

CLUB DE LECTURA DE TEILHARD año2020

Algunas Asociaciones de Amigos de Teilhard mantienen un CLUB DE LECTURA. A lo largo del año van leyendo textos de Teilhard e intercambian sus opiniones.. Aunque estamos ya en el tercer trimestre, tal vez algunos de los socios estén interesados en Reflexionar sobre la evolución del pensamiento de Teilhard en 1920, hace un siglo. Aquí está este material. Las reflexiones me las pueden mandar a mí y las comparto con los amigos que participan en el club

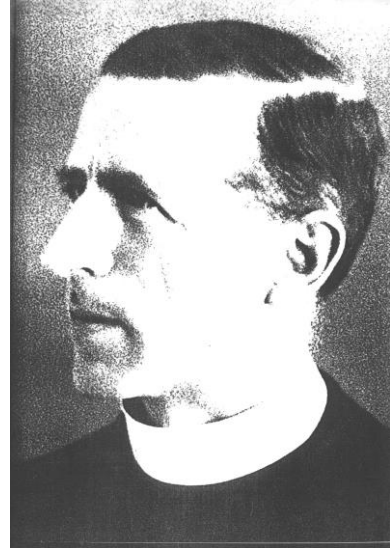
Seis ensayos teilhardianos cumplen cien años en 2020 y revelan la génesis de un pensamiento

Leandro Sequeiros (Vicepresidente) lsequeiros42@gmail.com

El 1 de mayo de 1920 [Pierre Teilhard de Chardin](#) (1881-1955) cumplió 39 años de edad. Terminada la guerra europea, Teilhard había sido desmovilizado el 10 de marzo de 1919. Pasó unos días en Clermont, y luego marchó a Lyon para hacer un retiro espiritual. En la primera mitad de abril, estuvo seguramente en París, donde acudió a clases y reanudó su contacto con el [Muséum](#) [ahora denominado como [Muséum National d'Histoire Naturelle](#)]. Aquí en París escribe su ensayo “Los nombres de la Materia”, que consideraba un avance de “[La potencia espiritual de la Materia](#)”.

Por indicación de sus superiores de la Compañía de Jesús, Teilhard regresa en abril de 1919 a la isla de Jersey, donde había estudiado filosofía entre 1902 y 1905¹. Aquí pasó unos dos meses, gozando del trabajo y del descanso. En su estancia en Jersey, Teilhard dedicó su tiempo a estudiar algo de biología marina en el rudimentario laboratorio del Colegio de Jersey.

¹ En 1902, la llegada de Combes al poder en Francia intensifica el anticlericalismo. Los jesuitas de Francia se repliegan hacia Inglaterra y las islas anglonormandas. En Jersey Pierre Teilhard de Chardin cursa los estudios eclesiásticos de Filosofía. En este colegio de Saint-Louis regresa Teilhard tras la guerra mundial.



En Jersey, Teilhard fue visitado por su amigo el padre Pierre Charles, que acudió expresamente desde Lovaina donde era profesor. También pudo charlar extensamente con el padre Auguste Valensin², con quien discutió sobre el problema del [panteísmo spinozista](#)³. Valensin, según los biógrafos, explicó a Teilhard los puntos de vista de [Maurice Blondel sobre la consistencia del universo in Christo](#)⁴.

Esta apreciación es sumamente interesante. ¿Sospechaban los superiores jesuitas que Teilhard se apartaba de la ortodoxia de la Iglesia? La publicación de algunos de los textos de Teilhard en una revista como *Études*, dirigida entonces por Grandmaison, un intelectual de gran categoría que apreciaba a Teilhard hasta el punto de instarle a continuar su reflexión, corría el riesgo de “desconcertar a los juiciosos y plácidos lectores” (carta a Margarita de 23 de diciembre de 1916).

² El jesuita Auguste Valensin (Marsella, 1879; fallecido en Niza en 1953) era amigo de Maurice Blondel. Fue profesor de filosofía en el escolasticado francés de St. Hélier y desde 1920 a 1934 enseñó en las Facultades Católicas de Lyon. Fue uno de los fundadores de la Sociedad Lyonesa de Filosofía. Su talante abierto le ganaron la amistad de figuras famosas, como Teilhard de Chardin, Henri Bergson, Paul Valéry, e incluso no creyentes como André Guide y Roger Martin de Gard. Escribió numerosos artículos en la revista *Études* y en otras publicaciones. Sus artículos sobre inmanencia y panteísmo en el *Dictionnaire d'Apologétique* fueron publicados con dificultades debido a los censores]

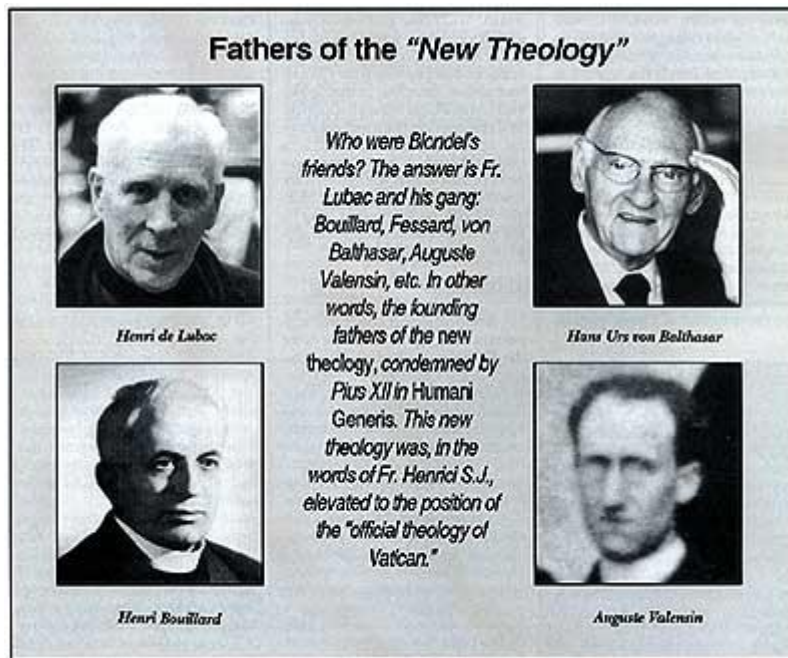
³ “Spinoza nunca fue ateo ni tampoco panteísta. Que los creyentes en dioses antropomórficos (judíos, cristianos o musulmanes) lo tuvieran por tal, no me extraña en absoluto. Todos ellos conciben a Dios a semejanza de un hombre (varón, por supuesto) y dotado de sentimientos e intenciones humanos. Ninguna de estas religiones, ni los creyentes en ellas, tienen el menor conocimiento de Dios. Ver: <https://puncocritico.com/2017/02/24/ateismo-y-panteismo-por-baruch-de-spinoza/>

⁴ La superación del extrinsecismo es una tarea urgente para defender la racionalidad de la teología. El pensamiento de M. Blondel (1861-1949) tal como aparece en sus primeras obras ofrece elementos capaces de sustentar esa superación. En el artículo se examinan los diferentes niveles que sigue su filosofía: la dialéctica de la acción, la mediación de la acción, lo sobrenatural inmanente, el Mediador. A partir del Mediador, es posible una consideración del misterio cristiano ajena a toda separación que impida la consistencia racional de la teología.
https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492017000100001

A partir de esta época, Teilhard tiene el sentimiento de que le costará mucho ver publicada su obra. Confía esta reflexión premonitoria a su prima: *“Con todo esto, no veo cómo mis ideas verán la luz de otra forma que en conversación o por manuscritos clandestinos. Nuestro Señor hará lo que crea conveniente. Estoy decidido a seguir en el camino que me he trazado, por fidelidad hacia mí mismo, para ser verdadero, como dice Tourville”* (Carta a Margarita de 23 de diciembre de 1916).

De hecho, a partir de entonces es cuando Teilhard siente dolorosamente la estrechez del mundo eclesiástico, todavía encerrado en el temor al “[modernismo](#)”⁵. Esta es una noción que afecta a todo. Era un cómodo epíteto para descalificar a aquéllos cuyas ideas consideran demasiado “avanzadas”. Los años de la guerra parecían haber calmado los ánimos, o más bien, los habían distraído hacia otras preocupaciones que parecían más urgentes que la defensa del dogma. Pero, una vez terminada la guerra, las condenas vuelven a reavivarse.

⁵ Hay bastante bibliografía sobre Teilhard y el Modernismo.. Una visión muy parcial en <https://adelantelafe.com/teilhard-de-chardin-modelo-de-ambigüedad-para-un-futuro-papa-%EF%BB%BF/>. Leemos en este artículo: En esencia, lo que hace el modernismo es adaptar las creencias y prácticas religiosas a las formas y caprichos de la civilización en una época cualquiera, declarando que no hay datos ni creencias fijos en la fe, ni dogmas, ni creencias inalterables en el catolicismo. Eso quiere decir que, en razón de los avances de la sociedad y de las ciencias, la Iglesia puede negar en una época lo que en otras declaró dogma esencial. El modernismo consiste en la preservación de las fórmulas de doctrina vaciadas de su significado con miras a adaptar la Fe de la Iglesia a las supuestas exigencias de la sociedad moderna. No es de extrañar que, a los ojos de la Iglesia, el modernismo y el catolicismo sean mutuamente excluyentes. El catolicismo reconoce que lo que ayer era doctrina cierta de la Iglesia no puede ser falso hoy, y que lo que ayer era inmoral no puede ser moral hoy. Los modernistas, por el contrario, parece que ya no crean en su Fe y en la ortodoxia; Charles Péguy afirmó que ya no creían en lo que creían. Por consiguiente, el modernismo ha sido condenado por la Iglesia en varias ocasiones por intentar transformar el catolicismo desde dentro.» Y más adelante: Teilhard de Chardin exhibió ambos aspectos del modernismo. Por un lado, quería actualizar, poner al día la doctrina cristiana hasta que, dejando de ser lo que históricamente había sido, se convirtiera esencialmente en pensamiento moderno. Su medio preferido de transición era el evolucionismo científico. No sólo creía que la evolución de las especies había sido suficientemente demostrada, sino también que la evolución era el paradigma que permite entender toda la realidad, incluyendo sus aspectos espirituales. Sostenía que la materia evoluciona hasta transformarse en espíritu, y que el espíritu evolucionará hasta convertirse en el Cristo cósmico. La estructura general es un progresismo hegeliano en el que, a pesar de contratiempos y conflictos momentáneos, el universo entero, con el hombre en su ápice, está en un proceso de constante mejora y crecimiento y tiende a espiritualizarse. A consecuencia de ello, Teilhard rechazaba la doctrina de la Creación y de la Caída de Adán y Eva, y más intencionadamente a los ojos del Santo Oficio, la doctrina del pecado original, la cual el pensador jesuita consideraba absurda. Para Teilhard, los primeros hombres (de los cuales hubo muchos) fueron primates prehistóricos de escasa inteligencia, y la Caída no fue otra cosa que el apartamiento de Dios por parte de seres insuficientemente espiritualizados. No queda lugar para la doctrina de un pecado que se vincula a la naturaleza humana a través de la generación natural de Adán, a pesar de que el Concilio de Trento lo enseñaba como doctrina *de fide*. También es significativo este artículo de matiz conservador, que incluso cita al autor de este trabajo: <https://www.religionenlibertad.com/blog/4256/evocando-a-teilhard-de-chardin.html>



