

AA+6994
Bn. 187336

J. de Leizaola
Septiembre 2002



**UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO
DIRECCIÓN GENERAL DE LOS ESTUDIOS DE POSTGRADOS
POSTGRADO EN TEOLOGÍA**

**EL DIOS-CRISTO DE LA EVOLUCIÓN Y DEL PROGRESO
EN PIERRE TEILHARD DE CHARDIN**

PARTE PRIMERA

**AUTOR: JOSE LUIS LEIZAOLA
TUTOR: P. WAGNER R. SUAREZ S.J.**

**TRABAJO DE GRADO PRESENTADO ANTE
EL CONSEJO DE ÁREA DE POSTGRADO DE HUMANIDADES Y
EDUCACIÓN DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO
COMO REQUISITO PARA OPTAR AL TÍTULO DE
MAGISTER EN TEOLOGÍA**

CARACAS, JUNIO DE 2001

DEDICATORIA

A mi esposa Rosa Mari

**A mis hijos Leire
Xabier
Iñaki
Mikel**

AGRADECIMIENTO

**A las Autoridades de la Universidad Católica Andrés Bello
Al Padre José Cruz Ayestaran s.j, Director-fundador del
postgrado en Teología
Al Padre Moisés Pérez,
Director del postgrado en Teología
Al Padre Wagner R. Suarez s.j.,
Tutor de la tesis**

INDICE DE CONTENIDO

	Pag.
Introducción	1
Parte primera EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO DE TEILHARD DE CHARDIN S.J.	
Capítulo primero MÉTODOS: TEOLÓGICOS, INTERDISCIPLINARIO y TEILHARDIANO	11
I Método teológico en el marco europeo	12
II El método en la teología de B. Lonergan s.j.	18
III Un método interdisciplinario. La abducción y la metáfora	27
IV El método de Teilhard de Chardin	33
1. Características indiferenciadas	33
2. Características diferenciadas	39
3. El método teilhardiano en general	42
Capítulo segundo CREACIÓN EVOLUTIVA	46
I paradigmas teilhardianos de la evolución	49
Período de crecimiento (1913-1922)	
1 Visión mística de una etapa evolutiva: La noosfera	51
2 Unión creadora (fenomenología física)	53
3 Creación transformista	56
4 Evolución transformista (ciencia y teología)	59
Período de madurez (1923-1945)	
5 Unión creadora (filosofía)	63
6 Antropogénesis.(fenómeno-.paleonto-físico-biológico-antropológica)	68
7 Centrogénesis	86
Período de integración final (1946-1955)	
8 Holístico	91
9 Integración.(místico-científico-psicológico-autobiográfico)	96
10 Convergencia	100
Evolución del paradigma de creación evolutiva	103
II Monogenismo, poligenismo y monofiletismo	105
III Catolicismo y ciencia	107

Capítulo tercero EL PECADO ORIGINAL	111
Período de crecimiento (1913-1922)	
1 El mal en la materia	113
2 Caída y geocentrismo	118
3 Representaciones históricas del pecado original	122
Período de madurez (1923-1945)	
4 El problema del mal	126
5 Mal y amor	128
6 Pecado original y Redención	130
Período de integración final	
7 El mal estadístico y el pecado original	132
8 El origen del mal	135
 Capítulo cuarto CRISTOLOGÍA	 140
I Dios-Cristo. Creador, Encarnado, Redentor	144
Período de crecimiento (1913-1922)	
1 El Dios-Cristo universal	145
2 La unión física entre Cristo y los creyentes (1920)	149
3 La acción de Dios en el universo	152
4 La Redención y el geocentrismo	157
Período de madurez (1923-1945)	
5 La Encarnación cristiana y el panteísmo	161
6 La Encarnación del Cristo universal	170
7 La redención y la encarnación en la evolución	178
8 La salvación y la redención: Cristo el evolucionador	185
9 Los puntos fuertes y aparentemente débiles del cristianismo	191
10 El punto omega	198
11 El cuarto misterio: sugerencias para una nueva teología	202
Período de integración final (1946-1955)	
12 Esbozo de una dialéctica del espíritu	204
13 Cómo veo, mi visión fundamental	206
14 El Dios de la evolución	209
Conclusión: Dios-Cristo: creador, encarnado, redentor	211
II La Resurrección	213
III La Parusía	215
Conclusión: DIOS-CRISTO: Pleromizante en la parusía	217
IV El sistema teológico teilhardiano (1913-1955)	218
 Capítulo quinto PROGRESO, IGLESIA Y ESPIRITUALIDAD	 223
I Progreso e Iglesia	224
Período de crecimiento (1913-1922)	
1 La presentación del evangelio (1919)	224
2 El progreso y el Cristo universal (1920)	226
3 Ciencia y Cristo o análisis y síntesis (1921)	227
Período de madurez (1923-1945)	
4 Progreso y esfuerzo humano (1924)	228

