

Job y Teilhard de Chardin sobre el problema del mal

Ricardo Franco

Puede parecer un atrevimiento, y seguramente lo es, reunir dos lenguajes tan distintos como son el del libro de Job y el de los libros de Teilhard, aunque se trate de la solución del mismo problema. El lenguaje de Job, lleno de poesía salvaje, que algunas veces roza la blasfemia: «Aunque fuera yo inocente, su boca me condenaría; aunque fuera justo, me declararía perverso», «El deja la tierra en poder de los malvados y tapa la cara de sus gobernantes: Si no es El, entonces ¿quién?» (Job 9, 20.24); «Dios acaba con inocentes y culpables... El se burla de la desgracia del inocente» (Job 9,22s). O lleno de colorido, como esa descripción de animales en el discurso de Yahvé y que va desde la ternura (las gamuzas, 39,1), la ironía (el avestruz, 39, 13ss), la admiración (el caballo, 39, 19 etc.) a la fantasía mítica en la descripción de Behemot y Leviatán (40,15; 40,25).

Realmente este lenguaje parece que tiene pocos puntos de contacto con el complicado lenguaje de Teilhard de Chardin, que se mueve desde la mera fenomenología hasta la mística, pasando por los métodos científicos, filosóficos, etc., y que incluso en esa poesía, que no le abandona casi nunca, es completamente distinto de la del libro de Job.

Pero es la misma Sagrada Escritura la que nos enseña la posibilidad de responder a un mismo problema con dos lenguajes distintos y con la consecuente diversidad de actitud frente a la vida. Así el autor del Eclesiastés (el Qohélet) parte de la misma experiencia del mal en el mundo de la que parte el libro de Job, pero su actitud no tiene nada de la rebeldía trágica de Job, sino que, por una parte, se limita a la mera constatación de los hechos: «La

misma suerte corre el sabio que el necio» (Eccl 2, 14), «ha observado el llanto de los oprimidos sin tener quien los consuele, la violencia de los verdugos, sin tener quien los vengue» (4,1); y la consecuencia que saca se puede situar entre un resignado escepticismo y un moderado epicureismo: «He experimentado que lo mejor para el hombre es comer y beber y pasarlo bien en todos sus fatigosos afanes bajo el sol, en los contados días de su vida...» (5,17), «No hay mayor feilicidad para el hombre que comer y beber y pasarlo bien en medio de sus afanes» (2,24). Una idea que se repite como un estribillo a lo largo del libro¹.

De estos autores habría que decir lo contrario de lo que dice A. Machado de las canciones infantiles, que llevan «oscura la historia/ y clara la pena». Aquí la historia es, desgraciadamente, demasiado clara: el mal, la violencia, las catástrofes, arrollan por igual a inocentes y culpables y aun tal vez más a los inocentes que a los culpables. La que queda oscura es la pena: rebelde y trágica en Job, resignada y escéptica en el Qohelet, intelectual y en el fondo optimista en Teilhard de Chardín.

El problema en Job

El problema del mal se plantea en los discursos de Job con tanta violencia precisamente a partir de su fe absolutamente monoteísta. No puede haber un principio del mal distinto de Dios. Su pregunta en el fondo es: Si Dios no lo hace ¿entonces quién? En el politeísmo y, sobre todo, en el dualismo, el problema de la teodicea no existe. El dualismo en realida es una solución drástica del problema de la teodicea. Pero esa no es solución para Job. Todavía queda una posibilidad dentro del monoteísmo: la causa del mal es la maldad de los hombres. Esta es la solución que van a proponer fundamentalmente los amigos de Job en sus discursos. Parten en primer lugar de los que ellos creen un hecho verificable por la experiencia; no por la experiencia de un individuo que tiene una vida corta, sino por la experiencia de las generaciones: «Los justos no son castigados: ¿Recuerdas un inocente que haya perecido? ¿Dónde se ha visto un justo exterminado?» (4.7). Claro que Job podrá responder que los ha visto, pero es que para Elifaz, que es el que hace esta afirmación, no hay nadie que sea justo delante de Dios. Esa es la revelación que él ha tenido: «Oí furtivamente una palabra, apenas percibí su murmullo: es una visión de pesadilla. Cuando el letargo cae sobre el hombre, me sobrecogió un terror, un temblor que estremeció todos mis huesos. Un viento me rozó la cara, se me erizaron los pelos de la carne. Estaba de pie —no lo conocía— sólo una figura ante mis ojos, un silencio; después oí una voz: ¿Puede el hombre ser justo fren-

(1) Véase el estudio de A. LEUHA, *Die Krise des religiösen Glaubens bei Kohelet*. En: *Wisdom in Israel and the ancient near east*, Leiden 1955, pp. 183-191.

te a Dios? ¿o un mortal ser puro frente a su creador? En sus mismos ángeles descubre faltas..., pues ¿cómo estarán limpios ante su Hacedor los que habitan en casas de arcilla, cimentadas en barro?» (Job 4,12-19). Así la culpa del hombre se confunde en realidad con su propia limitación. Es una especie de culpa existencial que coincide con su realidad limitada, como en la tragedia griega y, también como en la tragedia, en esta concepción el castigo puede alcanzar a cualquiera pero en este caso tiene un valor terapéutico. Es el nuevo elemento que añade el mismo discurso de Elifaz: «Dichoso el hombre a quien corrige Dios: no rechaces el escarmiento del Todopoderoso» (5,17). Pero el final será siempre feliz, como en las películas del Oeste, y el bueno triunfará: «Disfrutarás de la paz en tu tienda y al recorrer tu dehesa nada echarás de menos; verás tu descendencia numerosa y a tu retoños como hierba del campo; bajarás a la tumba sin achaques, como una gavilla en sazón» (5,24).