Teilhard en el ojo del huracán en una época compleja

Pero echemos una mirada a las consecuencias de estos escritos del tiempo de la guerra. En junio de 1920, hace un siglo, es la doctrina llamada de los ["ojos de la fe"](#), [título de un célebre artículo de Pierre Rousselot](#) (1878-1915), - muerto al principio de la guerra-, la que es condenada por una carta del Superior General de los jesuitas, el padre [Wladimiro Ledochowski](#) (1886-1942). La condena afecta indirectamente a teólogos próximos a Teilhard, a sus amigos del tiempo de formación, como [Pierre Charles](#) (1883-1954) que enseñaba en Lovaina, [Auguste Valensin](#), que será "exiliado" a Niza y el exegeta Joseph Huby.

Para Claude Cuénot⁶, la estancia de Teilhard en Jersey no debe ser interpretada como un retiro forzado por los superiores debido a sus escritos poco ortodoxos durante la guerra. Parece que Teilhard estaba ya preparando en la Sorbona su licenciatura en Ciencias Naturales. De acuerdo con Théodore Monod-Lamare (geólogo en Burdeos y espíritu no conformista y amigo sincero) Teilhard asistió a las clases de Hérouard y de Robert, y se presentó a los exámenes especiales para desmovilizados.

En julio de 1919 aprobó el certificado de Geología con la calificación de "notable". Discípulo (y luego amigo) de Alfred Lacroix, profesor de Mineralogía en el Museum, y animado por el geólogo y paleontólogo [Pierre Termier](#) (1859-1930)⁷, Teilhard volvió a entrar en contacto con Marcellin Boule en el *Museum*.

⁶ Cuénot, C., Pierre Teilhard de Chardin. Le grandes étapes de son évolution. Plon, Paris, 1958, 489 + XLIX pág; edición española: Cuénot, C., Pierre Teilhard de Chardin. Las grandes etapas de su evolución. Taurus, Madrid, 1967, 640 páginas (sobre todo, a partir de la página 61).

⁷ Pierre Termier (Lyon, 1859-Grenoble, 1930) Geólogo francés. Ingeniero y profesor de la Escuela de Minas de París, dirigió el Servicio del Mapa Geológico de Francia. Realizó un importante estudio de la estructura geológica de los Alpes, que presentó en el Congreso Internacional de Geología celebrado en Viena en 1903 y que le valió ser considerado como uno

De estas fechas data su amistad con [Paul Rivet](#) (1876-1958)⁸, el futuro fundador del *Museo del Hombre*⁹.

Pierre Teilhard de Chardin en París en el año 1920

En el año 1920 encontramos a Pierre Teilhard de Chardin instalado en una de las grandes comunidades de jesuitas de París. Ha sido destinado a estudiar Ciencias Naturales en la Universidad de París y a colaborar en el famoso Instituto Católico de París¹⁰ ¿Qué sabemos de las actividades de Teilhard en 1920?

Según los historiadores de la ciencia hay dos hechos que marcarán en futuro del ya no tan joven Teilhard: en 1920 es propuesto y nombrado el 10 de junio profesor de Paleontología y de Geología (Encargado de Curso) en el Instituto Católico de París y en 1919, gracias a la mediación de Christophe Gaudefroy (1878-1971) el filósofo y matemático Édouard Le Roy (1870-1954) accede a contactar con Teilhard desde 1920.

de los fundadores de la tectónica moderna. Escribió diversas obras, entre las que destacan *El gozo de conocer* (1926) y *La vocación del sabio* (1927).

⁸ Paul Rivet (Wassigny, 7 de mayo de 1876 - París, 21 de marzo de 1958) fue un etnólogo francés. Creador de la teoría oceánica sobre el origen del poblamiento americano, según la cual, la población indígena americana es el resultado de migraciones procedentes de Asia, Australia, Polinesia y Melanesia.

⁹ El Museo del Hombre (en francés: *Musée de l'Homme*) es un conocido museo de antropología ubicado en París, en el Palacio de Chaillot, en la plaza del Trocadero. Fue creado en 1937 por Paul Rivet, para el evento de la Exposición Universal. Es continuador del *Musée d'Ethnographie du Trocadéro* (Museo de Etnografía del Trocadero), fundado en 1878. En 2006 todas las colecciones etnográficas fueron trasladadas al Museo del muelle Branly (*Musée du quai Branly*), permaneciendo en el Museo del Hombre solo las exposiciones permanentes sobre prehistoria y antropología física, y una parte de las estructuras de investigación.

¹⁰ El *Institut Catholique de Paris*, conocido en español como el Instituto Católico de París (y en latín como *Universitas Catholica Parisiensis*) es una universidad privada ubicada en el centro de París. El Instituto fue fundado en 1875 bajo el nombre de la *Université Catholique de Paris* por [Maurice Le Sage d'Hauteroche d'Hulst](#). La universidad ofrece licenciatura, maestría y doctorado en diversas facultades. En tiempo de Teilhard, hacia 1915-1950, tuvo gran impacto intelectual en Francia. La *Faculté de Théologie* (Facultad de Teología) es una institución pontificia con la autorización canónica para educar a los hombres para el sacerdocio católico. Los *Faculté de Lettres* (Facultad de Letras) es una escuela de humanidades sin orientación religiosa explícita. Durante el verano, en el Instituto se abre la *Faculté de Lettres* para los estudiantes internacionales de un mes de duración. Los profesores de la universidad están capacitados para la docencia en la teología, el derecho canónico, etc., disciplinas de carácter religioso. Además son versados en las áreas seculares (por ejemplo, las letras, la filosofía, la educación, las ciencias sociales, la economía). La mayoría de títulos y diplomas, expedidos por la Universidad Católica de París, son autorizados por el Estado; la universidad goza de potestad para emitirlos por el Ministerio de Educación. Los grados canónicos se otorgan en nombre de la Santa Sede y son el resultado de un programa de estudios en las facultades eclesiásticas, que involucran teología y derecho canónico. La biblioteca principal, conocida como *Bibliothèque de Fels*, es el hogar de 600000 volúmenes que incluyen 60000 volúmenes antiguos y de 800 manuscritos. La biblioteca se debe principalmente a la donación por [Edmonds de Fel](#). Otras bibliotecas incluyen la Biblioteca Jean-de-Vernon de Teología y Ciencias Bíblicas, la Biblioteca de la Facultad de Derecho Canónico, que publica *L'Année canonique* (El Año Canónico) y la Biblioteca de Estudios Bizantinos.

Estudios de Teilhard en la Universidad de París

Después de su desmovilización el 10 de marzo de 1919, Teilhard reemprende sus estudios de Ciencias Naturales en la Sorbona¹¹; en julio obtiene un “notable” en Geología; luego, en octubre, el aprobado de Botánica; y el 19 de marzo de 1920, el de Zoología. En Semana Santa, Teilhard se centra en el trabajo de su tesis doctoral sobre los *Mamíferos del Eoceno inferior en Francia y sus yacimientos*, tema que le había sido confiado por Marcellin Boule (1861-1942), profesor en el Museo de Historia Natural de París. La tesis fue depositada en el registro el 5 de julio de 1921 y defendida el 22 de marzo de 1922.

Encargado de curso en el Instituto Católico de París

A instancias del sacerdote Christophe Gaudefroy¹², antiguo compañero en el seminario de Henri Breuil (1877-1961)¹³, que era profesor de Mineralogía en el Instituto Católico de París, Teilhard es nombrado “Maestro de Conferencias” de Geología en esta institución desde la vuelta de vacaciones, en otoño de 1920¹⁴, realizando también actividades de investigación – a media jornada- en el Museo de Historia Natural, bajo la dirección de Marcellin Boule.

CUESTIONARIO: La vida de Teilhard en 1920 es compleja. ¿Qué acontecimientos más sobresalientes crees que van a influirle en el futuro? ¿Qué experiencias interiores son más importantes? ¿Qué amigos y no amigos influyen en la génesis de su pensamiento después de la experiencia de la Guerra 1916-1919?

Preparando el año 1920: “Los nombres de la Materia” (abril de 1919), una introducción a “El Poder espiritual de la Materia” (8 de agosto de 1919), último texto de Teilhard del ciclo de la guerra europea.

