https://doi.org/10.29393/CF5-11PMAE10011

EL PROBLEMA DEL METODO EN LA OBRA DE PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

ANA ESCRIBAR W.

Si buscamos el significado del término "método" en el Diccionario de Filosofía de José Ferrater Mora, y entresacamos de allí las consideraciones referentes al método en general, dejando de lado los aspectos de ejemplificación metodológica, nos encontraremos esencialmente con la siguiente caracterización:

'Se tiene un método cuando se sigue un cierto "camino", cdos, para alcanzar un cierto fin, propuesto de antemano como tal".

"El método se contrapone a la suerte y al azar, pues el método es ante todo un orden manifestado en un conjunto de reglas".

"Una de las cuestiones más generales, y también más frecuentemente debatidas, con respecto al método, es la 'relación' que cabe establecer entre el método y la realidad que se trata de conocer. Es frecuente estimar que el tipo de realidad que se aspira a conocer determina la estructura del método a seguir, y que sería un error instituir y aplicar un método inadecuado".

Ahora bien, el presente estudio tiene por objetivo el análisis del método en Pierre Teilhard de Chardin. Siguiendo lo expresado por Ferrater Mora deberíamos iniciar nuestras consideraciones tratando de esclarecer cuál es el fin, propuesto de antemano, vale decir, definir el campo en el que se sitúa la obra Teilhardiana.

En segundo lugar, tendríamos que dilucidar si realmente se da en la búsqueda de este fin "un orden expresado en un conjunto de reglas" o si simplemente se transita por vías determinadas por "la suerte y el azar".

En tercer lugar, tendríamos que ver si se da esa adecuación o "relación" entre el método y la realidad que se trata de conocer".

Antes de iniciar nuestras consideraciones al respecto, es conveniente dejar claramente establecidas cuáles son nuestras hipótesis de trabajo en relación a los puntos antes enumerados.

1.— Que el pensamiento Teilhardiano se mueve a través de varios planos o niveles:
   a) Un plano científico.
   b) Un plano filosófico que incluye una instancia fenomenológica.
   c) Un plano místico.

2.— Que el plano filosófico forma una unidad independiente, pues, aunque es sugerido por la observación científica y se abre a la reflexión religiosa, ni en su punto de partida, ni en su desarrollo, ni en sus conclusiones, obedece a postulados o dogmas ajenos al quehacer racional propio de la filosofía.

3.— Que en el pensamiento Teilhardiano se da implícita, si no explícitamente, "un orden manifestado en un conjunto de reglas".

4.— Que el método de Teilhard está "determinado por el tipo de realidad que aspira a conocer". Vale decir, que se adecúa, por un lado al campo filosófico y, por otro, a la teoría de la realidad por él sustentada.

La fundamentación de este último punto está estrechamente vinculada con la posición gnoseológica subyacente en la obra Teilhardiana, lo que nos obligará a extender nuestro análisis a este campo.

Creemos también conveniente exponer que no es nuestra intención aportar pruebas concluyentes de la validez de nuestras hipótesis, lo que sería por demás presuntuoso, sino solamente exponer los fundamentos que nos llevan a sostenerlas.

1.— **El pensamiento Teilhardiano se mueve a través de varios planos o niveles:**
   a) Un plano científico.
   b) Un plano filosófico que incluye una instancia fenomenológica.
   c) Un plano místico.

Estos tres planos o niveles corresponden a la vez a tres momentos del desarrollo del pensamiento evolutivo y a tres vías

de acceso a una misma realidad, considerada a diversos niveles de profundidad.

La vía científica procura descubrir "entre elementos del Universo, no un sistema de relaciones ontológicas y causales, sino una ley experimental de recurrencia que exprese su orden de aparición sucesiva en el curso del tiempo" (1).

La vía filosófica, en cambio, teje la hipótesis de las relaciones ontológicas y causales. (Transformación Creadora, Centrogénesis, Unión Creadora).

Actuando como intermediaria entre ambos planos de profundidad y vías de acceso, aparece la instancia fenomenológica. Al querer describir "Nada más que el Fenómeno. Pero también todo el Fenómeno" (2), el científico no puede impedir que "toda experiencia, por objetiva que parezca, se vea envuelta inevitablemente por un sistema de hipótesis apenas trata de formularla. Ahora, si en el interior de un campo de observación limitado esta aureola subjetiva de interpretación puede permanecer imperceptible, fatalmente en una observación extendida al todo llega a ser casi dominante" (3).

Es así como Teilhard al tratar de describir "sólo el Fenómeno - pero también todo el Fenómeno", recurre a la hipótesis del "interior de las Cosas", sin la cual, plantea, "es imposible abarcar en una explicación coherente, como debe tender a hacerlo la Ciencia, la totalidad del Fenómeno Cósmico". (4).

De esta manera la Fenomenología Teilhardiana coincide con lo que él llama "Hiper - física" o "Física - generalizada": aquella que sin salirse del plano del fenómeno lo abarca en toda su integridad. Es, pues, culminación de la Ciencia y prolegómeno de la Metafísica. Es insinuada por los hechos: el carácter filiforme impreso a los fenómenos por la realidad evolutiva hace que cada uno de los elementos que la componen no tenga verdaderamente un momento de origen asignable. Cada uno de ellos aparece como un pozo sin fondo, cuyas raíces se hunden en el pasado hasta perderse de vista. Esto hace que los seres no puedan ser concebidos más que solidariamente con la totalidad del pasado. Así, un fenómeno cualquiera, aunque sea observable en un solo punto "tiene necesariamente, en virtud de la unidad fundamental del Mundo, valor y raíces ubícuos" (5). En el caso de

(1) Teilhard de Chardin, Pierre: "Le Phénomène Humain". Editions du Seuil. París, 1955. pág. 21.
(2) Ibid.
(3) Ibid., pág. 22.
(4) Ibid., pág. 50.
(5) Ibid., pág. 52.

la interioridad en el hombre, el dato más seguro de nuestra esperiencia por su inmediatez. "La conciencia aparece con evidencia en el Hombre... entonces, entrevista en este sólo resplandor, tiene una extensión cósmica, y, como tal, se aureola de prolongaciones espaciales y temporales indefinidas".

"Puesto que en un punto de ella misma, la Trama del Universo tiene una cara interna, es necesario que ella sea bifásica por estructura, vale decir, en toda región del espacio y del tiempo, tal como es, por ejemplo, granulada: Coextensivo a su Exterior hay un Interior de las cosas" (6).

La postulación del Interior de las Cosas se continúa en la Energética Teilhardiana. ¿Cómo explicamos desde el punto de vista cuantitativo, la latencia inicial, el lento desarrollo y finalmente la clara emergencia de esta cara interior? Nos vemos conducidos a la consideración de la "Energía Radial", de naturaleza síquica que atrae los elementos "en la dirección de un estado cada vez más complejo y centrado, hacia adelante" (7).

La "Ley de Complejidad - conciencia" nos indica hacia el provenir. Pone en evidencia la naturaleza convergente de la Evolución. El proceso de complejidad creciente es un proceso de síntesis. Ahora bien, la convergencia supone un punto hacia delante, la complejidad - conciencia un Centro último que arrastre el proceso hacia delante y hacia lo alto y le dé culminación en una síntesis final.

La filosofía es, a su vez, sugerida por la fenomenología. La evolución, observada por Teilhard a partir de la conciencia pero no "en" la conciencia, revela un espacio - tiempo, regido por la ley de complejidad - conciencia, ley de reducción de lo Múltiple, que se esclarece en la Filosofía de la Unión Creadora.

