

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

16



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

1975

LA EVOLUCIÓN SEGÚN AUROBINDO Y TEILHARD

ISMAEL QUILES, S. I.

Director del Centro Latinoamericano de
Investigaciones Comparadas sobre Oriente
y Occidente.

Universidad del Salvador
(Buenos Aires).

I. DOS PENSADORES DESGONECTADOS Y COINCIDENTES

AUROBINDO Y TEILHARD¹ fueron ciertamente contemporáneos en su vida y escritos, pues llenaron la primera mitad del siglo XX: Aurobindo (1872 a 1950); Teilhard (1833-1955). Sin embargo, vivieron y trabajaron en ambientes tan diferentes que no parecían llamados a coincidir en una visión del hombre y del universo.

1) En primer lugar, no hubo ningún contacto personal entre ellos. Tampoco encontramos referencia alguna en los escritos del uno sobre otro.

Esto no es de maravillar. Teilhard no parece haber conocidos los escritos de Aurobindo. Es cierto que Teilhard sintió poca inclinación hacia las culturas orientales. Nunca estudió en serio las fuentes y sólo poseía una cultura general sobre el Oriente. Además, miraba siempre con cierta desconfianza las religiones

¹ Entre la abundante bibliografía sobre Aurobindo y Teilhard citemos a título de ejemplos: R. Saille, *Sri Aurobindo philosophe du yoga integral*, Ed. Maisonneuve, París 1970, H. de Lubac, *El pensamiento religioso de Teilhard de Chardin*, Ed. Taurus, Madrid, 1967; E. Colomer, *Hombre y Dios al encuentro*. Antropología y Teología en Teilhard de Chardin, Ed. Herder, Barcelona, 1974. I. Quiles, *El pensamiento de Teilhard de Chardin (El Cosmos, el Hombre y Dios)*, Ed. TEA, Buenos Aires, 1975. Como estudios comparativos: A. Monestier, *Teilhard et Sri Aurobindo (Carnets Teilhard)*, Ed. Universitaires, París, 1963; R. C. Zaehner, *Evolution in religion (A study in Sri Aurobindo and Pierre Teilhard de Chardin)*, Clarendon Press, Oxford, 1971.

y místicas orientales. Las referencias a ellas en sus escritos son relativamente pocas y en general negativas.² Y eso que tuvo oportunidad de conocerlas y estuvo en contacto vital con ellas en los muchos años que pasó en Asia. Pero nunca le interesó a fondo la cultura oriental.

Aurobindo, por su parte, tampoco conoció a Teilhard ni leyó sus escritos.³ Entre otras razones, porque las obras de Teilhard se publicaron casi todas después de la muerte de éste. Como es sabido, tanto los superiores de la Compañía de Jesús, como la Curia romana, fueron poniendo dificultades a Teilhard para la publicación de sus escritos, porque algunas de sus ideas y muchas de sus fórmulas eran, por lo menos, ambiguas para la ortodoxia católica.⁴

2) Aurobindo pasó su niñez y juventud en Inglaterra, pero el resto de su vida, desde los veinte años, lo pasó en la India y casi siempre encerrado en su Ashram de Pondichery.

Teilhard viajó por varios continentes en misiones científicas: Europa, Asia, África, América; pasó muchos años en China y trabajó en Asia e Indonesia. También realizó algunos trabajos en el norte y centro de la India, pero su contacto con la cultura india fue muy escaso.

3) Aurobindo concibió y realizó su vida y su obra, su acción y sus escritos dentro de la tradición del hinduismo que le sirvió de inspiración y fundamento.

Teilhard fue un científico y un pensador típicamente occidental, europeo y francés; y siempre se matuvo dentro de la tradición del cristianismo, que trató de expresar en su pensamiento.

² Son notables las críticas que Teilhard ha hecho al pensamiento y a la mística oriental, especialmente por su pasividad y panteísmo. Frente al Oriente él señala como superior y más fecunda "la ruta de Occidente". Ver, por ej., *El cristianismo en el mundo* en "Ciencia y Cristo". Taurus, 1968, pp. 128-129. También su respuesta a algunas observaciones del P. de Lubac en *Cartas íntimas de Teilhard de Chardin*, Carta 64, texto y nota 8. Ed. DDB, Bilbao, 1974, pp. 298-300.

Entre muchas referencias negativas, hemos hallado hasta ahora un trabajo positivo sobre el Extremo Oriente. *L'Apport spirituel de l'Extreme-Orient*. "Journal for Jewish Thought", October, 1950, París. Reproducido por "Monumenta Niponica", vol. XII, 1956, pp. 1-11. Ver la breve referencia a esta importante comunicación en G. Magloire-H. Cuypers, *Teilhard de Chardin*, Ed. Universitaires, París, 1964, p. 59.

³ Las tentativas infructuosas de algunos amigos comunes para dar a conocer a Aurobindo los escritos de Teilhard y a éste los de aquél pueden verse en la obra citada de A. Monestier, *Teilhard et Sri Aurobindo*, p. 51-52.

⁴ Una información y evaluación precisa de este delicado problema nos la ofrece un autorizado teólogo y amigo confidente de Teilhard, Mgr. B. de Solages, en su obra *Teilhard de Chardin*, E. Privat, París, 1967, pp. 41-57.

Nada pues parecía favorecer la coincidencia de pensamiento de ambos autores.

A pesar de estas circunstancias tan desfavorables, puede decirse que existió entre Aurobindo y Teilhard un paralelismo sorprendente de pensamiento, como tal vez no se encuentre entre dos autores en toda la primera mitad del siglo XX.

1) En primer lugar, los escritos fundamentales de ambos coincidieron en las cuatro décadas que van de 1910 a 1950. Ambos siguieron en todo las alternativas de la cultura y la técnica en su tiempo, las dos guerras mundiales y los nuevos regímenes políticos y sociales que surgieron de la primera guerra mundial: comunismo, fascismo, nacional socialismo. Ambos tuvieron reacciones bastante coincidentes respecto de estos regímenes.

2) Uno y otro quiso mantenerse fiel a sus tradiciones respectivas de Oriente y Occidente, del hinduismo y del cristianismo. Ambos fueron tachados como heterodoxos por las autoridades y sabios de sus respectivas religiones.

3) Los dos recurrieron a los escritos sagrados de su tradición religiosa, procurando justificar sus novedades que, según ellos, se insertaban en lo más auténtico y originario de sus propias religiones. Aurobindo se esforzó por ofrecer una nueva reinterpretación de los *Vedas* y de los *Upanishads*, especialmente de los últimos, y del *Bhagavad Gita*; Teilhard recurrió principalmente a los textos de San Pablo, que habrían sido su mayor fuente de inspiración.

4) Ambos desconfiaron de la excesiva rigidez jurídica de sus propias religiones: Teilhard criticó el demasiado formulismo y legalismo de la iglesia católica que, para él, debía estar más abierta y avanzando siempre a nuevos horizontes; Aurobindo hizo severas críticas a la mentalidad unilateral del monismo vedanta, que es la tradición más autorizada y clásica de la India. No fue menos riguroso frente al budismo nihilista. En general lamentó cierta estrechez de la tradición hindú: desvalorización de la materia, de la acción y de la técnica y de las realidades temporales.