La experiencia de Job

Esa experiencia propuesta con tanta seguridad no es ciertamente la experiencia del mismo Job: él sufre y es inocente y además ha visto con frecuencia a otros muchos inocentes que sufren y su fe en Dios le prohíbe encontrar una solución a esta tragedia. Por eso se rebela contra esta seguridad de sus amigos: «He oído —dice— mil discursos semejantes, sois todos unos consejeros importunos. ¿No hay límite para los discursos vacíos?» (16,2). Job reconoce que el problema se ha planteado porque es él mismo el que está sufriendo ahora. Si no fuera así, posiblemente le convencerían los discursos de los amigos y él hablaría de la misma manera: «También yo hablaría como vosotros si estuviera en vuestro lugar: enlazaría palabras contra vosotros meneando la cabeza, os confortaría con mi boca, os calmaría moviendo los labios» (16,4). Reconoce por tanto que el problema del mal en toda su dimensión se le ha planteado a partir de una experiencia personal del sufrimiento. Pero esa experiencia personal no le ha llevado a limitarse a lamentar su propia situación sino que le ha hecho caer en la cuenta de la existencia de ese problema a escala mundial.

El problema de Job se plantea por lo tanto en un doble nivel al menos:

1. El problema personal de su propio sufrimiento y de su soledad, soledad de un Dios que no le responde.

2. El problema general de la existencia de fuerzas incontroladas en el mundo que causan sufrimiento a seres totalmente inocentes.

Es claro que las dos preguntas no pueden tener una única ni misma respuesta. Si a la primera responde la presencia del ausente, que suprime la dura experiencia de abandono, a la segunda sólo puede responder una teoría que,

de alguna manera, justifique la existencia de esas fuerzas incontroladas y causantes de sufrimiento en la creación de un Dios único, omnipotente y bueno.

Respuesta a Job

Hay dos respuestas a Job: la respuesta de los amigos y la respuesta de Yahvé. (Prescindo de la respuesta de Elihu, caps. 32-37, para no tener que entrar en el difícil problema de su autenticidad). La respuesta de los amigos es absolutamente insuficiente, tanto desde el punto de vista del problema personal de Job, que no está dispuesto a admitir que él sea castigado por ser pecador, como desde el punto de vista de una respuesta teórica al problema general; porque la respuesta de los amigos parte del supuesto de que sólo los malos son castigados y los buenos premiados y esa afirmación contradice la experiencia más elemental del mismo Job.

La respuesta de Yahvé

Sobre esta respuesta, o respuestas, se han dado las interpretaciones más dispares. Juicios meramente negativos: «La Divinidad que habla desde las alturas no trae al alma ninguna respuesta y el bello poema de la naturaleza no puede curar un corazón enfermo». O pueden ironizar sobre este discurso, calificándolo, como C. J. Ball, de «magnífica irrelevancia», o como «tres horas de historia natural para Job» e, incluso, bajo el influjo de C. G. Jung y de E. Bloch, considerarlo no sólo como inútil sino como inmoral. Para Bloch, «Yahvé responde con cuestiones físicas a problemas morales»².

Entre los autores que creen encontrar un sentido positivo a la respuesta de Yahvé, algunos creen que el problema propuesto por Job es de naturaleza existencial y requiere por lo tanto solamente una respuesta existencial. El contenido de los discursos carece de interés y lo único que importa es que Yahvé responde y sale al encuentro de Job personalmente: «Al discurso de Yahvé acompaña una aparición o manifestación directa de Yahvé a Job y en este sentido es la respuesta de Yahvé al más profundo deseo de Job»³. Como hace notar O. Keel, la reducción a un problema exclusivamente existencial no es objetiva. Job no tiene únicamente un problema existencial, aunque lo tenga también, sino que plantea problemas objetivos. La respuesta existencial es necesaria para el problema personal de su sufrimiento y de su soledad, al que no se puede responder con una mera teoría.

(2) E. BLOCH, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt a.M. 1968, p. 154. Hay traducción española de J. A. GIMBERNAT, *El ateísmo en el cristianismo*, Madrid 1983, Las otras citas en O. KEEL, *Jahwes Entgegnung an Ijob*, Göttingen 1978, p. 11.

(3) Citada por O. KEEL, *o.c.*, pp. 114, n. 17.

Pero las preguntas objetivas de Job necesitaban una respuesta teórica. E incluso para aceptar una respuesta existencial tenía que empezar por encontrar alguna solución teórica a su problema y no podía confiarse simplemente a Yahvé, como le pedían sus amigos, mientras siguiera considerando a Yahvé como una fiera salvaje dispuesta a saltarle a la nuca: «Vivía yo tranquilo cuando me trituró, me agarró por la nuca y me descuartizó...» (16,12).