¹¹ Hay numerosas biografías de Pierre Teilhard de Chardin. La más completa es la de CLAUDE CUÉNOT, *Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son évolution*. París, Plon, 1958. Se limitará aquí al período de la correspondencia con Édouard Le Roy. [Existe traducción castellana: *Pierre Teilhard de Chardin: las grandes etapas de su evolución*. Taurus ediciones, Madrid, 1967, 640 páginas]

¹² Cuénot, opus cit., pág. 65-66- Gaudefroy, mineralogista de valía y sacerdote, ayudó mucho a Teilhard como puede leerse en su biografía.

¹³ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Lettres inédites a l'abbé Gaudefroy et à l'abbé Breuil*. Mónaco, Editions du Rocher, 1988.

¹⁴ En 1923, Teilhard no tenía más que cuatro estudiantes en su aula. Tres de ellos llegaron a ser profesores en la Sorbona, entre ellos, Jean Piveteau. Añadamos una breve referencia bibliográfica de estos científicos: Marcellin Boule (1861-1942) Paleoantropólogo y arqueólogo en el Museo de Historia Natural de París, estudió sobre todo los Neandertales. Fue uno de los maestros de Teilhard. Henry Breuil (1877-1961) Sacerdote y experto en prehistoria. Fue denominado el “Papa de la prehistoria” por sus aportaciones al conocimiento de la evolución cultural humana. Maestro, amigo y colaborador de Teilhard de Chardin. Christophe Gaudefroy (1878-1971) Mineralogista, sacerdote compañero de Henri Breuil, fue amigo de Teilhard en sus años jóvenes en París. Jean Piveteau (1899-1991) Catedrático de Paleontología en la Sorbona, amigo y compañero de Teilhard en París, Miembro de la Academia de Ciencias en 1956. Autor de un monumental *Traité de Paléontologie* del que aún se hacen reediciones.

Como el mismo Pierre Teilhard de Chardin escribe en “El Corazón de la Materia” (1950), reconoce que siente desde su infancia una gran fascinación por la Materia. El padre Teilhard escribe: "No tenía ciertamente más de 6 o 7 años, cuando comencé a sentirme atraído por la Materia, o más precisamente, por algo que 'brillaba' en el corazón de la Materia".

Ese brillo enigmático para Teilhard de Chardin se manifestó primero en los metales, en la solidez del hierro y la transparencia del cuarzo y otros minerales. Estos metales que llevan consigo su evolución, desde el horno de las estrellas hasta los mantos terrestres, se vuelven "esencia concentrada", "un sentido de plenitud" y "de consistencia", la condensación del polvo universal, una piedra que es un microcosmos del planeta, un bloque de hierro que insinúa al filósofo siempre el oro futuro. Iniciaba desde su infancia una seducción geológica que en su solidez contenía oculta --por revelarse-- la conciencia espiritual.

“Materia” la suele escribir con letra mayúscula para resaltar su fuerza casi divina¹⁵. El ensayo “Los nombres de la Materia” está firmado en París, en la Pascua de 1919¹⁶. En una carta a Margarita Teilhard-Chambon, desde París, el 20 de abril de 1919, escribe: *Desde hace algunos días, dedico las mañanas a redactar «Los Nombres de la Materia». Seguramente terminaré mañana. Será un breve estudio bastante presentable, que podrá servir de introducción a «El Poder espiritual de la Materia».* (Génesis de un pensamiento, pág. 354).

Se trata, por tanto, una introducción al ensayo que aquí comentamos. Podrá advertirse que el Padre Teilhard no tiene en este caso otra intención que la de «poner un posible orden» entre las diversas acepciones de la materia, o las diversas especies de materia, e indicar cómo pueden «imaginarse» sus relaciones.

[En otro lugar \(la Revista Razón y Fe\) hemos comentado](#) algunos de los textos más importantes de “Los nombres de la Materia”. Para Teilhard, “No hay nada a la vez tan cerca y tan lejos de nosotros como la Materia. Nos parece que la estamos tocando; penetra, por decirlo así, hasta nuestro espíritu; a cada instante, como veremos, nace en él de alguna manera. Pero luego, cuando queremos asirla, razonarla, comprenderla, se nos escapa; retrocede indefinidamente hacia atrás (como Dios hacia adelante) bajo nuestro análisis, cada vez más lejos de nuestras construcciones intelectuales y de nuestra simpatía”.

¹⁵ Desde sus primeros testimonios habla del poder de la Materia. Ver Pierre Teilhard de Chardin. *El Corazón de la Materia*. Edición española de Sal Terrae, 2002. Y L. Sequeiros. *Teilhard en mi corazón*. Bubok ediciones, 2010, 230 páginas. La palabra “Materia” es la más repetida en los ensayos de Teilhard. En sentido conceptual, la Materia pura es lo múltiple auténtico de lo Uno; es al mismo tiempo, lo que se opone a la Energía unitiva y a aquello sobre lo que esta última se ejerce. Teilhard utiliza diversos términos para la Materia: Espíritu-Materia, Materia matrix, Materialización, Materialismo, Materia juvenil, Materia-Materia, Neo-Materia, Super-Materia, Trans-Materia..

¹⁶ Pierre Teilhard de Chardin. “Los nombres de la Materia”. En: *La gran Mónada. Escritos del tiempo de la guerra (1918-1919)*. Editorial Trotta, Madrid, 2018, páginas 195-210.

El contexto de “La potencia espiritual de la Materia”

En una de sus numerosas cartas a su prima Margarita Teilhard-Chambon, Pierre Teilhard de Chardin escribe desde París el 20 de abril de 1919: “Desde hace algunos días dedico las mañanas a redactar “Los Nombres de la Materia”. Seguramente lo terminaré mañana. Será un breve estudio bastante presentable, que podría servir de introducción a “La potencia espiritual de la Materia” (*Génesis de un pensamiento*, pág. 352)

Como se dijo más arriba, se escribió no para ser publicado sino para un eventual diálogo con sus críticos. Por ello, asentados estos principios filosóficos, puede abordar ya el tema que le preocupa: cómo de la Materia emerge algo más poderosa que ella misma.

En el prólogo de “La potencia espiritual de la Materia”, escribe: “Extremadamente distante y compleja, bajo su apariencia de unidad y de intimidad, la Materia tiene que intrigarnos e inquietarnos. Lo ha hecho siempre. Por empirismo y por impulso (puesto que no logramos comprenderla) la exaltamos y la maldecimos simultáneamente. La llamamos eterna, o al menos indestructible, estable, unificadora, poderosa, exuberante de vida; pero la declaramos también perniciosa, funesta, dolorosa, mecánica, muerta, caduca”.

Y prosigue: “Me propongo poner aquí un posible orden en estos diversos nombres contradictorios que los siglos han dado a la Materia. Y para conseguirlo, utilizaré (como «clave» sistemática) el punto de vista de «la Unión creadora». Este punto de vista (vuelvo a recordarlo) consiste en admitir que, en nuestro Universo, todo grado más en el ser (esto es, en la espiritualidad) coincide con un grado más en la unificación de la Multiplicidad original, extremadamente dispersa, que es la figura más inferior del Mundo, su forma más vecina a la Nada. «*Plus esse est plus, a pluribus, uniri*», «*Deus creat uniendo*». En esta hipótesis, cada mónada *más* espiritual se halla formada por la organización de una pléyade de mónadas *menos* espirituales, bajo un principio de unión completamente nuevo”. Dicho esto, y si nos colocamos en una fase del Universo (la nuestra, en este momento) en que la Multiplicidad se encuentra en reducción o convergencia (fase evolutiva, no involutiva), podemos imaginar la formación, la complicación y la disolución de los diversos círculos de la Materia”.

“La potencia espiritual de la Materia” (1919): más allá de la poesía

Como leemos en el texto de presentación a la edición francesa de “La potencia espiritual de la Materia” y traducida al castellano (*Escritos del tiempo de guerra*, pág. 435; *La gran Mónada*, Trotta, 2018, pág. 213), podrá advertirse que el padre Teilhard no tiene en este caso otra intención que la de “poner un posible orden” entre las diversas acepciones de la Materia, o de las diversas especies de Materia, e indicar cómo pueden “imaginarse” sus relaciones.

Unos meses más tarde, desde Jersey, el 2 de agosto de 1919, Teilhard escribía a Margarita Teilhard-Chambon: “Por fin me he puesto a redactar un escrito en estilo semi-poético y en forma alegórica. La alegoría es la historia de Elías: «Cuando paseaban juntos, un carro y unos caballos de fuego los

separaron, y Elías fue arrebatado al cielo por ese torbellino. » El torbellino, lo habrás adivinado ya, es la Materia, que arrastra y libera a los que, saben captar en ella la potencia espiritual. La cosa será muy breve, y me sería necesaria la técnica de Vigny para poder expresar lo que siento. Además, expongo mi idea sin matizaciones y sin las distinciones que requeriría mi disertación. Serán, pues, unas páginas solamente para amigos. Al menos habré dicho en papel lo que vengo sintiendo desde hace cuatro meses. Siempre es una satisfacción, ¿no crees?» (*Génesis de un pensamiento*, p. 357).

La línea de sus argumentos es esta: la unificación de lo Múltiple, que es la misión del Espíritu, no está terminada aún. Por tanto, el Espíritu necesita sin cesar nueva materia para subir más arriba en la unificación (a condición de no dejarse volver a llevar hacia atrás, hacia lo plural, por esa Materia), La Materia es, en cierto modo, aquello de lo que se nutre el Espíritu en su esfuerzo ascensional. En ese sentido tiene una «potencia espiritual». Con su resistencia obliga al Espíritu a laborar y a luchar; por su novedad (evolución) le obliga a buscar sin tregua; por su opacidad nos hace desear el más allá, etc.