5) Ambos tienen a la vez un temperamento místico, profundamente místico, pero integran los valores de la razón, la lógica, la ciencia y la técnica. Es cierto que Aurobindo tuvo algunas reticencias respecto de la razón y de la ciencia, al paso que Teilhard sentía una profunda admiración por la misma que para él indudablemente, debía llevar a la religión y a la mística. Pero, por cierto, uno y otro se esforzó por integrar el conocimiento racional y técnico armoniosamente dentro de la actividad cognoscitiva total de la mente humana.

6) Ambos fueron, sin duda, sujetos privilegiados de una extraordinaria experiencia mística que les dio una visión global trascendente de la unidad del

universo y de su sentido último; y ambos pudieron insertar, en su misma experiencia mística de la totalidad cósmica, su cosmovisión racional, científica y temporal. Porque, aunque como místicos miraban lo eterno inmaterial e in-temporal, sin embargo sus experiencias las vivían en la materia y en el tiempo con sus leyes propias.

7) Por eso, tal vez, encontraron en la idea de la evolución el cauce en que volcar todas las demás intuiciones y vivencias místicas y todas sus elaboraciones científicas.

Esto se cumple en mayor grado tratándose de Teilhard, quien cultivó las ciencias positivas más que Aurobindo y fue una autoridad científica en su campo, la paleontología.

Pero uno y otro apoyaron sus conclusiones fundamentales, tanto místicas como racionales, tanto religiosas como científicas, en el principio de la evolución.

8) Así Aurobindo como Teilhard tuvieron perfecta conciencia de las serias dificultades que desde el punto de vista científico, como desde el filosófico y religioso presentaba la teoría del evolucionismo absoluto como interpretación del hombre y del cosmos, Pero creyeron que la evolución se imponía como un hecho innegable y trataron de dar satisfacción a las objeciones, sin renunciar al principio evolucionista.

Por eso creemos que la evolución es el hilo conductor para explicarnos la coincidencia de las intuiciones fundamentales de Aurobindo y Teilhard. Ninguna mejor introducción a un estudio comparativo de ambos que mostrar cómo el principio de la evolución decidió o confirmó sus ideas y conclusiones, y fue un factor decisivo del paralelismo entre autores que nacieron y vivieron en climas tan extraños entre sí. Señalemos, entre otras intuiciones fundamentales: la de la unidad del cosmos y de la historia; la revalorización de la materia y del tiempo; la situación privilegiada del hombre como centro y meta de la evolución; la aspiración al superhombre; el ideal de una realización ideal colectiva de la humanidad; la evolución como integradora de todos los grados del ser, materia y espíritu, hombre y Dios, tiempo y eternidad, mutación e inmutabilidad, unidad y pluralidad, etc., etc.

Aquí vamos a presentar dos aspectos básicos de la concepción de la evolución en Aurobindo y Teilhard, y que son el fundamento en que se apoyan los posteriores desarrollos del proceso evolucionista: *La evolución como ley cósmica* y *La conciencia de la unidad cósmica*. Esta última, sobre todo, es particularmente propia de ambos pensadores, tan distantes por otra parte entre sí.

II. LA EVOLUCIÓN COMO LEY CÓSMICA

La coincidencia entre Aurobindo y Teilhard respecto de la evolución no sólo consiste en afirmarla como un hecho indiscutible y una ley cósmica que explica todas las funciones del universo en perpetuo cambio, sino que, de una manera sorprendente, estimulante e inspiradora está en la base de todo su pensamiento, penetra toda su obra y está presente en cada una de sus páginas. Tal vez no sea fácil hallar otros dos autores en los que la idea y el principio de la evolución guarde tanto paralelismo como es el caso coincidente de Aurobindo y Teilhard. La evolución es el modelo y el eje de todo su pensamiento, de toda su concepción del universo, de todo su sistema de ideas científicas, filosóficas, sociales, religiosas, históricas. . .

En particular, la idea del hombre, de su sentido y su destino se halla estrecha e integralmente basada en el principio de la evolución y recibe de éste su luz y explicación última. Sin dicho principio toda la obra de Aurobindo y Teilhard se desplomaría como un castillo de naipes sin base, sin fuerza de cohesión, sin razón de ser.

1) AUROBINDO

No podía faltar en la vasta producción de Aurobindo una obra dedicada especialmente a analizar y fundamentar la concepción evolucionista del cosmos.⁵ En ella recoge la tendencia que aparece en la ciencia moderna en favor de la teoría de la evolución y la defiende de las negaciones que vienen del simple materialismo, según el cual aún la vida y la mente serían resultado de la evolución de la materia.⁶ Señala Aurobindo las leyes y las etapas fundamentales del proceso de la evolución cósmica, y, sobre todo, la "secreta" naturaleza de la evolución misma. Es decir, que ésta no es sino la manifestación de un proceso de involución del espíritu hasta constreñirse en una manifestación puramente material, para luego irse expresando en formas cada vez más complejas y superiores en el proceso de evolución hasta las manifestaciones más elevadas y puras del espíritu.⁷ La idea de involución y evolución preside

⁵ *Evolution*. Sri Aurobindo Birth Centennial Library, vol. 16, Pondichery, India 1967, pp. 225-297.

⁶ L. C. pp. 245-256, especialmente pp. 254-255.

⁷ "A Force inherent in the Infinite brings out of it eternally the structure of its action in a universe of which the last descending scale is based upon an involution of all the powers of the Spirit into an unconscious absorption in her self-oblivious passion of form and structural working. Thence comes an ascent and progressive libera-

toda la concepción evolucionista de Aurobindo y de hecho todos sus escritos y todas sus páginas están impregnadas de ella y dirigidas por su inspiración.

La obra central de Aurobindo, *La vida divina*⁸ que viene a ser como una "Summa" de todo su pensamiento, de su concepción del hombre, del cosmos y de Dios, y contiene la esencia de todos sus escritos, está dedicada a describir el proceso de la evolución en todas las etapas del ser.

La concepción del *Yoga integral*⁹ de Aurobindo, que viene a ser su obra fundamental sobre la realización y liberación del hombre en la tierra, no tiene otro objeto que descubrir al hombre el secreto de su evolución y la manera de insertarse en ella, para dejar que el espíritu, la Vida Divina, alcancen, a través del hombre, las etapas supremas de su autoexpresión.

Lo mismo se diga de los escritos sociales y políticos de Aurobindo, que no hacen sino aplicar a la sociedad como tal, el principio, las leyes y las exigencias lógicas de la evolución.¹⁰

En la misma línea están los tratados menores, cartas y poemas de Aurobindo. Toda la concepción del hombre y de su actividad y toda la mística está regida e inspirada por el impulso de la evolución, que desde la naturaleza material hasta el hombre y el superhombre tiende a realizar la Vida Divina.

