación. De hecho, Teilhard se preguntaba: “Pourquoi n’admettrait-on pas que l’existence nécessaire de l’Unité absolue entraîne secondairement, *ad extra*, comme une antithèse ou une ombre, l’apparition, aux antipodes de l’être, d’une infinie multiplicité?... Je ne pense pas qu’il en résulte une estime moins grande ni de l’Ouvrier, ni de son Œuvre” (UC, 186). Esta concepción de la aparición de esa Nada o Multiplicidad casi por necesidad antitética a la pura positividad del ser de Dios se mantendrá en *Como yo veo* (1948).

<sup>46</sup> Si en Teilhard la “eternidad” de la creación no siempre se afirma con claridad, y se juega a veces con un tira y afloja, en el teilhardiano Schmitz-Moormann la consecuencia es afirmada sin reparos: “parece inapropiado postular un acto especial de creación inicial, complementado con un acto de creación continua que mantenga el universo en existencia” [...]. “Más bien hemos de considerarlo como un solo acto, que es uno en la eternidad de Dios y que se despliega en el tiempo en toda su diversidad” (SCHMITZ-MOORMANN, K., *Teología de la creación en un mundo en evolución*, Estella, Verbo Divino, 2005, p. 214).

simplemente histórico o cosmológico. Podríamos aventurarnos a decir que el fundamento del ser está en el futuro, de ahí la pasión de novedad y el optimismo metafísico de Teilhard<sup>47</sup>. En realidad, dirá que “el pasado me revela la construcción del futuro. Y la preocupación del futuro tiende a borrar todo lo demás” (8 septiembre de 1935, *Lettres de voyage*). Así, se comprende que:

“la característica de una Evolución *convergente*, tal y como nosotros la hemos admitido, es que el Ser aparece en ella, por así decir, ‘en el aire’<sup>48</sup> [*porte-à-faux*]. Nada sostiene el Mundo por detrás, ya que se desprende de la esencial dispersión. Las cosas *se sostienen* por su marcha hacia delante...” (UC, 182).

Por supuesto, esta consistencia del ser y de la cosmogénesis en el futuro procede del Absoluto, del Punto Omega, de Dios, que es real y trascendente, y que es nuestra garantía y promesa de futuro. Por eso (MU, 75): “el Mundo que vemos es todavía profundamente inestable e inconcluso: inestable, porque los millones de almas (vivas o desaparecidas) incluso hoy en el Cosmos forman un múltiple movedizo que, mecánicamente, necesita un Centro para ‘sostenerse’ [...]”. Y además, como corolario de la unión creadora, Teilhard dirá que, efectivamente, “toda consistencia viene del Espíritu”, es decir, que toda la diversidad del mundo se sostiene no desde “debajo” (por la materia), sino desde “arriba” (por el espíritu) (MU, 71-72).

Por eso, este proceso de convergencia hacia el futuro tiene un sentido de progresiva espiritualización del Universo: “la Evolución universal tiene *un sentido absoluto*, el cual se dirige *hacia el Espíritu*” (UC, 176); de ahí que la progresiva espiritualización de las conciencias sea el “parámetro” que permite seguir la curva del Universo. Ahora bien, esto, como ya apuntamos, tiene consecuencias importantes acerca del parentesco de la Materia y del Espíritu, y del surgimiento del segundo a partir de la novedad resultante de las uniones de la primera (cf. UC, 176-177). Este parentesco materia-espíritu será puesto de manifiesto con gran fuerza en MU, donde Teilhard utilizará

<sup>47</sup> No deja de ser curiosa la frustración de Teilhard cuando se encontraba únicamente entre restos pasados, como lo describió en sus *Cartas de Viaje*: “el trabajo me absorbe, y me cautiva la extrema novedad de lo que veo; digo cautiva, y no embriaga, como quizá hubiera dicho veinte años atrás. Hoy, lo que cuenta para mí, como para usted –escribía al padre Breuil–, es el futuro de las cosas. Ahora bien; aquí me encuentro totalmente sumergido en el pasado. Mongolia parece una ‘reserva’ de antiguos y alucinantes acontecimientos zoológicos y etnográficos: un auténtico retazo del pasado. Por más que lo contemplo obsesionado, soy incapaz de descubrir en él la menor promesa de progreso, ningún fermento, ningún ‘brote’ indicativo de la humanidad del futuro. Este rincón de Asia (e incluso la misma China, fuera de la Gran Muralla) me produce la impresión de un gran depósito vacío”. Y en *Cosas Mongoles* se expresaba así: “hace tiempo que he perdido la ilusión de que los descubrimientos y los viajes acerquen a la verdad. Cuanto más lejos y hacia atrás se estudia el mundo, menos existe; a medida que retrocedemos, se presenta cada vez más estéril a nuestro pensamiento. Por eso no he sufrido ninguna decepción cuando, ni la visión de las estepas –donde las gacelas corren como en la época terciaria–, ni el contacto con los Yurtos –donde los mongoles viven como hace mil años– me han producido la menor impresión. En realidad no encuentro nada verdaderamente nuevo”.

<sup>48</sup> También puede traducirse como: “sostenida en falso”.

bellas y poéticas expresiones para explicarlo: “la Materia llamada bruta está ciertamente animada a su manera. [...] Cualesquiera que sean [...], átomos, electrones, corpúsculos elementales, deben tener un rudimento de inmanencia, es decir, una chispa de espíritu [*étincelle d’esprit*]” (MU, 75). Así pues, “en el sistema de la Unión creadora no es ya posible continuar oponiendo brutalmente Espíritu y Materia. [...] En el mundo todo ser está en alguna parte sobre la pendiente que asciende de la sombra hacia la luz. [...] Materia y Espíritu no se oponen como dos cosas, como dos naturalezas, sino como dos direcciones de evolución en el interior del Mundo” (MU, 73)<sup>49</sup>.