La lectura de *La Evolución creadora* de Bergson fue más bien la ocasión de una toma de conciencia personal, encuentro de una evidencia interior y de la simple necesidad de comprender los datos de la ciencia, que solo el evolucionismo hace inteligibles (...) A partir de entonces, la unidad del mundo es a sus ojos de naturaleza dinámica o evolutiva, el universo no es ya un cosmos inmóvil, sino una cosmogénesis, y todo se desarrolla en un “espacio-tiempo” biológico. No sabríamos establecer un paralelo entre los conceptos bergsonianos y teilhardianos de evolución”¹⁷.

Como escribe en “El Corazón de la Materia”¹⁸, en sus años de Teología en Hasting (1909-1912) la lectura de Bergson le impulsó a “la conciencia de una Deriva profunda, ontológica, total, del Universo”. En Teilhard se produce el “despertar cósmico” y, como escribe el “La Vida cósmica”, experimenta “el valor beatificante de la Santa Evolución”. Todo en él “expresa felizmente el sentimiento de la omnipresencia de Dios, el abandono total del místico a la voluntad divina, y ese esfuerzo por comulgar con lo Invisible por intermedio del mundo visible, reconciliando así el Reino de Dios con el amor cósmico”¹⁹.

CUESTIONARIO: ¿cómo se va elaborando el pensamiento teilhardiano? ¿Cómo se maduran sus escritos del tiempo de la guerra? ¿Qué consecuencias has sacado de la lectura de “La Vida cósmica. Escritos 1916-1917” y de “La Gran Mónada. Escritos 1918-1919”?²⁰

¹⁷ Cuènot, C., *opus cit.*, pag. 68-69.

¹⁸ Pierre Teilhard de Chardin. “El Corazón de la Materia” (1950). En: *El Corazón de la Materia*, Sal Terrae, 2002, pág. 26-30.

¹⁹ Cuènot, C., *opus cit.*, pag. 70.

²⁰ <https://www.trotta.es/libros/la-vida-cosmica/9788498797015/> El despertar del genio teilhardiano tuvo lugar en los campos de batalla de la Gran Guerra. El «bautismo en lo real», como él mismo lo llamó, llevó a Pierre Teilhard de Chardin a escribir estos textos que constituyen una clave imprescindible para comprender la posterior evolución de su pensamiento religioso,

Los escritos de Pierre Teilhard de Chardin redactados hace cien años, en 1920.

Un barrido por el conjunto de ensayos teilhardianos fechados en 1920 y publicados en sus obras completas y traducidos al castellano, nos permite concluir que son siete los textos de este año:

1. “Nota sobre la unión física entre la Humanidad de Cristo y los fieles en el curso de la Santificación”. También parece que fue redactado en enero de 1920 y publicado en *Como yo creo* (Taurus, Madrid, 1970, Ensayistas de hoy, volumen 67, páginas 21-26)
2. “Sobre la noción de Transformación creadora”. Se supone que redactado al inicio del mes de enero de 1920 y publicado en castellano en el volumen *Como yo creo* (Taurus, Madrid, 1970, Ensayistas de hoy, volumen 67, páginas 27-30).
3. “Nota sobre los modos de Acción Divina en el Universo”. Fechado en enero de 1920 y publicado en castellano en el mismo volumen, *Como yo creo* (Taurus, Madrid, 1970, Ensayistas de hoy, número 67, páginas 31-42).
4. “Nota sobre el Cristo Universal”. Fechado en enero de 1920, está publicado en *Ciencia y Cristo* (Taurus, Madrid, 1968, Ensayistas de hoy, número 54, páginas 37-42)
5. “Nota sobre la esencia del Transformismo”. No está fechada, pero los expertos indican que pudo redactarse a mediados de 1920. Publicada en castellano en *El Corazón de la Materia* (Sal Terrae, Cantabria, 2002, páginas 113-120).
6. “Caída, Redención y Geocetría”. Es un texto fechado el 20 de julio de 1920, y publicado en *Como yo creo* (Taurus, Madrid, 1970, Ensayistas de hoy, número 67, páginas 43-52).
7. “Nota sobre el Progreso”. Fechado el 10 de agosto de 1920 y publicado en *El porvenir del Hombre* (Taurus, Madrid, 1967⁴, Ensayistas de hoy, número 26, páginas 21-38)

A estos trabajos de tipo religioso-teológico-espiritual, habría que añadir sus trabajos científicos: “Sur la structure de l’île de Jersey”, *Bull. Soc. Géolog. France*, 4^a serie, tomo XIX (1920) 273-278; “Sur la sucession des faunes de Mammifères dans l’Éocene inferieur européen”, *C. R. Acad. Sc. Paris*, 6 diciembre 1920, tomo CLXXI, páginas 1161-1162; “Le cas de l’Homme de Piltdown”, *Revue quest. Scientif.*, (1920), tomo LXXVII, pág. 149-155; “Notes minéralogiques et géologiques sur l’île de Jersey”, *Bulletin Annuel, Jersey*, vol. IX, 193-294.

filosófico y científico. En medio de la carnicería del frente, donde sirve como camillero y capellán, el alma mística de Teilhard se abre a altas consideraciones sobre el sentido profundo de la vida, la muerte, la historia o el Cristo cósmico que se hace transparente en la materia ensangrentada. Teilhard escribe sobre todo para sí mismo. Redacta un testimonio, casi un testamento. No comunica sus escritos más que a un pequeño número de personas. No espera poderlos publicar. Todo lo que había visto, sentido, pensado, durante aquel periodo extraordinario del que salió transformado, ¿podría un día revelarlo? Él mismo se planteaba ansiosamente esta pregunta la víspera de su desmovilización: «¿Se me entenderá alguna vez?». Se hallaba en el punto de partida de su gran aventura intelectual. Esta nueva edición de los *Escritos del tiempo de la guerra* se ofrece en dos volúmenes. El primero, *La Vida cósmica*, incluye los siete primeros ensayos comprendidos entre 1916 y 1917. El segundo, *La gran Mónada*, presenta los trece ensayos restantes, pertenecientes a los años 1918 y 1919 <https://www.trotta.es/libros/la-gran-monada/9788498797503/>

Los siete ensayos teológico-espirituales tienen una cierta unidad que desvelan las preocupaciones metafísicas (teológicas, espirituales y místicas) de Teilhard con respecto a lo que entonces llama “transformismo”.

N. M. Wildiers, en el prólogo de *Como yo creo*, apunta que este volumen “se hallaba destinado inicialmente a contener todos los ensayos y artículos del Padre consagrados a los problemas de teología”. El abundante material hizo necesario agruparlos en dos volúmenes, siendo el otro *Ciencia y Cristo*. Puede decirse que, superada la etapa de la guerra europea, Teilhard se interesa más por los aspectos teológicos: ¿cómo integrar los datos de las ciencias emergentes, la reflexión filosófica y la nueva teología, considerada peligrosa para algunos? ¿Cómo realizar y justificar la armonía interdisciplinar entre nuestro quehacer terreno y nuestra vocación celeste? ¿Cómo superar el conflicto aparente entre una religión de trascendencia y un mundo secularizado, entre el “Dios de lo Hacia Arriba” y “el Dios de lo Hacia Adelante”, entre “una religión del cielo” y “una religión de la tierra”?

Para Wildiers, “lejos de aprobar la corriente de secularismo que nos oprime, a lo que Teilhard nos invita es a superar cualquier forma de secularismo mediante la integración de los valores de la tierra en una visión cristocéntrica del mundo”²¹.

a) *Los lazos físicos existentes entre la Humanidad de Cristo y nosotros*: Una de las preocupaciones de Teilhard es cómo explicar y justificar que “la santidad del fiel se desarrolla y llega a su plenitud en una suerte de contacto (físico y permanente) con la Realidad *incluso humana* (sic) de Cristo Salvador”. Este es el núcleo de sus reflexiones en **“Nota sobre la unión física entre la Humanidad de Cristo y los fieles en el curso de la Santificación”**. Parece ser que este breve ensayo fue redactado en enero de 1920 y fue publicado en el volumen *Como yo creo*. No consta si Teilhard pretendía publicarlo en alguna revista o si – como en otras ocasiones- lo envió a su prima Margarita.

Frente a las interpretaciones neoescolásticas sobre “cómo Cristo (...) actúa sobre los fieles en el curso de la santificación” de forma jurídica y extrínseca, Teilhard “trata de explicar la acción cuya acción recibimos de parte de Jesús relacionándola principalmente con las causalidades físicas y orgánicas del Universo” de forma natural e intrínseca, y atribuye “en esta operación física, la mayor intervención posible a la Humanidad de Nuestro Señor”. Teilhard – haciéndose eco de algunos teólogos críticos con el tomismo- “sostiene que la santidad del fiel se desarrolla y llega a su plenitud en una suerte de contacto (físico y permanente) con la Realidad *incluso humana* (en cursiva en el original) de Cristo Salvador”. Lo cual supone un giro epistemológico importante en el paradigma de la Cristología.

²¹ Wildiers, N. M. “Prólogo” a *Como yo creo*. Taurus, Madrid, 1970, página 17.

b) *En qué sentido se puede hablar de transformismo y transformación:*

La segunda embestida contra el neotomismo dominante en la Teología de su tiempo, Teilhard afirma que “la Escolástica no distingue, en lo que yo sé, más que dos especies de variaciones en el ser (movimiento)”: la que se ha denominado la Creación (es decir, la producción del ser sin preexistencia del mismo ni de una materia subyacente), y la Transformación²², o sea la producción del ser sin preexistencia del mismo, pero *haciendo pasar al acto una materia subyacente* (“productio entis ex nihilo sui *potentia subiecti*”). Es decir, el viejo esquema aristotélico del acto y la potencia: la novedad no existe sino como actualización de algo que ya está potencialmente en la materia.

La crítica del viejo hilemorfismo y la propuesta del concepto de *Transformación creadora* se postula en el segundo de sus ensayos de enero de 1920: “**Sobre la noción de Transformación creadora**”. De alguna manera, esta reflexión ya está incoada en algunos de sus escritos del tiempo de la guerra (entre 1916 y 1919). Según Teilhard, “Creación y Transformación son así para la Escolástica dos modos de movimiento absolutamente heterogéneos y *excluyentes* (sic) el uno del otro en la realidad concreta de un mismo acto”.