El contenido de los discursos de Yahvé

Los discursos son dos pero tienen en total tres partes. En la primera las preguntas retóricas tienen como finalidad dejar al descubierto la grandeza de la creación y hacer ver a Job que no ha comprendido todavía esa grandeza y por lo tanto que no ha comprendido la grandeza de su creador. No es todavía un intento de solución, sino que encuadra la respuesta, que viene a continuación, dentro del misterio «tremendum et fascinans» de lo divino en la creación.

La segunda parte del discurso (el capítulo 39) enumera una serie de animales para los que no se encontraba ningún principio que justificara su elección: el león, el cuervo, el ciervo, el asno salvaje, el búfalo, el avestruz, el caballo, el halcón, el águila. ¿A qué se debe ese grupo aparentemente tan caprichoso? Ha sido mérito de Othmar Keel el haber encontrado una explicación en los bajorrelieves del Oriente Próximo pertenecientes a la mitad del segundo milenio antes de Cristo. En ellos ha encontrado una figura mítica: «El rey de las fieras» bajo cuya tutela y dominio se encuentran precisamente estas fieras. Todas ellas (el problema es tal vez el caballo) son fieras propias del desierto, comprendido a la manera oriental como lugar deshabitado y no como desierto arenoso. Es más bien lo que nosotros llamamos monte bajo. Este desierto es para los israelitas un símbolo del caos, como opuesto al orden. Los animales que lo habitan son símbolos a su vez de las oscuras fuerzas que animan este caos, no como la nada absoluta, sino como la oposición al orden del universo. Por eso es curioso que estas fieras aparezcan a la vez dominadas y protegidas por el «Señor de las fieras».

Traduciendo a prosa toda esta bella simbología habría que decir que en una creación, que para el autor del libro de Job no está terminada sino que se crea cada día, quedan siempre restos de fuerzas caóticas, mezclas de elementos positivos y de elementos negativos o destructores, controladas de alguna manera pero protegidas también en su limitada autonomía por su Señor.

En la última parte del discurso de Yahvé (caps. 40 y 41) sólo se mencionan dos animales: Behemot y Leviatán. Aquí la descripción abandona los límites de

lo realista para hacerse directamente mítica de tal forma que ni siquiera hay unanimidad en establecer quiénes son realmente estos animales, aunque se admita generalmente que son el hipopótamo y el cocodrilo. Ambos son animales del agua, otro símbolo del caos, y ambos son símbolos personificados de las fuerzas destructoras del orden que continúan actuando en la naturaleza. En la iconografía egipcia ambos animales sólo pueden ser sometidos por el dios Horus y por su representante, el Faraón. Es quizá Leviatán el que más claramente alude a los poderes negativos de destrucción que están presentes en la creación y que son siempre vencidos pero nunca totalmente hasta el final de los tiempos. El que el monstruo marino aparezca como dominado y destruido en el paso del Mar Rojo por los israelitas (Sal 74,14; Is) y totalmente desmitificado en el Salmo 104, 26 donde se habla de «Leviatán (la ballena?) que tú formaste para jugar con él» no impide que en Isaías aparezca como activo y destinado a ser dominado por Yahvé únicamente al final de los tiempos: «Aquel día castigará Yahvé con su espada dura, grande, fuerte, a Leviatán, serpiente huidiza, a Leviatán, serpiente tortuosa, y matará al dragón que hay en el mar» (Is 27,1). Y el mismo Job parece creer que la existencia de este monstruo obliga a Dios a una perpetua vigilancia «¿Soy yo el monstruo marino o el dragón para que me pongas un guardián?» (Job 7,12). Y finalmente en el libro del Apocalipsis aparece primero una derrota temporal del dragón, identificado aquí ya con el diablo o Satanás (Ap 20,1) para reaparecer al cabo de los mil años y ser destruido definitivamente (Ap 20,10).

Curiosamente, incluso los inofensivos animales que aparecen en la primera parte del discurso de Yahvé tienen tendencia en la iconografía del Oriente Próximo a convertirse en seres demoníacos⁴. En el Apocalipsis, como hemos visto, se le identifica ya simplemente con Satanás. Es posible que la causa de esta progresiva personificación haya que buscarla en la mayor facilidad para explicar la relativa autonomía de estas fuerzas del caos o del mal si se les identifica con seres personales, que sí se consideran como meras fuerzas impersonales, dependientes únicamente de Dios.