2) TEILHARD

Tratándose de Teilhard de Chardin, resulta asimismo superfluo afirmar que la idea mística de la evolución inspira y penetra toda su obra, más aún tal vez que en el caso de Aurobindo.¹¹

tion of power after power till the Spirit self-disclosed and set free by knowledge and mastery of its works repossesses the eternal fullness of its being which envelopes then and carries in its grasp the manifold and unified splendours of its nature".—"The upward progress of the successive births of things is a rise into waking and larger and larger light of a consciousness shut into the first hermetic cell of sleep of the eternal Energy". L. C. pp. 237-238.

⁸ *The life divine*. Sri Aurobindo Birth Centennial Library, vols. 18 y 19, Pondichery, India, 1970. Nosotros citaremos la edición española *La vida divina*, 3 vols., Edit. Kier, Buenos Aires, 1971.

⁹ *The synthesis of yoga*. Sri Aurobindo Birth Centennial Library, vols. 20 y 21, Pondichery, India, 1971. También para esta obra utilizaremos la traducción al español *Síntesis del yoga*, 3 vols., Edit. Kier, Buenos Aires, 1972.

¹⁰ Ver especialmente *The human cycle* y *The ideal of human unity*, ambos en el vol. 15 de Sri Aurobindo Birth Centennial Library, Pondichery, 1971.

¹¹ Para una información sobre el tema de la evolución de Teilhard, su valor y las objeciones a que se presta, nos permitimos remitir al lector a nuestra reciente obra ya

Teilhard (a diferencia de Aurobindo quien en su medio cultural hindú no halló oposición a su concepción evolucionista) tuvo que defender permanentemente su adhesión a la evolución frente a las duras objeciones que desde el campo religioso y aún científico le opusieron sus adversarios. Por eso con frecuencia adquiere Teilhard un carácter polémico. Esta contradicción permanente no hizo sino acentuar las convicciones de Teilhard, quien, por temperamento, una vez lograda una intuición, la mantenía con una confianza absoluta en su evidencia y hacia una cuestión de sinceridad y fidelidad a la verdad el mantener su punto de vista.

Sus mejores confidentes y amigos notan que en este sentido Teilhard se mantenía solitario e irreductible en su propio esquema. Esto hay que decirlo principalmente en orden a su mística por la evolución y por la aplicación de ésta a ciertos temas filosóficos y teológicos.¹²

Lo cierto es que desde un principio, desde sus primeros escritos, había cristalizado ya en Teilhard, no sólo la convicción científica, sino la mística religiosa de la evolución como clave de explicación del proceso cósmico, del hombre, de su historia y de su perspectiva futura, y aun del mismo cristianismo.

Todas las páginas de Teilhard respiran esta mística evolucionista. Bastará que citemos el primero de los escritos teilhardianos, redactado como un "testamento espiritual" en el ambiente trágico de las trincheras durante la primera guerra mundial, *La vida cósmica*. Ya en la *Introducción* misma profesa Teilhard la tesis, que lo va a inspirar siempre y cuyo desarrollo va a ser el ideal de toda su vida: "la 'santa Evolución...'"¹³

citada, *El pensamiento de Teilhard de Chardin (El Cosmos, el Hombre y Dios)*. Ed. TEA, Buenos Aires, 1975.

¹² Sirvan como ejemplo las reflexiones que con gran espíritu de comprensión le hizo Mgr. de Solages. En el cap. XI de la citada obra, Mgr. de Solages sintetiza sus conversaciones con Teilhard sobre ciertos temas teológicos. Teilhard no cambia y casi ni mitiga sus puntos de vista. Mgr. de Solages concluye el capítulo con estas reflexiones: "Il serait profondément injuste de lui reprocher de n'avoir pas résolu d'une manière parfaite tous les problèmes qu'il soulevait. Ce qui est regrettable, c'est un certain durcissement de ses vues avec l'âge. Mais c'est là un phénomène biologiquement assez naturel, que a été accentué par l'isolement. On sent très bien que l'influence de son ami le Père Charles lui manque. Les échanges avec le Père Valensin se raréfient. Les communications étaient lentes avec un homme toujours errant sur le Globe, et puis les lettres ne remplacent pas une discussion orale. Les objections des théologiens plus jeunes, comme le Père de Lubac et moi-même, ne pouvaient pas avoir sur lui la même influence que celles de ses vieux amis. Est-ce sa faute s'il a été trop souvent laissé à lui-même?", p. 338.

¹³ *La vida cósmica* en "Escritos de Tiempo de Guerra", Taurus, Madrid, 1966, pp. 22-95. Ver especialmente p. 79.

Esta confesión de 1916 se repite a través de su vida hasta su muerte. En 1934, escribe en Pekín su profesión de fe científico-cristiana y la encabeza con sus conocidas palabras: "Creo que la Evolución se dirige hacia el Espíritu, creo que el Universo es una Evolución";¹⁴ y año y medio antes de morir escribe su estudio *El dios de la evolución*¹⁵ y las *Letanías* que terminan así: "Corazón de Jesús, Corazón de la Evolución, unidme a Vos (etc.)".¹⁶

III. LA "UNIDAD CÓSMICA", BASE DE LA EVOLUCIÓN

Pero lo que más importa para una comparación entre Aurobindo y Teilhard no es el hecho de su fe en la evolución, fe que recibieron de los evolucionistas del siglo XIX y que les confirmó Bergson,¹⁷ sino la base intuitiva y mística de la "unidad cósmica", qué acerca notablemente entre sí a los dos pensadores. Creemos que muchas de las coincidencias entre Aurobindo y Teilhard tienen su fundamento en esta común intuición y experiencia mística de la "unidad cósmica", uno en el horizonte hindú y otro en el cristiano. Esta unidad consiste en que más allá de la multiplicidad casi infinita de los seres, más allá de la pluralidad y diversidad de las especies que captan nuestros sentidos y que nuestra razón trata de ordenar y explicar, se descubre un principio común, para todos los seres y sus diferencias, una ley armónica universal, merced a la cual, el cosmos va evolucionado hacia formas cada vez más perfectas y con un sentido final.

En realidad esta intuición de la unidad cósmica, común a Aurobindo y Teilhard, es un aspecto del conocimiento científico y racional, el cual trata siempre de hallar una explicación coherente de los diversos hechos. La ciencia busca instintivamente el principio de una explicación unitaria y universal de

¹⁴ *Como yo creo*, en "Como yo Creo", Taurus, Madrid, 1970, p. 105.

¹⁵ En "Como yo Creo", pp. 263-270.

¹⁶ *Ibid.*, p. 172.

