

LA UNIDAD DEL SABER EN TEILHARD DE CHARDIN

Por J. R. Seibold S.J.

Podemos discernir en la vida de Teilhard de Chardin al menos tres tipos de experiencias —diferentes según sea su nivel aglutinador— relativas a la unidad del saber. La primera brota y se aglutina alrededor del nivel vital de la existencia de Teilhard. Nace con él y lo acompañará toda la vida. La hemos denominado experiencia vital. La segunda es la que se origina y aglutina alrededor del nivel reflexivo de su existencia. Se desplegará de múltiples maneras a lo largo de su vida científica y pensante. La denominamos experiencia reflexiva de la unidad del saber. La tercera, finalmente, es la que surge y se aglutina alrededor del nivel creyente de la existencia de Teilhard. Este nivel creyente, que es el de la fe cristiana, le hará percibir nuevos modos de la unidad del saber. Uno de ellos de significativa importancia es el de la obediencia eclesial y religiosa. A esta experiencia la hemos denominado experiencia obediencial de la unidad del saber. Este trabajo tiene por finalidad describir estas tres experiencias y en señalar el significado de éste su legado para nosotros, ya que

también sobre nosotros recae la tarea siempre nueva de rehacer de modo creativo la unidad del saber.

1. *La experiencia vital de la unidad del saber.*

Numerosos son los testimonios del mismo Teilhard que reflejan ya desde su infancia esa tendencia vital que lo llevaba irresistiblemente a buscar una plena unificación de su existencia, expresable en términos sensibles, intuitivos, vitales. He aquí uno de esos testimonios más elocuentes:

“Tan lejos como puedo retroceder en mis recuerdos (anteriores a los diez años) advierto en mí la existencia de una pasión netamente dominante: la pasión del Absoluto. Evidentemente, no daba todavía este nombre a la inquietud que me agitaba; pero hoy día puedo reconocerla sin duda posible. La necesidad de poseer en todo “algo Absoluto” fue desde mi infancia el eje de mi vida interior. Entre los placeres de esta edad (me acuerdo

con toda claridad) sólo me sentía feliz por relación a una dicha fundamental, la que consistía generalmente en la posesión (o en el pensamiento) de algún objeto más precioso, más raro, más consistente, más inalterable. O bien se trataba de algún trozo de metal. O bien, por un salto al otro extremo, me complacía en el pensamiento del Dios-Espíritu (la Carne de Nuestro Señor me parecía entonces algo demasiado frágil y demasiado corruptible). Esta preocupación podrá parecer singular. Repito que era así, sin detención. Tuve desde entonces la necesidad invencible (y sin embargo vivificante, calmante...) de reposarme sin cesar en Algo tangible y definitivo; y busqué por todas partes a este objeto beatificante. La historia de mi vida interior es la de esta búsqueda de realidades de más en más universales y perfectas. En el fondo mi tendencia natural profunda (el "nisus" de mi alma) ha permanecido absolutamente inflexible desde que me conozco." ("*Écrits du temps de la guerre*" p. 269).

Este texto refleja de un modo completamente plástico la "tendencia natural profunda", el "nisus", la "pasión netamente dominante" de Teilhard y que él denomina la "pasión del Absoluto". Pasión nacida y sentida a nivel vital, supremo instinto dirigido irresistiblemente al Absoluto y que fuera el "eje" de su "vida interior". Es esta tendencia vital al Absoluto la que va a posibi-

litar la búsqueda de la unidad del saber, más allá de la dispersión que producen los saberes especializados. La "pasión" de Teilhard no es la pasión del saber, sino la pasión de aquello que ya desde niño presintió de modo vital y que luego más tarde con lenguaje especulativo iría a designar con el nombre de "Absoluto". Es esta pasión del Absoluto la que va a posibilitar y a desencadenar su búsqueda del saber y en este saber a la unidad del saber. Esta pasión por poseer "algo Absoluto" era vitalmente intuida por Teilhard todavía niño con motivo de la posesión de "algún trozo de metal", o bien, "al otro extremo", en el "pensamiento del Dios-Espíritu" ya que por aquel entonces no se le representaba la carne de Cristo con la suficiente consistencia. Es justamente esta "consistencia" el predicho más característico de ese "Absoluto". Esta "consistencia" se opone a lo "frágil" y a lo "corruptible" y aparece como "tangible" y "definitivo", ya que estas son cualidades que califican también a la experiencia del Absoluto. Este concepto de la "consistencia" palpable al nivel sensible y representable al nivel inteligible permitirá aunar órdenes de realidad muy diversa como es el material y el espiritual. Será una característica del lenguaje teilhardiano el no separarse nunca de esa resonancia vital que poseen sus términos aún para expresar conceptos que pertenecen a otras esferas del saber o de la experiencia humana. A esta experiencia vital de la unidad del saber que no se satisface con simples unilateralidades se le agregará, luego,