El Dios de Job

Pero ¿quién es este Dios que deja esa autonomía a las fuerzas caóticas contra el orden del universo? Para E. Bloch aquí hay «un aliento inequívoco de panteísmo demoníaco», un Yahvé «que arruina el discurso ético-racional de los profetas»; y todo ello «supone una teofanía de tal manera extraña a la Biblia que casi parece propia de otro Dios: uno que tampoco tiene nada que ver con

(4) Cf. O. KEEL, o.c., pp. 90, 114, etc.

el peligroso Yahvé-Volcán (del Sinaí). Recuerda más bien a una Isis, convertida en un ser demoníaco, o sencillamente a Baal-Naturaleza; incluso de manera desconcertante..., de alguna forma al Dios de Spinoza»⁵. A. Brenner, en su artículo sobre la respuesta de Dios a Job, cree también que «Dios se revela aquí como no se ha revelado nunca»⁶. Y esta revelación estaría fundamentalmente en el simbolismo de Behemot y Leviatán que representan la naturaleza dual de Dios, «un Dios que no ha conquistado todavía su lado oscuro, pero tiene conciencia de eso y busca una solución». «Un concepto dialéctico de Dios es el resultado inevitable del puro monoteísmo», aunque sus implicaciones religioso-espirituales no son fáciles de digerir y asimilar⁷.

Pero este panteísmo demoníaco, que identifica a Dios con el lado oscuro de la naturaleza, no hace justicia al Dios que se revela a Job. En éste lo único que aparece es que Dios es el creador de esas fuerzas católicas que controla, pero que, por una razón desconocida de nosotros, no elimina. En otros pasajes de la Biblia el caos inicial, del que va saliendo lentamente el orden cósmico por la acción de Dios, que va separando los elementos, sigue siendo siempre una amenaza para el orden. Con el diluvio se vuelve a la confusión original de las aguas y con esa confusión vuelve el caos inicial del que tendrá que salir una nueva creación por una nueva separación. Y esta lucha contra las aguas, símbolos del caos, se continúa todos los días: «Tú domeñas el orgullo del mar, cuando sus olas se encrespan las reprimes» (Sal 89,10).

Pero el tema de la lucha, o mejor, el acto de fuerza primordial contra lo «caótico» y (de alguna manera) contra el mal, no es necesariamente dualista. El acto de fuerza de Yahvé contra el monstruo marino, por ejemplo, no realiza lo propio del dualismo, porque no implica la dicotomía, la división del poder que limita positiva e intencionalmente el campo de Dios, ni implica tampoco la preexistencia teo-cosmogónica de lo caótico que son características de las narraciones dualistas⁸. Estas potencias caóticas son creadas por Yahvé, como se dice expresamente de Behemot en el discurso de Yahvé (Job 40,15); y cuando se habla de que nadie puede hacer frente a Leviatán y quedar ileso, se añade: «nadie bajo el cielo» (Job 41,3). Pero además le falta a estas fuerzas algo que es característico de la fuerza del mal en los sistemas dualistas: no tienen una «malignidad natural» que las haga independientes de la divinidad⁹. En realidad

(5) E. BLOCH, *El ateísmo en el cristianismo*, pp. 108s.

(6) A. BRENNER, *God's answer to Job*, VT (1981) 134. En general sobre todo el tema de Job véase el excelente comentario de L. ALONSO SCHOEKEL/J. L. SICRE DIAZ, *Job Comentario teológico y literario*, Madrid 1983, sobre todo la Introducción, pp. 55ss.

(7) A. BRENNER, p. 135.

(8) UGO BIANCHI, *Le dualisme en histoire des religions*, RevHistRelig 159, I (1961) 21.

(9) J. MARTIN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid 1978, p. 228.

no tienen malignidad. Lo que tienen es una increíble fuerza que no siempre está controlada para la creación del orden y por esa razón pueden destruir y hacer sufrir esas estructuras tan delicadas que son los seres vivos y, en concreto, el hombre. Sólo en estos casos son consideradas como negativas e incluso crueles. Pero son fuerzas inevitables y necesarias en un mundo sin terminar. La pregunta que quedaría por hacer es: ¿Por qué no ha creado Dios el mundo como un orden perfecto y terminado desde el primer momento y para siempre? ¿Por qué creó inicialmente el universo como un caos del que sólo lentamente irá emergiendo el orden? A esta pregunta no podemos contestar. Únicamente podemos confesar que el universo tal y como es, como una larga génesis, es una increíble maravilla.

Naturalmente esto no es consuelo ninguno para las víctimas de un terremoto. Pero sí puede ser un principio de respuesta teórica al problema del mal (físico) en el mundo. El problema existencial tiene necesidad de otro tipo de solución, como dijimos ya al hablar de los problemas de Job¹⁰.

Para expresar con nuestro lenguaje la solución del libro de Job tendríamos que decir que parece que Dios no actúa como el absolutamente omnipotente, sino que se mueve dentro de los límites de un posibilismo, con la actuación que le permite la estructura misma de las fuerzas caóticas. Este tipo de actuación será descrita en el lenguaje del Antiguo Testamento como «lucha», una lucha que se prolongará hasta el final de los tiempos. En un lenguaje más moderno esta lucha podría ser expresada como el proceder por «tanteos y errores» («trial and error») como proceden los científicos. En cualquier lenguaje lo que dejará entrever es que en la marcha del mundo no interviene únicamente la omnipotencia absoluta de Dios, sino también la autonomía limitada de los hombres (mal moral) y la autonomía controlada de las fuerzas caóticas. Esta tercera fuerza que entra en el problema del mal será considerada por Teilhard como una «nada positiva».