En el presente ensayo, Teilhard es muy explícito: “Me parece que la mayoría de las dificultades que encuentra la Escolástica ante los indicios históricos de la Evolución penden del hecho de que deja a un lado la consideración de una tercera especie de movimiento perfectamente definido (además de la Creación y de la Educación, *Creatio et Eductio*): la *Transformación creadora*”²³.

Hoy no nos escandaliza, pero dentro de la horma estrecha del Neotomismo, esta afirmación pudo resultar escandalosa y no nos extrañan las críticas airadas de la ortodoxia: “frente a la *creatio ex nihilo subjecti*, junto a la *transformatio ex potentia subjecti*, hay lugar para un acto *sui generis* que, *serviéndose* de un ser creado preexistente, lo engrandece en un ser *totalmente* nuevo”.

Y más adelante: “No existe un momento en que Dios crea, y un momento en el que las causas segundas se desarrollen. No se da jamás sino *una* acción creadora (idéntica a la Conservación) que empuja continuamente a las criaturas

²² *Transformación* acción o proceso mediante el cual algo se modifica, altera o cambia de forma manteniendo su identidad. Como adjetivo: *transformada/o*, una materia a otro. Resultados de la búsqueda. El *transformismo* es la teoría de la mutación de los seres vivos, que afirma que las múltiples especies vegetales y animales actuales se originaron como resultado de un largo proceso histórico natural de unas pocas especies, existentes anteriormente y distintas de las que hoy existen. En historia de la biología, el *transformismo* se asocia con las ideas de Lamarck, en el que el cambio es intrínseco y cuantitativo, mientras que Darwin se asocia con el concepto de *evolución* que viene motivada por causas externas y el cambio puede ser cualitativo. Teilhard, como buen francés, siempre siguió en sus líneas esenciales las ideas de Lamarck, y es crítico con Darwin y el evolucionismo darwinista. Ver Sequeiros <https://www.mater-purissima.org/2014/05/crear-en-la-evolucion/> y <https://razonyfe.org/index.php/razonyfe/article/view/11638>

²³ Para las personas no muy versadas en los conceptos clásicos de la filosofía escolástica y la emergencia de nuevos conceptos para entender la realidad natural, pueden consultar mi libro: L. Sequeiros. *Repensar la Naturaleza. Filosofía de la realidad natural*. Bubok ediciones, Córdoba 2012, 553 páginas. Y sobre todo, páginas 107-122.

hacia el ser-más, a favor de su actividad segunda y de sus perfeccionamientos anteriores” (la cursiva es de Teilhard). Y concluye: “La Creación así comprendida no es la intrusión periódica de la Causa primera: es un acto *coextensivo* a toda la duración del Universo. Dios *crea* desde el origen de los tiempos, y *vista desde dentro*, su creación (*incluso inicial?*) tiene la figura de una Transformación.(...) Dios insufla continuamente en nosotros algo del nuevo ser”.

Este planteamiento filosófico debió ocupar la mente a Teilhard durante varios meses, pues a mediados de 1920 parece ser que redacta su “**Nota sobre la esencia del Transformismo**”. Publicada en castellano en *El Corazón de la Materia* (Sal Terrae, Cantabria, 2002, páginas 113-120).

Si en el texto anterior Teilhard pretende aclarar las fronteras entre la postura fixista (o fijista o creacionista) y la transformista, da un paso más: “Partiremos, pues, en este análisis del hecho, perfectamente claro para todo el mundo, de que en la Naturaleza existe una cierta unidad de formas. No se esperó a Darwin para observar que el Hombre se parece a un Mono, el cangrejo común al cangrejo de río, y el gato al leopardo. Los vivientes se agrupan en categorías. Forman familias, géneros y especies (...). La consecuencia inmediata de esta existencia unánimemente reconocida de una continuidad morfológica en la Naturaleza es esta: los seres vivos, dado que forman un conjunto “ordenado”, no son absolutamente separadas, aisladas las unas de las otras. Algo las une en su forma y en su orden de aparición. *Se relacionan a través de algo*. (...) Pero, ¿cuál es la naturaleza de ese “algo” por el que los vivientes están constituidos de elementos similares y graduados en un mismo conjunto, sea cual sea, en su grado de generalidad más extrema?”.

Para Teilhard hay dos respuestas posibles: las formas vivientes se encadenan, se generan mutuamente, gracias a un *relevo* lógico existente en el pensamiento divino. Es lo que Teilhard denomina “logicismo”. Pero hay otra respuesta: “Los vivientes se ordenan en distintas categorías, se determinan los unos a los otros en su aparición sucesiva, bajo la influencia de un factor que, en su realidad inmediata, es *físico, orgánico y cósmico*” (pág. 116).

Y prosigue: “Si se comprenden bien estas dos actitudes primordiales, Logicismo y Físicismo, resultará que la cuestión transformista no se ubica radicalmente ni en el Darwinismo o el Lamarckismo (es evidente), ni en el Mono o Polifiletismo (esto es menos claro), ni siquiera en la cuestión de la descendencia (esto quizá extrañe a mucha gente), sino únicamente en esto: ¿debemos ser logicistas o físicos?”

Y reconoce que “No hay un solo naturalista digno de este nombre que no sienta crecer de día en día, con cada nuevo detalle, su convicción íntima respecto de la existencia de una conexión orgánica entre todos los vivientes” (página 118)

Y concluye: “Porque es preciso reconocer que, reducida a su misma esencia, la cuestión transformista parece casi desvanecerse, por lo claro que resulta, por una parte, que nadie es rigurosamente fixista, sino que se acantona en el ámbito abstracto de la Causa primera, y por otra, que en el ámbito de las realidades

concretas, todo el mundo es, si no con palabras, sí al menos en sustancia, transformista”.

Los estudiosos de Teilhard coinciden en afirmar que este texto es anterior a la **“Nota sobre el Progreso”**, fechado el 10 de agosto de 1920 y publicado en *El porvenir del Hombre* (Taurus, Madrid, 1967⁴, Ensayistas de hoy, número 26, páginas 23-38)

La reflexión sobre el progreso ha sido reiterativa en Teilhard. En 1921, su ensayo sobre “Herencia social y Progreso” de 1921; las “Reflexiones sobre el Progreso” de 1941. Ambas publicadas en *El porvenir del Hombre* (Taurus, Madrid, 1967). Aunque en el mismo volumen se alude al progreso desde ámbitos diferentes (“La gran Opción”, 1939; “El Espíritu nuevo”, 1942; “La fe en la Paz”, 1947; “Las direcciones y condiciones del Porvenir”, de 1948).

La “Nota sobre el Progreso” parece una reflexión que rompe la línea de pensamiento de los textos anteriores. No tenemos una hipótesis sobre el contexto de su redacción y por ello no es fácil encajarla bien. Por otra parte, el texto nos ha parecido en exceso confuso (si lo comparamos con el texto de 1941, bien estructurado y más comprensible). El texto de la “Nota sobre el Progreso” parece la descripción de una intuición que apenas a tomado forma y es parcialmente retomada en 1921 en “Herencia social y Progreso”.

Una nota a pie de página del mismo Teilhard a mitad de la redacción orienta sobre lo que pretende. “La finalidad de esta nota – escribe, página 32 – no es demostrar que hay un progreso *necesario, infalible*; quiero dejar sentado tan sólo que, *para el conjunto de la Humanidad*, existe un progreso *ofrecido, esperado*, análogo al que los individuos no pueden rechazar sin pecado y sin condenación”.

El texto no tiene epígrafes y su lectura es a veces farragosa y críptica. Como si hubiera sido escrito de corrido y faltase una mano final que reorganizara las ideas. Tras unas consideraciones sobre el lento Cambio y el Movimiento en el Universo tal como se deduce de la Geología, se pregunta si hemos llegado a una situación de parada del proceso: “Si hubiera que optar entre un transformismo y un fijismo totales, es decir, elegir entre las dos proposiciones absolutas: “Todo se mueve incesantemente” y “Todo permanece siempre inmutable”, no hay duda de que tendríamos que adoptar la primera. Pero existe una tercera hipótesis posible, a saber, que todo hubiera sido en otro tiempo móvil, y que todo se halla *irremediablemente fijo*. Esta es la posibilidad que voy a examinar y eliminar” (página 26)

Por ello, “Si se quiere resolver definitivamente el problema del Progreso entitativo del Universo, hay que situarse en el caso más favorable, es decir, en el de un Mundo en el que todas las capacidades evolutivas se hubieran *concentrado y limitado dentro del alma humana*” (página 28)

A través del discurso de Teilhard no queda demasiado clara una convicción que aparecerá en escritos posteriores: que todo cambio, todo movimiento en la Universo implica Progreso. Y que todo progreso significa

cambio a mejor. Como escribe en 1941, “Progreso = subida de la conciencia; Subida de la conciencia = efecto de organización”.

En el texto de 1920 que ahora comentamos, “el Progreso no es lo que piensa el vulgo, ni eso que le irrita no ver llegar nunca. El Progreso no es inmediatamente la dulzura, ni el bienestar, ni la paz. Ni es el descanso. Ni es siquiera de manera directa la virtud. El Progreso es esencialmente una *Fuerza*, la más peligrosa de todas las fuerzas. Es la Conciencia de todo cuanto es y de todo lo que puede ser. Aun cuando se levante un clamor indignado, aunque se hieran todos los prejuicios, hay que decirlo porque es la verdad: *Ser más es, antes que nada, saber más*” (página 32).

Y más adelante: “Hay que saber, saber cada vez más, y para esto buscar cada vez más no sabemos qué exactamente qué, pero Algo que, seguramente, cualquier día surgirá ante quienes hayan sondeado la Realidad hasta el último límite” (página 33).