otra experiencia ahora buscada, querida y puesta en obra con infatigable diligencia y ardor. Ya no será una experiencia de la unidad del saber que brota espontáneamente del mismo ser de Teilhard, sino más bien como un esfuerzo reflexivo por recomponer esa unidad del saber negada en la práctica por la cultura y las ciencias de su tiempo. Veamos algunos de sus principales aspectos.

2. La experiencia reflexiva de la unidad del saber

Teilhard no pudo conformarse con su experiencia vital de la unidad del saber. Su espíritu inquieto lo impelió a dar respuesta a los diversos interrogantes en los que se desgarraba su mundo circundante. Al antagonismo de ese mundo que oponía irredimiblemente Cielo y Tierra, Teilhard experimenta su doble pertenencia de ser por igual "hijo de la Tierra" e "hijo del Cielo". Y no sólo eso, que lo haría todavía estar a nivel de la experiencia vital de la unidad del saber, sino que además da el paso de consagrarse de un modo reflexivo todas sus energías para mostrar a sus contemporáneos que esa unidad es posible. Veamos cómo lo expresa en este texto también autobiográfico:

"La originalidad de mi creencia es que hunde sus raíces en dos terrenos de la vida habitualmente considerados como antagonistas. Por educación y por formación intelectual, pertenezco a los "hijos del Cielo". Pero, por

temperamento y por estudios profesionales, soy "un hijo de la Tierra". ("Yo me explico" p.198).

La originalidad de la experiencia de Teilhard brota del mismo mundo de la vida, que le tocó vivir. Ese mundo estaba escindido por el antagonismo de Cielo y Tierra. El mismo Teilhard lo experimentó en carne propia ya que por "educación y por formación intelectual" se sentía perteneciente a los "hijos del Cielo" pero por "temperamento" (aquí aparece de nuevo su nivel vital) y "estudios profesionales" (nivel reflexivo de eso intuido vitalmente) se sentía "hijo de la Tierra". Ahora bien, Teilhard no se resigna a esta separación dicotómica que percibe en su mundo. La vida lo situó en el "interior" de esos "dos mundos" y le hizo conocer todas sus virtualidades aparentemente contradictorias. Su actitud personal será la de no levantar "ningún tabique interno" que impidiera el normal flujo de ambas influencias en su interioridad. Más aún favorecerá su libre juego a lo largo de muchos años de estudios y confrontaciones. Este esfuerzo reflexivo es el que caracteriza este nuevo nivel de la unidad del saber. Este esfuerzo reflexivo se asentará en sus tendencias vitales de tal modo que después de muchos años de estudios y trabajos Teilhard tendrá la impresión de que ha llegado de "modo natural" a una "síntesis" entre las "dos corrientes" que lo requieren. Esas dos "corrientes" eran sentidas en las experiencias del nivel vital que caracterizaban su captación del "Abso-

