

# EVOLUCION Y RELIGION EN TEILHARD Y AUROBINDO

Por I. QUILES, S.J. (Buenos Aires)

El Prof. R. C. Zaehner, miembro del All Souls College de Oxford, ha publicado un estudio comparado, de máximo interés, sobre la Evolución en la Religión según Teilhard y Aurobindo<sup>1</sup>. El prestigioso orientalista estaba muy bien preparado para esta confrontación, ya que ha cultivado el estudio de la mística comparada entre Oriente y Occidente, tanto la profana como la sagrada<sup>2</sup>. La obra tiene a la vez un interés religioso y social, ya que analiza las experiencias místicas y la actitud religiosa de uno y otro autor, con la mirada fija en la situación y en las tendencias del mundo contemporáneo, en la actual vertiente de la historia. Es el trabajo de un especialista, profundo conocedor de las fuentes de la religión y la cultura de Oriente, y que, por otra parte, conoce y vive con plena conciencia la cultura occidental. Convertido al catolicismo en 1946, ha realizado sus trabajos con un amplio sentido ecuménico y con una profunda comprensión de las grandes religiones no católicas.

Se trata de una obra extraordinariamente rica en sugerencias y con una documentación basada en el amplio manejo de las fuentes. Zaehner posee además una gran capacidad para establecer paralelismos entre las diversas actitudes religiosas; en este caso, parte de la conexión entre la interpretación religiosa y mística del hombre y su evolución real. Sin duda que no siempre se le puede seguir en sus vuelos de la imaginación comparativa que, a nuestro parecer, necesitarían, en varios casos, mayores precisiones, como, por ejemplo, sus interpretaciones del pecado original<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> R. C. Zaehner, *Evolution in Religion, A Study in Sri Aurobindo and Pierre Teilhard de Chardin*, Clarendon Press, Oxford, 1971.

<sup>2</sup> R. C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane. An Inquiry into some Varieties of Praeternatural Experience*, Oxford University Press, New York, 1971.

<sup>3</sup> Ver especialmente págs. 95-96. Zaehner da por supuesto el "polige-

Creemos que es de interés presentar a los lectores de habla castellana una síntesis de este importante estudio de Zaehner. Agregaremos algunas reflexiones, especialmente sobre el aspecto social de la experiencia mística, como una contribución a la temática desarrollada por nuestro autor.

La obra consta de cuatro capítulos y un apéndice. Los tres primeros capítulos forman un curso que dio el Prof. Zaehner en Nueva Delhi en 1969. El cuarto capítulo "Unity in Diversity - Vedantin and Christian", es una conferencia dada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Madrás. Aunque este cuarto capítulo no tiene tantas referencias al pensamiento de Aurobindo y Teilhard, sin embargo es un excelente complemento de la obra, que viene a ser, en síntesis, un estudio comparado de la mística de Oriente y Occidente.

El primer capítulo, *Religions and Religion*, es el de mayor interés, en cuanto establece que tanto Teilhard como Aurobindo plantean su concepción de la evolución del mundo y del hombre en un horizonte muy similar. Por supuesto, en uno y otro, la religión es el elemento que anima y que fundamenta en su misma esencia la evolución.

Comienza el autor recogiendo algunas citas de Marx en las que éste, en medio de su crítica a la religión, y a pesar de que intenta substituir la religión por la política, reconoce, que la religión siempre ha sido tenida como algo superior a la política, y, por otra parte, que no es simplemente un problema del individuo (p. 1-2). Para Zaehner el aspecto social de la religión es el punto de partida de su estudio comparativo de Teilhard y Aurobindo<sup>4</sup>. La religión viene a ser la última garantía de la

---

nismo" a propósito del origen del hombre (p. 95). Es esta una opinión que puede ser aceptada o rechazada por los teólogos. Por cierto que Teilhard en este punto se contenta con decir que no tenemos datos científicos para resolver el problema. (*El fenómeno humano*, Taurus, Madrid, 1967, p. 226). Pero es difícil de comprender la idea de Zaehner sobre el pecado original. Según él consistiría en que el hombre llegó a tener conciencia plena de su individualidad: "a state of full self consciousness, when it [human race] learnt to say «I»" (p. 96). Naturalmente en esta interpretación se pierde el carácter "teológico" propio de la idea de pecado original, para convertirse en un paso "natural" de un estadio de conciencia diluida en el cosmos al estado de plena autoconciencia ("full self-consciousness").

<sup>4</sup> El aspecto social en que necesariamente desembocan la evolución y

unidad interna de la sociedad, que se fortalece exteriormente para la “unidad visible de la Iglesia” y es animada por la corriente interna de la contemplación mística, que viene a ser la fuente invisible “paralela y suplementaria” de la unidad externa de la Iglesia (p. 3). En términos generales, el misticismo, común a todas las religiones, nos enseña que “todas las cosas son uno en Dios, que es el Centro al cual todos los otros centros convergen” (p. 3). De esta manera, Zaehner ha llegado a su conclusión básica, punto de partida de la obra: que la experiencia mística es un factor que lleva a la aspiración de la realización de la unidad cósmica y, sobre todo, de la unidad de la sociedad humana, lo cual es evidente por la historia de la mística, tanto de Oriente como de Occidente.