El crecimiento de la complejidad no es sino la manifestación de un proceso más profundo, la Centrogénesis. Cuando la materia es analizada no en forma estática, sino en su evolución, vale decir, considerando lo temporal además de lo espacial, aparece el "Interior de las Cosas" y se pone de manifiesto la "Energía Radial". Fenomenológicamente esta energía es el impulso que lleva a los elementos a integrar estados cada vez más complejos; en profundidad es un proceso de centración, de personalización creciente. Ya no estamos sólo al nivel de una ley de recurrencia, la de complejidad - conciencia, sino que ante una visión del Universo todo entero.

(6) Ibid.
(7) Ibid., pág. 62.

La centrogénesis es una creación evolutiva, que se realiza a través de operaciones de centración sucesivas que se envuelven unas a otras, partiendo desde la extrema multiplicidad hasta llegar a la unidad del centro único. Entre la base, lo Múltiple, y la cima, lo Uno, los elementos se unen en torno a núcleos cada vez menos numerosos, que unen a las partículas cada vez más estrechamente, a través de lazos más y más abundantes y complejos.

En esta visión global del Universo aparecen etapas o niveles de unificación, cada uno de los cuales representa respecto al inferior una unidad mayor y, respecto al superior una multiplicidad. Se configura así el concepto Teilhardiano de "Espíritu-Materia". No ya el dualismo o monismo tradicionales, sino la realidad dinámica de la Materia que se espiritualiza.

Si aceptamos el planteamiento Teilhardiano acerca de que "la Evolución no es ya más, y desde hace mucho tiempo, una hipótesis ni tampoco un simple método" sino "que lo que ella representa, de hecho, es una dimensión nueva y general del Universo, que afecta por consiguiente la totalidad de los elementos y de las relaciones del Universo. No una hipótesis, entonces, sino una condición a la cual deben en lo sucesivo satisfacer todas las hipótesis" (8).

Si aceptamos además con él, que ella tiene sentido, la complejidad creciente a través del fenómeno evolutivo es la cara exterior de un proceso de ascenso hacia el espíritu a través de la unificación progresiva de lo múltiple.

Describir la cosmogénesis es, entonces, descubrir la génesis del espíritu (noogénesis). Esta se produce por la reducción de lo Múltiple a lo Uno. Esta unión es creación, porque el acrecentamiento de ser surgido del proceso no es la resultante de la suma de los antecedentes, sino un "todo nuevo".

Ahora bien, la creación por la unión se visualiza como posible a través del concepto de "Transformación Creadora".

"La transformación creadora" es un acto que "sirviéndose de algo creado anteriormente lo acrecienta en un ser totalmente nuevo" (9).

En concepto de "transformación creadora" podemos caracterizarlo como una noción dialéctica, puesto que pretende sin-

(8) Teilhard de Chardin, Pierre: "Oeuvres". III, pág. 348.
(9) Manuscrito inédito de Pierre Teilhard de Chardin, facilitado por Marguerite y Alice Teilhard-Chambon a Madeline Barthélemy-Madaule y citado por ésta en su libro "Teilhard et Bergson.

tetizar y superar la contradicción de las nociones tradicionales, propias del pensamiento Tomista, de "creación" y "transformación".

Es transformación por cuanto se apoya en algo real preexistente; es creación por cuanto produce un nuevo ser y no sólo un desarrollo de lo existente, como era el caso en la noción tradicional de transformación operada por causas seguidas. Si admitimos la creación como extensiva a la totalidad de la duración, a la totalidad de las transformaciones fenomenales y no como intromisión periódica de la causa primera, deja de haber contradicción entre la noción de "acto creador" y la de "aparición de ser nuevo a partir de un ser preexistente". La acción creadora sería, entonces, una sola, identificándose con la conservación; a través de la duración, creación y transformación operarían íntimamente fusionadas. A lo largo de la curva evolutiva se pondrían de manifiesto umbrales, o puntos críticos donde la acción creadora se haría dominante, pero en realidad, ella estaría presente en todas partes.

Así, todo fenómeno sería producto de otro fenómeno, sin que pudiésemos concebir un primer momento antes del cual no hubiese tiempo. La creación inical tendríamos que concebirla también como una transformación. En el comienzo relativo no percibiríamos la nada absoluta, sino una nada física, relativa. "Lo que está en el vestíbulo del ser, allí donde convergen por su base todos los mundos posibles, es lo Múltiple puro, es la Multitud" (10).

Pero ¿cómo se produce esta unificación de lo múltiple? La materia es lo múltiple límite, la pluralidad máxima; es también pluralidad relativa en todos los niveles del Ser. Lo múltiple es potencia de dispersión, de él no puede ser extraído ninguna intención unificante. Así, la materia es lo que da lugar a la unión, pero no lo que une. Necesariamente debe haber en su seno una fuerza unitiva (la que hemos conocido como energía radial o síquica) que, oponiéndose a lo múltiple le sea ontológicamente heterogénea y fenomenológicamente interior: un principio que, siendo interior a lo múltiple, lo trascienda.

Vemos así como la descripción del fenómeno, si es que lo abarca en su totalidad, conduce, en cierta forma, a la aprehensión del Ser. Porque el fenómeno no es para Teilhard algo que recubre un Ser abstracto, misterioso e inaccesible. Es, por el contrario, expresión del Ser. Si bien no podemos pensar que todo el Ser se exprese fenomenalmente, sí podríamos afir-

(10) Teilhard de Chardin, Pierre: "Lucha contra la Materia".

mar que todo Ser se relaciona al fenómeno. Dios mismo, en la medida que es Creador, no puede separarse de su acto de creación. Así, el fenómeno evolutivo expresa el acto creador y éste nos remite a Dios.

De esta manera, la ley fenomenológica de "Complejidad-Conciencia" que relaciona el siquismo creciente con la mayor complejidad, vale decir, la consideración de la relación espíritu - materia, es la que conduce a Teilhard a lo que él considera la realidad profunda.

La materia asciende hacia el espíritu, no por sí misma, sino impulsada por un principio trascendente que ha descendido a ella transfigurándola progresivamente y que se expresa, aún en las partículas más elementales como inmanencia, a ese nivel, rudimentaria. Este principio trascendente o influencia creadora se irá haciendo sentir cada vez más consciente, más depurado, más complejo, en la medida en que se ascienda en la escala evolutiva, en ese "inmenso cono cuya base se extendería indefinidamente hacia atrás, en la nada, mientras que en la cima se elevaría y concretaría cada vez más en la luz".

Así, el Ser lo podríamos entender en una forma activa como el acto de unirse o unir a otros, y en una forma pasiva, como el ser unido por otro. Todo se sostendría por lo alto, del Ser que es unión y une en su acto de creación. A la vez, todo se descompone hacia lo bajo, en la dirección contraria al proceso de unificación, hasta llegar a lo múltiple máximo.

La materia, en esta forma, está sujeta a un movimiento ascendente; todo se sostiene del espíritu y la materia es, por lo tanto, espiritualizable. Esto es lo que Teilhard llama la "vocación espiritual de la materia". Piensa haber superado así, el antiguo dualismo. Materia y Espíritu, más que dos realidades ya hechas y opuestas son "dos sentidos en un mismo camino", dos movimientos de sentido opuesto, presentes en todos los niveles de la realidad. Un movimiento de materialización, hacia lo bajo y hacia atrás, que limita en la nada física, y en un movimiento de espiritualización hacia lo alto y hacia delante, que culmina en Dios, Centro de centros.

El Universo Teilhardiano es, pues, el escenario donde se consuma la Unión, donde se realiza la creación, que por ser acto de unir, es amor.

La Evolución es "noogénesis", nacimiento de espíritu a través de la Unión creadora, movimiento ascencional que vence a la Entropía elevándose a través de todos los niveles de lo real,

para no detenerse más que en el Centro de centros, donde todas las líneas convergentes se reúnen.