¹⁷ Es evidente que ambos leyeron a Bergson y recibieron una fuerte influencia del mismo, aunque rara vez lo citan. Sin duda que la influencia es más bien de una orientación general evolucionista que de aspectos particulares. Además tanto Aurobindo como Teilhard dieron un giro distinto a la evolución de acuerdo a su cosmovisión hindú o cristiana. En relación con Aurobindo cita R. Sailley una tesis preparada en la Soborna por una estudiante india, Aster Patel (En *Sri Aurobindo philosophe du yoga integral*, p. 191; ver también p. 193). En cuanto a Teilhard debe citarse la tesis, también en la Sorbonne, de Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin*. Ed. du Seuil, Paris, 1963. 686 págs. Ver breves referencias en Mgr. de Solages, o.c., p. 36 y E. Colomer, o.c., pp. 439-441.

la realidad múltiple. Pero esta actitud del científico, que no puede contentarse con la simple catalogación de los hechos o de los entes desconexos entre sí, sino que busca siempre las relaciones que los unen y las explicaciones de la situación de cada uno dentro del conjunto cósmico, reviste en Aurobindo y Teilhard un relieve y una profundidad característica.

El punto de partida de nuestros autores es, tal vez, una intuición de tipo místico, una especie de "experiencia" profunda de las relaciones que entretienen toda la trama del cosmos y una captación de cierto principio de unidad universal por debajo de la aparente multiplicidad de los fenómenos. Uno y otro, por medio de esa intuición, adquirieron esa especie de "conciencia cósmica", que abarca, en una visión total e integradora, la multiplicidad de los entes, y los intuye unidos por un mismo principio profundo, por una misma ley universal, por una misma energía interior. Esta intuición, adquiere, sin duda, en ellos un carácter místico, en el sentido estricto, en cuanto implica una experiencia interior de presencia y contacto con un principio absoluto universal, que sostiene y anima la esencia de todos los seres, dentro de un plan inteligentemente trazado y que se va cumpliendo por diversas etapas evolutivas hacia un final ideal del cosmos y de la humanidad.¹⁸

La experiencia mística siempre proporciona una visión integradora del universo, pues el místico, se levanta por encima de la multiplicidad y variedad de los seres contingentes y de los acontecimientos, para contemplarlos desde un punto absoluto de referencias, del cual todos dependen y en el cual todos, en alguna forma, se resuelven.

Sin duda ninguna que tanto Aurobindo como Teilhard tuvieron realmente la pasión de la unidad. Pero uno y otro trataron de racionalizar esta visión integradora, esta "conciencia cósmica" de unidad, recurriendo a los fundamentos científicos de la visión unitaria del cosmos. En tal sentido, juntan ambos la vivencia mística y la inquietud científica. Aurobindo insiste más en los fundamentos filosóficos; Teilhard recurre más sistemáticamente a las pruebas científicas, a las comprobaciones de la paleontología y a las exigencias de las leyes físicas de la materia misma.

Pero, lo curioso es, que uno y otro, invocan el principio de la evolución, como el hilo de Ariadna, que según ellos, es la única forma de explicar satisfactoriamente la misma trama íntima que constituye todos los seres, y el divino

¹⁸ La coincidencia de la mística de Aurobindo y Teilhard en "la experiencia de la conciencia cósmica y en una profunda fe en la evolución" la notó muy bien R.C. Zachner, *Evolution in religion. A Study in Sri Aurobindo and P. Teilhard de Chardin*. Clarendon Press, Oxford, 1971, p. 7.

principio que dirige la actividad del cosmos en su proceso de desarrollo a través de la multiplicidad de las especies, desde la materia hasta las manifestaciones superiores del espíritu humano.

La evolución, para Aurobindo y Teilhard, es inseparable de la idea de la unidad cósmica, y ésta se basa en un principio divino: de ahí su actitud religiosa y mística.

El problema de la unidad cósmica se reduce al eterno problema metafísico de la oposición entre lo uno y lo múltiple. Resolver los opuestos de una unidad superior, ha sido un ideal de la mente humana, con el objeto de hallar una explicación racional a las aparentes contradicciones de la realidad. ¿Cómo lo múltiple y lo uno, la materia y el espíritu, la libertad y la necesidad, el tiempo y la eternidad, el ser y el devenir, pueden llegar a resolverse en una unidad real que los abarque sin anularlos? ¿El hombre tiene posibilidad de adquirir un conocimiento o una intuición superior que pueda integrar ambos opuestos, sin negar ninguno de ellos?

Tanto Aurobindo como Teilhard se plantean en términos parecidos el problema y desembocan en una solución que en el fondo viene a ser la misma.

AUROBINDO

Abramos, casi al azar, alguno de los textos de Aurobindo.

1) Punto de partida: la Materia

Aurobindo reconoce que el punto de partida, en cierta manera, de toda investigación sobre la unidad cósmica debe ser la tierra misma. "Tocar tierra" es su consigna, repitiendo una frase del *Upanishad*. "Tocar la tierra es siempre revigorizante para el hijo de la Tierra, aun cuando busque un conocimiento suprafísico. Asimismo puede decirse que lo suprafísico ha de denominarse realmente en su plenitud —hasta las cimas que siempre podemos alcanzar— si mantenemos firmemente los pies en lo físico. "La Tierra es su base", dice el *Upanishad* cuando representa el Atman que se manifiesta en el universo. Y ciertamente es un hecho que cuanto más ampliamos y aseguramos nuestro conocimiento del mundo físico, más ampliamos y aseguramos nuestro fundamento para el conocimiento superior, incluso el supremo, el del Brahmayidya".¹⁹

¹⁹ *La vida divina*, I, p. 17.

2) La ciencia y la unidad cósmica

Aurobindo ve en la tendencia de la ciencia moderna, cada vez más acentuada hacia la unidad, una coincidencia con el gran sentido de unidad cósmica de la tradición de la India. Pero esta tradición la recoge Aurobindo no en la interpretación Vedanta que salva la unidad negando la realidad de los seres múltiples y de los fenómenos materiales, es decir, del mundo cósmico como tal, sino en la verdad profunda que él encuentra en los *Upanishads*, según la cual se llega a la unidad de los contrarios: El mundo múltiple tiene su realidad y el absoluto tiene también su realidad propia, pero ambos constituyen una ulterior y más profunda unidad.

De esta forma llega Aurobindo a una síntesis entre la ciencia moderna y la tradición Vedanta original, es decir, de los *Upanishads* apartándose de la interpretación clásica de la filosofía Vedanta. "No sólo en su única concepción final, sino también en el gran lineamiento de sus resultados generales, el Conocimiento, por cualquier camino que se siga, tiende a convertirse en uno solo. Nada puede ser más notable y sugestivo que la extensión hacia la cual la Ciencia moderna confirma en el dominio de la Materia las concepciones e incluso las fórmulas mismas del lenguaje a las que se llegó, por un método muy diferente, en el Vedanta, el Vedanta original, no de las escuelas de filosofía metafísica, sino de los *Upanishads*. Y éstos, por otra parte, a menudo revelan su pleno significado, su más rico contenido, cuando se los aprecia bajo la nueva luz esparcida por los descubrimientos de la Ciencia moderna, por ejemplo, esa expresión Vedántica que describe a las cosas del Cosmos como una sola semilla dispuesta por la Energía universal en forma multitudinaria. El rumbo de la Ciencia hacia un Monismo que coincide con la multiplicidad, hacia la idea Védica de una sola esencia con sus múltiples devenires, es significativo en especial".²⁰

3) Tensión materialismo-espiritualismo

Aurobindo se plantea la dualidad existente, o mejor dicho la antítesis permanente, entre el materialismo y el espiritualismo. Ambos, dice parecen tener su fundamento. "Si el materialista está justificado en su punto de vista de insistir en la Materia como realidad en el mundo relativo como única cosa de la que, en cierto sentido, podemos estar seguros y en el Más Allá como totalmente incognoscible, si no inexistente, un sueño de la mente, una abstracción del Pensamiento divorciado de la realidad, de igual manera lo está el

²⁰ *Ibid.*, pp. 19-20; III, pp. 39-41.