No es que Zaehner piense que todas las experiencias místicas son, en último término, lo mismo. Dentro de esta experiencia de unidad cósmica, de esta especie de “conciencia cósmica”, que está incluida en toda experiencia mística, hay profundas diferencias, que Zaehner en una obra anterior ha tratado de establecer<sup>5</sup>.

Entre los místicos, Zaehner ha escogido a Aurobindo y Teilhard porque “dentro de sus tradiciones separadas, representan algo totalmente nuevo en la religión mística” (p. 3). Es curioso, observa Zaehner con razón, que ni uno ni otro se conocieron ni se leyeron. Teilhard apenas pudo publicar sino alguno que otro

---

la religión cuando responden a sus últimas consecuencias, aparece en todos los escritos de Aurobindo y Teilhard.

Los tres estados de Aurobindo, que directamente versan sobre temas socio-políticos, se han reunido en el vol. 15 “Works”, *Social and Political Thought*, Pondichery, 1971. Pero en todas sus obras está presente explícita o implícitamente la referencia a la unificación final de la humanidad.

Las dos obras sistemáticas de Teilhard sobre el hombre, *El fenómeno humano* y *El grupo zoológico humano*, están inspiradas por la meta final de convergencia y unificación (socialización) de la Humanidad. Pero basta recorrer los índices de sus obras completas para ver en casi todos los volúmenes frecuentes estudios sobre el tema, que siempre aparece, como en Aurobindo, explícita o implícitamente en los escritos de Teilhard.

<sup>5</sup> Especialmente en su citada obra *Mysticism, Sacred and Profane*, en la cual estudia diversos tipos de mística (cristiana, islámica e hindú), que distingue de los estados suscitados por las drogas, los cuales nada tienen que ver con el auténtico misticismo. El autor, para comprobarlo, hizo la experiencia con la mescalina y la describe, pp. 212 y sigs.

artículo en vida, por las dificultades que encontró por parte de sus superiores para editar sus escritos. De modo que Aurobindo no tuvo la oportunidad siquiera de leerlo. Por su parte Teilhard no sintió una seria inquietud de leer los textos básicos del Oriente ni otros escritos que le permitiesen confrontar sus propias ideas acerca del misticismo oriental (p. 7). A pesar de ello, ambos autores van mano a mano siguiendo un proceso de pensamiento muy semejante respecto de la religión, de la Iglesia y de la sociedad, como fruto de su experiencia mística.

Ambos tuvieron una experiencia de la conciencia cósmica, una profunda fe en la evolución, y una gran esperanza en que el fin de la evolución era “la divinización del hombre” (p. 7).

Ambos escribieron sus obras fundamentales después de la primera guerra mundial. “Ambos recibieron una profunda influencia de Bergson, ambos estaban descontentos de la religión organizada, legalista, y ambos finalmente estaban profundamente preocupados no sólo con la salvación o liberación individual, sino también con la salvación colectiva de la humanidad” (p. 4). “De aquí, prosigue Zaehner, su interés y simpatía por el socialismo marxista, porque, la esperanza de uno y otro era la realización de la unidad en la diversidad, que el místico encuentra en sí mismo y que debe ser reflejada en una sociedad libre y socializada en la cual, como Marx ha profetizado<sup>6</sup>, «nosotros formaremos una asociación en la cual el libre desenvolvimiento de cada uno es la condición del libre desenvolvimiento de todos los demás»” (p. 4).

Tal vez aquí Zaehner está acentuando demasiado la simpatía de Aurobindo y Marx por el “socialismo marxista”. Aurobindo habla ciertamente del ideal socialista, pero sin referencia a Marx. El “socialismo” de Aurobindo está evidentemente en un horizonte no marxista<sup>7</sup>. Teilhard por su parte, aún cuando cita a Marx y el marxismo varias veces, lo hace en general con un espíritu crítico<sup>8</sup>. Otra cosa es que comparte el ideal de la sociedad unificada

<sup>6</sup> Marx y Engels, *El manifiesto comunista*, al final.

<sup>7</sup> Basta que nos refiramos a sus dos obras más directamente socio-políticas: *The Human Cycle* y *The Ideal of Human Unity*, en “Works”, vol. 15.

<sup>8</sup> V.g. *El fenómeno humano*, pp. 315-316, donde defiende el valor del

a que aspira Marx, como todos los grandes utopistas de la historia. Pero sobre este problema volveremos más adelante. En todo caso, frente a la unidad ideal proclamada por el socialismo, tanto Aurobindo como Teilhard reconocen que las experiencias realizadas han sido hasta ahora profundamente negativas. La realidad, dice Zaehner, tal como la conocemos en la Unión Soviética y en China es muy diferente de la profecía de Marx (p. 4). ¿Qué ha sucedido? Aurobindo dice que “el principio del comunismo no lleva necesariamente a esta civilización termita o a esta supresión del individuo”. Lo que sucede es que estos sistemas “no son verdaderamente comunismo sino construcciones de un socialismo de Estado desordenadamente rígido” (Ibid). Zaehner hubiera podido citar críticas parecidas de Teilhard a la experiencia comunista<sup>9</sup>.