#### IV. DESARROLLO DE LA METAFÍSICA DE LA UNIÓN EN ESCRITOS POSTERIORES

##### 1. *El camino hacia La Centrología* (1944)

Desde 1924 en que está fechado *Mi Universo* y hasta 1944 en que se termina *La Centrología*, transcurren 20 años en los que Teilhard se preocupa por otras cuestiones que no parecen estar en relación directa con su metafísica de la unión. Es el momento en el que surgen las mayores dificultades de Teilhard con Roma, que le conducirán a su destierro en China. En cualquier caso, este lapso de tiempo sin escribir sobre esa metafísica y, en realidad, las pocas páginas que Teilhard dedica a estas cuestiones en toda su producción, es lo que ha hecho que los críticos la despreciaran y la consideraran insignificante<sup>50</sup>. No obstante, es evidente que la “infraestructura” del pensamiento evolutivo de Teilhard, que considera la cosmogénesis como un devenir hacia el Espíritu y el Ser Humano, radica en el mecanismo de síntesis o unión de lo múltiple en marcha hacia el Uno o el Todo. Por lo tanto, por más que esa metafísica no sea explícitamente desarrollada en demasiados escritos, no deja de ser interesante el hecho de que se encuentre en su pensamiento de juventud y retorne en sus años de madurez.

<sup>49</sup> “Todo se sostiene por arriba aún. Este principio consagra, ante todo, la realeza del Espíritu. Pero, al mismo tiempo, salva y ennoblece la Materia. Pues, en efecto, si es el Espíritu quien arrastra y sostiene constantemente a la Materia en la ascensión hacia la Conciencia, como contrapartida, es la Materia quien permite al Espíritu subsistir suministrándole constantemente un punto de acción y alimento. Lo hemos dicho ya: el Espíritu que sostiene todo, no tiene él mismo otra razón de ser y de consistencia, no se ‘sostiene’ más que ‘haciendo sostener’” (MU, 72).

<sup>50</sup> El jesuita Pierre Smulders, tras un apéndice de diez páginas (‘¿Metafísica de la creación?’, pp. 107-116) con ataques durísimos (y me parece a mí injustificados) a la metafísica de la unión, concluye del siguiente modo: “[La finalidad de este escrito] fue, sobre todo, persuadir al lector que estas consideraciones no han de tomarse con demasiada seriedad en el conjunto de su obra, aunque él les conceda gran importancia. Entre los miles de páginas que constituyen sus escritos, acaso algunas decenas se mueven en este terreno [...]. Lo que llama metafísica es una tentativa audaz, pero vana de ir más adelante que este dato, para dictar de algún modo una ley al mismo Dios. Acaso Teilhard ha contribuido más que ningún otro a comprometer en el espíritu de sus lectores su visión grandiosa del mundo y de la historia dándole este acabamiento caduco” (SMULDERS, P. *La visión de Teilhard de Chardin. Problemas teológicos de actualidad*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1967, p. 116).



En todo caso, los dos escritos más importantes de madurez en los que vuelve a retomarse de modo sistemático esta metafísica son *La Centrología* (CE) y *Como yo veo* (CV). No obstante, también se pueden rastrear indicios de que esa filosofía de la unión seguía viva en la conciencia de Teilhard, al menos desde 1935, en algunas cartas en las que decía proyectar la redacción de esa filosofía de la unión.

La primera referencia que hemos rastreado data del 16 de junio de 1935 en carta a su amiga Lucile Swan, donde incluso él mismo considera esta filosofía de la unión como “mi filosofía”, y como su mejor logro personal:

“Además de unas pocas contribuciones científicas, mi mejor logro personal [*best personal achievement*], hasta ahora, ha sido alcanzar una más clara visión interna de nuevos desarrollos posibles en mi ‘filosofía’. [Hasta aquí escribía en inglés, ahora sigue en francés] Una ‘filosofía de la unión’ [*philosophie de l’union*], basada en un análisis de la estructura personal del Universo, me parece ser a la vez aquello de lo cual nuestro pensamiento moderno tiene más necesidad, y la obra en la cual yo estoy más dispuesto a colaborar”.

Por estas palabras escritas nueve años antes de CE, no parece legítimo decir que para Teilhard esta metafísica fuera marginal en su obra. Además, en esta misma carta, no sólo vuelve a retomar la idea de que el espíritu surge de la síntesis de elementos materiales inferiores, sino que, además, considera que la filosofía de la unión tiene utilidad para una “comprensión internacional”:

“Posiblemente, como título para un nuevo escrito, elegiré este –algo ‘provocativo’: ‘La Estructura del Espíritu’ (querré decir con esto que el nacimiento de cada espíritu más elevado está en estricta dependencia [*is in a strict dependency*] de la unificación bajo él de espíritus más elementales<sup>51</sup>. ‘Provo-