Sannyasin, enamorado de ese Más Allá, justificando en su punto de vista de insistir en el puro Espíritu como realidad, en la cosa única libre de mutación, nacimiento y muerte, y lo relativo como creación de la mente y los sentidos, un sueño, una abstracción, en sentido contrario de la mentalidad que sea parte del Conocimiento puro y eterno".²¹

La solución a esta antinomia entre los dos opuestos no está en rechazar la realidad de uno o de otro, sino en elevarlos a un plano superior en el cual ambos se unen. Ese plano superior es el reconocimiento de "una Energía Consciente única", la cual, coincide "con el Ser mismo que la crea".²²

Lo característico de Aurobindo es que quiere mantener la realidad de la materia por un lado y la realidad del espíritu por otro. Vuelve a criticar repetidas veces la interpretación clásica del budismo y del vedanta, que resolvían el problema negando la realidad de la materia. "En esta rebelión del Espíritu contra la Materia la que durante 2000 años —desde que el budismo alteró el equilibrio del antiguo mundo ario—, dominó cada vez más la mente hindú".²³ Este "rechazo del asceta" lo considera Aurobindo tan unilateral como el "rechazo del materialismo". El primero rechaza la materia y el segundo rechaza el espíritu. Para Aurobindo cada uno ha cumplido su función necesaria. "Así como hemos visto en cuán gran proporción el materialismo ha servido a los fines de lo divino, de igual manera debemos reconocer el servicio mayor aún prestado por el ascetismo a la vida".²⁴ Según Aurobindo, pues, materia y espíritu no son más que expresiones de una misma existencia cósmica, que es a la vez voluntad consciente, y que es una "Entidad única";²⁵ que va presidiendo, y, más aún, realizando desde dentro las diversas etapas de la evolución.²⁶ Esta "Realidad omnipresente" nos descubre el secreto de la unidad cósmica y de la comprensión de la multiplicidad. Pero no por ello la multiplicidad deja de tener su valor y su realidad propia, ya que es, como tal, una expresión de la "Realidad omnipresente".²⁷ Veamos cómo Aurobindo explica la realidad de esta "Entidad única".

²¹ *Ibid.*, pp. 23-24.

²² *Ibid.*, p. 28.

²³ *Ibid.*, p. 29; III, p. 40.

²⁴ *Ibid.*, p. 30.

²⁵ *Ibid.*, p. 37.

²⁶ *Ibid.*, p. 38.

²⁷ *Ibid.*, p. 39.

4) *Materia, Energía, Conciencia, Dios*

Es ahora fácil de comprender que Aurobindo concibe la materia primera no como una simple materia bruta, sino dotada de una energía que es a la vez voluntad y conciencia. Gracias a ello, Aurobindo está en posibilidad de ir explicando la evolución cósmica a partir de la materia primigenia, dando los saltos necesarios para subir al plano de la vida, al plano de la mente y al plano del espíritu. En este punto tiene un extraordinario parecido con Teilhard para justificar los "saltos críticos" que la evolución va dando desde la materia bruta a la vida, desde ésta a la sensación y desde ésta al conocimiento reflexivo. "La Materia se expresa eventualmente como formulación de alguna Fuerza desconocida. La Vida, asimismo, ese misterio insondable, empieza a revelarse como una oscura energía de sensibilidad aprisionada en su formulación material; y cuando la divisora ignorancia se cure de lo que nos produce la sensación de un abismo entre la Vida y la Materia, es difícil suponer que Mente, Vida y Materia se presenten como algo más que una sola Energía formulada triplemente, el mundo triple de los videntes védicos. Y tampoco durará la concepción de una Fuerza bruta material como madre de la Mente. La Energía que crea al mundo no puede ser otra cosa que Voluntad y la Voluntad es sólo Conciencia que se aplica a un trabajo y a un resultado".²⁸

Pero, si miramos, sigue Aurobindo, la realidad, "más en profundidad", veremos que esa voluntad consciente, que está latente como energía, como el "vasto impulso cósmico", en la materia y en todas sus manifestaciones, incluso en el hombre y en la sociedad, no es otra cosa que "Dios en el hombre, la Identidad Infinita, la Unidad multitudinaria, el Omnisciente, el Omnipotente, que habiendo creado al hombre a su semejanza, . . . busca expresar en él alguna imagen de la unidad, omnisciencia, omnipotencia, que son la autoconcepción de lo Divino".²⁹

Como se ve, tanto la materia como el espíritu, la energía material o la espiritual, son diversas manifestaciones de una misma y única energía, que es consciente, porque es la misma "Vida Divina", el mismo impulso infinito del Absoluto, que involucionó hasta la materia para evolucionar hasta la expresión espiritual pura de Dios.

Por eso dice Aurobindo que la "Energía única" coincide "con el Ser mismo que la crea".³⁰

²⁸ *Ibid.*, p. 20.

²⁹ *Ibid.*, p. 21.

³⁰ *Ibid.*, p. 28.

La "unidad cósmica" es entonces perfecta, aunque la pluralidad de los seres y la materia y el espíritu sean reales, porque se unifica todo por su Realidad Última que es el Absoluto. Tampoco hay dificultades para los avances de la evolución desde los planos inferiores del ser hasta los superiores, porque es el mismo impulso divino omnipotente el que produce el despliegue ascensional de la evolución cósmica.

Es difícil sustraerse a las dificultades filosóficas que ofrece esta concepción de la evolución, pues parece caer en un "panteísmo" de confusión de el cosmos material con Dios.

Teilhard coincide en dos pasos fundamentales con Aurobindo, como vamos a ver: sólo se apartará en esta interpretación final, marcadamente panteísta.

TEILHARD

La intuición de la "unidad cósmica" en Teilhard no es menos viva que en Aurobindo. Y, por cierto, tiene características muy parecidas a las de éste. Puede decirse que una de las pasiones fundamentales de Teilhard era la pasión de la unidad cósmica. Y por ésta entendía no sólo la unidad en el mundo material, sino en todas las manifestaciones observables, aun cuando tengan características superiores a la materia. Pero, sin duda ninguna, el gran principio de unidad comienza a aparecer para Teilhard a partir de la materia misma.