Esta filosofía de la Unión Creadora implica una posición optimista. Por un lado hay adhesión al Ser. Es mejor, "Ser que no ser", "ser más que ser menos", "vale más ser consciente que no ser tal" y "más consciente que menos consciente", nos dice Teilhard en "Mi Universo". Por otra parte, hay una profunda fe en el cumplimiento feliz de la gigantesca operación de la Unión Creadora. Esta no puede abortar sin comprometer a Dios mismo. Su existencia es la garantía de que la Noogénesis no queda abandonada a una recaída en lo múltijle.

Esta irreversibilidad de la operación unificante no significa, sin embargo, ni un finalismo ni una necesidad. En ella se da la contingencia en los primeros niveles y la libertad a partir del hombre. Ambas contingencia y libertad, son el signo del principio trascendente que dinamiza la Centrogénesis. Si el principio unificante residiera en lo múltiple, la unificación progresiva sería una resultante, siéndole, por el contrario, trascendente, los antecedentes preparan pero no explican cada una de las emergencias.

La relación del ser creado con respecto al ser creador es de dependencia en el ser. Hay una causalidad total de Dios que se traduce en una permanente infusión de ser. Así, creación y conservación son una misma cosa, puesto que no hay un instante ontológicamente privilegiado. La dependencia de la creatura con respecto a Dios es así, trascendente y metafísica. "Ser creado, para el Universo, es encontrarse en esta relación 'trascendental', cara a cara con Dios, que lo hace secundario, participando, suspendido de lo divino por la médula misma de su Ser" (11).

Decíamos que ciencia y filosofía, con la instancia fenomenológica, son dos vías de acceso a distintos planos o niveles de profundidad de lo real. Ellas siguen y, en cierta forma impulsan el movimiento de convergencia hacia Omega. Ahora bien, mencionábamos también un tercer plano o nivel, el místico o religioso. Las vías científica y filosófica representan la línea ascendente del hombre hacia Dios. La vía mística o religiosa, en cambio, sería la línea de inmersión de lo trascendente en lo humano, la penetración de lo Divino, el punto de apoyo a través del cual se imprime el impulso ascensional. Viene de Dios hacia el hombre, es propiamente "Revelación". Ella des-vela la fibra más íntima de lo real, el Misterio de la "Creación - Encarnación", la presencia del Cristo Universal - Personal que se reviste poco

(11) Teilhard de Chardin, Pierre: "Oeuvres". III, pág. 88.

a poco del espíritu surgido de la Noogénesis, hasta que "Dios sea todo en todos".

En el presente trabajo, y por la naturaleza del mismo, tal como no analizamos en detalle la vía científica, tampoco nos detendremos en la consideración de esta tercera vía mística o religiosa.

Pasaremos, pues, el análisis de nuestra segunda hipótesis de trabajo.

2.— **El plano filosófico forma una unidad independiente, pues, aunque es sugerido por la observación científica y se abre a la reflexión religiosa, ni en su punto de partida, ni en su desarrollo, ni en sus conclusiones, obedece a postulados o dogmas ajenos al quehacer racional propio de la filosofía.**

Ciencia, filosofía y religión son dentro del contexto del pensamiento Teilhardiano, no sólo vías de acceso a distintos planos o niveles de profundidad de una misma realidad, sino también momentos o instancias de un pensamiento que, por ceñirse a una realidad en evolución es, también él, evolutivo.

Parte Teilhard de una intuición aún no diferenciada que se despliega en investigación científica y en elaboración filosófica, para culminar en una visión total de esencia espiritual, que integra las instancias anteriores. De esta manera el momento filosófico actúa como mediador entre el momento científico y el momento de plenitud de la visión mística.

Para Teilhard, la ciencia, si es que es dinámica y abierta, si no es mera acumulación de resultados obtenidos, si es espíritu viviente, tiende a la fenomenología. Esta última, entendida en el sentido Teilhardiano, que más adelante analizaremos en detalle al referirnos al método, no habría podido nacer antes que las ciencias hubieran alcanzado su desarrollo actual. La filosofía Teilhardiana, por otra parte, no pudo emerger más que a partir de una fenomenología. Por último, la mística del Cristo Universal no puede tampoco alcanzar su pleno desarrollo sino es dentro del contexto de una maduración general del pensamiento. Sin embargo, siempre hubo tentativas científicas, elaboraciones filosóficas y religiones. ¿Cómo pudo darse la coexistencia de instancias que debieron ser sucesivas? Quizás para entenderlo, tendríamos que echar mano al esquema de estructura escamosa que Teilhard emplea en paleontología. Aparece allí un tronco central que presenta escamas laterales que nacen y mueren en distintos momentos, pero que, por el hecho de coincidir y de crecer juntas durante un largo tiempo están unidas por una espe-

cie de parentesco. Sólo el tronco central sobrevivirá finalmente, y las escamas se irán marchitando después de haberlo protegido en sus comienzos. Así cayeron las escamas pithecantrópicas y sinantrópicas cuando surgió triunfante el homo sapiens. Lo mismo sucedería con la ciencia, la filosofía y la religión. El vástago central es aquí la mística, que resumirá en sí todas las elaboraciones laterales que se sucedieron antes que ella.

Si este es el planteamiento de Teilhard ¿podemos considerar el plano filosófico como una unidad independiente dentro de su obra? Y aún más. Sabemos por sus propias declaraciones que toda su búsqueda estuvo guiada por dos pasiones: la investigación y la adoración, el sentido cósmico y el sentido divino; sabemos que su existencia entera estuvo llena por la convergencia y la unión de estas dos tendencias, que en un comienzo se le aparecieron como antagónicas. Presentimos así, que inevitablemente se ha debido producir entre ellas alguna intercomunicación, porque el hombre es uno aunque sean varias las tendencias.

Sin embargo, creemos que en el espíritu y la obra Teilhardiana, la convergencia de esta doble tendencia no altera la independencia y la autonomía de cada una de ellas.

Y lo creemos así, en primer lugar, porque él mismo Teilhard vigila en todo momento con gran rigurosidad la integridad de cada uno de estos caminos, sometiendo su elaboración intelectual a un doble criterio. Así todo elemento religioso que emerge en la interpretación natural es sometido al tribunal de la evidencia y todo elemento racional que irrumpe sobre lo religioso es cuidadosamente confrontado con el sentido profundo de la enseñanza cristiana.

Indudablemente Teilhard vive esta convergencia y así lo reconoce él mismo: "A través de lo que llamaré sucesiva e indiferentemente, Sentido de la consistencia, Sentido cósmico, Sentido de la tierra, Sentido humano, Sentido Crístico, todo lo que sigue no será sino la narración de una lenta evolución o explicitación en mí de este fundamental elemento proteico, en formas cada vez más ricas y depuradas". "Sentido cósmico y sentido crístico; en mí dos sentidos aparentemente independiente el uno del otro en su nacimiento; cuya relación, convergencia y finalmente identidad de fondo he terminado por captar después de mucho tiempo y esfuerzos, a través y más allá de lo humano" (12).

(12) Teilhard de Chardin, Pierre: "El Corazón de la Materia".

Para esclarecer nuestro problema respecto a la independencia del plano filosófico dentro de la obra Teilhardiana, tendríamos que dilucidar cuál es la real situación de dicho plano en el contexto de su obra. ¿Se trata de una filosofía que se abre a la religión y que termina donde la religión comienza, o bien de una filosofía cuyas estructuras conceptuales están dirigidas por las estructuras religiosas? En este último caso, el criterio de evidencia quedaría abolido por el criterio de autoridad de los dogmas y el plano filosófico carecería de autonomía.

En respuesta a esta interrogante debemos recordar que el pensamiento de Teilhard es evolutivo. Pensando la evolución, ajustándose a la realidad, evoluciona, y debe ser comprendido a través de esta forma evolutiva.