luto" y que ahora toman el nombre de "Dios" y "Mundo". El esfuerzo reflexivo se dirigirá no sólo sobre el "Mundo", sino también sobre "Dios" y muy especialmente sobre la relación Dios-Mundo. Al final de esta ingente tarea reflexiva, que luego trataremos de sistematizar, Teilhard constata que ninguna de las corrientes ha aniquilado a la otra, sino que por el contrario y en virtud de ese trabajo de profundización reflexiva estas corrientes se han "reforzado" mutuamente. Se afirma así una unidad, gracias a la cual Teilhard puede confesar que cree más que nunca en Dios, y en el Mundo. Ahora bien, este crecimiento expresado a nivel de fe tiene como sustento un paciente y denodado trabajo de reflexión y estudio que es conveniente señalar y no olvidar. La síntesis reflexiva de Teilhard no fue fruto de un día, ni de una intuición genial puesta rápidamente en obra. Fue más bien el fruto de un itinerario siempre abierto a nuevas realidades y a nuevos modos de acercar esas realidades a la experiencia y al saber y que sólo con el tiempo fue configurándose en una verdadera "sistemática", expresión reflexiva de ese saber total. Esta "sistemática" comprende fundamentalmente en el lenguaje teilhardiano una "Hiperfísica", una "Apologética" una "Mística" y una "Metafísica". Veamos rápida y apretadamente el contenido que Teilhard le ha confiado a estas disciplinas. La "Hiperfísica" es la que representa sin lugar a dudas la mayor parte del esfuerzo científico de Teilhard. Su expresión más lograda es "El Fenómeno Humano". Allí el hombre se presenta como la cumbre de un proceso de

antropogénesis, sustentado a su vez en un largo proceso de cosmogénesis. En este dinamismo el hombre individual y social es eje o flecha que señala al Punto Omega, al cual tiende y por el cual todo es soportado y atraído. La comprensión de esta obra fundamental de Teilhard exige que la leamos como una "memoria científica" y no como una "obra metafísica", ni menos aún como un "ensayo teológico". Esta "advertencia" no es inútil, ya que está orientada a salvaguardar el nivel y la naturaleza propia de esta obra, que es la del "fenómeno" y no la del "ser" o de las "causas últimas". Ahora bien, esta "advertencia" no puede impedir sin embargo que esta obra desborde su propio nivel. Toda obra de envergadura, sea científica, filosófica o teológica, siempre desborda por su misma idiosincrasia y riqueza su propio "nivel" de reflexión. Los otros "niveles" no pueden permanecer "tranquilos" cuando "algo" ha sucedido en su vecino. Esta "fenomenología" teilhardiana es por lo tanto una síntesis científica, que por moverse en ese nivel lleva de modo inherente su propia superación a medida que quiera ser viel a "sólo el fenómeno", pero también a "todo el fenómeno" ("El Fenómeno Humano, p. 39). Y al mismo tiempo encierra en ella misma una tensión que invita a pensar ese fenómeno a la luz del ser que lo subtiende y del Ser que en última instancia lo funda, e inversamente invita también a pensar a éstos en aquel fenómeno, lo que significa en otras palabras replantar la problemática misma de la Metafísica y de la Teología. Ahora bien, el diálogo de la Fenomenología

teilhardiana con la Filosofía y la Teología no ha sido fácil. La historia de este diálogo, que aquí no podemos inventariar y evaluar, así lo atestigua. Si bien en principio la Fenomenología teilhardiana al someterse a "sólo el Fenómeno" en cuanto "fenómeno científico" se distingüía claramente de la Filosofía y la Teología, sin embargo al pretender abarcar también á "todo el fenómeno", es decir, en lenguaje teilhardiano, a la totalidad de los fenómenos científicos que definen la Cosmogénesis, la Biogénesis, la Antropogénesis y la Noogénesis, esta síntesis fenomenológica se veía de nuevo envuelta en la polémica metafísica y teológica. Teilhard es bien consciente del peligro de establecer una nueva Babel como confusión de saberes, cuando uno se aproxima a considerar el todo. Así como los meridianos, en la cercanía del polo, dan la impresión de que se aproximan unos a otros hasta tocarse y confundirse en un solo haz, del mismo modo al aproximarnos "en la vecindad del todo" se produce una convergencia necesaria de los saberes propios de la Ciencia, la Filosofía y la Religión. Esta convergencia no es una ilusión. Es un hecho real. Pero ello no significa que esos saberes se identifiquen o se confunden. Antes bien esa convergencia no deja hasta el fin de "atacar lo real bajo ángulos y en planos diferentes", con lo que Teilhard reencuentra bajo una nueva formulación la doctrina tradicional de la distinción y complementación de saberes según sus objetos formales. Teilhard es bien consciente que su Hiperfísica, aunque se refiere a la totalidad del fenómeno, no agota