Teilhard y la idea de creación

Para comprender la idea de creación de Teilhard tenemos que recordar los primeros versículos del Génesis que estaban sin duda presentes al pensamiento de Teilhard cuando elabora su teoría de la creación: «Al principio creó Dios el cielo y la tierra. La tierra era un caos informe; sobre la faz del abismo,

(10) Lo que resulta más enigmático es el proceso de personalización y de transformación en fuerzas demoníacas de estas fuerzas caóticas, porque en esta concepción ya no quedan en ellas los elementos positivos y casi inocentes que se conservan todavía en la simbología de los animales del desierto. Este proceso no se encuentra en el libro de Job, aunque sí en la iconografía del Señor de las fieras.

la tiniebla. Y el aliento de Dios se cernía sobre la faz de las aguas. Dijo Dios: que exista la luz. Y la luz existió» (Gn 1,1-3). ¿Qué es esa tierra que es descrita como un «caos informe»? ¿Es ella el primer objeto de la creación de Dios? En ese caso no deja de ser extraño que lo primero que sale de las manos de Dios sea un «caos informe». O, por el contrario, ¿es simplemente un símbolo de la nada absoluta? O, finalmente, ¿es como la materia preexistente, de origen desconocido, sobre la que va a actuar el poder creador de Dios, dividiendo y separando (la luz de las tinieblas, las aguas de encima de la bóveda del cielo y las de debajo, las aguas de la tierra...) para crear el orden del universo que sería realmente el objeto de la creación? El estilo narrativo de este capítulo del Génesis nos deja en este punto en la oscuridad, sobre todo en la oscuridad con relación al origen de esa tierra como «caos informe». Para los israelitas no era la «nada» como opuesta al «ser», sino simplemente el desorden como opuesto al orden. Así Isaías hablando de una ciudad destruida y abandonada puede decir: «La heredarán el pelícano y el erizo, el ibis y el cuervo residirán en ella. Tenderá Yahvé sobre ella la plomada del caos y el nivel del vacío»¹¹.

Las mismas preguntas se las ha planteado Teilhard de Chardin ya desde los comienzos de su actividad literaria. En los escritos del tiempo de guerra (1916-1919) tenemos los primeros proyectos de una teoría sobre la creación. En marzo de 1917 escribe un ensayo con el título: «La lucha contra la multitud. Interpretación posible de la figura del mundo»¹². En la carta que acompañaba el envío de este manuscrito a su prima Margarita decía de este ensayo: «Su alcance filosófico es evidentemente muy aproximativo, e incluso de apariencia maniquea». Pero a pesar de eso prefiere dejarlo tal cual porque cree que en una terminología inadecuada se esconde «una dirección de verdad»¹³. La apariencia maniquea está en su concepción de la «nada».

«El ser nada coincide, se confunde con la pluralidad completamente realizada»¹⁴. «En el comienzo, por tanto, existían, en los dos polos del ser, Dios y la multitud». De esta multitud dice que no existía, porque estaba soberanamente disociada y, sin embargo, tiene que ser entendida como algo positivo (posteriormente lo llamará «la nada positiva») porque es capaz de oponer resistencia

(11) Isaías 34,11, que utiliza aquí las dos mismas palabras que se utilizan en Génesis 1,2 para describir el caos inicial. Cf. E. WESTERMANN, **Genesis 1-11**, Neukirchen-Vluyn 1974, pp. 141ss.

(12) **Escritos del tiempo de guerra**, Madrid 1967, pp. 143-169. De intento me reduzco prácticamente a estos primeros escritos, en los que ya está esbozado su pensamiento posterior, pero donde se pueden apreciar mejor sus indecisiones y sus correcciones. Para una información mucho más completa sobre el tema se puede ver: E. RIDEAU, **La pensée du Père Teilhard de Chardin**, Paris 1965, sobre todo pp. 164ss.

(13) **Escritos del tiempo de guerra**, p. 143.

(14) **Ibidem**, p. 146.

a la actividad creadora de Dios. «Fue entonces cuando la Unidad desbordante de vida entró en lucha, por medio de la creación, contra lo múltiple inexistente, que se oponía a ella como un contraste y un desafío»¹⁵. La verdad es que esta concepción de la creación como lucha recuerda más bien los escritos míticos, utilizados por el autor del primer capítulo del Génesis, que al mismo Génesis que ha suprimido en la descripción de la creación toda idea de una «lucha» mítica. Y sin embargo, como veremos, se puede decir que esta afirmación, reducida después a sus propios límites, tiene «una dirección de verdad».

En su diario de guerra se plantea ya de una manera muy abstracta el problema de cómo existe ese múltiple inicial y en qué consiste formalmente la creación. No da ninguna respuesta positiva sino que enumera una serie de posibilidades de comprensión¹⁶. Estas posibilidades indican que aún no tenía del todo clara cuál era en realidad su teoría sobre la creación. Estas anotaciones en su diario son del 29 noviembre 1917. Esto explica que en el opúsculo escrito poco antes (noviembre 1917) aún no se aclarara sobre el tema de la creación y le diera el significativo título: «La unión creadora»¹⁷. En él encontramos todavía una descripción muy parecida de la creación, a la que parece no renunciar: «Es preciso representarse, originariamente, a la Energía constructora del mundo, como habiéndoselas con una pulverulencia infinita, con una cosa infinitamente disociada por naturaleza (y en consecuencia por tendencia), una especie de múltiple puro. El problema y el secreto de la creación han consistido

(15) *Ib.*, p. 146.