La Noogénesis atraviesa etapas y, de acuerdo con la forma escamosa que antes hemos descrito, desarrolla simultáneamente distintas vías de penetración en la realidad: actividad científica, filosófica, religiosa. El universo tiene una estructura convergente y el espíritu va intentando cada vez la síntesis. Pero la filosofía no puede ser en cada etapa sino una síntesis inacabada, dependiente del desarrollo y maduración de todas las otras ramas del espíritu humano. La religión, por otra parte, también es vivida simultáneamente con las otras tendencias y, en un primer momento, incluso las contiene. Pero en la medida en que se desarrolla la toma de conciencia general del hombre a través de las diferentes vías, los dogmas se van explicitando, la religión quiere ser cada vez más, pensada.

Hay pues, entre la visión cósmica natural y la visión religiosa una relación de fecundidad mutua. Teilhard parte de una visión natural surgida sobre la base del nivel de desarrollo alcanzado por la humanidad y la ciencia en un momento dado. Esta visión es la de un mundo que converge sobre Omega, del que se discierne al apercibirlo que se refleja sobre el Universo, ejerciendo sobre él su potencia atractiva y animadora. Llegado a este punto, alcanzado sin duda a partir de una intuición original de carácter místico, el pensador descubre que el camino seguido de acuerdo a la luz natural estaba secretamente alimentado por la luz sobrenatural. Al irse elaborando las estructuras de la filosofía de la Unión Creadora van saliéndole al encuentro los dogmas que vienen a posarse naturalmente sobre Omega.

Esta es la dirección del proceso y no la inversa. Y tanto es así, que se puede acompañar a Teilhard hasta mitad de camino, sin incluir los dogmas. Con ello su pensamiento pierde algo de su maciza solidez, pero no su coherencia.

En cierta forma los misterios y los dogmas son entrevistos a través de la Unión Creadora, antes que ésta sea analizada desde ellos. Y así como la filosofía se esclarece y completa en la mística sin identificarse ni confundirse con ella, así los dogmas y misterios reciben una nueva claridad, no en sí mismos, sino en su manifestación fenomenal, en la representación que de ellos se hace el pensamiento humano.

Tanto lo natural como lo sobrenatural pueden ser pensados desde la ciencia y desde la teología. Ambos dominios tienden el uno hacia el otro, sin confundirse, porque la profundización del Cosmos conduce a Omega y la profundización de lo divino conduce a la creación.

El descubrimiento de la convergencia del Universo y del gran principio de unión, conducen a la identificación de Cristo y Omega. En este sentido, la filosofía de Teilhard es, indudablemente, una filosofía abierta a la religión cristiana. El impulso místico constituye el fondo, el origen común de la razón y la fe. En un primer momento, el pensador no sabe lo que se esconde a través de la investigación natural. Lo descubre sólo en las cercanías del polo de atracción donde los "meridianos deben, por necesidad estructural, unirse entre ellos". Es entonces, y sólo entonces, cuando la filosofía puede aparecer como una preparación de la mística. Pero esto no impide que la marcha de la filosofía haya sido autónoma en su momento.

Esto con respecto a la idependencia de lo que nosotros consideramos el plano filosófico de la obra Teilhardiana. Pero ¿existe este plano realmente?

Veamos, en primer término, lo que al respecto nos dice el propio Teilhard.

El pensamiento Teilhardiano tiene su punto de partida en una intuición inicial que constituirá el motor de su esfuerzo intelectual, será sometida a un riguroso trabajo racional, tras el cual emergerá enriquecida, bajo la forma de una síntesis totalizante.

Ahora bien, los primeros trabajos de Teilhard dan expresión a esta intuición primordial, aún no diferenciada, donde lo fenomenológico, lo filosófico y lo religioso no ha sido aún claramente delimitado.

Estas primeras obras no son presentadas por su autor como filosóficas o metafísicas; sin embargo, contienen bastante filosofía en el fondo y en la forma. Tanto sus temas como su método, ponen de manifiesto el avance hacia una visión totalizan-

te. Ya están allí presentes los conceptos de lo Uno, de lo Múltiple, de la Nada, del Ser, de la relación entre el Ser y el Conocer. Así, la "Lucha contra la Multitud" se nos ofrece como una "posible interpretación" del Mundo, "La Vida Cósmica" nos habla de la necesidad de una perspectiva unificadora y la "Unión Creadora" defiende la legitimidad de la síntesis.

En "Mi Universo", Teilhard reconoce el carácter filosófico de lo escrito hasta ese momento, al anunciar su propósito de despojar su pensamiento del "revestimiento filosófico" que hasta entonces lo cubriera "provisoriamente" y a falta de algo mejor.

¿Qué ha pasado? ¿Por qué esta declaración? Los críticos lo han obligado a una revisión de su estilo, y lo obligarán a reducirlo a un testimonio, a la descripción de una experiencia personal. Abandona la gran visión y se vuelca hacia la descripción de lo experimentado por él.

En "Mi Universo" nos dice: "Cualquiera que sea el grado de eficacia de mi filosofía, quedará para siempre establecido como un hecho que, un hombre medio del siglo XX, que participaba normalmente de las ideas y preocupaciones de su tiempo, no pudo encontrar el equilibrio para su vida interior más que en una concepción fisicista y unitaria del mundo y de Cristo, y que ella le brindó una paz y un desarrollo sin límites".

Pero además de la acción de los críticos que lo obliga a cambiar de estilo para conservar el valor del testimonio a pesar de las críticas al contenido, aparece la duda del propio Teilhard ante el empleo, respecto a su obra, de la palabra "metafísica". ¿Por qué esta duda?

Quizás porque Teilhard siente la imposibilidad de situarse en los antiguos sistemas filosóficos, siéndole las actitudes contemporáneas también totalmente ajenas. El, que dice hacer fenomenología, está muy lejos de los fenomenólogos que se orientan haca la intimidad, desinteresándose del factor cósmico. El, justamente, centra su pensamiento en torno al fenómeno evolutivo; aquellos que comparten su interés por este aspecto se vuelcan hacia el materialismo, salvo Bergson, que comparte su evolucionismo espiritualista pero que rechaza la síntesis totalizante afanosamente buscada por Teilhard.

Carecía, pues, de un parámetro para apreciar su propia relación con la filosofía, al mismo tiempo que su práctica científica directa y su intensa experiencia religiosa como sacerdote, le impedían sentirse filósofo en el sentido usual y literal del término.

Ahora bien ¿cuáles son los criterios que nos permiten distinguir lo que es filosofía de lo que no lo es? ¿Es legítimo tomar

el pensamiento de un autor determinado, en este caso Teilhard, y referirlo al de las grandes cumbres filosóficas, Aristóteles, Sto. Tomás, Descartes, Kant, para saber si puede catalogárselo como filosófico? Sabemos que cada uno de estos grandes pensadores representn "una filosofía, pero no "la" filosofía; sabemos que el campo filosófico está siempre abierto a nuevos horizontes. No podemos, pues, determinar el posible alcance filosófico de la obra Teilhardiana mediante estos estudios comparativos.

Pero lo que sí podemos hacer es buscar las características formales que estos grandes sistemas tienen en común, a pesar de todas sus diferencias materiales, para formarnos un criterio de lo que es esencial en filosofía. Es lo que hace Johanes Hessen en su "Tratado de Filosofía" llegando a las siguientes conclusiones:

1.— La filosofía se mueve siempre en la esfera teórica. Se dirige al intelecto, ofrece conocimiento. El filósofo no se propone contemplar y modelar artísticamente la realidad ni configurarla éticamente, ni vivirla religiosamente, sino comprenderla y concebirla intelectualmente.
Luego, la filosofía es un producto del intelecto, una creación racional.

Teilhard nos dice: "Estas páginas representan un esfuerzo por "ver" y "hacer ver"...

"Mi único fin, y verdadera fuerza, en el curso de estas páginas lo repito, es tratar de 'ver', es decir desarrollar una perspectiva homogénea y coherente de nuestra experiencia general extendida al hombre" (13).