por ello el saber en su totalidad. La realidad es más amplia que el fenómeno científico. Esto significa que se dan otros saberes al lado del saber científico con el cual deben conjugarse. En su "sistemática" Teilhard tratará de formular una "Apologética" que haga de "nexo" entre la Revelación y la Fenomenología de tal modo que se pueda identificar al Punto Omega determinado fenomenológicamente con el Cristo cósmico de la Revelación. Si bien es cierto que esta "Apologética" en cuanto "Dialéctica" es un diálogo en el que se reflexiona y se presentan en paralelo el rol del Cristo en un universo revelado y el rol del Punto Omega en un universo fenomenologizado, no cabe duda que la decisión de producir la identificación de ambos polos es un acto de Fe, verdadera opción crucial a la que debe llevar toda buena Apologética. El no distinguir en los escritos de Teilhard esta "Apologética" inmanente puede llevar a los intérpretes a no pocas confusiones. Puesto así ya en el plano de la Fe y con todo el bagaje fenomenológico se abre el camino a una experiencia unitiva del saber, llamada por la "sistemática" teilhardiana con el nombre de "Mística". Se produce entonces en el alma de Teilhard —pues aquí se trata de la mística teilhardiana— la irrupción casi incontenible de sus dos pasiones fundamentales, la del Cielo y la de la Tierra, pero ahora plasmadas a nivel de la fe en la unidad de una expresión estética ricamente articulada y religiosamente formulada. Sólo basta leer la Misa sobre el Mundo para percibir la altura y profundidad de esa Mística. Y como cumbre de

estas tres ramas de esta “sistemática” teilhardiana se halla la “Metafísica”. Teilhard fue un insatisfecho por las metafísicas de su tiempo. No fue ciertamente un metafísico ni escribió un tratado de metafísica, pero sí tuvo intuiciones metafísicas y nada despreciables como la de proponer una comprensión del ser no a partir de lo cosmológico, sino propiamente de lo ético (problema del mal y del amor) y lo religioso (problema de la unión) y donde la encarnación y la misma redención no estaban ausentes. Esto no significa que la Metafísica deba tratar temas éticos o religiosos, lo cual desnaturalizaría a la Metafísica en cuanto ciencia del ser, sino sólo que la Metafísica puede encontrar en esas experiencias un sentido tal del ser que no se lo proporcionaría otras experiencias y que la enriquecería ya desde su inicio en orden a establecer una teoría general del ser. He aquí expuestos brevísimamente algunos de los aspectos que hacen a esta experiencia reflexiva teilhardiana de la unidad del saber tal como aparecen en su globalidad “sistemática”. Experiencia reflexiva que ha incorporado a sí no pocos elementos provenientes de su mundo vital y creyente y que, además, vista en movimiento aparece como una “sistemática” donde las partes, a saber, Hiperfísica, Apologética, Mística y Metafísica, por un lado se distinguen unas de otras por pertenecer a diferentes niveles del saber, y por otro lado, se incorporan unas dentro de otras en orden a producir algo nuevo que no estaba contemplado en la consideración analítica de cada una. Así el despliegue de la Hiperfí-

sica y de la Revelación en la Apologética lleva hasta su misma puerta a un acto de Fe que compromete al unísono Dios y Mundo. Esta unidad creyente se proyecta, luego, de una manera creativa en la Mística donde plástica y religiosamente se ha superado la oposición irreductible de Cielo y Tierra. Y finalmente esta experiencia sirve de base para poner los cimientos de una concepción del ser que permita plasmar una Metafísica no desligada de toda la espesura y complejización de lo real. Para terminar queremos referirnos a un aspecto personal de Teilhard que no entra como tal en ninguna “sistemática”, pero que puede ayudarnos a comprender bajo otra perspectiva este problema de la unidad del saber. Nos referiremos a la obediencia eclesial y religiosa de Teilhard, en lo que mira a esta problemática.

3. La experiencia obediencial de la unidad del saber

La tercera experiencia de Teilhard acerca de la unidad del saber es la que se produce con motivo de su obediencia eclesial y religiosa. Esta virtud de la obediencia, elevada y reafirmada por un voto, no fue una virtud ocasional en la vida de Teilhard, sino una virtud que él ejercitó —y muchas veces heroicamente— durante largos períodos de su vida. Nuestro objetivo aquí no será agregar argumentos para afirmar la fidelidad de Teilhard a la obediencia, sino sólo subrayar el aspecto especulativo y sapiencial que tiene en Teilhard esa obediencia, la haya o no la haya cum-