A pesar de estos fracasos de unificación de la humanidad, tanto Teilhard como Aurobindo estaban persuadidos, en virtud de su misma experiencia de unidad, es decir, de su “conciencia cósmica”, que debe “existir alguna conexión entre el ideal socialista colectivo de unidad en la diversidad y su propia experiencia interna de una cosa parecida” (p. 5). Evidentemente veían que el centro último de unidad era Dios mismo y por eso ambos conectaron inmediatamente su ideal de unidad con la religión, como factor último y fundamental de unidad social de los hombres.

Es curioso, como observa muy bien Zaehner, que tanto Aurobindo como Teilhard eran verdaderos místicos, y los místicos, por su propia naturaleza, se ocupan ante todo de la eternidad más que del tiempo; pero uno y otro eran tan fervientes creyentes en la evolución, que forzosamente debían hundirse en el tiempo mismo, ya que la evolución tiene lugar en el tiempo. Ambos creían en la era nacional y científica, aunque como un proceso de la evolución que debe ser trascendido (p. 9).

Asimismo, uno y otro estaban sumamente desconfiados del

---

“centro absolutamente original” de la personalidad, frente al humanismo colectivista cerrado en el hombre del marxismo. En el mismo sentido, *Activación de la Energía*, en el volumen que lleva el mismo título, p. 341; y la crítica al “Callejón sin salida del materialismo”, *ibid.*, pp. 342-343. Sobre el “callejón sin salida” ver también *El fenómeno humano*, p. 278.

<sup>9</sup> V.g., *El fenómeno humano*, pp. 310-311 y 320.

legalismo excesivo en la religión organizada. Teilhard de Chardin, por su parte, señaló más de una vez este defecto que él observaba en la Iglesia Católica. Sin embargo, a pesar de ello, y a pesar de las dificultades que encontró en su Orden y en la Curia Romana para publicar sus escritos, Teilhard siguió firme en su fe en la Iglesia Católica, creyendo que “a pesar de todos sus defectos ella era para él el único centro posible de unidad en el marco del cual la salvación colectiva de la humanidad podría ser un día realizada” (p. 9). La Iglesia Católica, con su Pontífice supremo como Vicario de Cristo, es un centro y una garantía visible de la unidad. Teilhard cree que la cristiandad sigue siendo el gran eje de progresión de la humanidad. Pero debe abrirse a una “inmensa cantidad de verdades y actitudes para las cuales la ortodoxia todavía no ha dado lugar”. Teilhard se confiesa a sí mismo, en último término, “irreductiblemente hipercatólico”<sup>10</sup>.

Aurobindo, por su parte, quiere proyectar su experiencia de la unidad cósmica también en la sociedad. Lo hace dentro del marco de la tradición hindú. Pero tampoco estaba satisfecho con la clásica formulación del Vedanta, que constituye un monismo absoluto. Había sido influenciado por el evolucionismo de Darwin y Bergson y debía hacer entrar toda la realidad de la evolución dentro de la tradición hindú. Su “Yoga Integral” era una innovación y constituyó una clara ruptura con el tradicional Samkhya-Yoga que hizo una distinción excesiva entre el Espíritu y la Materia, lo Imperecedero y lo Perecedero, la Eternidad y el Tiempo (p. 10).

Ambos también trataron, por medio del recurso a las Escrituras, de justificar su actitud de una renovación de la concepción de la Iglesia en el caso de Teilhard, o de la tradición hindú en el de Aurobindo. Teilhard principalmente se apoyó en San Pablo y San

<sup>10</sup> Al testimonio citado por Zachner (p. 9), podemos agregar este otro de 1940 desde Pekín a propósito de las dificultades que tenía en la publicación de sus escritos: “Dans l'ensemble, et comme c'est naturel, je sens que le moment est venu pour moi de rassembler et de nouer ce que j'ai cru reconnaître de mieux dans le monde du coeur et de l'esprit. Sans me sentir moins du Monde, je me sens plus près de «Dieu». Et même sans en voir moins clairement les rigidités et les étroitesse, je me reconnais plus sincèrement solidaire du mouvement chrétien”. *Accomplir l'homme*, Lettres inédites (1926-1952), Grasset, Paris, 1968, p. 120.

Juan; Aurobindo en el *Bhagavad-Gitā* y también, aunque, como nota Zaehner, con menos fundamento, en los *Vedas Samhitās* (p. 11). Aurobindo reinterpreto los Vedas de acuerdo a su propia concepción, estableciendo, sin duda, una heterodoxia dentro de la tradición védica.

Zaehner recoge la clasificación de Teilhard de tres tendencias religiosas que ahora están tratando de dominar la conciencia del mundo: el oriente (hinduismo), el marxismo y el cristianismo<sup>11</sup>. Vedanta, marxismo, cristianismo, parecerían ser para Teilhard y Aurobindo las tres alternativas posibles ante las cuales está la humanidad, las tres “religiones” del hombre moderno (p. 15). Zaehner observa que también el islamismo podría presentarse como una opción de tendencia universalista. En cambio las demás religiones judaísmo, zoroastrismo, confucianismo, taoísmo y budismo, o bien son locales y restringidas en algún aspecto, como las primeras, o bien pueden reducirse al hinduismo como en el caso del último (p. 16). Teilhard hace sus críticas a la mística oriental, porque ésta degenera en un “panteísmo pagano” que lleva a una confusión donde no hay lugar a la unidad en la diversidad (pp. 18-22). Por su parte Aurobindo hace también sus críticas al cristianismo, por su falta de mística interior y su excesivo legalismo (p. 24). Pero como observa Zaehner, lo que Teilhard critica es solamente un aspecto del hinduismo, principalmente “el ilusionismo de Shánkara y la austeridad que niega la realidad del mundo en el budismo Theravada” (p. 23). Pero estos aspectos del hinduismo también fueron criticados por el mismo Aurobindo.