<sup>51</sup> No puede olvidarse que esta consideración del proceso evolutivo y genético del espíritu desde lo inferior era un “escándalo” metafísico y teológico en el tiempo de Teilhard, y la evolución en el caso del ser humano se consideraba (quienes al menos la aceptaban) como un proceso dualístico, que diferenciaba la evolución del cuerpo, por un lado, y la creación inmediata del alma por Dios, por otro. De ahí que Maréchal en una larga carta a Teilhard (3 de julio 1934, *Letters*, p. 279-286) en la que le comenta su texto ponga reparos a una extrapolación de la evolución a lo espiritual: “La portée réelle de l’évolution. Cette portée demeure enfermée, me semble-t-il, dans l’espace-temps; de plus, le mode évolutif suppose une certaine dépendance ‘réciproque’ entre les étapes supérieures et les étapes inférieures de l’évolution: si les premières définissent ‘intelligiblement’ la virtualité des secondes, les secondes rendent possible la réalité des premières. Je conclurais de là que le processus évolutif (celui que nous suggère si fortement l’étude de la Nature extérieure) s’arrête au niveau de l’homme: rien, en effet, ne nous permet d’affirmer, dans la zone strictement immatérielle du devenir créé (dans la hiérarchie des ‘formes subsistantes’, qui sont *in suo genere* des monades parfaites), une causalité ‘réciproque’ entre les degrés échelonnés”. Este dualismo fue elevado a la categoría magisterial por la Encíclica *Humani generis* (1950). Y 46 años después (1996), el propio Juan Pablo II, en su mensaje *Aux Membres de l’Académie pontificale des Sciences réunis en Assemblée plénière* aún mantenía la tesis dualista de esa encíclica: “en consecuencia, las teorías que en función de las filosofías que las inspiran, consideran el espíritu como emergiendo de las fuerzas de la materia viva o como un simple epifenómeno de esta materia son incompatibles con la verdad del hombre. [...] Con el hombre, nos hallamos por tanto ante una diferencia de orden ontológico, ante un salto ontológico, se podría decir”. Actualmente, también Benedicto XVI en su Discurso a la Asamblea Plenaria de la Academia de Ciencias (31

cativo', digo, porque los pensadores tradicionales siempre han aceptado la idea de que el espíritu es 'simple', y por tanto sin estructura [*structure-less*] (y por tanto *inapropiado* para la unión). [...] No sólo para la vida interior, sino también para la comprensión internacional, necesitamos una 'Filosofía de la Unión'".

Pocos días después (23 de junio de 1935), Teilhard escribe a De Lubac y le vuelve a manifestar su deseo de avanzar en la filosofía de la unión, que está retrasada en la escolástica (*Letters*, p. 298):

"Yo pienso ahora en retomar, más distintamente, los elementos de una especie de 'Filosofía de la Unión' (La 'metafísica' de la unión me parece muy retrasada [*très en retard*] en nuestra escolástica, tal como se la presenta de ordinario)".

A Lucile Swan en carta del 30 de junio de 1935 vuelve a insistirle en que: "mis ideas están lentamente mejorando y encontrando su forma y organización, para 'una metafísica de la unión'". Y el 11 de julio de ese mismo año, continúa Teilhard sugiriendo que estas ideas y su futura sistematización, son su "mejor resultado personal" conseguido en su estancia en Francia: "finalmente, el mejor resultado personal de este tiempo invertido en Francia parece ser la más clara visión que he alcanzado de los nuevos desarrollos aún abiertos para mis 'construcciones' del mundo. Deseo encontrar, al menos en el próximo invierno, en Peiping, suficiente tiempo libre para trazar un primer boceto de mi 'Metafísica de la unión'".

Tres años antes de CE, el 11 de julio de 1941, en carta a Mgr B. De Solanges, Teilhard intuye ya lo que él llamará en CE y en MU el "tercer infinito" y, en este sentido, se encuentra también una proto-definición de lo que constituirá el eje central de ese escrito: la ley de centro-complejidad (*Lettres*, 334):

"Lo que domina todo para mi, en este momento, es el hecho de que la conciencia se presenta experimentalmente a nosotros como 'un efecto de complejidad (organizada)'. En el Universo hay lo Inmenso y lo Ínfimo (como dice Le Roy). Pero hay también lo Complejo, y es en lo complejo donde aparece la Conciencia".

Dos años después, el 13 de abril de 1943, en carta a Lucile Swan vuelve a esta "teoría", que él luego llamará "ley":

"Durante los últimos meses he desarrollado una buena [*fine*] teoría sobre 'Conciencia y Complejidad', que probé, como conferenciante, en Shanghai el noviembre pasado".

de octubre de 2008) asumía el mismo mensaje. Esta comprensión dualística de la evolución sigue produciendo dificultades reales de tipo científico, metafísico y teológico (cf. ROMERO MOÑIVAS, J., "La reformulación de la dogmática teológica desde la metafísica del devenir", en *Pensamiento* 242 (2008), esp. 1067-1070).

2. *La Centrología y Como yo veo*

Un año después de esa referencia, Teilhard escribía *Le Centrologie. Essai d'une dialectique de l'union* compuesto de 33 párrafos (13 de diciembre de 1944, Pekín). De un modo u otro las cinco claves metafísicas que aparecían en UC y en MU (cf. *supra*), vuelven a estar presentes de un modo explícito o implícito en este texto. No obstante, como su nombre indica, este escrito se basa sobre todo en el proceso de “centramiento” (aparición de la conciencia) a partir de la complejización de lo orgánico o corporal. En este sentido, son un buen punto de partida las “tres evidencias derivadas” que él distingue (§2): (A) En todos los grados de complejidad de corpúsculos cósmicos existe una pequeña “interioridad” [*dedans*]; es decir, todos los corpúsculos son centros psíquicos en relación así mismos y en relación al Universo. Esto significa que la conciencia es una propiedad molecular universal. (B) Esta conciencia aumenta y se profundiza proporcionalmente a la complejidad de organización de esas unidades. Aunque se manifiesta ya en la célula, su mayor desarrollo se da en el cerebro de los mamíferos. (C) Por tanto, el carácter esencial de cualquier tipo de unidad corpuscular que formarán los agrupamientos es la existencia de un cierto grado de interioridad, es decir, de “centridad” (alma) que está en relación con un cierto grado de “complejidad” (cuerpo): esto es el *coeficiente de centro-complejidad*. Por ello, Teilhard habla de tres infinitos (§3):

“Así, en posesión de un hilo conductor para guiarnos a través de la desconcertante multiplicidad de las cosas, vemos cómo se ordenan dentro de lo Mensurable, no ya siguiendo la línea que va de lo infinitamente pequeño a lo infinitamente grande, sino siguiendo el eje que asciende desde lo infinitamente simple a lo infinitamente complejo”<sup>52</sup>.