(16) *Journal*, 26 août 1915-4 janvier 1919, Paris 1975. El texto es muy interesante para ver las dudas de Teilhard sobre el tema. Por la posible complicación de su vocabulario he preferido reservarlo para la nota: «La cuestión precisa de la creación es la de encontrar un puente verosímil, armónico, entre el ser **necesario** y el ser **participado**. ¿En virtud de qué forma de acción procede uno del otro? La palabra **creación** no explica nada. Para las relaciones trinitarias la teología ha hecho algo. Para las relaciones **creado-increado** se ha permanecido en concepciones puramente negativas.

Dos hipótesis: a) O bien el primer brote de lo creado fuera de la nada **se hace por una unión**: entonces la nada tiene la figura (es del orden) de un Múltiple... (es decir: Múltiple = 0 [cero]); b) O bien el primer brote de lo creado fuera de la nada se hace por una **posición** de lo múltiple (es decir: lo múltiple = ϵ elemento ínfimo. Entonces queda por definir la acción particular que pone este múltiple: = acción de **oposición, de contraste**. La cuestión fundamental parece reducirse a esto: ¿cómo existe el múltiple inicial?

— ¿cómo nada? (1) (= casi independiente de Dios) — ω , 0

— ¿como resultado de una operación **quasi orgánica** y necesaria del ser necesario (2)

— ¿o como producción quasi eficiente, absolutamente análoga a un acto libre? (3)».

A estas preguntas se corresponden las preguntas sobre «en qué consiste formalmente la creación y cuál es la **primera influencia** de Dios: ¿unión o desunión?», con una alusión a una posible «falta original» que haya provocado el desmenuzamiento (**émiettement**), del que emerge nuestro universo». (*Journal*, p. 245).

Todo esto quiere decir que Teilhard el 29 de diciembre de 1917 aún no había conseguido aclararse sobre el tema de la existencia de lo múltiple y que no excluía de las posibles respuestas ni el panteísmo (2) ni una falta original de tipo más gnóstico que bíblico. En abril de 1918 renunciará a una explicación metafísica.

(17) *Escritos del tiempo de guerra*, pp. 217-245.

en reducir e invertir esta capacidad de disociación...»¹⁸. La impresión que deja aquí es que la nada absoluta no es precisamente una nada absoluta, sino que tiene como «estructura» una tendencia a la dispersión y por tanto una oposición al orden, que se efectúa por la unión. Aunque no utilice aquí la idea mítica de la lucha, la realidad es la misma. La nada inicial opone una resistencia estructural a la creación.

La expresión es muy distinta de las expresiones del libro de Job, pero la realidad de la que se parte es la misma: En el universo hay unas fuerzas que se oponen tenazmente al orden, fuerzas simbolizadas en los animales del desierto en Job, caos designado como la auténtica nada, la nada física, aquello que está en el vestíbulo del ser, aquello donde convergen por su base todos los mundos posibles y que es el múltiple puro, «la Multitud», en Teilhard de Chardin¹⁹.

De todas maneras si seguía insistiendo en enfrentarse con el tema de la creación como oposición entre cosmos y orden, en vez de enfrentarlo con la teología clásica como «nada y ser», corría el peligro, ya previsto por él como hemos visto, de incurrir en la sospecha de maniqueísmo.

La solución no era renunciar a una posible «dirección de verdad» que él creía que era correcta, sino cambiar el método. De hecho Teilhard era un mal metafísico, aunque toda la vida le costó convencerse definitivamente de que no era ése su camino. Con todo reconoció pronto que lo que él hacía no tenía nada que ver con la metafísica, sino con la fenomenología. En una observación a su primera redacción de «Mi Universo» del 14 abril 1918 reconoce ya: «No tengo inconveniente en reconocer que la teoría de la unión creadora, si no en todas sus partes centrales (próximas a Cristo) al menos en su **extensión** a la creación Inicial y a la formación del alma, precisa de correcciones. Sin embargo he de hacer observar aquí: Mi intención, al pretender reducirlo todo a la unión, no ha sido precisamente encontrar una solución metafísica del Universo, sino más bien descubrir una forma histórica y práctica con respecto a los desarrollos de la creación»²⁰. Es claro que procediendo de forma fenomenológica no puede

(18) Ib., p. 220.

(19) Ib., p. 146.

(20) Ib., p. 309 (p. 277 de la edición francesa). JESUS GIL VELASCO en su tesis doctoral: **El problema del mal en Teilhard de Chardin**, Universidad Complutense, Madrid 1982, no duda en calificar a Teilhard de maniqueo. Curiosamente cita la primera parte de la página 277 de la edición francesa, pero no cita la segunda parte donde dice Teilhard expresamente que no pretende ofrecer una solución metafísica al problema del origen del universo. No entro en el tema de si la creación entendida como «unión», desde el punto de vista puramente fenomenológico hace justicia al estado actual de la investigación del universo. Lo que interesa es únicamente la concepción de Teilhard como explicación del mal físico en el universo. Esa «dispersión» es una fuerza siempre activa que se opone a la unión y, de hecho, a veces destruye la vida y así se convierte en fuerza del «mal».

llegar a la creación «inicial», como el mismo Teilhard explica a su amigo el P. Valensin en una carta del 20 de octubre de 1919, y dice que si habla de «creación inicial» en figura de transformación se expresa mal ²¹.