Este, por su parte, sólo vio en el cristianismo “un Protestantismo Evangélico en el cual ha faltado el elemento místico” (pp. 23-24). “Ambos hombres, de hecho, hacen resaltar un aspecto de su propia religión que ha sido olvidado y ambos revalorizan

<sup>11</sup> *Para ver las cosas con claridad* en “La activación de la Energía”, p. 196-197.

Antes ha hecho una clasificación de tres tipos de “panteísmo”:

“Hacerse todos (gesto imposible y falso): para-panteísmo.”

“Hacerse todo (monismo «oriental»): pseudo-panteísmo.”

“Hacerse uno con todos (monismo occidental): en-panteísmo.”

Pareciera que el primero correspondiese al colectivismo cerrado del marxismo.

sus religiones a la luz de la evolución: ambos también ven solamente lo que es negativo en la religión del otro” (p. 23). Pero ambos coinciden “en estar unidos en su desconfianza en la religión formalista y legalística, en su insistencia en la primacía de la vida mística, y en su creencia de que la evolución no es otra cosa que la subida, el ascenso desde el reino de la materia al reino del espíritu a través del hombre que es un puente entre ambos” (p. 25).

De esta manera, dice Zaehner, ambos coinciden, por así decirlo, en el aspecto interior íntimo del problema, “el interior de las cosas” que dice Teilhard. Pero ¿qué sucede en cuanto al “exterior de las cosas”, es decir, a la parte social de la evolución que es justamente aquello a que se refiere el ideal socialista tan explícitamente? Por un lado, parece que quiere nacer un nuevo hombre “el nuevo hombre colectivo” (p. 26). Hacia él aspira el socialismo, como aspiran Teilhard y Aurobindo. Pero ¿será posible esta realidad? ¿No será una utopía?

Hemos sintetizado con cierta detención el primer capítulo, porque nos parece que él presenta bien el ambiente total del enfoque de Zaehner en su estudio comparativo de Teilhard y Aurobindo. Aparece, sin duda, una gran coincidencia en las líneas generales de la concepción evolutiva de ambos autores. Uno y otro, junto a la interpretación de su experiencia mística, nos presentan, como fin de la evolución, un ideal social colectivo. Y, aparentemente, debe ser realizado en la tierra porque será “el reino de Dios en la tierra”.

Los otros dos capítulos muestran que para Teilhard y Aurobindo el mundo se halla realizando un esfuerzo por dar a luz un nuevo hombre (*A world in travail*); pero, ¿cuál es el ideal de este nuevo hombre? (*The communion of saints*).

Que el mundo esté necesariamente esforzándose en dar a luz un nuevo hombre es una consecuencia de la concepción evolucionista. Aurobindo señala el curso de la evolución dentro de tres etapas: la primera etapa sería la individualista y predominantemente democrática, en la que predomina la *libertad*; la segunda sería la socialista, que desembocaría en el gobierno comunista, en la cual se establecería el principio de *igualdad*; la tercera sería anarquista, en el más elevado sentido de esta palabra, en la cual

predominaría el principio de la *fraternidad*. De esta manera utiliza las consignas de la revolución francesa y americana, consignas que a Aurobindo le parecen simultáneamente irrealizables (p. 29). Este hace coincidir dichas etapas con la clásica división de la India en cuatro castas: los brahmanes y kshatriyas corresponderían al período del individualismo; los vaisyas al período capitalista burgués; la tercera etapa sería la de los sudras, que correspondería a la etapa socialista. Evidentemente, estas clasificaciones resultan un tanto forzadas, pero de todas maneras indican la tendencia del pensamiento de Aurobindo, el cual, por supuesto, implica, como bien observa Zaehner, una ruptura con el pensamiento tradicional hindú. La última etapa, la etapa del anarquismo, sería una especie de reino de Dios en la tierra, al paso que el socialismo o comunismo serían su paso necesario (p. 30).

En virtud del análisis dialéctico de la antítesis burguesía-proletariado, Engels se atrevió a decir que la posibilidad de este salto a la sociedad ideal sin estado, en que estaría garantizado el libre desenvolvimiento de todos, se daba ya “por primera vez aquí” (p. 38). Pero ciertamente no se ha cumplido esa aspiración. Y Aurobindo es mucho más realista que Engels, al reconocer que, mientras el hombre sea esclavo de su egoísmo, difícilmente puede esperarse que él deje el poder una vez que lo ha alcanzado. En virtud de este egoísmo, aun la sociedad sin clases profetizada por Marx y Engels no podrá llegar a ser una realidad mientras el hombre sea como es ahora, egoísta. Porque “una vez, dice Aurobindo, que el estado (socialista) ha conseguido la máquina del poder difícilmente la va a dejar sin una gran lucha” (p. 31). ¿Cómo entonces salir de este círculo vicioso? Aurobindo espera que por la aparición de la “Supermente” en la tierra se logre cambiar el espíritu de los hombres y lleguen ellos a una verdadera anarquía, a una verdadera sociedad por fraternidad. Pero ¿cómo hacer que la supermente descienda en la tierra? La experiencia nos dice que la evolución del mundo se está realizando por medio de luchas fratricidas, totalmente contrarias a la fraternidad del ideal humano. Aún en Occidente, dentro de su cultura cristiana, y después del advenimiento de Cristo, las luchas sangrientas han continuado como una característica de la historia occidental.