Así pues, Teilhard distingue tres grados generales de “centramiento”. En primer lugar, la “centridad fragmentaria” (§ 8), propia de la materia pre-viviente (moléculas, átomos, electrones...), que se puede considerar como núcleos *incompletamente cerrados* (segmentos), con cierta curvatura psíquica, pero abiertos en sus extremos. Por tanto, no hay un verdadero “dentro”, sino solamente la “disposición” para que aparezca uno. Esta es la isosfera pre-céntrica con etapas progresivas hacia la “centridad”. En esta fase es donde se emplea “cuantitativamente” la casi totalidad del Tiempo y el Espacio, debido a la necesidad de que actúe la ley de los grandes números en su evolución. (§ 9) Será en algún momento de la estructura celular en el que los segmentos pre-conscientes (cf. anteriores) se unen siguiendo una curva cerrada dando lugar a los primeros núcleos (según la ley de los Grandes Números), que forman la capa más antigua de la Biosfera. Es el paso de la Pre-Vida a la Vida

<sup>52</sup> En el §1 de CV (por tanto, perteneciente a su Parte I Física, y no a la que analizaremos, la Parte II Metafísica) se dice: “Por tanto, rigurosa, y no metafóricamente, puede hablarse en Ciencia de un ‘tercer infinito’ –que se construye a partir de lo Ínfimo, en lo Inmenso, al nivel de lo Intermedio: el infinito de la Complejidad”.

debido a un *punto crítico de centramiento* (se cierra sobre sí mismo un segmento de materia pre-viva).

En segundo lugar, la Centridad filética (§ 10): Mientras que los segmentos de la materia pre-viviente son muy estables, por el contrario, los núcleos de la biosfera, una vez cerrados sobre sí mismos, manifiestan una potencia de auto-complejificación, incorporando otros elementos de alta centro-complejidad. Esto significa que estos núcleos vivos tienen una tendencia ascensional que les conduce rápidamente a los estados “pluri-celulares” en dirección a Omega, *trazando un filum*.

Finalmente, el Eu-centrismo (§ 13): Como se dijo antes, hay diversos grados de “centridad” dependiendo del grado de “complejidad” del elemento. Ahora bien, en las zonas inferiores de la vida estos “centros” no son propiamente hablando “puntos”, sino superficies circulares con cierto diámetro. Pues bien, según Teilhard el paso a la Hominización significa que esa “superficie circular” hay un momento crítico en el que pasa a un estado propiamente “puntiforme”. Cuando esto ocurre, surge el pensamiento y con él la isosfera del Espíritu: la Noosfera<sup>53</sup>.

Todo este movimiento de “centramiento” progresivo puede ser continuado hacia atrás o hacia delante (como ya se puso de manifiesto en UC y MU, cf. *supra*). En el origen nos encontramos con un estado de heterogeneidad cada vez más difuso (aquí no habla de la Nada), sin “límite inferior”. Pero, si miramos hacia el futuro, nos encontramos con un “vértice” [*sommet*], que vuelve a ser considerado como el Punto Omega. Teilhard lo caracteriza (§§18-24) como personal, individual, parcialmente actual y parcialmente trascendente. “Omega brilla verdaderamente en el cielo del futuro como el motor y el totalizador completo de la Centrogénesis [...] Y recogidos por él, estos mismos centros acceden a la inmortalidad, desde el instante en que, devenidos eu-céntricos (es decir, personales), se hacen estructuralmente capaces de entrar en contacto, centro a centro, con su consistencia suprema” (§25).

Así pues, en CE este último análisis novedoso (que no aparece ni en UC ni en MU) sobre la ley de centro-complejidad y los distintos grados de “centramiento” termina desembocando, de nuevo, en el hecho de que bajo estas dos variables (centridad y complejidad) se “refleja una relación ontológica fundamental entre *el ser y la unión*, expresable bajo dos formas inversas, y sin duda complementarias [la pasiva y la activa<sup>54</sup>]” (§26). Ahora bien, apostilla: “Profundizar en estos dos axiomas *metafísicos* parece inútil para mi tesis, puesto que su más o menos gran verdad no cambiaría en nada la ley de recurrencia *física* sobre la cual me apoyo”. Sin embargo, en CV Teilhard construirá un verdadero “sistema” metafísico en cuatro tiempos (cf. *infra*), lo cual indica que

<sup>53</sup> Para Teilhard cada uno de estos grados de centramiento se corresponden con una isosfera diferente (que él representa a modo de círculos concéntricos, desde la materia pre-viva, a la materia viva y finalmente a la esfera humana, cuyo coronamiento final es el Punto Omega).

<sup>54</sup> Vuelve a citar sus dos axiomas típicos en latín.

para él esta ley de recurrencia tiene, de hecho, verdadero alcance filosófico y, aun, metafísico.