Indudablemente, por lo menos la intención de Teilhard se dirige al intelecto. Quiere "ver" y "hacer ver", descubrir y entregar "una perspectiva homogénea y coherente". Por lo tanto conocer y ofrecer conocimiento.

2.— La segunda consideración de Hessen se refiere al contenido del sistema filosófico. Su conclusión es la siguiente:

"Un sistema filosófico se distingue por su intención universal. No se refiere a un objeto determinado ni a una particular región de objetos, sino al conjunto de los objetos del conocimiento. La mirada del filósofo apunta a la totalidad de las cosas, trata de comprender toda la realidad".

"A la primera nota de racionalidad o intelectualidad se añade entonces una segunda: la de universalidad o totalidad".

(13) Teilhard de Chardin, Pierre: "Le Phénomène Humain". Ed. du Seuil, París, 1955, págs. 25 y 29.

La síntesis Teilhardiana es indudablemente de carácter totalizante. Y lo es bajo el doble aspecto de que "apunta a la totalidad de las cosas" y de que trata de reunir en una sola "perspectiva homogénea y coherente" la totalidad de lo real.

3.— En tercer lugar, "el conocimiento filosófico posee una dimensión de profundidad por la que se distingue esencialmente del conocimiento científico especial"... "No sólo es conocimiento total sino también conocimiento radical. Trata de concebir la totalidad del ser a partir de los últimos principios o fundamentos del ser. La filosofía se presenta así como ciencia fundamental o ciencia de los fundamentos" (14).

¿Qué es la teoría de la "Unión Creadora" en Teilhard sino una ciencia de los fundamentos? ¿No es precisamente la hipótesis acerca de las relaciones ontológicas y causales que configuran la realidad profunda, que se expresa fenoménicamente en la "ley de complejidad - conciencia? ¿Qué es Omega sino el fundamento ontológico último de la cosmogénesis que bajo el impulso y tractivo del "amor- -energía" se despliega en Noogénesis?

Así pues, el pensamiento de Teilhard sería auténticamente filosófico porque, en palabras del R. P. Le Blond, es una visión total del mundo, que sobrepasa a la ciencia y no se apoya sobre la teología positiva.

Porque el contenido de su obra encierra todos los grandes problemas filosóficos. "¿Qué puedo conocer? ¿Qué puedo hacer? ¿Qué puedo esperar?"... Porque "busca el sentido del mundo y del hombre a partir de una opción que no es un supuesto religioso" (15).

"Por lo tanto, si no es filósofo de profesión Teilhard incita a filosofar a partir de su pensamiento. Pero no podría incitar a la filosofía si no poseyera lo que constituye el alma de la metafísica: la interrogación jamás agotada, pamás satisfecha" (16).

Llegamos así al momento de desarrollar nuestra tercera hipótesis de trabajo:

3.— **En el pensamiento Teilhardiano se da implícita, sino explícitamente, "un orden manifestado en un conjunto de reglas".**

El pensamiento de Teilhard arranca de una intuición inicial, anterior a toda diferenciación entre las distintas vías de acceso a

(14) Hessen, Johannes: "Tratado de Filosofía". Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1970, págs. 20-23
(15) Barthélemy-Malaude, Madeleine: "Bergson et Teilhard". Ed. de Seuil. París, 1963, pág. 622.
(16) Ibid.,pág. 625.

la realidad, ciencia, filosofía y religién. Esta intuición se constituye en dos tiempos: lo que él mismo denomina "Sentido de lo Absoluto" e "Intuición de lo Evolutivo".

"Mientras más me remonto en mi infancia, nada me parece más característico, ni más familiar, en mi comportamiento interior, que el gusto o la necesidad irresistible de algún Unico Suficiente y Unico Necesario" (17).

El "Sentido de lo Absoluto", Teilhard lo define como el "hilo-conductor", el "eje de continuidad" y el "punto de partida" de su pensamiento. Es la intuición de una presencia que se impone; es el sentido de una "Plenitud", de una "Consistencia", de la presencia del Ser, aún obscuramente presentida en medio de nosotros.

En un primer momento, Teilhard busca esta consistencia en lo inanimado, en lo extremadamente simple. De niño cree encontrarla en el hierro, en las piedras que atesora con unción.

Pero he aquí que él mismo nos cuenta: "poco a poco, bastante menos como una noción abstracta que como una presencia, ha crecido en mí hasta invadir por completo mi horizonte interior, la conciencia de una deriva profunda, ontológica, total, del Universo en torno mío" (18). Es la "intuición de lo evolutivo", que viene a aclarar el "sentido de lo absoluto", al establecer la participación del devenir en el Ser. El rostro de lo Absoluto en el tiempo es la irreversibilidad evolutiva.

"Me ví llevado a realizar una verdadera inversión de mi persecusión fundamental de la Consistencia. Hasta ahora, ya lo he dicho, mi sentido interior de la Plenitud tendía a orientarse hacia lo extremadamente simple (es decir, hacia lo físicamente incorruptible). Desde ahora, puesto que la esencia única y preciosa del Universo habría tomado para mí la forma de un Evolutivo... me ví llevado a identificar, paradojalmente, la extrema solidez de las cosas con la extrema Complejidad orgánica" (19).

Su intuición está ya completa. Tenemos ante nosotros el tema de fondo que se desarrollará a través de toda su obra. En esta forma, la intuición prepara y anuncia la visión final, pero permanece aún indiferenciada y deberá atravesar todo un proceso de elaboración conceptual.

Este proceso se inicia con la fenomenología Teilhardiana. Esta fenomenología es, indudablemente, distinta de la de los fenomenólogos. Teilhard mismo nos lo dice: "Yo reconozco que mi

(17) Teilhard de Chardin, Pierre: "Le coeur de la matière".
(18) Teilhard de Chardin, Pierre: "Le coeur de la matière".
(19) Ibid.

fenomenología no es la de Husserl y de Merleau Ponty. Pero ¿cómo encontrar otra palabra para definir una Weltanschaung basada sobre el estudio del desarrollo del fenómeno?

"De hecho y si entiendo bien, los 'fenomenólogos' usan indebidamente de su título, en la medida en que parecen ignorar una de las dimensiones más esenciales del fenómeno, que no es solamente ser percibido por una conciencia individual, sino hacer presente (además y al mismo tiempo) a esta conciencia particular que ella se encuentra incluída en un proceso universal de "noogénesis'. Yo no comprendo que se puede llamar "fenomenólogo" y escribir libros enteros sin siquiera mencionar, sin nombrar, la cosmogénesis y la Evolución" (20).

Se hace patente aquí el reconocimiento de una diferencia básica entre la fenomenología Teilhardiana y la de los fenomenólogos, a través de la crítica planteada por Teilhard. Este no acepta que la fenomenología pueda dirigirse exclusivamente hacia lo interior y desinteresarse del factor cósmico y evolutivo. Y no lo acepta por su específica manera de entender el fenómeno.

En el "Fenómeno Humano" nos descubre Teilhard el sentido de su fenomenología al decirnos que quiere describir "Nada más que el Fenómeno. Pero también todo el Fenómeno".

¿Pero qué es para Teilhard el fenómeno?

Para responder a esta pregunta tendremos que referirnos primeramente al concepto Teilhardiano de "tiempo".

Sobre la concepción tradicional del tiempo Teilhard nos dice: "Hasta una época muy reciente (hasta el último siglo en suma) el tiempo ha permanecido prácticamente, para el conjunto de los hombres, como una especie de vasto receptáculo donde las cosas flotaban yuxtapuestas. En este medio indiferente y homogéneo, cada ser era concebido como pudiendo surgir no importa cuándo y no importa dónde" (21).

Para Teilhard el tiempo no es homogéneo, no es indiferente, afecta a los seres hasta su profundidad más íntima. Es un tiempo constructivo, un tiempo cósmico que ejerce su acción sobre el espacio, se le incorpora, formando ambos un sólo transcurrir consistente, dentro del cual el espacio representa la sección instantánea de un flujo cuya profundidad y flexibilidad son dadas por el tiempo. Ambos forman un todo solidario, un continuum que constituye la trama misma del universo.