plido en su perfección. La obediencia —y vamos a referirnos a la obediencia ignaciana, la que conoció y practicó Teilhard— es un actuar fundamentado en un saber y en un querer, movidos a nivel de la fe, por el cual el hombre con la mediación del superior lleva a cabo libre y eficazmente la voluntad de Dios. Su comprensión plena es sólo alcanzable a nivel de la fe, ya que este acto, el de la obediencia, es uno de los actos que constituye a la sabiduría cristiana. Pero ello no significa que sea opaco a otras indagaciones. Una de las más importantes es la especulativa. Esta indagación especulativa nos permitirá ver con claridad la vinculación que tiene este acto de obediencia situado a nivel sapiencial con nuestro problema de la unidad del saber. Veámoslo brevísimamente. En la obediencia juegan tres sujetos —el súbdito, el superior, que hace de mediador, y Dios— en vistas a la efectuación y perfección de una acción del súbdito, que hace suya la voluntad de Dios a través de la mediación del superior. La efectuación de este acto hace que los tres sujetos movilicen sus determinaciones y entren en el movimiento mismo de la mediación. El grado y calidad de esta movilización será una medida de la perfección alcanzada en el proceso de la mediación y en el resultado del acto. San Ignacio lo ha expresado en lenguaje espiritual al hablar de los grados de la obediencia. Traduzcamos al lenguaje especulativo el lenguaje espiritual de San Ignacio. En el primer grado —obediencia de ejecución— el súbdito ejecuta materialmente lo que el mediador le ha

mandado en nombre de Dios. En este primer grado el proceso de la mediación es muy endeble. Se da ciertamente un actuar del súbdito, pero que no está asentado en un saber y un querer, que compromete y moviliza a las partes. En el segundo grado —obediencia de voluntad— el súbdito asume en su propio querer el querer del mediador y ejecuta voluntariamente lo que se le ha mandado en nombre de Dios. En este segundo grado el proceso de la mediación se enriquece y fortalece con nuevas determinaciones, al superarse las contradicciones y tentaciones propias de este nivel. Aquí el actuar está afirmado en un querer del súbdito, que hace suya la voluntad, y no meramente la orden del superior en cuanto voluntad de Dios. Ahora bien, este segundo grado de la obediencia no ha disuelto todavía las oposiciones, que impiden una plena fluidez y compenetración de las diversas determinaciones, muy especialmente las pertenecientes al entendimiento, que siguen fijas y como reprimidas. Le corresponderá al tercer grado de obediencia —la obediencia de entendimiento o también llamada de juicio— llevar la virtud de la obediencia a su perfección y con eso eliminará los últimos residuos no licuefactados. En este grado el súbdito al realizar la acción, no sólo conforma su querer al querer del superior, sino además su juicio, para sentir lo que el superior ordena. En este tercer grado el proceso de mediación alcanza su clima máximo, ya que los términos o sujetos de la mediación intercambian sin oposición sus determinaciones, en cuanto se superan las

tentaciones propias de este supremo nivel. Ahora bien, no debe olvidarse que esta obediencia en su perfección sigue siendo "humana" a pesar de estar sobrelevada por la gracia. Los límites vienen del "súbdito" y del "mediador" que son y siguen siendo "humanos" en todo el proceso obediente. Esto significa, en otras palabras, que tanto el "entendimiento" como la "voluntad" del súbdito y del superior son naturalmente limitados, por ser "humanos" precisamente. Esta limitación natural del entendimiento y de la voluntad hace que no pocas veces se produzca una verdadera "incomunicación" de determinaciones entre súbdito y superior. Allí radican los "conflictos" de obediencia, en cuanto conflicto de saberes que no resignan sus unilateralidades. En última instancia el "conflicto" de obediencia entre súbdito y superior radica en que el súbdito no siente en su entendimiento y juicio lo que su superior siente en el suyo. De ahí se deriva que no solamente no se logra la perfección de la obediencia, sino que, además, hasta la misma obediencia en sus grados más inferiores puede ponerse en peligro. Esta doctrina ignaciana da, pues, al saber un valor inestimable, de tal modo que este saber es la forma de la acción, es decir, aquello que perfecciona a la acción. Ahora bien, este saber no hace cosas imposibles. En este sentido esta doctrina de la obediencia ignaciana es muy "humana", en cuanto respeta la naturaleza misma de la facultades volitiva e intelectiva. La gracia, en la obediencia, no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona. Ahora