Las religiones han ofrecido la respuesta para este dilema de la humanidad: la solución es la ley del amor. Esta ley cristiana del amor ha sido recogida por el *Bhagavad Gītā*. Pero también es difícil seguirla y son pocos los que la pueden cumplir (p. 33). Sin embargo, tanto Aurobindo como Teilhard insisten en que esta ley del amor es el único camino y la única solución para una auténtica evolución de la humanidad. Uno y otro rechazan el recurso a la fuerza y por eso, ante todo, proclaman una transformación interna del individuo como único medio de llegar a la transformación colectiva. No puede, por tanto, imponerse, introducirse el socialismo por la fuerza. Aurobindo se dio cuenta de que “sin una interna transformación del individuo no era posible la transformación de la colectividad. La imposición del socialismo por la fuerza no podía ser la solución; y por esto la experiencia soviética ha sido un fracaso tan trágico y sangriento. Esto es simplemente el sustituir el ego individual por el ego colectivo, un inflado *ahankāra*, que representa el Alma de Todos” (p. 34).

Esta es la tesis fundamental de Aurobindo, repetidas veces formulada: la transformación del mundo no se debe hacer por la fuerza externa, sino por un cambio interior, cambio que será para pocos (p. 38); y, en todo caso, no se hará por la ciencia o la razón, sino “por una transformación interior”, por una “todavía no encontrada ley del amor” (p. 34). Esta ley compaginará “el verdadero individualismo con el verdadero comunismo” (p. 34). Pero Aurobindo ve que esto no es posible sino a muy largo plazo... lo cual parece diferir indefinidamente la solución. Sin embargo, insiste Aurobindo en que si no es por este medio no hay ningún otro (p. 35); y, por su parte, sigue pensando que la ley interna de la evolución llevará a la humanidad a la realización suprema colectiva, al *Sac-cid-ānanda* en la tierra (p. 35).

Teilhard tiene más confianza que Aurobindo en la ciencia, por la cual sentía una especie de mística “adoración” (p. 37). Pero pensaba que ésta necesariamente ha de desembocar “en el misticismo y estar cargada con la fe” (pp. 37, 50, 51). Zaehner nota, con razón, que en su ideal de unidad y realización colectiva tanto Aurobindo como Teilhard tuvieron una “singular insensi-

bilidad hacia el individuo y hacia el sufrimiento del inocente”<sup>12</sup>, lo que implica una seria falla en su pensamiento.

Aurobindo, pero sobre todo Teilhard, creen que la ciencia puede “unificar el mundo exteriormente” porque permite formar “grupos cada vez más amplios de cooperación voluntaria entre los hombres” (p. 49): ahora bien, esto sería la unificación exterior de la humanidad. Aún cuando llegue el hombre, en su avance técnico hacia el universo, a sobrepasar la tierra y todo el mundo, habría unificado la tierra, la materia: pero en tal caso habría logrado establecer solamente el reino del cielo en la tierra y no el reino de Dios en el corazón de todos los hombres (p. 51). No habría alcanzado el ideal de Teilhard que repite: “En el cielo todo es uno” (p. 53).

En el tercer capítulo diseña Zaehner lo que sería esa unidad en la tierra, “la Comunión de los santos”. Todo el capítulo es un continuado paralelismo de las diversas etapas en las que el Espíritu “escondido en la materia”, en frase de Aurobindo, iría realizando “todo el proceso de la evolución” (p. 60).

La unidad de Dios es afirmada por todas las grandes religiones (p. 55), pero dentro de esa unidad se distingue misteriosamente una Trinidad, como es el caso del cristianismo (Padre-Hijo-Espíritu Santo) y del Hinduismo (Sac-cid-ānanda).

Esta Trinidad, en una u otra forma, está presente en todo el desarrollo de la evolución. Va Zaehner estableciendo, con un gran sentido místico, el paralelismo de las diversas etapas “críticas” de la creación y la evolución: en la primera creación del mundo (Materia-Espíritu); en la creación del primer hombre Adán (barro — materia - aliento divino — espíritu); en la caída

<sup>12</sup> Zaehner hace esta observación (pp. 38-49) que es muy acertada e importante. Este ha sido uno de los puntos más serios criticados en Teilhard.