En cualquier caso, el §27 me parece de importancia fundamental porque en él Teilhard sintetiza (a modo de corolarios) las tres “leyes de la unión”. La primera ley estaba presente, de un modo u otro, en los dos escritos anteriores, en tanto que es la verdadera “clave” de la metafísica de la unión:

“a) Ante todo, la *unión* (la unión *física*, verdadera) crea. Allí donde hay desunión completa del tejido [étouffe] cósmico (a una distancia infinita de Omega) no hay *nada*”.

Ahora bien, las otras dos “leyes” no estaban claramente formuladas en UC ni en MU y, de hecho, eso era una limitación real para comprender la compleja dialéctica de la Unión y la Pluralidad subsumida (que no eliminada) dentro de la Unidad. Así, pues, estas leyes las formula así:

“b) En segundo lugar, la unión *diferencia*. [...] La organización no solamente presupone, sino que engendra la complejidad sobre la cual florece su unidad. Esto es un hecho de experiencia universal”.

“c) Y como consecuencia, operando en el dominio eu-céntrico de la Reflexión, la unión *personaliza*: siendo la personalización una (la) *diferenciación creadora*, esta tercera ley de la Unión no hace más que resumir, religar y esclarecer las otras dos”.

Que la unión personaliza, significa que, de hecho, el proceso de cosmogénesis no sólo tiende hacia la espiritualización, sino propiamente a la personalización, y su culminación en el Punto Omega también es Personal; con ello, parece evitarse el peligro del panteísmo. Por este motivo, para Teilhard la estructura del Universo, para tener sentido, debe ser personal. No obstante, hasta ahora no había desarrollado de modo claro esa dialéctica de lo “personal” visto desde la “unión”. Esta intuición que, como ya decimos, no aparece en los otros dos textos, ha ido surgiendo en la mente de Teilhard precisamente en estos años 20 años desde 1924 a 1944. Este proceso de progresivo desvelamiento de lo “personal” en el pensamiento del paleontólogo francés me parece que puede rastrearse muy bien en las cartas a Lucile Swan y en los dos volúmenes de *Cartas de viajes* y *Nuevas Cartas de Viaje*, que cubren los años 1923-1955<sup>55</sup>. No debe olvidarse que es el momento en el que publica

<sup>55</sup> Basten algunas frases sueltas de estas cartas para mostrar la progresiva importancia de lo personal en estos años: *Cartas de Viaje*: “Tomada al sesgo, me parece que la inmortalidad del alma y de la personalidad (*Hyper*, personalidad de Dios) pierden su aspecto de verdades interesadas o antropomórficas y adquieren una significación esencial en la estructura del mundo” (16 septiembre de 1929); “El universo es una inmensa cosa donde nos perderíamos si todo no convergiese sobre la Persona” (19 de diciembre de 1935); “Se podría agrupar a los ‘elegidos’ que están decididos a construir la tierra sobre las tres ‘columnas’ siguientes: universalismo, futurismo y personalismo” (23 de octubre de 1936). *Letters to Lucile Swan*: “On the other hand, in the course of this new closer contact with my Order and my Church, I did not discover myself so far apart internally as I was afraid from Christianity. And the reason

textos importantes acerca del ser humano, y que desembocará, especialmente, en el libro *El fenómeno humano* (1938-1940), que Teilhard quiso publicar, pero que Roma le censuró<sup>56</sup>.

Hasta aquí las novedades que aparecen en CE y que no se encuentran en los escritos anteriores. No obstante, parece oportuno explicitar una cuestión, por ser importante para cualquier metafísica que pretenda integrar el devenir: me refiero a la relación espíritu y materia. A ellos dedica el §32, resumido en algunas proposiciones: (a) Materia (multiplicidad) y espíritu (unidad) están relacionadas: la centridad (unidad) depende de la complejidad (multiplicidad). (b) No hay en el universo más que Espíritu en estados o grados diversos de organización o de pluralidad. Es decir, “estrictamente hablando, si se la define como una ‘cosa’ sin rastro de conciencia ni de espontaneidad, la Materia no existe”. (c) Sin embargo, hay que decir que el Espíritu verdaderamente surge “novedosamente” por síntesis sucesivas, por la centro-complejidad. (d) Aunque todas compartimentan un mismo medio psíquico (Omega), se pueden distinguir tres zonas en el universo: la pre-viviente, la viviente y la del pensamiento. Como se ve, se sigue ahondando en el monismo no-materialista y en una especie de pansiquismo (bien entendido) que evita un tajante dualismo entre espíritu y materia, y que permite explicar en qué sentido el espíritu surge desde la unión de la materia.

CE no era, como el propio Teilhard reconocía, propiamente una “metafísica” al estilo deductivo, sino más bien un análisis fenomenológico. Este mismo análisis se repetirá 4 años después, en la primera parte del texto *Como yo veo*, compuesto de tres: una primera *Física* (fenomenología), una segunda *Metafísica*, y una tercera que corona todo el edificio, *Mística*. Ahora bien, esa parte *Física* es muy similar en método y contenido a CE. Por ese motivo, la pasamos por alto y nos centramos en la *Metafísica* (evidentemente la *Mística* se escapa a nuestro tema), porque, justamente, lo que pretende Teilhard en esa parte es “reconstruir deductivamente, es decir, *a priori*, el sistema así observado [en la parte Física] (comprendidas en él sus prolongaciones teológicas o reveladas) a partir de ciertos principios generales tomados como Absoluto” (§ 25). Este texto, es, además, importante porque Teilhard lo planeaba como una visión suya de conjunto, debido a los problemas que había tenido *El fenómeno humano*:

for this better sympathy (or lesser antipathy) lies in my ever-growing appreciation of the value of Personality (I do not say ‘individuality’) in the structure of the Universe” (4 de junio de 1935); “Just let grow, in your mind, the interest (le goût) in the value of Personality, –and also the clear view that Personality (in a higher meaning) is not bound to ‘individuality’” (2 de agosto de 1935); “Initiate by Christianity to an incomparable taste for ‘adoration of a Person’, I quickly realized that the Universe to which I had always been devoted World remain structurally uncrowned unless it was possible for me to discover a sort of heart and face for it which I could love” (25 de enero de 1937); “A moi il paraît de plus en plus évident que toute la solution dépend de la reconnaissance du fait qu’il doit y avoir un terme personnel au monde” (29 de mayo de 1937).