Y concluye: “Puede creerse que se acerca el momento en el que muchos hombres, antiguos y nuevos creyentes, por haber comprendido que, desde el fondo de la materia hasta las cimas del espíritu, sólo hay *una evolución*, buscarán la plenitud de su fuerza y de su paz en la visión certera de que todo el esfuerzo industrial, estético, científico y moral del mundo, sirve físicamente para consumir el Cuerpo de Cristo, cuya caridad lo anima y lo re-crea todo” (página 37)

c) *Cómo explicar para los no creyentes el modo de presencia y acción de Dios en el mundo:*

En 1920, Pierre Teilhard de Chardin está preocupado por encontrar una formulación sobre “la presencia y la acción de Dios en el mundo”. Agustín Udías muestra cómo desde 1915 en sus oraciones está explícita la formulación de esa misteriosa “presencia” divina en el corazón del Mundo, tal como hemos mostrado en “La potencia espiritual de la Materia”²⁴.

Una primera aproximación a esta reflexión interdisciplinar está ya esbozada en “**Nota sobre los modos de Acción Divina en el Universo**”. Fechado en enero de 1920 y publicado en castellano en el mismo volumen, *Como yo creo* (Taurus, Madrid, 1970, Ensayistas de hoy, número 67, páginas 31-42).

En numerosos textos de Teilhard se reflexiona sobre cómo está presente Cristo en el mundo y cómo actúa Dios en el mundo. La filosofía y la teología Neoescolástica hablaba de la Causa Primera y las causas secundarias... ¿Cómo Teilhard puede encontrar un lenguaje que, sin caer el mero fuego de artificio neo-aristotélico pueda ser ortodoxo y comprensible?

Para Teilhard, Dios no es un “resorte” más que haga funcionar el Universo. “Evidentemente – escribe al inicio de este ensayo de 1920 – hay que reaccionar

²⁴ Agustín Udías, *La presencia de Cristo en el mundo. Las oraciones de Pierre Teilhard de Chardin*. Sal Terrae, 2017, 142 páginas. Ver también mi artículo en Razón y Fe: <https://fund-encuentro.org/index.php/razonyfe/article/viewFile/11638/10892>

contra una manera tan rudimentaria (...) de comprender la acción de Dios en el Universo. El objeto de la presente *Nota* [*Nota sobre los modos de Acción Divina en el Universo*] es insistir sobre el hecho de que las únicas maneras racionales de concebir la acción del Creador sobre su obra son aquellas que nos obligan a *considerar como insensible* [subrayado en el original] (desde el punto de vista experimental) la inserción de la energía divina en el seno de las Cosas, propiedad que no deja de tener consecuencias importantes en relación con las dos cuestiones siguientes: ¿Cómo podemos conocer a Dios? (Apartado I) y ¿Cuál es la verdadera extensión de su Omnipotencia? (Apartado II).

Si aparentemente Dios está oculto y silencioso en su actuar en el Mundo, ¿cómo ir más allá de un Azar o de una Inmanencia? “La mano de Dios no está aquí, ni allí. Agita todo el conjunto de las causas sin dejarse descubrir en parte alguna: de manera que no hay nada más parecido, exteriormente, a la acción del primer Motor que la de un Alma del Mundo, nada más parecido a la Sabiduría divina que el Destino o la Fortuna”, afirma Teilhard (página 33). Y más adelante: “Así es como sucede en el terreno de nuestra experiencia. Allí donde quien actúa es Dios, nos es siempre posible (si permanecemos en un cierto nivel) no percibir más que *la actuación de la naturaleza*. (...) Dios propiamente hablando, no *hace nada: hace que se hagan* las Cosas. He aquí por qué, por donde Él pasa, no se percibe rastro de fractura, ni de fisura. El tejido de los determinismos sigue virgen, la armonía de los desarrollos orgánicos se prolonga sin disonancias. Y sin embargo, el Dueño ha penetrado en Su morada” (página 34).

Teilhard es tajante: “¡Y sin embargo, la razón humana puede conocer a Dios! (...) ¿Cómo podremos llegar a advertir la presencia de la corriente divina bajo la membrana continua de los fenómenos, la Trascendencia creadora a través de la Inmanencia evolutiva? (...) Sólo *la pureza del corazón* (ayudada o no por la gracia, según el caso) y *no la pura ciencia* es capaz, en presencia del Mundo en Movimiento, o ante un hecho milagroso, de superar la indeterminación esencial de las apariencias, y de descubrir con certidumbre tras las fuerzas de la Naturaleza la acción de un Creador, y, en el fondo de lo anormal, lo Divino” (página 35-36).

Y concluye: “Y henos aquí que, gracias al estudio de las condiciones impuestas por la naturaleza del Mundo a la operación divina, estamos conducidos a adoptar una teoría particular del conocimiento de lo Divino (conocimiento de razón y conocimiento de fe). Nos queda por ver cómo la existencia de semejantes condiciones limitativas en apariencia de la Causalidad primera, son compatibles con la Omnipotencia divina sanamente entendida” (página 37)

La teología tradicional (neotomista) insiste en la Omnipotencia divina: Dios lo puede todo. Pero ¿cómo puede ser compatible con la autonomía de las causas naturales?

Según Teilhard, “ “En la medida en que podemos apreciar la marcha del Mundo, el Poder divino no tiene ante sí el campo tan libre como nosotros suponemos: sino que, muy al contrario, en virtud de la misma constitución del

ser participado que se esfuerza por hacer aparecer (...) el Poder divino que se halla sometido, en el curso de su esfuerzo creador, a pasar por toda una serie de intermediarios y a superar todo un encadenamiento de riesgos inevitable, digan lo que digan los teólogos siempre dispuestos a hacer intervenir la “potencia absoluta divina” (página 38)

Por tanto, Dios se ve forzado (hablando con nuestras categorías) a pasar, si quiere crear, por ciertas leyes del desarrollo. Y se pregunta Teilhard: “¿Mediante qué milagro va a gobernar las cosas el Creador, sin ser más bien gobernado por ellas? A esta última cuestión hay que responder: Por el milagro supremo de la acción divina que consiste en poder (...) *integrar* incesantemente, en un plano superior, todo el Bien y todo el Mal que hay en la Realidad que Dios construye por medio de las Causas segundas” (página 41).

Y concluye: “*Una infalible síntesis del conjunto*, conducida por una influencia interior y otra exterior combinadas, tal parece por tanto ser, en definitiva (...) la forma más general y más perfecta de la acción divina sobre el Mundo: respetándolo todo, “obligada” a muchos rodeos y tolerancias que nos escandalizan a primera vista, pero finalmente integrándolo y transformándolo todo” (final, página 42)

Teilhard utilizará en distintos momentos el concepto de “Acción” que tiene en él profundos ecos de la filosofía de Blondel²⁵.

²⁵ Maurice Blondel (1861-1949) mantuvo contacto con Teilhard y existe una extensa correspondencia. Ver: <https://blogs.comillas.edu/FronterasCTR/2017/03/08/teilhard-de-chardin-henri-de-lubac/> En una carta de 15 de febrero de 1955, un mes antes de fallecer, escribe Teilhard: “Con Blondel he estado en contacto (a través de Auguste Valensin) durante casi un año (justamente después de la primera guerra, hacia 1920. Algunos puntos de su pensamiento han influido mucho ciertamente en mí: el valor de la Acción (que se ha convertido en mí en una Energética cuasi-experimental de las potencias biológicas de evolución), y la noción de “pancristismo” (a la que yo había llegado independientemente, pero a la vez que no me había atrevido, entonces, a denominar tan certeramente)” (en Cuénot, página 73). A mediados de 1884 Blondel comenzó a ejercer la docencia, pero pronto se retiró a la casa de campo familiar en Saint Seine-sur-Vingeanne, para preparar su tesis doctoral. Ya desde 1882 estaba decidido a estudiar la acción humana y su sentido, tema y perspectiva inéditos en la filosofía francesa de la época, ya que el término acción ni siquiera figuraba en el voluminoso *Dictionnaire des sciences philosophiques* de A. Franck. La intuición, largamente meditada y madurada, dio por resultado una obra pacientemente construida, tres veces redactada por completo y por fin presentada en la Sorbona el 7 de junio de 1893 ante un jurado compuesto por Boutroux, Paul Janet, Brochard y Séailles. Publicada el mismo año en la *Bibliothèque de Philosophie Contemporaine* (Alcan, 1 vol., 492 págs.), llevaba como título completo: *L'Action, Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. En el verano de ese año, su encuentro con el sacerdote Henri Huvelin lo ayudó en su decisión de permanecer en el estado laical. Hemos visto que surgió al soplo de dos inquietudes, la del cristiano y la del filósofo. Como cristiano, Blondel cree que el hombre está ordenado al fin sobrenatural de la adopción divina en Cristo. Como filósofo, piensa que la sola razón, si bien no puede hacer esta afirmación de fe, no puede tampoco desinteresarse del destino humano: tiene fuerza suficiente para develar, en la misma descripción del actuar, las implicaciones necesarias que permitan discernir su dirección y el vacío ineludible que sólo un don anhelado pero gratuito puede colmar. Por eso asigna a la filosofía un objeto central de estudio: la **acción**. En su acepción blondeliana, este término denota todo el encadenamiento de la actividad humana, desde su sustrato cósmico y orgánico hasta la síntesis superior del pensar y del querer. Blondel piensa que así renueva profundamente la problemática filosófica: en lugar del *Pienso* cartesiano, del *Debo* kantiano, o del *Quiero* schopenhaueriano, podría decirse que comienza con un «Actúo» para afrontar el más profundo y universal de los problemas: «¿Sí o no, la vida humana tiene un sentido y el hombre un destino?» (*L'Action*, 1893,