5 Progreso y el sentido del hombre (1929)	229
6 Cristianismo y progreso universal (1933)	230
7 Progreso y futurismo (1936)	230
8 Sugerencias para una nueva teología (1945)	231
Período de integración final (1946-1955)	
9 Valor religioso de la investigación científica (1947)	232
10 La religión de mañana (1955)	233
11 Investigación científica , trabajo y adoración (1955)	235
II Espiritualidad	236
El Medio Divino (1927)	
Parte segunda DESPUÉS DE TEILHARD DE CHARDIN HACIA OMEGA	247
Capítulo sexto CIENCIA Y FILOSOFÍA	249
I El azar y la necesidad en la evolución	250
II La evolución del cerebro y la mente	262
III La unificación en física	272
Capítulo séptimo ENFOQUES TEOLÓGICOS POST-TEILHARDIANOS	280
I El mal y la teodicéa	282
II Teología de proceso	290
III Catolicismo postconciliar	308
IV Teología constructiva	322
Capítulo octavo TEOLOGÍA HOY	344
I Evolución y fe	345
II Creer después del siglo XX	358
1 Creer en Dios y en la ciencia	
2 Un nuevo paradigma para el cristianismo	
CONCLUSIÓN GENERAL	375
APÉNDICES	
1. Biografía, obras y personalidad de Pierre Teilhard de Chardin	385
2. Listas de escritos de Pierre Teilhard de Chardin	393
3. Experiencia física de El	402
BIBLIOGRAFÍA	404

INTRODUCCIÓN

Pierre Teilhard de Chardin s.j. (1881-1955) ha sido considerado mayormente como científico, geólogo y paleontólogo por el público en general y como filósofo de la naturaleza, sobre todo, en círculos eclesiales. Sin embargo, cabe preguntarse si merece también el título de teólogo que él nunca quiso otorgarse como consta en sus escritos y, si la respuesta es afirmativa, indagar por el contenido de su pensamiento teológico y las implicaciones del mismo para nuestro mundo actual. Al centrarse en la problemática teológica objeto de esta tesis no será conveniente dejar de lado las facetas científica y filosófica del jesuita, cuando el caso lo merezca.

¿Podría hablarse de una teología sistemática en Teilhard? ¿O más bien de un sistema teológico? ¿Cual fue el método aplicado por él, encarando lo teológico? ¿Puede ser este método calificado de teológico? ¿Cual es el contenido teológico del pensamiento de Teilhard?

Dos conceptos claves aparecen en sus escritos: La evolución y el progreso. La evolución y el progreso que nos interesan “hic et nunc” son los que deben ser considerados por la teología de finales del siglo XX, en el mundo globalizado actual

en Latinoamérica en particular, para no desvincularse de los anhelos y extravíos de los Cristianos en su marcha hacia el Punto Omega.

Si evolución y progreso son dos conceptos fundamentales en Teilhard, su asociación con Dios y Cristo, o mejor dicho con Dios-Cristo, son el leitmotiv de su quehacer apologético y misionero, escribiendo desde China principalmente para científicos de preferencia en tierras del mundo desarrollado pero dirigiéndose también a los teólogos de profesión y a los pensadores en general, en especial los franceses, y a los increyentes de la tierra que él tanto amó.