<sup>56</sup> Teilhard mandará una carta a Mgr B. De Solanges (31 de julio de 1946) con un resumen de las dos censuras romanas en latín. Él mismo dice que “le deuxième réviseur est plutôt ‘hopeless’” (*Lettres*, p. 340-343).

“De hecho, si el *Phénomène humain* se hundiera [s’enlisait] en Roma, yo medito otra puesta a punto (escamoteando el análisis detallado del Pasado histórico), donde mi punto de vista sería presentado de conjunto, al menos para el uso de profesionales. Cuatro partes: una *Física* (*Fenómeno humano*); una *Dialéctica*<sup>57</sup> (paso del *fenómeno humano* al ‘punto  $\Omega$ ’, emersión fuera del ‘círculo’ fenoménico y Revelación); una *Metafísica* (de la Unión: creación = reducción de lo Múltiple, problema del Mal, relación orgánica entre Creación, Encarnación y Redención); y por último una *Mística* (‘Caridad evolutiva’, Mística ‘del Oeste’).” (*Letters*, a Mgr B. De Solanges, 2 de septiembre de 1947).

Este texto es considerado por él mismo como su “concepción del mundo”. Por lo tanto, es justo darle la importancia que se merece. En carta a Lucile Swan (16 de octubre de 1947):

“No faltarán oportunidades para hablar (preferiblemente ante pequeños grupos selectos). Y entonces, por falta de artículos que podrían ser publicados inmediatamente, he decidido escribir (bajo el título “Comme je vois”) un resumen completo de toda mi perspectiva (física, teológica, metafísica y mística). Naturalmente, una tal cosa no será publicada: pero podría circular. Y entonces yo siento la necesidad de fijar, en una imagen de conjunto, *todo* mi pensamiento. Sigo teniendo la impresión de que para mí la percepción de la verdadera perspectiva y el sentido de los verdaderos valores se me han súper-revelado súbitamente (han crecido en intensidad repentinamente) desde el mes de junio. Esto es lo que me gustaría expresarte; y creo que será fácil, porque es tan claro, y tan simple...”.

En una carta posterior también a ella (6 de julio de 1948) incluso ya utiliza el término de “*Weltanschauung*” para referirse al contenido de ese texto:

“De aquí a octubre, quisiera redactar, en una serie de cortas proposiciones encadenadas, lo esencial de mi *Weltanschauung* (Fenomenología, Metafísica, Mística), bajo el título ‘Comme je vois’. Creo que llegará fácilmente, y esto me interesará”<sup>58</sup>.

Por lo tanto, es fundamental para entender el pensamiento teilhardiano incluir su propuesta metafísica de la unión, y no considerarla marginal en su obra<sup>59</sup>. En todo caso, los seis párrafos que ocupa la *Metafísica* en el conjunto de CV (§§25-31), a pesar de reflejar una construcción deductiva, son –más que en los escritos anteriores– una clara reacción contra la metafísica escolás-

<sup>57</sup> Unos meses después en carta a De Lubac (4 diciembre de 1947) ya había eliminado esa parte *Dialéctica*, y estaban sólo las otras tres, que serían las definitivas.

<sup>58</sup> “Aquí nada nuevo. Yo acabo de terminar el borrador [*brouillon*] de ‘Comme je vois’: 38 proposiciones y una cuarentena de páginas” (Carta A Lucile Swan, 31 de julio de 1948).

<sup>59</sup> Solages (*Teilhard de Chardin. Témoigne et étude sur le développement de sa pensée*, Toulouse, Edo-uard Privat, 1967, pp. 286-289) parece advertir un primer periodo más ontológico que se sitúa en torno a *La lucha contra la multitud* y *La Unión Creadora*, y un segundo en el que la ontología va perdiendo fuerza. Después de lo dicho más arriba, me parece que esta visión (también compartida por De Lubac) es simplificadora e insuficiente.

tica. Teilhard mantendrá la tesis básica del crecimiento de ser (*plus esse*) por la unión y, como consecuencia, la definición del ser a partir del unir:

“(§ 26) En la Metafísica clásica, lo usual ha sido siempre deducir el Mundo a partir de la noción de *ser*, considerada, irreductiblemente, como primitiva. Apoyándome en las últimas investigaciones de la Física, que acaban de probar (a la inversa de la evidencia ‘vulgar’ subyacente a toda la *philosophia perennis*) que el movimiento no es independiente del móvil, sino que, al contrario, el móvil es físicamente engendrado (o más exactamente, co-engendrado) por el movimiento que le anima, voy a tratar de mostrar aquí la posibilidad de una dialéctica más fina y rica que las otras si se plantea como punto de partida que el *ser*, lejos de representar una noción terminal y solitaria, es en realidad definible (al menos genéticamente, si no ontológicamente) por un movimiento particular indisolublemente asociado a él, el de *unión*”.