bien, la naturaleza del entendimiento está en dar naturalmente el asenso (juicio) a aquello que con evidencia se le presenta como verdadero. Si el súbdito y el superior tienen en común la misma evidencia de la cosa no habrá ningún problema para sentir en principio lo mismo. El problema se presenta cuando ambos no tienen la misma evidencia y la substancia de la cosa aparece diversa para ambos. En este último caso —el de verdadero conflicto— puede darse todavía para San Ignacio la perfección de la obediencia. El logro de esta perfección no requiere la abdicación a la propia evidencia, lo que sería un acto contra la misma naturaleza del entendimiento y por consiguiente contra la propia libertad. San Ignacio no pide abdicación de evidencias, sino oblación de la libertad en orden a sentir lo mismo que el superior. Esta oblación de la libertad —San Ignacio habla de "Holocausto"— es un acto libre por el que el súbdito ofrece a Dios su propio juzgar y querer afirmados en su evidencia. Esta oblación saca al súbdito de su primera determinación, la que lo obstruía, y libera ahora la voluntad para que pueda mover el entendimiento a fin de inclinarlo y conformarlo con el sentir del superior. Este proceso de mediación por el cual el subdito quiere tener un mismo sentir con el superior nunca es automático y su logro es un ejercicio de fe en el que se utilizan los más variados medios. Esto muestra bajo otro ángulo la naturaleza sapiencial de esta virtud, y la profundidad especulativa de esta experiencia que logra poner en plena luz la importan-

cia del saber obediencial como forma del actuar, que aúna a tres sujetos (un "nosotros") en una misma acción. Vengamos ahora a ver cómo esta obediencia ignaciana tomó forma peculiar en el alma y en la experiencia de Teilhard. Podemos decir en términos generales que en Teilhard el silogismo de la obediencia dado por la forma subdito-superior-Dios se extiende a otras dos formas más amplias. Una define la relación del hombre con Dios a través del Mundo. La otra a través de la Iglesia. Estas formas más amplias están calcadas sobre aquella primera de la obediencia y expresan bajo otros modos la misma búsqueda de la voluntad de Dios, en y a través de un mediador, que hace parte de esa voluntad divina.

Para Teilhard, que ha tenido una riquísima experiencia vital y reflexiva del Mundo, el buscar y hallar la "Voluntad de Dios" no es independiente de la indagación del Mundo, ya que la voluntad o "Querer divino" se halla impregnando "cada elemento y acontecimiento del Mundo". Teilhard ha aprendido a leer el Mundo no

sólo en la escuela del saber científico, sino también en la escuela de la Revelación, lo que le permite leer en el fenómeno a la misma "omnipotencia dirigida y figurada", que está allí "activa y pasivamente aprehensible". El Mundo es, pues, un término medio que participa de Dios y participa también del hombre y puede ser por ello un buen mediador. Pero este rol mediador intermedio entre Dios y el hombre es cumplido también por la Iglesia, que como nueva figura mediadora viene a pleni-

ficar y a consumar la anterior mediación del Mundo. En este sentido la visión de Teilhard no opone substancialmente Mundo e Iglesia. Ambas son diferentes pero no opuestos en cuanto el rol mediador, que es el mismo. En uno de sus últimos escritos, antes de su muerte, Teilhard sostenía que la "vieja oposición Tierra-Cielo" debía desaparecer o ser corregida por esta otra: "Al Ciclo por la culminación de la Tierra" (Ciencias y Cristo, p. 251). Ahora bien, esta "culminación" o "acabamiento" de la Tierra no es una tarea que tiene que ver primariamente con el sometimiento de la "naturaleza". Se trata más bien de efectuar una obra espiritual por la cual el hombre asume el Mundo en su completo proceso que lo lleva de la Cosmogénesis a la Noogénesis y que indica en la complejidad de sus múltiples fenómenos la transparencia del Punto Omega. Más allá de este "acabamiento" fenomenológico, se presenta ese otro "acabamiento" percibido fiducialmente y llevado a cabo por el movimiento mediador de Cristo y la Iglesia.