intr.). Las coordenadas esenciales de su obra *L'Action* han de buscarse en la precedente experiencia religiosa de su autor. Durante sus años de estudio, había sido dolorosamente impresionado por la indiferencia religiosa de vastos sectores de la intelectualidad francesa, cuyo rigor científico y afán intelectual compartía, y con los que quiere entablar un diálogo filosófico que les lleve a plantearse con hondura las cuestiones religiosas. Junto a esas preocupaciones apologéticas, y, en gran parte, por encima de ellas, *L'Action* procede también de una intención filosófica estricta. En un ambiente saturado de cientifismo positivista y de idealismo neocriticista, Blondel se propuso rehabilitar el análisis reflexivo, como paralelamente comenzaba a intentarlo Henri Bergson, no ya del fenómeno tan huidizo de la conciencia, sino de la realidad más concreta e inmediata dada a nuestra experiencia, la acción. Describir su génesis y desarrollo, develar sus condiciones e implicaciones, trazar su sentido y sus exigencias, es en síntesis el proyecto blondeliano. La acogida tributada a *L'Action* fue muy variada. En los círculos universitarios se reconoció la nobleza moral de la obra, pero se le acusó de hacer depender la filosofía de una inspiración religiosa positiva, desconociendo su autonomía. Por esta razón se negó a Blondel una cátedra en la enseñanza oficial, lo que le hirió profundamente; sólo dos años más tarde, moviendo algunas influencias, obtuvo su nombramiento en Aix-en-Provence, donde enseñaría ininterrumpidamente hasta 1927. Entre los católicos la acogida no fue unánime. Hubo quienes desde el primer momento apreciaron *L'Action* como una obra que marcaba un hito en el pensamiento religioso francés; rápidamente afluyeron discípulos entusiastas y amigos: Paul Mulla, convertido al islamismo, Augusto Valensin, prometedor estudiante jesuita, y L. Laberthonniere, oratoriano, fogoso antiescolástico. Otros señalaron en cambio que el intento blondeliano, cuya buena intención intelectual reconocían, implica el riesgo de racionalizar el cristianismo, de ceder al subjetivismo kantiano y de debilitar las pruebas apologéticas tradicionales. La cuestión se hace más grave con la crisis modernista, dadas las relaciones con Blondel mantenidas por algunos de sus protagonistas. Todo ello llevó a Blondel a un esfuerzo intelectual para precisar más sus posiciones más propiamente apologéticas y definir mejor su proyecto de constituir una Apologética de carácter filosófico en la que el estudio de la acción abriera a la consideración del orden cristiano presentado como aquel donde la acción obtiene su plena inteligibilidad. En los 20 años siguientes a *L'Action*, Blondel trabaja afanosamente en esta línea apologética. Dos nuevas publicaciones fundamentales ven la luz: *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* (1896) y *Histoire et Dogme* (1904). La primera plantea el problema de las relaciones entre fe y filosofía, criticando al racionalismo que propicia una «filosofía separada» de toda fe o creencia, y esforzándose por precisar el camino de una «filosofía cristiana» que evite lo que, a su juicio, sería una prematura unión entre filosofía y teología. En la segunda -que vio la luz poco después de *L'Évangile et l'Église* de Alfred Loisy- quiere encontrar un camino que evite tanto la pobreza filosófica del historicismo, como una insuficiente valoración del papel de los hechos históricos en el desarrollo del conocimiento. Publicó también en este periodo muchos otros artículos acerca de la fe, del milagro y del valor histórico de los dogmas. Muchos borradores inéditos muestran su constante preocupación por elaborar un programa de «Apologética integral» (cfr. R. St. Jean, *L'apologétique philosophique...* o. c. en bibl.). Otros artículos, más expresamente filosóficos, se aplican a detectar la persistencia de ideas religiosas en el sustrato de sistemas filosóficos modernos: *Le christianisme de Descartes* (1896), *L'évolution du spinozisme* (1894); otros intentan orientar la filosofía hacia un método que venza la antítesis idealismo-realismo: *L'iausion idéaliste* (1898), *Le point de départ de la recherche philosophique* (1906). Entre 1913 y 1934 (otros 20 años de intenso trabajo), Blondel abandona las controversias y se recoge en una renovada meditación. Algunas publicaciones dejan entrever la temática y amplitud de la tarea que emprende. Un grupo está constituido por artículos de carácter histórico: *L'anticartésianisme de Malebranche* (1916), *Le jansénisme et l'antijansénisme de Pascal* (1923), una biografía de Ollé-Laprune (1923), la reelaboración de su tesis latina *Une énigme historique: le «vinculum substantiale» d'après Leibniz et l'ébauché d'un réalisme supérieur* (1930), y algunos artículos sobre S. Agustín (1930). Otro grupo de artículos muestra la constancia de su inquietud por la filosofía religiosa: *Le problème de la mystique* (1925), y un volumen con el cual interviene en la célebre polémica desatada por Bréhier y Gilson acerca de la filosofía cristiana: *Le problème de la philosophie catholique* (1932), seguido por varios artículos y respuestas a objeciones. Por último, un tercer grupo de artículos de este periodo responden a problemas del momento, especialmente de carácter político-social: un debate acerca de la *Acción Francesa de Maurras* (1927), una

“Nota sobre el Cristo Universal”. Fechado en enero de 1920, está publicado en *Ciencia y Cristo* (Taurus, Madrid, 1968, Ensayistas de hoy, número 54, páginas 37-42)

Se trata de un texto muy breve en el que de forma esquemática (tal vez fue escrito por Teilhard para clarificar sus propias ideas) define algunos conceptos y hace una crítica del pensamiento de algunos de los teólogos neotomistas de su época. “Entiendo por Cristo-Universal el Cristo centro orgánico de todo el universo (...) Ese Cristo-Universal es el que nos presentan los evangelistas y más especialmente San Pablo y San Juan. De él han vivido los grandes místicos. Mas no siempre el Cristo del que se ha ocupado la Teología” (página 37).

Desde mi punto de vista, la teología del modernismo (puesta en cuestión en su época) subyace a su planteamiento. La teología del sobrenatural y la de la acción humana en el mundo aparecen en varios párrafos. “En mi opinión, hay otra razón (...) de la inmovilidad en que se ha estancado, desde San Pablo, la noción de Cristo-Universal: el abuso que se ha hecho en filosofía de las relaciones lógicas, morales y jurídicas.(...) En tanto no se salga del fácil terreno de las relaciones jurídicas y morales, la realeza universal de Cristo no es embarazosa de explicar por la filosofía infantil de ciertos teólogos. Por el contrario, en el momento en que se coloca en el punto de vista de lo “orgánico”, la dignidad central de Cristo aparece como una realidad enorme, absorbente, que rectifica y refuerza toda creencia, toda práctica y todo sistema a su servicio. (...) ¿No se abrirá – sin exageración- un nuevo ciclo para la Iglesia, ciclo maravillosamente adaptado a la edad presente de la humanidad: el ciclo de Cristo adorado a través del Universo? Que quienes creen que oyen venir al Señor, velen, que deseen y trabajen” (página 42)

“Caída, Redención y Geocentría”. Es un texto fechado el 20 de julio de 1920, y publicado en *Como yo creo* (Taurus, Madrid, 1970, Ensayistas de hoy, número 67, páginas 43-52).

En este punto, la inquieta mente de Teilhard se canaliza hacia la teología del llamado tradicionalmente el pecado original. Sus reflexiones sobre los orígenes de la humanidad a la luz de las ciencias antropológicas de su época (que no tenían demasiada información, bien es verdad) ponen en crisis la doctrina tradicional. Estas reflexiones tomarán cuerpo en 1922 (dos años más tarde) cuando un texto dirigido a un grupo de jesuitas [“Nota sobre algunas representaciones históricas posibles del pecado original”. En *Como yo creo*, páginas 53-63] parece escandaloso para algunos. Una copia del texto llega hasta

contribución importante a la Semana Social de Francia: *Patrie et Humanité* (1928), y artículos breves acerca del problema educacional (1929).

Roma y pudo influir para que dejara de ser profesor del Instituto Católico de París y fuera destinado a la Misión de China.

Como escribe Teilhard en el escrito de 1920, “Caída, Redención y Geocentría”, “El principal obstáculo encontrado por los investigadores ortodoxos, cuando se esfuerzan por hacer encajar en los datos científicos actuales la representación histórica *revelada* de los Orígenes humanos, es la noción tradicional del pecado original” (página 43). El desarrollo es extenso y farragoso, por lo que prefiero dejarlo para el año 2022. El párrafo final es expresivo: “Hay momentos en los que uno casi desespera de poder desprender los dogmas católicos del geocentrismo en cuyo seno han nacido. Y sin embargo hay algo segurísimo por encima de todo el credo católico: que hay un Cristo *en el que se fundamentan todas las cosas* [aludiendo a la primera carta a los Corintios, 1,17]. Todas las creencias secundarias habrán de ceder, si ello es preciso, ante este artículo fundamental. Cristo es Todo o nada” (página 52).

COMENTARIOS: ¿qué ideas han sido más novedosas e impactantes para ti? ¿Cuáles han contribuido a tu propia construcción personal?

Recapitulación: el artículo de Teilhard sobre transformismo en la revista jesuita *Études* de 1921

En el número correspondiente al 5-20 de junio de 1921 de la prestigiosa revista de pensamiento, cultura, ciencia y religión de los jesuitas franceses *Études*²⁶, publica Teilhard un artículo recapitulador de lo reflexionado en 1920, hace cien años, sobre el problema del llamado transformismo: “Planteamiento actual del problema del Transformismo” (En: *La visión del Pasado*. Taurus, Madrid, Ensayistas de Hoy, número 16, 19676, páginas 19-41). Si este ensayo se publica en junio de 1921, lo más probable es que fuera redactado por Teilhard en París a finales del año 1920, y por ello debe ser considerado dentro del marco de este estudio dedicado a los escritos teilhardianos del año 1920, hace un siglo.