Ver nuestra obra, próxima a aparecer, *El pensamiento de Teilhard de Chardin* (El Cosmos, el Hombre y Dios), cap. V, en la cual recogemos esta ambigüedad o inconsecuencia de Teilhard, quien por una parte hace de la “Persona” el eje de su pensamiento y por otra parece sacrificar con cierta frialdad a las personas ante la unificación colectiva. Ver especialmente en el Cap. V, nota 52 bis, el juicio de un expositor tan agudo y por lo demás tan benigno hacia Teilhard como Ch. F. Mooney en su obra *Teilhard de Chardin y el misterio de Cristo*, Salamanca, 1967, p. 272.

o pecado del primer hombre (co-conciencia en unión a todo el universo - conciencia individual que separa a los hombres entre sí y del cosmos); en la Encarnación de Cristo (María — materia - Espíritu Santo); en la Redención (Pasión - Resurrección) y aún después de la Pasión y Resurrección (descenso al limbo - liberación de los santos); y, en fin, en Pentecostés (la Iglesia formada por los discípulos de Cristo - informada por el Espíritu Santo), es decir, el Espíritu basándose en la piedra fundamental "Cristo", funda la Iglesia Católica "la casa espiritual" con las "piedras vivientes de los hombres" muchos de los cuales son pecadores y necesitarán ir realizando todavía a Cristo. Pentecostés fue la primera y "embrionaria promesa de la comunión de los santos" que es el ideal de la Iglesia (p. 79). La constitución de ésta es una garantía, pero no la plena realización de la comunión de los santos. "El Cuerpo Místico de Cristo", que es la Iglesia, llegará a ser aquella "asociación" ideal en que soñaron Marx y Aurobindo y Teilhard (p. 85).

El cuarto capítulo "Unity in Diversity - Vedantin and Christian" contiene una ampliación de los tres capítulos anteriores, pero sobre todo del último. Abunda en sugerencias y referencias sumamente interesantes. Por supuesto señala las diferencias fundamentales entre el vedanta y el cristianismo: aquel es una religión mística de lo eterno e intemporal, el cristianismo también asume fundamentalmente lo eterno e intemporal, pero tiene a la vez una visión "histórica", es decir que asume también la realidad material y temporal en que se desarrolla la vida del hombre; el vedanta tiene como ideal la salvación individual por la absorción en el Absoluto; el cristianismo una salvación en la comunión de los santos. También tienen salvación comunitaria el Islamismo, el Confucianismo y el Judaísmo, pero no con la universalidad del cristianismo (p. 91).

Cristianismo e Hinduismo concuerdan en que debe morir el "yo empírico" para que se salve el "yo inmortal"; pero el cristianismo agrega que no es sólo eso, sino que hay que vivir con Cristo y Pablo la salvación de los otros hombres: no sólo la salvación individual, sino también la salvación social (pp. 97, 106). Para ello hay que morir, como enseña Cristo, como la semilla

y el grano de mostaza, y ser el tesoro escondido del Evangelio (p. 98).

El descenso de Cristo a los infiernos (limbo) da a Zaehner la oportunidad de comparar la realización budista del nirvana (que a nuestro juicio puede aplicarse también al Vedanta) y la realización cristiana. El estado de nirvana se parecería al limbo, en cuanto no hay en él ni placer ni dolor. Sería el aislamiento total, *Kaivalyam*, lo que los místicos sufis llaman *Tafrīd*. En el cristianismo se exige una nueva “resurrección”, una etapa ulterior: nueva resurrección en un cuerpo glorioso que vendría a ser el “cuerpo sutil” o buddhi, estado en el cual se restauraría una nueva conciencia de sí mismo, una nueva personalidad (p. 109): “si el «descendimiento de Cristo al infierno» significa algo, ello quiere decir que restaura a los muertos sus personalidades, ahora purificadas de todo egoísmo y dotadas de una «superconciencia» que los saca a ellos de su «aislamiento», de manera que ellos puedan comunicarse con su Dios y por medio de El puedan comunicarse entre sí mismos” (p. 110).

Pero esto sería la realización de la comunión de los santos en el cielo, en la eternidad. ¿Cuándo se realizará en la tierra? Tanto fuera de la Iglesia como en la misma cristiandad no aparecen señales de la deseada unidad en la diversidad, de la comunión de los santos. Zaehner pide fe y paciencia. Se va a necesitar para eso un plazo muy largo: “Pueden pasar millones de años antes de que el ideal corporativo de la Iglesia como Cuerpo de Cristo comience a aparecer siquiera con cierta realidad. Pero el Espíritu Santo tiene toda la eternidad para trabajar”. Por lo mismo, concluyamos con estas palabras realistas de San Pablo (*Rom.* 8, 25): “Es esto algo que nosotros debemos esperar con paciencia” (pp. 113-114).

Como hemos indicado al principio, el estudio comparado de Zaehner sobre la religión en Aurobindo y Teilhard es una valiosa contribución para un más profundo conocimiento de la relación del pensamiento de ambos autores en general y para un estudio comparado más preciso de las místicas de Oriente y Occidente <sup>13</sup>.

<sup>13</sup> A propósito de Aurobindo y Teilhard, Zaehner precisa y aclara más las ideas fundamentales sobre las místicas de Oriente y Occidente y sobre

Zaehner ha señalado con precisión y erudición las líneas fundamentales de coherencia de los dos autores y, dentro de ella, la relación de la experiencia mística con la evolución de la humanidad.