Teilhard es bien consciente de encontrarse en este "Phylum" privilegiado que es la Iglesia. En una carta al P. Jansens, General de la Compañía por aquel entonces, Teilhard le confesaba sentidamente: "Estoy convencido (cada vez más) de que el Mundo no puede acabarse sin Cristo y que no hay Cristo sin fidelidad a la Iglesia". Y en otra carta al mismo Padre Jansens le reafirmaba: "En verdad (y en virtud misma de toda la estructura de mi pensamiento) me siento más que

nunca en mi vida irremediablemente ligado a la Iglesia jerárquica y al Cristo del Evangelio". Estas son las evidencias apodícticas, no epidérmicas, sino enraizadas en la unidad de su mundo vital, reflexivo y religioso, que salvaron a Teilhard de las falsas dicotomías y de las fáciles opciones unilaterales. Esto no significa que esta pertenencia obedencial no haya significado para Teilhard en muchas circunstancias la ocasión para una oblación dolorosa de sí mismo, como lo afirmaba el P. Arrupe, sucesor del P. Jansens en el Generalato de la Compañía, al decir, en una carta reciente, que "él le fue fiel y obediente (a la Iglesia). Y que obedecía por profunda fe en la Iglesia y por amor a ella, lo sabemos por el peso de sufrimientos que le costó". Es este el "holocausto" del que hablaba San Ignacio y que hace a la perfección misma de la obediencia y a la afirmación de la libertad y que se evidencia en las diversas "crisis" que enmarcaron su vida religiosa. Crisis que siempre "probaron" al vivo su pertenencia a la Iglesia y a la Compañía y que con la ayuda de la gracia siempre pudo superar.

En 1925, cuando se lo separa de su cátedra del Instituto Católico de París, escribió:

Es cosa hecha: se me aparta de París. Querido amigo, ayúdame un poco. He hecho buena cara, pero interiormente es algo que se parece a la agonía o a una tempestad... Creo advertir que, si me separara o me resistiera..., sería infiel a mi fe en la Animación de

todos los acontecimientos por nuestro Señor, y en el valor del Señor, superior a todos los elementos de este Mundo." (E. Rideau, "El pensamiento de T. de Chardin, p. 38).

Todos estos textos y muchos otros que pudieran todavía presentarse muestran al vivo y desde dentro mismo de Teilhard el grado sumo que alcanzó en él esta unidad obedencial del saber y que propiamente es "sapiencial" al estar aglutinada por la suprema sabiduría de la fe. Es esta sabiduría de la fe, vivida en el discernimiento personal y en la estrecha vinculación con la Iglesia y la Compañía, la que le permitió a Teilhard jerarquizar su saber y desplegar al máximo las reservas de sentido, que contenían el saber vital, que siempre innatamente lo acompañó, y el saber epistémico, al que incansablemente siempre persiguió.

4. Conclusión

Al comienzo de esta indagación nos habíamos propuesto señalar el significado que puede tener para nosotros este legado de Teilhard respecto a la unidad del saber. Sobre nosotros recae también la responsabilidad de llevar en vasos propios esta tarea de la unidad del saber. Para hacerlo efectivo nos ayudará todavía otro texto de Teilhard:

"Tengo la conciencia de que soy una indicación, más bien que un modelo o un ejemplar. Veo muy claramente que mi fuerza (o, si se prefiere, la causa de lo que es

mi influencia) no estriba en todo lo que he “inventado”, cualquiera que sea, sino solamente en el hecho de que yo me he descubierto “resonando” acordemente a una cierta vibración, a una cierta nota humana y religiosa, que hoy está por el aire en todas partes, y en la que los hombres se han encontrado y se han reconocido. Tengo la conciencia de que en todos mis trabajos soy un simple resonador que amplifica lo que piensa la gente en torno mío. No soy ni quiero ser un “maestro”. Tomad de mí lo que os sea útil, y construid vuestro edificio”. (C. Cuenot. “P. T de Chardin: les grandes etapes de son évolution” p. 529).