(20) Cuénot, Claude: ((Teilhardde Chardin en Barthélemy - Malaudo, Madeleine". Bergson et Teilhard, págs. 587 y 588.
(21) Teilhard de Chardin, Pierre: "Oeuvres". III, pág. 180.

Dentro de este continuum de tiempo - espacio, cada ser cada elemento de la realidad, presenta un aspecto filiforme. Su nacimiento es, en cierto sentido, convencional; no tiene verdaderamente un origen asignable, porque sus raíces se hunden en el pasado hasta perderse de vista. No podemos, pues, concebir los seres más que solidariamente con la totalidad del pasado, ya que cada cosa es una especie de pozo sin fondo.

Así, el tiempo que para Teilhard está en lo más íntimo de lo real, constituye a lo real en una génesis y hace que la evolución no sea ya una hipótesis, sino el fenómeno por excelencia, la propiedad fundamental de lo real, la dimensión por excelencia de todo lo que se produce en el espacio - tiempo, incluído nuestro pensamiento.

Si la fenomenología es descripción nada más que del fenómeno, pero también de todo el fenómeno, necesariamente deberá extenderse al todo, al fenómeno por excelencia, a la evolución en su conjunto. Pero esta extensión al todo no significa sólo amplitud que abarca el conjunto de los fenómenos, sino también profundidad que abraza el "Interior" junto al "Exterior de las Cosas". La conciencia queda incluída en la génesis, es abarcada por la "ley de recurrencia" que nos expresa la aparición sucesiva de los fenómenos en el curso del tiempo.

La conciencia, el sujeto pensante que en un determinado momento en los albores del pensamiento científico, pudo "imaginarse que podía observar los fenómenos en sí, tal como ellos se desarrollaban independiente de nosotros" y que luego empezó a "darse cuenta que sus observaciones más objetivas están impregnadas de convicciones elegidas en el origen, y también de formas y hábitos de pensamientos adquiridas en el curso del desarrollo histórico de la Investigación", descubre ahora que "él mismo se encuentra comprometido, en cuerpo y alma, en la red de relaciones que pretendía adjudicar al exterior, a las cosas" (22).

El hombre se aprehende a sí mismo como fenómeno, surgiendo del proceso evolutivo. El sujeto que "primero operó como si su mirada cayera desde lo alto sobre un mundo que su conciencia podía penetrar sin sufrirlo ni modificarlo". Que luego "llegado al extremo de su análisis no supo ya si la estructura que alcanzaba era la esencia de la materia que estudiaba

(22) Teilhard de Chardin, Pierre: "Le Phénoméne Humain". Ed. du Seuil, París 1955, pág. 26.

o bien el reflejo de su propio pensamiento" (23), se descubre ahora preso entre las redes de su objeto.

No ya espectador o productor de su objeto, sino producido por él. ¿Cree Teilhard poner fin con esto a la primacía del Sujeto? No necesariamente, porque con la emergencia de la reflexión a través del proceso evolutivo, el Sujeto producto se enseñorea del objeto. Lo penetra, lo conoce, y lo completa produciéndolo así, no ya solamente como "objeto del conocimiento", como objeto pensado, como era el caso en el idealismo, sino realmente, en la práctica, impulsado el fenómeno evolutivo hacia su culminación. "Objeto y sujeto se abrazan y se transforman mutuamente en el acto de conocimiento" (24).

La fenomenología es el estudio del fenómeno total, de la evolución; pero ésta es ascenso hacia el espíritu, hacia lo personal y el hombre es su último producto, su cima, por lo menos momentánea. Luego, la evolución recibe su sentido del hombre hacia el cual tiende.

Así, la fenomenología es la construcción, por parte del sujeto, de una ordenación de acuerdo a una perspectiva centrada. Es el intento de "Establecer en torno del Hombre, escogido por centro, un orden coherente entre consecuentes y antecedentes" (25).

omo vemos, la fenomenología Teilhardiana tiene un contenido muy diferente de la de los fenomenólogos. Es humana y cósmica a la vez. ¿Significa esto que su fenomenología es ajena a todas las exigencias de los fenomenólogos? Veamos lo que al respecto plantea Madeleine Barthélemy - Madaule, apoyándose en los criterios ofrecidos por Gastón Berger:

"Si el contenido de la fenomenología habitual no está allí, las exigencias de ésta sí están presentes. Primero se encuentran allí la 'reducción de prejuicios'. En efecto. el pensamiento Teilhardiano descarta toda anticipación cultural, o verdad ya encontrada y secretamente en acción".

"...Se equivocan hondamente quienes creen ver en él, de partida, un apologista que trataría, suprema habilidad, de hacerse entender con un lenguaje universal, y aparentemente libre de prevención confesional. Si la visión Teilhardiana es apo-

(23) Teilhard de Chardin, Pierre: "Le Phénomène Humain". Ed. du Seuil, París, 1955, pág. 26.
(24) Ibid.
(25) Ibid., pág. 21.

logética, lo es a posteriori, porque la razón natural se ha encontrado, al término del camino, ante el florecimiento de la Revelación que venía delante suyo. Al final y no al comienzo y eso lo cambia todo. El primer criterio de M. Gastón Berger se encuentra verificado, Teilhard ha operado una reducción de tipo fenomenológico.

El segundo criterio sería la reflexión sobre 'análisis completos', es decir vividos, practicados a fondo, y no sobre conocimientos puramente conceptuales. Teilhard paleontólogo llena maravillosamente esta segunda condición".

"...El tercer criterio es la teoría de la Visión. Todo el conocimiento Teilhardiano es visión. Quiere demostrarnos. Entonces ¿qué hay que hacer? no se trata aquí de buscar el defecto de un razonamiento sutil, se trata, si queremos seguirlo, si queremos comprenderlo, de observar lo que nos muestra y después muy honestamente, nuestros prejuicios puestos entre paréntesis, nuestros prejuicios supendidos — no digo suprimidos sino suspendidos— decir honestamente si la evolución tiene el rostro que él ha creído encontrarle. El rostro, es decir, la intencionalidad, (la significación). La investigación de la complejidad - conciencia, de la unión creadora, es siempre, en efecto, el hilo conductor, la operación concreta que habita en el corazón de lo real. La 'intencionalidad', (el elemento significativo, dador de sentido) domina el pensamiento de Teilhard, constituyendo el antepenúltimo criterio de esta fenomenología". (Los conceptos que aparecen entre paréntesis no pertenecen al texto citado). "En fin, la fenomenología es para el hombre, para un sujeto que se compromete en su visión. Teilhard ha tomado al hombre por centro del universo; ha buscado el sentido del provenir para nosotros. Y la esencia última que su visión revela es, sin duda, el espíritu - materia. Parece que M. Gastón Berger ha sentido profundamente, más allá de las divergencias de un pensador que parte del cosmos y de un pensador que parte de la conciencia trascendental como Husserl, que exigencias similares superaban en profundidad contenidos disímiles y que esas exigencias similares están allí para decir que la fenomenología Teilhardiana es inédita, cierto, pero que es fenomenología, en el sentido filosófico del término" (26).

Pero la fenomenología no es aún para Teilhard, filosofía. "Corre el riesgo de 'parecer una filosofía' desde el momento en que pretende ser una 'visión extendida al Todo'."

(26) Berger, Gastón: "Idea de Porvenir y el Pensamiento de Teilhard de Chardin en Barthélemy - Malaude, Madeleine". Bergson et Teilhard, págs. 588 - 589.