Se pregunta Teilhard al inicio de su artículo, “¿Hemos llegado nosotros, en el curso de los últimos años, a estar más próximos a la verdad que se encierra en el fondo del lamarckismo y del darwinismo? ¿Podemos hoy separar, mejor que nuestros predecesores, lo que en la idea de una evolución biológica seduce legítimamente a las mentes, de lo que las expone a un camino hacia claridades engañosas? ¿En qué términos vemos hoy plantearse el problema del transformismo?” (página 20).

²⁶ La revue *Études*, intitulée originellement *Études de théologie, de philosophie et d'histoire*, a été fondée en 1856 sous la direction de deux jésuites, Jean (Ivan) Gagarine (d'origine russe) et Charles Daniel. À l'origine, publication à contenu surtout théologique, elle s'ouvrit au début du XX^e siècle à des thématiques plus culturelles. La parution a été pratiquement continue (mensuelle ou bimensuelle selon les périodes) depuis sa fondation, à l'exception des années 1880-1888 (expulsion des jésuites) et 1940-1944 (occupation allemande).

Percibimos aquí al Teilhard universitario, preparando su tesis doctoral en paleontología de mamíferos terciarios, en la que necesariamente tuvo que responder a las preguntas sobre la concatenación orgánica, relaciones filogenéticas y origen de las formas fósiles encontradas. De ahí el plural utilizado en su lenguaje, muy del gusto de los científicos franceses. Muy probablemente, Teilhard debía sentir miedo a manifestarse evolucionista en una época en donde la teología antimodernista satanizaba las posturas que se acercaban al materialismo biológico de Darwin.

Nuestra hipótesis es que Teilhard desea curarse en salud y sentirse apoyado por la Compañía de Jesús (editora de *Études*) en su postura epistemológica a favor de una cosmovisión evolutiva en su tesis doctoral en curso de redacción (fue defendida en 1922).

Y continúa el texto de Teilhard: “Al situarme en este estudio en un punto de vista sobre todo paleontológico, quiero intentar que se comprenda bajo qué aspecto se revela, para la mirada de casi la totalidad de los transformistas actuales, el encadenamiento de los seres organizados. Y todo cuanto he de decir puede agruparse en torno a los tres puntos siguientes: “Con relación a lo que sostenían los iniciadores de la doctrina transformista, nuestros actuales puntos de vista sobre la naturaleza descubren una evolución biológica: 1º, mucho más complicada en un proceso de lo que se pensó al principio; 2º, pero, simultáneamente, cada vez más segura en cuanto a su existencia; 3º, con tal de que se entienda como una relación muy general de dependencia y de continuidad físicas entre formas organizadas”. (Las “comillas” son del mismo Teilhard para precisar más los términos de sus formulaciones).

En la tercera parte de su artículo en *Études* (“C: LA ESENCIA DEL TRANSFORMISMO”, página 35), Teilhard propone en forma de preguntas una serie de interrogantes que le suscitan sus estudios paleontológicos en curso: “Todas estas preguntas afloran a nuestros labios cuando empezamos a captar en su conjunto la faz de la vida. Son legítimas y apasionantes” (página 36).

Y aborda directamente la problemática filosófica y epistemológica subyacente a sus estudios paleontológicos: “Queda bien sentado que ser transformista no quiere decir ser darwinista o lamarckiano, mecanicista o vitalista, mono o polifiletista. Ni siquiera es creer (por paradójica que pueda considerarse semejante afirmación) que los vivientes descienden los unos de los otros por generación propiamente dicha” (...) Lo que sostienen, hasta el fondo, los actuales naturalistas, a lo que se aferran como a una idea inquebrantable (...) es al hecho de una ligazón física (subrayado por Teilhard) entre los vivientes”.

Y prosigue con este texto que dada su importancia como hipótesis de fondo que él mismo lo entrecomilla: “Los vivientes se parecen biológicamente. Orgánicamente se rigen en su aparición sucesiva, de manera que ni el hombre, ni el caballo, ni la primera célula pudieron haber aparecido ni antes ni después del momento en que aparecieron. A consecuencia de esta conexión manifiesta entre las formas vivientes, hemos de buscar, y podemos hallar, un fundamento material, es decir, una razón científica, que explique su encadenamiento. Los

acrecentamientos sucesivos de la vida pueden ser objeto de historia” (subrayado por Teilhard) (página 36-37).

Y añade: “Para que el transformismo fuera peligroso para la razón y para la fe, sería preciso que pretendiera considerar inútil la acción del Creador, redujera el desarrollo de la vida a una operación puramente inmanente de la Naturaleza y probase que “puede salir lo más, por sí mismo, de lo menos”. En realidad, demasiados evolucionistas han cometido ese gravísimo error de considerar su explicación científica de la vida como una solución metafísica del mundo” (páginas 37-37).

Y más adelante: “El transformismo, es fuerza repetirlo sin tregua, no impone filosofía alguna. ¿Quiere esto decir que no insinúa ninguna por su parte? No, ciertamente. Pero aquí resulta curioso observar que los sistemas de pensamiento que mejor se acomodan con él son precisamente, acaso, aquellos que se creía los más amenazados. El cristianismo, por ejemplo, se halla fundado esencialmente sobre la doble creencia de que el hombre es un objeto especialmente continuado por el poder divino a través de la creación, y de que Cristo es el término sobrenaturalmente, pero también físicamente, asignado a la consumación de la humanidad. ¿Puede pedirse una visión experimental de las cosas más en consonancias con estos dogmas de unidad que aquella en que descubrimos seres vivientes, no artificialmente yuxtapuestos los unos a los otros para un discutible fin de utilidad o de placer, sino ligados, a título de condiciones físicas, los unos a los otros, en la realidad de un mismo esfuerzo hacia ser más?...”

Y más adelante: “Se sigue repitiendo: “El transformismo es una hipótesis”. Lo cual es cierto cuando se alude a las teorías particulares de un discípulo de Lamarck o de Darwin. Mas si con ello se pretende decir que libremente podemos o no ver a los seres vivos como una serie de elementos aparecidos “en función física” los unos de los otros (...) entonces nos engañamos. *Reducido a su esencia*, el transformismo no es una hipótesis”. Es la expresión particular, aplicada al caso de la vida, de la ley que condiciona todo nuestro conocimiento de lo sensible: no poder comprender nada en el dominio de la materia, como no sea bajo formas de series y de conjuntos” (página 40).

Y concluye: “Traducida al lenguaje creacionista, esta ley es perfectamente simple y ortodoxa. Significa que, cuando la Causa primera obra, no se intercala entre medias de los elementos de este mundo, sino que actúa directamente sobre las naturalezas, de manera que podría decirse: Dios, más bien que “hacer” las cosas, “las hace hacerse”²⁷. Lo que entonces debe parecer sorprendente no es que los creyentes se adhieran a la verdad escondida en el fondo del transformismo, sino que [los creyentes] no reconozcan con más facilidad, en el

²⁷ Sobre este planteamiento, es recomendable la lectura de Karl Schmitz-Moormann. *Teología de la Creación de un mundo en evolución*. Editorial Verbo Divino, 1997, 295 páginas; Denis Edwards, *El Dios de la Evolución. Una teología trinitaria*. Sal Terrae, 2006, Presencia Teológica, 151 páginas; Emili Marlés (editor). *Trinidad, Universo y Persona. Teología en cosmovisión evolutiva*. Editorial Verbo Divino, 2014, 390 páginas.

lenguaje, - a veces inaceptable-, de los evolucionistas, la tendencia católica y tradicional a salvaguardar la virtud [la fuerza] de las causas segundas, a lo que –muy recientemente todavía- un excelente teólogo, que además es un gran científico, llamaba “naturalismo cristiano” (página 40-41)²⁸.

Aquí Teilhard incluye una de las pocas notas a pie de página de sus escritos. Dice lo siguiente: (nota 1) “El espíritu del naturalismo cristiano siempre ha ocupado un puesto de honor dentro de la Iglesia, y sólo en las épocas de decadencia se ha visto cómo de debilitaba en cierta medida. Con el nombre de *naturalismo cristiano* quiero designar la tendencia a atribuir a la acción natural de las causas segundas todo cuanto la razón y los datos positivos de las ciencias de observación no prohíben que les sea acordado, y el no recurrir a una intervención especial de Dios, distinta de los actos de su gobierno general, más que en caso de necesidad absoluta” Henri de Dordot, profesor de Geología de la Universidad de Lovaina, antiguo profesor de Teología del Seminario de Namur: *Le Darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique*. Lovaina, 1913, página 93, nueva edición, Bruselas, Vromant, 1921, página 115.

COMENTARIOS: resalta las ideas más sobresalientes de este texto. ¿Cuáles son las más impactantes para mi propia vida?

Granada 12 de octubre de 2020

Puede enviar sus comentarios (para compartirlos) a

LEANDRO SEQUEIROS

Lsequeiros42@gmail.com

<http://blogs.comillas.edu/FronterasCTR/>

<http://www.bubok.es/autores/metanexus>

http://www.tendencias21.net/TENDENCIAS-DE-LAS-RELIGIONES_r18.html

<http://www.slideshare.net/sequeiros>

<http://teilhard.net/>

²⁸ Para el autor de este artículo es satisfactorio que, sin conocer la cita de Teilhard en mayo de 2011, coincide con su punto de vista en un artículo en Tendencias21 sobre lo que allí denomina “naturalismo religioso: https://www.tendencias21.net/Es-posible-un-naturalismo-religioso_a6592.html “Los defensores de una filosofía de vida naturalista, suelen considerar que la realidad física es la única realidad posible y que toda referencia trascendente queda fuera de esta perspectiva. En una encuesta realizada por la revista digital Revolución Naturalista (abril de 2011), se propone conocer la postura de los lectores. Para ello, se les invita a elegir su posición entre cuatro posibilidades: No Naturalista (Religioso), No Naturalista (No religioso), Naturalista (Fiscalista) y Naturalista (No fiscalista).