Ahora bien, tan sólo 14 días después de fechar este texto, Teilhard escribía un apéndice que, para nuestro tema, es de importancia capital. No creo que en él niegue su aportación metafísica del desplazamiento del ser como noción primitiva, pero ciertamente sí que matiza su postura de modo fundamental al poner de manifiesto la “complementariedad” de las dos nociones, ser y unión, aunque ello no niega que siga existiendo en el espíritu teilhardiano la idea de un verdadero “*plus esse*”, es decir, de un acrecentamiento o devenir del ser:

“(Apéndice 3) Más que considerar, como he hecho yo [...], el *esse* como ulteriormente definible por el *unire* (o el *uniri*), sería tal vez mejor considerar las dos nociones de *ser* y *unión* (o si se prefiere, de *móvil* y de movimiento) como constituyentes de una pareja natural cuyos dos términos (tan primitivos el uno como el otro, y radicalmente irreductibles entre sí) son, sin embargo, ontológicamente inseparables (así las dos caras de un mismo plano) y se hallan sometidos a variar simultáneamente en el mismo sentido. [...] Así, en efecto, caerían no pocos falsos problemas suscitados por la tentación sofística de aislar o de jerarquizar indebidamente los dos términos de cada pareja. Sin contar con que quedaría abierta una nueva línea de reflexión a fin de acercar el problema de las relaciones en el interior de la más misteriosa de todas las parejas: la formada por el *Ens a se* y el *ser participado*”.

Pero, como decíamos, por primera vez su metafísica de la unión es verdaderamente construida a priori; por ese motivo, es útil resumir brevemente los cuatro tiempos. (§ 27) *Primer tiempo*: se supone la presencia irreversible y autosuficiente de un “Ser Primero” (Punto Omega) sin el cual no se puede “fundamentar nada”. *Segundo tiempo*: para que este Ser subsista sobre sí mismo en aislamiento es necesario verlo como oponiéndose a sí mismo trinitariamente (dato revelado). Esto implicaría que incluso Dios no existe sino uniéndose. (§ 28) *Tercer tiempo*: Dios por el hecho mismo de unificarse trinitariamente sobre sí mismo, hace surgir *ipso facto* una especie de oposición en sus propios antípodas (y no en su corazón): lo Múltiple puro o Nada Creable (que es una posibilidad o imploración de ser). (§ 29) *Cuarto tiempo*: el acto



de creación del ser participado no es un gesto arbitrario de Dios, sino que aparece como una suerte de réplica o de simetría a la trinitización, con tres consecuencias: (a) el acto de la creación (a pesar de sus fases) no puede efectuarse más que una sola vez en la “Vida de Dios”. (b) Para crear, Dios se va sumergiendo en lo múltiple a fin de incorporárselo. (c) Por tanto, para Dios atacar lo múltiple equivale necesariamente a luchar con el Mal (sombra de la creación).

Esta deducción a partir del Ser Primero, termina desembocando en un análisis metafísico del problema del Mal, que para Teilhard es un problema *intelectualmente* (que no *vitalmente*) resuelto desde su sistema dinámico:

“(§30) Por efecto de hábitos indesarraigables, el Problema del Mal sigue, automáticamente, siendo declarado insoluble. Y la verdad es que uno se pregunta por qué. En el Cosmos antiguo que se suponía había salido completamente acabado de las manos del Creador, era natural que se presentara como algo difícil la conciliación entre un Mundo parcialmente malo y la existencia de un Dios bueno y todopoderoso a la vez. Pero en nuestras modernas perspectivas, por el contrario, de un Universo en estado de *cosmogénesis*, –y más particularmente en estado de ‘enrollamiento’–, ¿cómo es posible que sean tantos los espíritus que siguen obstinándose en no ver que, intelectualmente hablando, el famoso problema *ya no existe?* [...] Si (como pienso que es inevitable admitir) no existe para la mirada de nuestra razón más que una única manera posible de creación por parte de Dios –a saber: evolutivamente, por vía de unificación–, el Mal es un sub-producto inevitable y aparece como una pena inseparable de la creación”.

La Nada no es el mal en sí mismo (es decir, no se trata de un segundo principio maniqueo junto al Dios bueno), sino que la misma *estructura* de la Nada sobre la que Dios crea, sólo puede proceder agregando, unificando poco a poco, mediante el juego tanteante de los grandes números. Así pues, la metafísica del “plus esse”, implica también callejones sin salida o, podríamos decir, “plus non-esse”. El ser por unión explica el devenir del cosmos y el mal como subproducto del dinamismo de la creación.

## V. CONCLUSIÓN FINAL: VALENTÍA INTELECTUAL Y METAFÍSICA DEL DEVENIR

La metafísica de la unión de Teilhard que comenzaba en 1916<sup>60</sup> y que alcanza su sistematización más acabada en 1948, ha sido desarrollada con esfuerzo intelectual, riesgo personal y honestidad religiosa. En estas páginas sólo me he centrado en un estudio esencialmente histórico de cómo se gestó esa metafísica. Por lo tanto, no he entrado en diálogo crítico con sus ideas,

<sup>60</sup> “Baptême dans le réel’, suivant son expression, la guerre de 1914 est l’occasion, pour Teilhard, d’un large contact avec les hommes, mais aussi d’une réflexion personnelle intense et d’une illumination mystique. [...] L’essentiel de la pensée de Teilhard s’éveille alors: l’idée d’un monde en genèse, d’une matière universelle pénétrée, animée et unifiée par le Christ” (RIDEAU, E., *La pensée du Père Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1964, p. 17).

porque me ha parecido innecesario por ahora. Tampoco se ha pretendido “completar” o conectar sus intuiciones con las de otros autores de su tiempo, anteriores o posteriores. Para la fundamentación de una gignomenología o metafísica del devenir no se puede dejar de beber de un modo u otro del pensamiento teilhardiano.