Analizábamos antes las distintas vías de acceso a la realidad, que correspondían a otros tantos niveles de profundidad de ésta. La fenomenología nos mantiene en la región de los fenómenos que, para Teilhard nos recubren un ser incalcanzable y misterioso, sino que de alguna manera expresan el Ser, participan de él. Pero ella no busca ni ofrece una hipótesis acerca de las relaciones ontológicas y causales. Esta es, según Teilhard, misión de la filosofía. La fenomenología queda pues, incompleta, abierta, sugiriendo la filosofía de la Unión Creadora, el siguiente nivel de desarrollo conceptual de la intuición Teilhardiana. Esta filosofía pretende desentrañar el sentido profundo de los fenómenos, la naturaleza íntima del Ser que en ellos se manifiesta.

Así, Teilhard plantea en "Como yo veo": "Ser = unirse a sí mismo o, unir a los otros (forma activa). Ser = ser unido y unificado por otro (forma pasiva)". Para Teilhard, como nos dice Madeleine Barthélemy - Madaule, "El ser no es separable de un movimiento que es un acto".

De esta forma, se conceptualiza la intuición primaria que relacionaba la consistencia con el devenir, en un Absoluto terminal irreversible de lo espiritual, del proceso de unificación.

La Fenomenología nos muestra que la Evolución es ascenso de la conciencia. La Filosofía nos muestra que el ascenso de la conciencia es el efecto de la unión. La Filosofía nos muestra en el Omega supuesto por la Fenomenología en base a las necesidades evolutivas, al Dios creador cuyo acto de unir o gesto creador expresan los fenómenos con su evolución. Se trata de una Filosofía que, sin salir tampoco del terreno fenoménico, puesto que a Dios lo ve desde sus efectos en el tiempo - espacio, llega en cierta forma a ser Ontología y Metafísica puesto que nos descubre el nivel profundo de la realidad.

Aquí, a nuestro parecer, se completa el desarrollo conceptual autónomo de la Intuición Teilhardiana. Esto no significa que ella no experimente nuevos florecimientos. Pero de aquí en adelante le sale al encuentro la última vía, lo místico, la Revelación, terreno en el cual desde un punto de vista filosófico no nos corresponde analizarla. La filosofía no deja lo fenoménico, porque se ocupa de lo que se constituye en el tiempo y en el espacio. Llega a ser ontología y metafísica porque aunque no podemos conocer más que el fenómeno, lo que se da en el tiempo y en el espacio, éste, en su devenir expresa al Ser en su acto de creación que es acto de unión. La filosofía nos pone en contacto con la dimensión profunda del fenómeno y ésta nos remite al Ser,

pero siempre desde el fenómeno. Sólo la mística, la corriente descendente que viene desde el Ser que funda ontológicamente el proceso, puede darnos el conocimiento pleno del Ser mismo, no ya desde los efectos de su acto, sino desde la fuente del mismo.

Tenemos así los distintos pasos del método, las varias etapas, del "orden" Teilhardiano. Va de una intuición original indiferenciada a una visión final, de carácter filosófico a determinado nivel, que se completa en una visión de naturaleza mística. Para llegar a este momento final, pasa a través de un riguroso desarrollo conceptual de índole, sucesivamente, científica, fenomenológica y metafísica, estas últimas dos etapas dentro de las características especiales ya señaladas. Finalmente se completa con los datos de la Revelación que son integrados al conjunto de su específica visión del mundo.

¿Es éste un recorrido legítimo en filosofía? Dejemos de lado la última etapa, la mística, suponiendo que aceptamos la hipótesis de la independencia de los distintos niveles de su pensamiento.

¿Existe algún método que podamos considerar como propiamente "el" método filosófico? Bien sabemos que no; que cada filósofo o cada sistema filosófico define su método de acuerdo a su propia concepción de la filosofía o de lo que es filosofía. Pero sabemos también que, tal como al tratar de definir la filosofía nos encontramos con ciertos rasgos comunes, presentes en toda investigación que cae dentro de esta denominación, existen también determinadas formas metodológicas que, bajo una u otra de sus manifestaciones son propias del quehacer filosófico: intuición y procedimiento discursivo.

Esto es, precisamente, lo que encontramos en la obra Teilhardiana. Intuición original que se expande, se diversifica y se afianza a través del discurso, perdiendo por ello su unidad, para recuperarla en la visión final, floración que supera la diversificación en una nueva unidad enriquecida.

Respecto a la naturaleza de su procedimiento discursivo, creemos que, en cierta forma, podríamos relacionarlo con lo que Johannes Hessen llama "método reductivo" y considera como el método propio de la filosofía. Aquel que "reduce lo dado a sus últimos fundamentos". Aquel que va "de las consecuencias a los fundamentos, de lo condicionado a la incondicionado" (27).

(27) Hessen, Johannes: "Tratado de Filosofía", pág. 32.

Decimos "en cierta forma" porque aunque el método Teilhardiano nos dirige hacia lo ontológico, mientras nos mantengamos en el terreno de lo puramente filosófico, nos mantiene también en el terreno de lo fenoménico. "Reduce" el aspecto superficial del fenómeno a su aspecto profundo, señalándonos en la dirección del último fundamento de lo dado, de lo incondicionado.

Vemos así, que por lo menos formalmente, el método Teilhardiano cae de lle no dentro de la tradición filosófica. Por lo tanto, para dar una respuesta más concluyente a nuestro interrogante sobre la legitimidad de su método, tendríamos que dejar la consideración de éste en sí mismo, para pasar al análisis de nuestra cuarta hipótesis de trabajo.

1.— **La "estructura del Método" de Teilhard está "determinada por el tipo de realidad que aspira a conocer".**

Lo que podríamos llamar Teoría de la realidad en Teilhard ya lo hemos analizado. Nos quedaría por ver su posición gnoseológico para poner al descubierto su concordancia o discrepancia con dicha teoría de la realidad y entre ambas y el método.

En la base de la gnoseología Teilhardiana, digámoslo de inmediato, yace un supuesto que es de origen intuitivo. El mismo Teilhard nos lo expone en "El Fenómeno Humano": "El primado concedido al siquismo y al Pensamiento en la Trama del Universo" (28). Expresado en otros términos esto se traduce en que el Hombre es al mismo tiempo "centro de perspectiva" y "centro de construcción del Universo". Vale decir, que en el hombre coincide por su posición específica, el sentimiento subjetivo de ser centro del universo con la situación objetiva de ser centro constitutivo del mismo, por cuanto éste extrae del hombre su sentido.

Antes de seguir adelante con el análisis de la gnoseología Teilhardiana, debemos detenernos en este punto. La presencia de un supuesto ¿invalida esta gnoseología? Pero ¿es que la gnoseología Aristotélico - Tomista, por ejemplo, no se fundamenta directamente en una concepción metafísica (materia y forma)? Contra esto, precisamente, luchó Kant que trató de liberar a la Teoría del Conocimiento de todo elemento metafísico. Pero ¿logró pleno buen éxito en su empresa? Veamos lo que Hessen nos dice al respecto:

(28) Teilhard de Chardin, Pierre: "Le Phénomène Humain", pág. 22.

"...Kant quería pasarse sin aquel supuesto metafísico: su Teoría del conocimiento debía estar libre del lastre metafísico... No se daba cuenta de que no podía pasarse sin un mínimo de metafísica. **Este mínimo consiste en suponer una cierta estructura racional de lo que es en sí como fundamento la explicación de la función normativa que** el ser desempeña en relación al pensar" (29).

¿En qué consiste esta inadvertida caída en la metafísica que Hessen le atribuye a Kant?

Según Kant las sensaciones representan un puro caos: no señalan ningún orden, pues toda ordenación proviene de la conciencia. Conocer significa para Kant ordenar algo dado. Pero si el material sensible carece totalmente de determinación, ¿cómo es que algunas veces lo ordenamos espacialmente, otras temporalmente, y que en un caso aplicamos una categoría, en otros otra? La aplicación de una determinada forma de la intuición o del pensamiento al material sensible debe basarse en algún fundamento con existencia objetiva. Por lo tanto lo dado no puede carecer totalmente de determinaciones" (30).