Si abandonamos el campo de la metafísica para reducirnos al puro fenómeno, no tenemos más remedio que reconocer que las cosas suceden de alguna manera como las ha descrito Teilhard de Chardin. Parece que hay unas fuerzas caóticas que se resisten al orden que les impone la unión y que tienden continuamente a destruir las delicadas, complicadas y frágiles estructuras que son los seres vivos y, concretamente, la más complicada de todas, el hombre, en el que se culmina esa «unión creadora». Los teólogos han tratado el tema de la creación como el paso instantáneo de la nada al ser por el llamamiento de Dios. Después se han desentendido de la creación continua como mero mantenimiento de los seres creados en su existencia. Para Teilhard en cambio la creación empieza precisamente cuando la dejan los teólogos. Y a partir de aquí el Mundo «visto experimentalmente, a nuestra escala, es un inmenso tanteo, una inmensa búsqueda, un inmenso ataque: sus progresos sólo puede hacerse al precio de muchas derrotas y muchas heridas» ²². Esta trasposición a la creación del método científico, como si Dios procediera de la misma manera que las ciencias experimentales por «tanteos y errores» («trial and error») puede parecer un antropomorfismo exagerado, pero si se tiene en cuenta el proceso de la evolución de los seres vivos, como lo tenía en cuenta Teilhard, con sus intentos fallidos y sus caminos sin salida, hay que reconocer que la creación continua **da** esa impresión.

El problema del mal físico

En este contexto se sitúa la solución o la respuesta de Teilhard de Chardin al problema del mal físico, del que preferentemente se preocupa y para el que busca una respuesta teórica. Y, con este presupuesto, la respuesta teórica es relativamente fácil, tan fácil que casi parece una tautología: en un mundo así, concebido como una lucha entre la «multitud», que se resiste al orden por su misma estructura, y el orden que se le impone como unificación, es absolutamente inevitable que haya conflictos, retrocesos, en el progreso hacia la unificación definitiva. En este mundo que, de hecho, procede a golpe de probabilidades y por tanteos hacen falta muchos fallos para un éxito, muchas miserias

(21) **Cartas íntimas**, Bilbao 1974, p. 13. En su nueva versión de **Mi Universo** de 1924 volverá a repetir lo mismo: «La Unión Creadora no es exactamente una doctrina metafísica». Véase también: **Escritos del tiempo de guerra**, p. 215.

(22) **La significación y el valor constructivo del sufrimiento**, en: **La energía humana**, Madrid 1967, p. 55.

para una alegría... Estadísticamente, en todos los grados de la evolución, el mal se forma y se vuelve a formar, implacablemente, en nosotros y a nuestro alrededor»²³.

Las consecuencias de este mal físico, los dolores y faltas, las lágrimas y la sangre, son en realidad «subproductos engendrados en ruta por la Noogénesis»²⁴. El problema del mal físico deja de ser un problema cuando el mundo es comprendido como una génesis. Por eso los que sufren «no representan elementos inútiles y empequeñecidos. Pagan por la marcha hacia adelante y por el triunfo de todos. Son los caídos en el campo del honor»²⁵.

Dudo mucho, lo dudaba también el mismo Teilhard de Chardin, que esta consideración sirva para consolar de hecho al que sufre, al que se pregunta con angustia: ¿Por qué precisamente yo? Es cierto que con estas consideraciones Teilhard de Chardin no pretende responder al problema existencial del que de hecho sufre, sino a la pregunta teórica del porqué del sufrimiento. Pero aun como solución teórica, el planteamiento puramente fenomenológico de la realidad del mundo quita sentido a la solución: en la hipótesis de que el mundo es así el dolor y el sufrimiento son inevitables, pero ¿por qué es el mundo así? ¿Es que se le impone a Dios como una estructura ineludible de lo posible esa «nada positiva», esa «multitud» que no puede ser reducida más que poco a poco y a costa de tantas destrucciones y recaídas en la dispersión (caos) original? ¿Es que esa dispersión, esa multitud no puede ser vencida y dominada hasta el final? La respuesta de la Biblia es que **de hecho** el Dragón Marino, Leviatán, la Serpiente antigua, símbolos todos del caos, no serán vencidos hasta el final. La respuesta de Teilhard es parecida: «La victoria definitiva del Bien sobre el Mal no puede alcanzarse más que en la organización **total** del Mundo»²⁶. Hay que reconocer que tanto la respuesta de la Biblia como la de Teilhard nos dejan frente al misterio. ¿Por qué ha creado Dios el mundo de esta forma, como una génesis, no como algo acabado donde no fuera necesaria la destrucción de unos para el crecimiento de otros? En la respuesta a Job esos animales del desierto, que son los símbolos de las fuerzas caóticas, no son exterminados, sino solamente controlados porque tienen elementos positivos junto con los negativos, aunque no se nos explique en qué consisten esos elementos positivos, sino sólo se haga una alusión a la complejidad y la grandeza de la creación.