Nuestro objetivo principal es mostrar el pensamiento teológico de Teilhard de Chardin s.j. y su interés para el Cristiano de hoy, en el mundo y en Latino America, y para la Iglesia, desarrollando los ejes Evolución-Progreso y Dios-Cristo del discurso teilhardiano; pensamiento expresado en su extensa obra, escrita con espíritu de misionero llamado a sembrar sus ideas e influir intensamente sobre su audiencia especializada o corriente. Se complementará esta aporte central con el examen de opiniones de otros autores sobre los temas en referencia, y tomas de posición conexas de instancias eclesiales y teológicas.

Pero también nos proponemos:

- Contribuir a la ciencia teológica, tratando de establecer sobre bases actualizadas los cambios que ha enfrentado la teología en el periodo post-teilhardiano y los cambios que quedan por encararse, todavía hoy, como resultado de las ideas teilhardianas. Esta es una tarea continua que la teología está llamada a realizar en el curso de la historia.

- Presentar a una audiencia latinoamericana un panorama teológico tal que en un primer momento puede parecer ajeno a sus problemas, pero que con una mirada de mayor alcance debe figurar entre sus consideraciones de carácter futurista y escatológico. Las tesis de Teilhard fueron objeto de difusión en el mundo de habla hispana, hace unos treinta años, pero su recuerdo permanece algo olvidado en la memoria de los Cristianos adultos en aquel tiempo y sobre todo las jóvenes generaciones lo desconocen por completo o saben poco del pensamiento teológico nuclear teilhardiano.
- Contribuir al acercamiento de la Teología y de la Ciencia, tarea permanente en la historia de unas relaciones mutuas conflictivas que debe llegar a su cumplimiento si el Cristianismo quiere tener vigencia en el sigloXXI.

En no pocos círculos de la Iglesia y del Cristianismo siguen sin resolverse satisfactoriamente ciertos roces producto bien sea de mala o poca información sobre la posición real de la teología y de la ciencia respectivamente en materia de aspectos cosmovisionales fundamentales para la teología. Algunos miembros de estas colectividades incluso interpretan incorrectamente las afirmaciones de la otra colectividad y, en este juego, implican a pensadores de avanzada como Teilhard de Chardin, desnaturalizando su pensamiento. Otros, científicos en particular, sostienen ideas metafísicamente erróneas, pero se sienten justificados por manifiestas cuestiones “disputata” sin resolver. Es conveniente, para la Iglesia venezolana, la Compañía de Jesús de esta provincia, y la UCAB, unirse a numerosos círculos muy activos alrededor del pensamiento teilhardiano en los países desarrollados.

La situación de increencia creciente en los medios cultos de la civilización científico-técnica reinante en el primer mundo, ha ido penetrando, por el fenómeno de globalización y de dependencia cultural y económica, en los demás mundos y no se reconoce, con suficiente énfasis a mi entender, la necesidad de un “aggiornamiento” continuo en materia de relaciones Iglesia- mundo y de una reformulación de las verdades dogmáticas en el lenguaje de nuestro tiempo. Sin embargo Teilhard analizó con agudeza las causas de esta increencia moderna y propuso soluciones originales para el enfrentamiento del Cristianismo con ella.

Pocos teólogos y pastores, al considerar las causas del ateísmo y agnosticismo modernos, aprecian en su justo valor la influencia del choque entre la cosmovisión cristiana, tal como se deduce de las Escrituras y la Doctrina, y la cosmovisión científica actual que casi nadie pone en duda. Teilhard consideró y mostró que la piedra angular de tal cosmovisión es la evolución y que el Dios-Cristo la quiso como su obra y su Providencia.

La teología católica en general, particularmente la fundamental, la dogmática, la bíblica y la pastoral, debe intensificar un esfuerzo de renovación que fue solicitado en el Concilio Vaticano II y, por diversas causas, ha ido debilitándose peligrosamente en períodos recientes. Teólogos de ciertas Iglesias Cristianas separadas siguen progresando, recordando la situación de foso creciente característica de principios de siglo XX entre algunas visiones protestantes y la católica oficial. El progreso de las llamadas sectas tiene algo que ver con este aspecto. No debe callarse el resultado negativo para el Pueblo de Dios de un excesivo autoritarismo curial en

materia teológica. El Nuevo Catecismo de la Iglesia Católica podría comenzar a quedarse viejo.