Estas palabras nos facilitan la tarea. El legado que nos deja Teilhard respecto a su experiencia de la unidad del saber no puede ser la de un “modelo” o la de un “ejemplar”. No podemos reproducir el ejemplo de Teilhard ni podemos ambicionar el imitarlo, servilmente. Todo intento de asimilación externa sería viejo y caduco. Teilhard nos invita, por el contrario, a ser creativos y a ponernos en “resonancia” con lo que pasa a nuestro alrededor humana y religiosamente, lo que constituye ya una actitud básicamente sapiencial. Desde aquí debemos construir nuestro “edificio”. Este “consejo”, que Teilhard nos da, es el que él mismo practicó. Desde niño Teilhard sintió “resonar” intensamente a Dios y al Mundo. Por su carácter y temperamento, por su sangre, se sentía hijo de la tierra. Eso lo hizo vibrar vitalmente.

Y esa experiencia no la reprimió sino que la llevó siempre consigo hasta incluso plasmarla en el nivel reflexivo (v. gr. en su método fenomenológico centrado en el “ver”), en su vida espiritual (v. gr. sus experiencias estéticas y místicas donde lo sensible no desaparece, sino que es transformado significativamente). Por ambiente familiar y formación intelectual Teilhard fue un hijo del cielo. De ahí fundamentalmente su fe y su piedad, como así también su vocación sacerdotal y religiosa. Pero esta doble pertenencia no lo recluyó a aceptar una existencia dicotómica, tal como la percibía por otro lado en su medio ambiente. Esto le hizo internarse en el profesionalismo de la ciencia paleontológica a la que asumió con total seriedad y disciplina. Desde allí fue ampliando su indagación a medida que “resonaban” más fuertemente en él nuevas preguntas. Su obra científica y fenomenológica desbordó por su propia dinámica los marcos naturales de la ciencia convencional, lo cual le trajo problemas no sólo dentro de la misma ciencia, sino también en otras disciplinas como la Filosofía y la Teología. El mismo Teilhard fue llevado a formular una “sistemática” reflexiva de la unidad del saber a posteriori de su propia obra y que no constituyó formalmente, ya que le faltó desarrollar de manera categorial sus intuiciones y esbozos de metafísica. Su crítica de la metafísica convencional, que “resonó” no pocas veces de modo negativo a lo largo de su vida, fue un vacío, así lo creemos, que sus intuiciones no pudieron remediar su legado aquí no es estimulante. Más

positivo fue su intento de zanjar el profundo abismo existente entre la ciencia y la fe al edificar una nueva apologética que llevará de modo racional a ser deseable el salto de la fe. No ha sido poco el mérito de Teilhard en este intento, por más que algunos de sus escritos apologeticos puedan presentar dificultades de interpretación. La apologética es una ciencia de continua recreación y exige no sólo una seria preparación dogmática, sino también una no menos seria preparación científica. Es en la mística y sobre todo en la obediencia donde podemos medir otro de los parámetros nada ordinarios que caracterizan a un hombre. A Teilhard no le bastó la experiencia vital ni la experiencia reflexiva de la unidad del saber para quedarse satisfecho. Necesitó de la presencia del Dios viviente hecho carne en el Mundo de su experiencia cotidiana y que expresara genuina y plásticamente en tantos escritos. Su experiencia mística utiliza ciertamente un nuevo lenguaje donde las tonalidades vitales, afectivas y reflexivas son asumidas en un espíritu, que se eleva a las más altas cumbres del transporte y del amor divino,

señalando con ello un itinerario emparentado a la gran tradición de la Iglesia. Aquí su ejemplo francamente estimula. Su vida de obediencia mostró un saber sapiencial que en las pruebas supo religarlo a la Iglesia y a la Compañía, a estos mediadores sin los cuales su esfuerzo por alcanzar a Dios y abrazar al Mundo hubiera quedado infructuoso. Y esto es también muy aleccionador. Le faltó quizás ahondar en esa su experiencia muchas veces dolorosa del saber obediencial. Pero esto no es fácil, pues ¿quién pone la mano en su propia llaga? Si lo hubiera hecho hubiera tematizado el valor sapiencial del saber obediencial y por allí hubiera descubierto la trama sapiencial de nuestra existencia, que revela un saber del "nosotros" netamente anterior al saber vital y al saber epistémico. Aquí se abre quizás nuestra tarea actual, nuestra difícil tarea futura, a saber, la de repensar la "doxa" del saber vital y la "episteme" del saber reflexivo a la luz de ese "nosotros" sapiencial que hoy como ayer se atreve también a "resonar" en las nuevas y renovadas voces de nuestro Pueblo.