(23) **El fenómeno humano**, Madrid 1965, p. 372.

(24) *Ib.*, p.373.

(25) **La energía humana**, p. 55.

(26) **El medio divino**, p. 81.

La solución de Teilhard va de alguna manera por este camino. Para él es tan obvio y, al mismo tiempo, tan maravilloso que el mundo sea una génesis y no un cosmos ordenado de una vez para siempre, que ni siquiera se le plantea como problema. Así puede escribir todo un libro sobre el fenómeno humano sin plantear el problema del mal en el mundo. Tiene que añadirle un apéndice sobre este tema para responder a los que le acusaban de «optimismo ingenuo o exagerado»²⁷. Sólo en el contexto de este optimismo se puede considerar su solución al problema del mal (como un «subproducto» del mundo en génesis) como algo más que una mera tautología. Pero también hay que reconocer que sólo el que esté poseído —como el mismo Teilhard— de esa especie de mística de la cosmogénesis puede considerar esa respuesta como una solución. Teilhard lo sabe: «El mundo es tan vasto y su consumación no se entrevé más que a través de tantos cambios, que puede parecer irrisorio un consuelo buscado tan lejos..., pero el dolor es virtualmente vencido por el Sentido Cósmico». Sólo el dolor que carece de sentido es realmente dolor y sufrimiento. «Tomad un sufrimiento tan grande como queráis: desaparecerá, o incluso se fundirá en una especie de placer, con tal de que sea el precio de un éxito proporcionado. El hambre, la sed, las heridas son insoportables en la pasividad y la inacción. No cuentan, e incluso no existen, en la fiebre del ataque o del descubrimiento»²⁸.

Conclusión

Para la explicación del mal físico en el mundo, tanto en el libro de Job como en la obra de Teilhard de Chardin, se recurre a la existencia de una segunda fuerza junto a Dios, cuya relación con Dios es ambigua. Esa fuerza tiene un carácter caótico. En el libro de Job es creada por Dios, pero tiene al mismo tiempo una cierta autonomía, de alguna manera controlada por Dios pero no suprimida. La razón de que Dios no la suprima está, aparentemente, en los aspectos positivos que tiene esa fuerza caótica, simbolizada en los animales del desierto. En otros libros del Antiguo y del Nuevo Testamento habrá una personalización y demonización progresiva de esa fuerza hasta convertirse en el enemigo por excelencia de la acción de Dios en el mundo, que no será exterminado hasta el final de los tiempos.

En Teilhard esa fuerza caótica tiene un origen incierto y su relación con Dios es ambigua. Después de formulaciones discutibles renuncia Teilhard a determinar esa relación y se reduce a la descripción del mero fenómeno y a describir así el proceso de la creación como una **lucha** entre las fuerzas de

(27) *El fenómeno humano*, p. 371.

(28) *La energía humana*, pp 96s.

dispersión (la Multitud) y las de la Unión Creadora. La lucha no cesará hasta el final.

En la ambigüedad de la relación con Dios y en la relativa autonomía de estas fuerzas está el principio de un intento de solución al problema del mal físico dentro de una fe absolutamente monoteísta. Sin llegar a la dicotomía de los sistemas dualistas, se introduce una cierta tensión dialéctica en la acción de Dios en el mundo.

Con todo, el que la realidad actual del mundo, en tensión entre esas fuerzas caóticas gigantescas que destruyen sin compasión a «inocentes y culpables», no aparezca como un absurdo, sino que se estructure en una realidad con sentido, no se debe exclusivamente a un análisis fenomenológico de la realidad. Teilhard lo hace notar en un bello párrafo de «El Medio Divino», con el que termino: «Creamos, creamos solamente, tanto más fuerte y más desesperadamente cuanto la Realidad nos aparezca más amenazante e irreductible. Y entonces, poco a poco, veremos distenderse, después sonreírnos y después tomarnos en sus brazos más que humanos, el Horror universal. No, no son los rígidos determinismos de la materia y los grandes números —son las flexibles combinaciones del Espíritu las que dan al Universo su consistencia. El inmenso azar y la inmensa ceguera del mundo no son más que una ilusión para aquél que cree. **Fides, substantia rerum**»²⁹.

Ricardo Franco

(29) Citado en el *Hymne de l'Université*, Paris 1961, p. 96. El texto de la epístola a los Hebreos, al que alude (Heb 11,1), se suele traducir: «La fe es la garantía de las cosas que se esperan» o «la fe es el anticipo de lo que se espera». Teilhard lo entiende aquí en el sentido de **realidad** como opuesta a la ilusión, un sentido que es posible en el término griego «*hypostasis*» utilizado por el autor de la carta a los Hebreos. Para Teilhard la fe de una visión de las cosas que es la que corresponde a la realidad. Sobre este sentido de la palabra «*hypostasis*» véase: W. BAUER, *Wörterbuch zum NT*, Berlin 1952, aunque en el texto de Heb 11,1, prefiere la traducción «*confianza*».