1) Punto de partida: la Materia

Ante todo, para él la unidad cósmica, era un fenómeno captado directamente como un hecho, que es patente, como él decía, para la mirada del "naturalista".³¹

En su primera obra Teilhard parte del hecho de la visión fundamental de la pluralidad y de la multitud, confirmada por la teoría de la constitución atómica del universo.³² Pero inmediatamente, en medio de la pluralidad y de la multitud aparece que las mónadas no son independientes entre sí, sino que están "en su reposo y en su acción, en su textura y en su devenir, bajo los vínculos que las unen o las jerarquizan y las corrientes que las arrastran", y

³¹ *El fenómeno humano*, p. 54.

³² *Escritos del tiempo de guerra*, p. 29.

por eso, siguen siendo —ése es el misterio del cosmos y el secreto de la materia— una misma cosa.³³

Este mismo proceso de la experiencia, es decir, de un primer golpe deslumbrante de la pluralidad de los seres y una segunda experiencia más profunda de la unidad que los une indisolublemente en una inmensa "mónada cósmica", es el proceso del pensamiento de Teilhard. En *El fenómeno humano*, al hablar de la materia, ante todo señala primero la pluralidad, para luego afirmar: "Cuanto más fisuramos y pulverizamos artificialmente la materia, tanto más deja ver ante nosotros su fundamental unidad".³⁴ "Como si la trama de toda trama se resolviera en una simple y única forma de sustancia" (*Ibid.*).

El mismo proceso se observa más adelante: "El Cosmos en el que el Hombre se halla comprometido constituye, de acuerdo con la integridad indiscutible de su conjunto, un Sistema, un Totum y un Quantum: un Sistema, por su Multiplicidad; un Totum, por su Unidad; un Quantum, por su Energía; los tres, por lo demás, situados en el interior de una esfera limitada".³⁵

Teilhard no duda en vincular la materia en su expresión más primitiva, es decir, la trama del universo, con todo el conjunto del cosmos: "La Trama del Universo es el Universo mismo".³⁶

Es fácil de ver que, según Teilhard, el punto de partida de la evolución, la trama del universo es la materia primitiva. Recordemos que para Teilhard el descubrimiento fundamental es "que todos los cuerpos derivan por ordenación de un solo tipo inicial corpuscular".³⁷ Ahora bien, "históricamente, la trama del universo va concentrándose en formas de materia cada vez más organizadas. Y la evolución de la materia dio ciertamente origen al gran macrocosmos de las nebulosas y soles: "Los astros son los laboratorios en donde se prosigue, en la dirección de la grandes moléculas, la Evolución de la materia".³⁸ Pero también "tiene sus consecuencias hasta en la génesis del espíritu". No es de extrañar que Teilhard llegara a ser también un místico de la materia y que ya en 1919 escribiese sus célebres páginas exultantes sobre *La potencia espiritual de la materia*, que culminan con un *Himno a la materia*, en que se funden el científico y el místico cristiano.³⁹

³³ *Ibid.*, p. 30.

³⁴ *El fenómeno humano*, p. 55.

³⁵ *Ibid.*, p. 58.

³⁶ *Ibid.*, p. 59.

³⁷ *El fenómeno humano*, p. 63.

³⁸ *Ibid.*, p. 70.

³⁹ *Escritos de tiempo de guerra*, pp. 449-459.

2) La ciencia y la unidad cósmica

La unidad cósmica es para Teilhard un objeto de intuición a la vez científica y mística. El científico no desaparece nunca en la cosmovisión de Teilhard. Él tiene de una manera especial, cuidado de apoyarse en comprobaciones científicas cuando habla de la unidad cósmica. Así, para demostrar su afirmación unitaria fundada en que "todos los cuerpos derivan por ordenación de un solo tipo inicial",⁴⁰ trata de llegar hasta los elementos más simples del universo. "Recorridas tan lejos como sea posible en la dirección de sus orígenes, las últimas fibras del compuesto humano van a confundirse ante nuestros ojos con la trama misma del Universo".

"La trama del universo: este residuo último de los análisis cada día más profundos de la ciencia...".⁴¹

Ahora bien, en la trama del universo, la energía cumple la función decisiva de constitución y es el elemento a la vez de desarrollo de la materia. La energía es el impulso que va a originar y mantener la evolución, es la que coordina entre sí los átomos, los interrelaciona y a la vez los constituye. "Desde el punto de vista energético, renovado por los fenómenos de radioactividad, los corpúsculos materiales pueden ahora ser tratados como los depósitos pasajeros de una potencia en concentración. La Energía, nunca aprehendida de hecho en su estado puro, sino siempre en un estado más o menos granuloso (¡incluso en la Luz!), representa actualmente para la Ciencia la forma más primitiva de la trama universal. De ahí esa tendencia instintiva de nuestra imaginación a considerarla como una especie de flujo homogéneo, primordial, en el cual todo cuanto existe en el mundo que posea una figura no sería más que un conjunto de "torbellinos" fugitivos. El Universo, desde este punto de vista, hallaría su consistencia y su unidad definitiva en el extremo de su descomposición. (Es decir en la homogeneidad de sus últimos elementos interrelacionados entre sí por la energía, por una misma energía). "De esta manera se sostendría desde abajo".⁴²

Este aspecto científico en el que Teilhard funda rigurosamente su intuición de la unidad cósmica y de la evolución, no impide, antes bien fundamentar, una verdadera intuición mística, una especie de visión sentida y experiencia directa de la unidad cósmica. Teilhard vibra frecuentemente ante la emoción de esta intuición, de esta conciencia cósmica, en la cual se le presenta la

⁴⁰ *El fenómeno humano*, p. 63.

⁴¹ *Ibid.*, p. 53.

⁴² *Ibid.*, pp. 56-57.

inmensidad del universo en evolución, como una totalidad cuyas partes están íntimamente entrelazadas entre sí y con una interdependencia total.

Citemos, aunque sólo sea a título de muestra, otra de sus confesiones sobre la experiencia mística de la unidad del cosmos. Teilhard hace una descripción de los pensamientos y sentimientos que surgen en esa experiencia de una manera que parece autobiográfica: "Cada día estaban más perfumados, más llenos de color, eran más patéticos debido a una Cosa indefinible, siempre la misma Cosa. Después, la Nota, la Fragancia, la Luz vagas empezaron a precisarse. Y entonces empecé a sentir, contra toda convención y toda verosimilitud, lo que había de inefablemente común en todas las cosas. La Unidad se me comunicaba, infundiéndome el don de aprehenderla. En verdad, había adquirido, un sentido nuevo, el sentido de una cualidad o de una dimensión nueva. Todavía más profunda: era la transformación que en mí se había operado en la percepción misma del ser".⁴³

3) Tensión, materialismo-espiritualismo

El punto de partida de toda la evolución es, para Teilhard, sin duda, la materia. Pero él, lo mismo que Aurobindo, nos habla de una permanente tensión entre la materia y el espíritu. ¿Qué justificación de Teilhard, desde el punto de vista científico y de la evolución, de la realidad del espíritu y de sus relaciones con la materia?