Muchas críticas recibió y recibirá, especialmente por cuestiones no tanto filosóficas sino teológicas. Sin embargo, Teilhard, a pesar de ser consciente de lo peligroso de seguir su camino intelectual innovador, se arriesgó y eso le llevó al sufrimiento y a continuas crisis nerviosas y de tristeza por no poder publicar su obra ni divulgarla “oficialmente”, por su destierro y su imposibilidad de una vida en paz. Aunque pacíficamente, se enfrentó a la esterilización de una ortodoxia que no era capaz de intuir las novedades científicas, filosóficas y teológicas que se le vendrían encima en los próximos años. La vida de Teilhard fue una vocación por reconciliar el progreso del mundo con la marcha de la Iglesia, y eso le costó el desprecio de la ortodoxia. Pero:

“La ortodoxia es raramente fecunda [...] Todo orden establecido se defiende por una *moral* a su uso, a su medida, cuya norma fundamental es ‘respetar lo que es’, ‘no tocar el edificio contruido’ = regla de inercia, de temor, frecuentemente también de fariseísmo y de egoísmo. Por definición, el innovador es un culpable” (*Journal*, 10 diciembre de 1917).

En todo caso, me parece que de todo el esfuerzo de Teilhard podemos extraer cinco puntos clave, fundamentales para la construcción de una gignomenología:

1. En primer lugar, es necesario tener claro que la metafísica debe ser construida desde los datos de las ciencias y no contra ellos. Es verdad que la metafísica trata de los primeros principios y que, incluso, en su cima se confunde con la mística: allí donde el concepto deja lugar para la poesía. Pero hay un paso estrictamente filosófico y racional que debe integrar los datos de las ciencias de cada tiempo. Y así lo muestra, de hecho, la historia de la metafísica. De poco sirve afirmar que nos ocupamos del “ente en cuanto ente”, si no explicitamos el modo en que ese “ente es”. El actual dinamismo, devenir y evolución de la realidad (incluso de la realidad Absoluto) debe obligarnos a repensar las construcciones estáticas y fijistas.
2. En este sentido, una de las claves del pensamiento teilhardiano, fundamentales para nuestra gignomenología, es la integración del “devenir” (pero un devenir real y verdaderamente metafísico) en todo el edificio sistemático. Devenir desde el origen y hacia el futuro, y operando en cada paso el despliegue de la realidad.
3. Este devenir implica un “incremento de ser” (lo que Teilhard llamaba el “plus esse”) y, por lo tanto, una asunción de la historicidad y del cambio en la realidad y en el propio Absoluto o Divinidad.

4. Importante para una correcta fundamentación de la gignomenología es la re-conceptualización de las relaciones espíritu y materia, que con tanta valentía llevó Teilhard con importantes repercusiones filosóficas y teológicas. Ni el monismo reduccionista ni el dualismo espiritualista son ya congruentes con la ciencia moderna, ni en el ámbito antropológico ni en el más amplio cosmológico.
5. Finalmente, una de las claves de la obra de Teilhard, tan querida para los actuales científicos naturales y sociales, antropólogos y filósofos, es la valoración del tiempo, la historia y el futuro, como "referentes antropológicos"<sup>61</sup>, como verdaderas claves de interpretación del ser humano, que no poseyendo naturaleza fijada en el origen, tiene que hacerse en su proyección al futuro (y, en clave teológica, en su respuesta a la llamada de Dios que está siempre al final y no sólo al comienzo). Los rasgos de fluidez, contingencia, desnaturalización y responsabilidad son centrales para una nueva antropología basada en una nueva gignomenología.

#### BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA DE TEILHARD Y ABREVIATURAS

- TEILHARD DE CHARDIN, P. *Journal. 26 août 1915 – 4 janvier 1919*, edit. K. Schmitz-Moormann, Paris, Fayard, 1975.
- *Genèse d'une pensée, Lettres 1914-1919*, Paris, Grasset, 1961.
- *Lettres intimes à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac (1919-1955)*; Paris, Aubier Montaigne, 1974.
- *Lettres de voyage (1923-1955)*, Paris, Grasset, 1956.
- *Nouvelles lettres de voyage (1923-1955)*, Paris, Grasset, 1957.
- *The Letters of Teilhard de Chardin & Lucile Swan*, ed. de Thomas M. King and Mary Word Gilbert Scranton, University of Scranton Press, 2001.
- "La lutte contre la multitude" (1917), en *Écrits du temps de la guerre XII*, Paris, Editions du Seuil, 1976.
- (UC) "L'union créatrice" (1917), en *Écrits du temps de la guerre XII*, Paris, Editions du Seuil, 1976.
- "Mon Univers" (1918), en *Écrits du temps de la guerre XII*, Paris, Editions du Seuil, 1976.
- (MU) "Mon Univers" (1924), en *Science et Christ IX*, Paris, Editions du Seuil, 1965.
- (CE) "La Centrologie. Essai d'une dialectique de l'union" (1944), en *L'activation de l'Énergie VII*, Paris, Editions du Seuil, 1963.
- (CV) "Comme je vois" (1948), en *Les Directions de l'Avenir XI*, Paris, Editions du Seuil, 1973.

<sup>61</sup> Cf. MUGA, J. *El tiempo hebreo. Referentes antropológicos*, Madrid, Emmanuel Mounier, 2002.