Con un gran rigor metodológico Zaehner junta una fina intuición, propia de un gran espíritu místico, con un amplio dominio de los textos para fundamentar sus puntos de vista y las conexiones que descubre en las diversas etapas de la evolución o en las relaciones de las doctrinas de Oriente y Occidente. No siempre coincidiríamos con algunos puntos particulares, v. g. la idea de que Adán, en el estado de inocencia, tenía una co-conciencia con el universo, que le hacía sentir la unidad de sí y de las cosas, y que en la caída surgió la conciencia individual separativa que rompió esa unidad del hombre con el cosmos (pp. 63, 67, 96). Nosotros creemos que estaría mejor formulado o expresado el estado de inocencia diciendo que, en el primer estado, Adán tenía una conciencia individual plena, pero en armonía con Dios y con el mundo; luego, por la caída, esa misma conciencia individual quedaba no precisamente más acentuada, sino menos controlada por estar en desgracia ante Dios.

Pero vamos ahora a referirnos solamente a un aspecto del enfoque general.

Zaehner, desde la primera a la última página, enfoca todo su estudio comparativo entre Aurobindo y Teilhard en orden a esa sociedad ideal en la que todos los hombres serían libres y felices, una especie de utopía en la tierra, en que han soñado tantos filósofos, hombres de religión y políticos.

---

las dos tendencias dominantes en la mística, desarrolladas ya con amplitud en su obra citada *Mysticism, Sacred and Profane*. Por cierto, observa Zaehner, las críticas al monismo Vedanta no pueden ser extendidas al hinduismo en general, "for both monism and monotheism are strongly represented in Indian religion" (o. c., p. XV). En cuanto a la relación monismo-teísmo, sintetiza su pensamiento así: "Thus when I argue that the monist completely misunderstands the position of the theistic mystic rather than vice versa, so far from arguing against Hinduism as such, I am arguing against a trend in all religions which is in most cases an aberration from the doctrine generally held by the main body of mystical thought within a given religious tradition. That it is actually impossible to hold monistic and theistic opinions as both being absolutely true at one and the same time, seems obvious..." (pp. XV-XVI).

Sin duda ninguna que éste es un tema coincidente de Teilhard y Aurobindo. Uno y otro, llevados por el impulso de la evolución (la cual, aun cuando tenga sus retrocesos, en conjunto ha de ser siempre creciente y ha de avanzar adelante), suponen que la meta de la evolución en el hombre ha de ser, por un proceso necesario, la felicidad perfecta colectiva de la “sociedad humana” y no la realización de algunos individuos<sup>14</sup>.

También es cierto que Zaehner explicita más de una vez las dudas de Teilhard y Aurobindo de que esa sociedad ideal pueda de hecho alcanzarse en este mundo. Aurobindo repite que son muy pocos los que pueden alcanzar las condiciones requeridas para ese ideal, y que, en todo caso, éste se halla muy lejos, a millones de años de distancia<sup>15</sup>. Teilhard sueña con ímpetu místico en esa futura unificación total de la humanidad, como en la consecuencia lógica de la evolución. Pero, paradójicamente,

<sup>14</sup> Aurobindo lo reclama repetidas veces en todas sus obras, como muy bien nota Zaehner. Tal es la última conclusión de sus dos obras socio-políticas antes citadas. Recojamos una cita más del último de los escritos en prosa de Aurobindo: “In place of the human mind as it now is... there could emerge a true mind liberated and capable of the free and utmost perfection of itself and its instruments, a life governed by the free and illumined mind, a body responsive to the light and able to carry out all that the free mind and will could demand of it. This change might happen not only in the few, but extend and generalise itself in the race. This possibility, if fulfilled, would mean that the human dream of perfection, perfection of itself, of its purified and enlightened nature, of all its ways of action and living, would be no longer a dream but a truth that could be made real and humanity lifted out of the hold on it of inconstancy and ignorance” (*The Supramental Manifestation*, “Works”, vol. 16, pp. 48-49). Por supuesto este cambio es necesario: “...an inmens change of human life... would be inevitable”; y esto para toda la humanidad, “to the whole humanity” (*Ibid.*, p. 49).

Teilhard es más drástico aun que Aurobindo. He aquí una de sus muchas afirmaciones tajantes: la “socialización” es un proceso “natural” y “biológico”. Por eso “no podemos hacernos ilusión alguna sobre el implacable determinismo del proceso en sí”. *La singularidad actual de la Especie Humana. Su poder de co-reflexión*. En “La Aparición del Hombre”, p. 297.

<sup>15</sup> Zaehner cita a Aurobindo quien responde a un impaciente que, para la Naturaleza, 3 años, 3.000 ó 30.000 ó 3.000.000 no significan mucha diferencia. *A Practical Guide to Integral Yoga*, p. 389, Pondicherry, 1955. Teilhard coincide con Aurobindo en poner una meta indefinida, pues también para él la evolución tiene un ritmo de millones de años. Así, v.g., en *El fenómeno humano* habla del “producto colectivo y aditivo de un millón de años de Pensamiento!...” (pp. 345-346).

reconoce que lo más probable es que nunca se realice y que el fin del mundo encuentre a la humanidad dividida.