Así pues Kant, indirectamente, y al parecer en forma inconsciente, está quebrantando su propio principio de la incognoscibilidad de las cosas en sí. Está introduciendo un elemento metafísico puesto que la aplicación selectiva que haríamos de las formas de la intuición y del pensamiento serían un indicio de las cualidades determinantes de los objetos.

Si la gnoseología Aristotélico - Tomista se basa en una metafísica, que no es en absoluto presentada como una hipótesis, y la Teoría del Conocimiento Kantiana adolece de un pecadillo metafísico inconsciente ¿podemos considerar ilegítima la gnoseología Teilhardiana porque se basa en un supuesto claramente explicitado y presentado en calidad de hipótesis que, como tal, deberá ser verificada desarrollando sus consecuencias hasta el límite de lo posible?

Ahora bien, según el supuesto Teilhardiano, el hombre ocupa una posición privilegiada, un lugar central en el universo: "cima momentánea de una Antropogénesis que corona una Cosmogénesis" (31). Por eso goza de la facultad de descubrir ciertos puntos a partir de los cuales el cosmos revela coherencia.

(29) Hessen, Johannes: "Tratado de Filosofía". págs. 263-264.
(30) Ibid., pág. 243.
(31) Teilhard de Chardin, Pierre: "Le Phénomène Humain", pág. 28.

Esta posición privilegiada hace que el Hombre no pueda "verse completamente fuera de la Humanidad; ni la Humanidad fuera de la Vida, ni la Vida fuera del Universo" (32).

Vale decir, que cuando el hombre se descubre a sí mismo emergiendo del fenómeno evolutivo se engendra el tercer momento del proceso de desarrollo dialéctico del conocimiento. El primero, estaría dado por la ciencia naciente que "imagina que puede observar los fenómenos en sí, tal como se despliegan independientemente de nosotros" (33). El segundo se iniciaría cuando los sabios descubren la acción manifiesta del observador sobre la cosa observada, cuando "Llegados a un cierto grado de amplitud y sutileza, las construcciones de la física moderna dejan entrever distintamente la trama intelectual del espíritu del investigador bajo el movimiento de los fenómenos" (34). "Ya no saben si la estructura que alcanzan es la esencia de la Materia que estudian, o bien el reflejo de su propio pensamiento" (35).

Ahora bien, vivimos quizás la gestación del tercer momento: el sujeto se encuentra cogido en las redes del objeto, se descubre comprometido en la "red de relaciones que pensaba arrojar fuera sobre las cosas".. ."Objeto y sujeto se abrazan y se transforman en el acto de conocimiento"... "Desde entonces, el hombre se reencuentra y se mira a sí mismo en todo lo que ve" (36).

Centro de perspectiva, por lo tanto, pero también centro de construcción. "Entonces, coincidiendo el punto de vista subjetivo con una distribución objetiva de las cosas, la percepción se establece en su plenitud. El paisaje se descifra y se ilumina. Uno ve... Tal parece ser el privilegio del conocimiento humano" (37).

Sobre esta base Teilhard nos insta en "Esbozo de un Universo Personal", a no desconfiar siempre de la verdad de nuestras construcciones: "Se opone sin cesar yo no sé qué ilusión antropocéntrica a yo no sé qué realidad objetiva. Esta distinción no existe. La verdad del hombre es la verdad del universo para el hombre, es decir, la Verdad, simplemente".

Al ser el hombre "centro de construcción" del universo se da una buena coherencia entre el Ser y el Conocer. El conoci-

(32) Ibid.
(33) Ibid., pág. 26.
(34) Teilhard de Chardin, Pierre: "Oeuvres". VI, pág. 144.
(35) Teilhard de Chardin, Pierre: "Le Phénomène Humain", pág. 26.
(36) Ibid.
(37) Ibid., pág. 27.

Sobre esta intuición deberá luego ejercerse la elaboración racional, segundo paso en su método. Esta diversificará todos los elementos implícitos en la intuición primera, sometiéndola al análisis. Pero nos queda aún un tercer momento, el de la síntesis final, de la unidad reencontrada.

Ahora bien, este movimiento del conocer pretende plegarse al movimiento del Ser.

La evolución es ascenso de conciencia y ésta es efecto de unión. Luego, el Universo asciende cada vez a estados de mayor síntesis, converge hacia Omega, avanzando hacia la síntesis final. El mismo movimiento de centración reúne en una síntesis totalizante las diferentes direcciones del conocimiento. miento puede así fundarse en una intuición que se vuelque hacia fuera, podemos tener un conocimiento inmediato del Todo.

Tanto en el Conocimiento como en el Ser encontramos el mismo movimiento de dispersión a partir de la unidad primordial y de repliegue hacia la unidad final.

Así, cada uno de los momentos del conocimiento supone una síntesis. Pero la síntesis Teilhardiana, a diferencia de las anteriores filosofías de la síntesis, se presenta como esencialmente provisoria. "Porque un sector de lo real no es verdaderamente conocido más que si es prolongado y organizado en relación a la totalidad del espacio - tiempo, que es de una sola trama. No se puede conocer una parte de lo real separada del todo. Pensar en síntesis es la condición primera del pensamiento. Ahora, no habiéndose logrado el conocimiento total, esta construcción que permite la inteligibilidad está llena de lagunas" (38).

Pero ¿qué es una síntesis provisoria? Una síntesis provisoria no es más que una hipótesis, una visión de conjunto cuya eficacia deberá ser mostrada. "Es el éxito del conjunto el que decidirá. Si el edificio no se completa en sí mismo, o si contradice una parte de la experiencia, significa que la hipótesis inicial era inadecuada y debe ser abandonada. Si por el contrario llega a abarcar y a armonizar el mundo en un grado mayor, entonces debemos concluir, que al admitir un sentido espiritual en la Evolución, nos hemos acercado a la Verdad" (39).

Verdad y realidad, sin embargo, no se identifican, pero no son por ello divergentes. La hipótesis toca el Ser, lo alcanza, pe-

(38) Barthélemy - Malaude, Madeleine: "Bergson et Teilhard", pág. 569.
(39) Teilhard de Chardin, Pierre: "Oeuvres". VI, págs. 70-71.

ro no llega a abarcarlo en su totalidad, tal como el fenómeno lo expresa sin agotarlo. El Ser permanece siempre incompletamente aprehendido. De aquí que la síntesis totalizante o hipótesis generalizada sea siempre provisoria e incompleta. Porque, por un lado, un mundo inacabado no puede dar lugar a un sistema cerrado y, por otro, no basta la construcción de un espíritu, sino que es necesaria la acomodación progresiva de la Humanidad toda, que es la que define la historia del pensamiento.

En la concepción Teilhardiana se da, pues, una doble coherencia: La de su Teoría del Conocimiento con su Teoría de la Realidad, y la de su método con ambas.

La Teoría del Conocimiento se funda sobre la hipótesis del primado de lo síquico en la trama del universo y lo síquico es efecto de unión, producto de síntesis. El conocimiento se pliega al movimiento mediante el cual se constituye lo real, construyendo así la verdad que es coherencia alcanzada a partir del sujeto, de la totalidad del universo respecto de cada uno de sus puntos. El método va desde la intuición inicial hasta la visión final, pasando a través de síntesis sucesivas. Fenómeno que expresa el Ser sin confundirse con El, conocimiento que lo toca sin abrazarlo jamás completamente, síntesis que no es jamás exhaustiva, sino tan sólo hipótesis generalizada.

Llegamos así al final de nuestro análisis. Resumiendo, podríamos decir, que en nuestra opinión, la reflexión sobre la obra Teilhardiana aporta los suficientes fundamentos como para sostener que ella, tanto en su contenido como en su forma queda claramente incluída en el campo del pensar filosófico.