El problema es, ante todo, patente en el caso del hombre. En él, dice Teilhard, se da un doble esfuerzo, un doble trabajo, una doble actividad, que, fenoménicamente, aparece como dos planos distintos y como procediendo de dos fuentes de energía distintas: la energía espiritual y la energía material.

"En ningún otro lugar se nos presentan más crudamente las dificultades en las que aún nos hallamos para agrupar, dentro de una misma perspectiva racional, espíritu y materia".⁴⁴ Teilhard, naturalmente, está empeñado en coordinar estas "dos facetas, espiritual y material, de nuestra actividad". Como Aurobindo, señala el peligro de un materialismo o un espiritualismo unilaterales, que quieren reducirlo todo a la materia o al espíritu, lo que supone ignorar la verdadera realidad de alguna de las dos facetas. "La ciencia, dice Teilhard, ha decidido ignorar provisionalmente la cuestión de entrelazar de una manera coherente las dos energías del cuerpo y del alma. Sería muy có-

⁴³ *El medio divino*, Ed. Taurus, Madrid, 1967, pp. 138-139.

⁴⁴ *El fenómeno humano*, p. 79.

modo obrar como ella".⁴⁵ Teilhard no está dispuesto ni a desconocer la realidad de la materia, ni a desconocer la realidad del espíritu, ni tampoco a admitirlas como paralelas y desconectadas.

"En el plano científico, prosigue la controversia entre materialistas y espiritualistas, entre deterministas y finalistas. Después de un ciclo de disputas, cada partido se queda acantonado en sus posiciones, presentando al adversario razones sólidas que lo justifiquen".⁴⁶

Esta situación insoluble se debe a la actitud parcial de cada uno de los bandos y la solución debe hallarse en "la dificultad experimentada por los dos grupos de mentalidades para situarse en un terreno común". Por eso él sostiene que debe llegarse a una "especie de fenomenología de física generalizada, en la que la cara interna de las cosas sea considerada tanto como la cara externa del mundo" y que ésta es la única explicación coherente, tal como la ciencia debe tender a lograrla, para "la totalidad del Fenómeno cósmico".⁴⁷

4) *Materia, energía, conciencia, Dios*

Teilhard sostiene que si la conciencia se muestra con plena evidencia en el hombre, por aparecer en él la interioridad, también con absoluta evidencia, lo mismo debe suceder proporcionalmente en los estratos más inferiores de las cosas: "En el fondo de nosotros mismos sin discusión posible se nos presenta, a través de una especie de desgarre, un interior en el corazón mismo de los seres. Ello es suficiente para que en uno u otro grado, este 'interior' se nos imponga como existente en todas partes y desde siempre en la naturaleza". De ahí la conclusión, importante y decisiva en Teilhard, de que la conciencia es "coextensiva" a toda la naturaleza: "La conciencia aparece con evidencia en el hombre [...], y, por tanto, entrevista en este último relámpago, tiene una extensión cósmica y, como tal, se aureola de prolongaciones espaciales y temporales indefinidas". "Esta conclusión resulta grávida en consecuencias. Y, sin embargo, me siento incapaz de ver cómo, en buena analogía con todo el resto de la ciencia, podríamos sustraernos a ella".⁴⁸

Así ha llegado Teilhard, a la conclusión, coincidente con Aurobindo, de que la materia primitiva, la trama del Universo, estaba ya en su interior dotada del principio de la "consciencia", aunque en una mínima expresión que no le

⁴⁵ *Ibid.*, p. 79.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 69.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 70.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 72.

permitía dar señales exteriores. Recogiendo afirmaciones de otros científicos continúa Teilhard: "lo que yo digo, no es pues, absurdo. Ello sin contar, que todo metafísico debería alegrarse al comprobar que, incluso desde el punto de vista de la física, la idea de una materia absolutamente bruta (es decir, de un puro "transiente") no es más que una primera y burda aproximación de nuestra experiencia".⁴⁹

Teilhard, para salvar la unidad de la ciencia, quiere proponer una solución que salve a la vez la realidad de las dos energías física y psíquica, e integre los fenómenos propios de cada una, dentro de una realidad unitaria del universo.

"Para escapar a un dualismo de fondo imposible y anticientífico dice Teilhard, y para salvaguardar no obstante, la natural complicación de la trama del universo, yo propondría, pues, la siguiente representación que va a servir de fondo a todo el resto de nuestros desarrollos".⁵⁰

La representación de Teilhard tiene dos afirmaciones centrales:

1. Hay una energía que es común y la misma en todas las manifestaciones de la energía, y es "de naturaleza psíquica". A esta energía la llama Teilhard "energía fundamental".

2. Esta *energía fundamental* "se divide en dos componentes distintos: una energía tangencial... y una energía radial".⁵¹ La primera correspondería a la energía física o material y la segunda a la psíquica o espiritual.

"Las dos energías, física y psíquica, distribuidas respectivamente sobre las dos caras, externa e interna, del mundo, tienen en su conjunto el mismo aspecto".⁵²

"Energía material y energía espiritual, sin duda alguna, se sostienen y se prolongan una a otra por medio de *algo*".

"En el fondo, de alguna manera, no debe haber actuado en el mundo más que una Energía única".⁵³

Esta "energía única" o "energía fundamental"⁵⁴ es la "energía cósmica"

⁴⁹ *Ibid.*, p. 74.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 82.

⁵¹ *Ibid.*, p. 82.

⁵² *Ibid.*, p. 81.

⁵³ *Ibid.*, p. 80.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 82.

que "la ciencia reconoce" y que nos permite comprender, más allá de las tensiones entre la energía material y la energía espiritual, ya que las abarca, la totalidad del fenómeno cósmico, en una explicación coherente, "tal como la ciencia debe tender a realizarlo."⁵⁵

Ella es la fuerza motora o el impulso de la evolución.

Al reducir la energía cósmica a la unidad, a una energía única, Teilhard tiene que plantearse necesariamente la relación de esa energía con el Absoluto. Se le presenta entonces un problema parecido al de Aurobindo. ¿Es esa energía distinta del Absoluto como una creación del mismo, una "expresión" o una "manifestación", como diría Aurobindo; o bien ella es, en realidad, el mismo Absoluto, interno y presente en toda la realidad, actuando desde el interior de ella? Aurobindo nos ha hablado de la materia única y del "alma única". Nos ha dicho también que hay un "alma común", la misma en todos, aunque con distinta expresión en todos.