Al final de *El Fenómeno Humano* Teilhard reconoce que «indudablemente, sería (la salida) más armónicamente conforme con la teoría» la unificación final colectiva de la humanidad, «alguna unanimidad reinante sobre la masa entera de la Noosfera. Es decir, la convergencia final operándose *en la paz*». Pero también reconoce la posibilidad de que la etapa final encuentre a la humanidad dividida: «En este caso, y por causa del mismo proceso que la agrupa y durante su curso, la Nooesfera, llegada a su punto de unificación, se dividiría en dos zonas, atraídas respectivamente hacia dos polos antagónicos de adoración. Así, pues, el Pensamiento nunca unido de una manera completa aquí abajo sobre sí mismo. El amor universal, no llegando a vivificar ni a separar finalmente, con el objeto de consumarla, más que una fracción de la Nooesfera, aquella que se decidiese a «dar un paso» fuera de sí misma hacia el Otro. Por una última vez todavía, la ramificación. Por lo que hace referencia a esta segunda hipótesis, más conforme ella misma, con los Apocalipsis tradicionales, tres curvas irían ascendiendo quizá a nuestro alrededor y simultáneamente hacia el porvenir: reducción inevitable de las posibilidades orgánicas de la Tierra, cisma interno de la Conciencia crecientemente dividida hacia dos ideales opuestos de evolución, atracción positiva del centro de los centros en el corazón de los que se vuelven hacia él»...<sup>16</sup>. Teilhard admite explícitamente esta posibilidad, que, en realidad, anularía todo un «ideal» de la evolución cósmica y humana. Es decir, que el último resultado de la evolución no sería la «unanimidad», la «socialización», el «pensamiento colectivo» unánime en que siempre ha soñado, sino un «cisma interno de la conciencia crecientemente dividida hacia dos ideales opuestos de evolución... desgarramiento de la Noosfera en desacuerdo sobre la forma que sería necesario dar a su unidad»<sup>17</sup>.

La diferencia entre Teilhard y Aurobindo radica en que Aurobindo tiene una visión intemporal de tipo hindú y Teilhard

<sup>16</sup> *El fenómeno humano*, p. 349.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 349-350.

en cambio tiene una visión temporal escatológica de tipo cristiano.

Lo original de Zaehner es la referencia que hace a la comunión de los santos, centrando así la perspectiva de la “unidad en la diversidad” que se realizará en la “comunión de los santos” de la Iglesia Católica, en la cual se dan las condiciones plenas para esta realización.

Estamos de acuerdo en que en la Iglesia Católica se cumplen dichas condiciones. Pero, dada la naturaleza de los hombres, dudamos que este ideal pueda realizarse en el tiempo —*in via*—. Y dudamos de que la Providencia haya encauzado la evolución en ese sentido. La realización “segura” es sólo para la etapa de la “consumación”. Ahí sí que sabemos que entre los que se han unido al Cristo-Omega, existirá la máxima unidad en máxima libertad <sup>18</sup>.

Hay también una frecuente referencia a Marx y al marxismo, del cual Zaehner dice que en otras oportunidades ha tratado con bastante simpatía (p. 15), en relación con la sociedad ideal “en la cual el libre desenvolvimiento de cada uno sea la condición del libre desenvolvimiento de los demás” sin necesidad de un estado o gobierno. Este estado ideal de “anarquía”, en su sentido etimológico y superior, y que Zaehner llama a veces el socialismo o comunismo marxista (pp. 4, 25, 81), es ciertamente la conclusión del final del “Manifiesto”. Pero prescindiendo de que esto sea una utopía, no es justamente lo “específico” de Marx y del marxismo: lo específico de éste es la concepción antropológica, social y política de Marx y los métodos con que quiere realizar la promesa de su utopía, es decir, el materialismo histórico, la reducción de todo interés a la economía, la lucha de clases, la dictadura del proletariado, la supresión de la propiedad privada por un sistema comunista, etc.

Aurobindo y Teilhard, independientemente de Marx, e independientemente el uno del otro, como muy bien nota Zaehner,

<sup>18</sup> Entonces se cumplirá a la vez de una manera individual y colectiva la unión de todos con Cristo, la “comunión de los santos”. “Ni de una manera individual ni de una manera social, la Noosfera, por su estructura misma, no podría cerrarse más que bajo la influencia de su Centro Omega”. *El fenómeno humano*, p. 393.

apuntan a la unidad social en la tierra, a un colectivismo y socialismo fundado en el amor y no en la fuerza, recogiendo así una natural aspiración humana, llevados por una intuición mística y un análisis abstracto o racional del movimiento cósmico de la evolución. Pero esta tendencia y esta línea teórica y abstracta, debe ser confrontada con la realidad humana concreta, la cual, en la condición terrenal y temporal del hombre, no parece prestarse a una sociedad angelical de esta naturaleza. En cambio, la misión del hombre estaría siempre válidamente expresada por Aurobindo y Teilhard, en cuanto el esfuerzo debe dirigirse permanentemente al cambio interior, al perfeccionamiento interior del hombre. Lo que con seguridad podemos decir es que en la medida en que ese cambio interior se logre la sociedad humana se acercará, en lo posible en la tierra, a aquel "ideal".

Tal vez en el fondo Zaehner está queriendo expresar esto mismo. En todo caso esperamos que haya sido útil explicitarlo, como una colaboración a su excelente trabajo.

No hace falta que insistamos en que la obra es un aporte valioso para el estudio comparado de Aurobindo y Teilhard. Será necesario tenerla en cuenta para toda investigación sobre el tema, pues sabe revelar Zaehner no sólo aquellos puntos evidentes de contacto del pensamiento de ambos autores, sino también aspectos profundos de su actitud mística, descubiertos por Zaehner gracias a su vasta información y a su fina sensibilidad espiritual.