Teilhard especialmente en las primeras páginas de su estudio *El medio divino*, señala la presencia de lo divino en la creación de manera que podría pensarse que es el ser mismo de Dios la energía que todo lo mueve, algo así como la energía cósmica única, que a la vez da origen a las actividades materiales y espirituales. Tocamos de esta manera el punto "ultravivo" y "ultraactivo" del universo. Aquí parece que estamos aproximando entre sí el medio divino y la energía única cósmica como identificados.⁵⁶

Pero Teilhard tiene buen cuidado de distinguir esta realidad, inmanente en todas las criaturas, en toda la realidad mundanal material y espiritual, de la multiplicidad en que se halla presente. Explícitamente sostiene la trascendencia del medio del medio divino y la falla fundamental que significaría una concepción panteísta. Por de pronto "el Medio Divino" es trascendente respecto de la multiplicidad. "Innumerable y vasto como la onda centelleante de las criaturas que sostiene y sobrealimenta su océano, el Medio Divino conserva al mismo tiempo la trascendencia concreta que le permite reunir, sin confusión, a su unidad triunfante y personal los elementos del mundo."⁵⁷ Esta unión sin confusión o esta reunión sin confusión es la fórmula que habitualmente emplea Teilhard para distinguir el panteísmo o mejor dicho el "falso panteísmo, de un panteísmo aceptable". Pero él claramente señala que "el huésped del medio divino, en primer lugar, no es panteísta". Sería un panteísmo de

⁵⁵ *Ibid.*, p. 70.

⁵⁶ *El medio divino*, p. 121.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 118.

"fusión e inconciencia" propio de "las filosofías o las religiones monistas".⁵⁸ "Por el contrario, nuestro Dios lleva hasta el extremo la diferenciación de las criaturas que en él concentra [...] nuestro medio divino no se halla sino en los antípodas del falso panteísmo. El cristiano puede lanzarse a él con toda su alma, sin temer que un día pueda encontrarse monista".⁵⁹

IV. REFLEXIONES

1) No hemos hecho sino una pequeña introducción al tema de la evolución en Aurobindo y Teilhard. Sólo hemos dado una sucinta presentación de dos aspectos, que son sin duda básicos, y, por así decirlo, presupuestos para todo ulterior estudio de los muchos temas que Aurobindo y Teilhard han desarrollado en su compleja cosmovisión evolucionista.

2) Esperamos seguir en otros trabajos el estudio comparado de ambos.

3) Pero creemos que esta primera introducción es suficiente para comprobar la coincidencia del pensamiento de Teilhard y Aurobindo, debida ante todo a su enfoque de la evolución. Por esto mismo, hay otros muchos puntos particulares de coincidencia, a veces en aspectos fundamentales.

4) Por supuesto, también hay divergencias importantes que dan al sistema un espíritu distinto y personal en cada caso; Aurobindo es Aurobindo y Teilhard es Teilhard. Hemos señalado una que es de gran importancia antropológica, metafísica y religiosa, al llamar la atención de que Aurobindo se mueve en una cosmovisión evolucionista de ambiente panteísta, el paso que Teilhard enfatiza su rechazo de todo "panteísmo de confusión" y afirma la primacía de la persona en el hombre y en Dios, aunque a veces, en su pasión por la unidad, usa fórmulas ambiguas.

5) Pero esta diferencia fundamental, no invalida la sorprendente coincidencia de ambos en la fenomenología del proceso de la evolución y en la mística con que viven su experiencia de la unidad cósmica.

6) Habrán observado los lectores que nuestro método ha sido simplemente "expositivo". Hemos tratado de presentar una visión lo más objetiva posible. No hemos querido insertar apreciaciones valorativas o reservas a algunas ideas de uno y otro, que o bien no compartimos o al menos deberían ser objeto de cuidadosas precisiones por ser ambiguas. Es muy difícil evitar en medio del

⁵⁸ *Ibid.*, p. 122.

⁵⁹ *Ibid.* Ver también *El fenómeno humano*, p. 374.

entusiasmo científico o místico, las fórmulas unilaterales o demasiado simplistas, que no siempre respetan íntegramente la realidad de los hechos, o deducen consecuencias que los mismos hechos no avalen necesariamente.⁶⁰

7) Pero no podemos terminar sin hacer una referencia al principio mismo de la "evolución", en que se inspiran Aurobindo y Teilhard. No cabe duda de que los hechos comprobados por la ciencia lleven a la conclusión de que el cosmos se ha ido desarrollando en virtud de un proceso de evolución. ¿Pero esta evolución es absoluta o se ha cumplido dentro de ciertos límites? He aquí el interrogante que los científicos, los filósofos y los teólogos deben todavía replantearse. Aurobindo y Teilhard parecen suponer siempre una evolución absoluta: el primero sin excepciones, segundo con la sola "posible" excepción de la aparición del alma humana, es decir, del fenómeno de la "reflexión".⁶¹ Uno y otro extienden el campo de la evolución con demasiada seguridad y con excesiva universalidad. Pero ¿es la evolución la explicación total de los hechos? ¿Qué precisiones y qué imitaciones imponen los hechos mismos a la "teoría" evolutiva del cosmos y del hombre?⁶²

⁶⁰ Respecto de Teilhard nos permitimos remitir a los lectores a la evaluación que hacemos de los aspectos positivos y negativos de su pensamiento en nuestra obra *El pensamiento de Teilhard de Chardin: El Cosmos, el Hombre y Dios*. Ed. TEA, Buenos Aires, 1975.

⁶¹ Sobre el tema de la evolución según Teilhard, puede verse nuestra obra citada en la nota anterior, Cap. II, *El hombre y la evolución*.

⁶² Ver al respecto el bien documentado estudio de R. J. Nogar, *La evolución y la filosofía cristiana*. Traducción del inglés. Edit. Herder, Barcelona, 1966.

LA DIFÍCIL PROGNOSIS PARA LA UNIVERSIDAD

DR. ZDENĚK KOUNM
Gidy, Francia.

"Lo que más urge a la Universidad es penetrarse de su condición problemática", escribió en 1951 J. Marías.¹ Palabras que se quedaron sin resonancia alguna como ocurrió, por lo demás, con muchas otras; el discurso sobre la Universidad no fue entendido fuera del cuadro cerrado de ésta: clasificado desde su origen bajo el adjetivo "universitario" no tenía derecho para llegar a ser universal. En el peor caso relegado entre los ejercicios estilístico-intelectuales, en el mejor admitido en una perspectiva cuya dimensión va del voluntarismo a la utopía, no interesaba sino a los universitarios. Pues ¿no fue concebido por uno de ellos y a ellos destinado?

Se olvidó (por causa de dicho ostracismo categorial que tiene sus raíces en un anquilosamiento normal de todo pensamiento autosuficiente) lo esencial: que la universidad no es una institución equiparable con el conjunto de otras instituciones, que, para cumplir con su misión, necesita ir más allá de su función explícita y programas establecidos.² Sólo este continuo superar (vencer la contradicción formal del estatuto) le puede asegurar la supervivencia y el desarrollo.

Hace ya más de cuarenta años, J. Ortega y Gasset, con su habitual claridad, planteó el problema fundamental, el del binomio universidad-ciencia que no deben ser ni fundidas ni separadas. En una visión totalizadora "la universidad es el intelecto —y, por lo tanto, la ciencia— como institución"; pero esa identidad espiritual, si engloba las condiciones de eficacia y actualidad, resulta sigue resultando, de una heterogeneidad de hechos cuyo sentido constituye el contenido de una finalidad, la nuestra.

¹ *El intelectual y su mundo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1968, p. 104.

² Hecho que fue comprendido —en su forma negativa— por los nazis que cerraban sistemáticamente las universidades en los países ocupados.