Teilhard de Chardin conoció estos desajustes que en su época eran menos graves que actualmente y aportó elementos capaces de enderezar entuertos y trazar caminos de tránsito conveniente hacia el futuro. No solamente tuvo presentes los aspectos bíblicos, dogmáticos, fundamentales y apologeticos sino, con mucha dedicación, lo concerniente a una teología espiritual, comunicando su experiencia y su práctica en este campo. Este trabajo tratará de impulsar la reflexión en esas direcciones ya que la espiritualidad de este jesuita está muy bien adaptada al hombre de la civilización técnico-científica que reina en el primer mundo e invade, sin posible oposición, los otros mundos. El discurso de Teilhard es un himno contra la incredulidad y la desesperanza, por la valorización del progreso.

Teilhard de Chardin no ignoró la importancia de lo social en el ascenso de la humanidad, como especie, hacia el punto omega. Su "Noogénesis", última fase de la evolución de la humanidad, es una etapa de creación perfectiva del entramado social entre individuos que crecen en personidad bajo la acción unificadora de Cristo, en el marco de la evolución, signada por el progreso y querida, planificada por Dios. El Amor para Teilhard es el hilo que teje este entramado llamado Caridad por la doctrina tradicional. El mal y el sufrimiento humano son reconocidos existencialmente por él pero la esperanza de felicidad es el motor del optimismo que debe manifestar el cristiano teilhardiano. El discurso de Teilhard en el fondo es un canto por la solidaridad de la especie humana centrada en el Amor.

Teilhard de Chardin no se circunscribe al dominio de lo teórico; no es amigo de la metafísica pura sin consideraciones de ortopraxis, en el campo de la acción en general, de la investigación científica en particular y del progreso espiritual y moral; invita al Cristiano a participar activamente en la creación evolutiva; lo motiva para sumergirse en el mundo de la materia que no es sino el exterior de una “realidad interior” que lo energiza todo; sacraliza la materia, la tierra; es, como buen jesuita, un contemplativo en la acción y corona su caminar con la visión amorosa de un místico, sin despegarse de la madre tierra más bien haciendo descender el Cristo cósmico hasta lo real físico.

No se debe pasar por alto la gran lección de obediencia, humildad y ascetismo que él nos dió, al acatar las censuras eclesiásticas de las cuales fue objeto. Tuvo entre sus compañeros de orden, grandes amigos y defensores, por sus grandes cualidades humanas.

El discurso de Teilhard es en definitiva una oración por una espiritualidad exigente por sus raíces cristianas y al mismo tiempo en armonía con el mundo evolutivo.

El valor teórico de la obra y de la reflexión teilhardiana no presenta ninguna duda. Tal vez se le podría acusar de haber ido demasiado lejos al teorizar y generalizar sobre los resultados de sus investigaciones científicas y haber extrapolado sus hallazgos, con gran imaginación y creatividad, a campos tales como la teología y la filosofía, con pocas precauciones oratorias en algunas ocasiones.

Su método, fuera del campo de la ciencia, hace uso de diversas maneras de ir de lo observado a lo trascendente o revelado. La analogía juega un papel muy

importante en su discurso. No deja de usar la deducción, la inducción, el análisis, y es un maestro al sintetizar diferentes elementos epistemológicos, con exposiciones didácticas claras. El lugar primordial que ocupa el proceso de abducción en su discurrir le permite partir de hechos o fenómenos reconocidos en diversos campos del saber para llegar a hipótesis y a verdades filosóficas y teológicas: Su método es interdisciplinario en este sentido. Indudablemente desborda las fronteras de un método teológico tradicional aunque ha sido formado en ella, a principios de siglo, en la escuela jesuítica francesa e inglesa.

Nuestro método en el estudio difícilmente puede divorciarse del teilhardiano aunque, en un primer momento, pensásemos en un esquema clásico de presentación lineal de su teología al modo escolástico. Dado que Teilhard se apartó decididamente del enfoque tradicional, hemos seguido sus pasos cronológicamente y agrupando los elementos de su discurrir en cinco capítulos de la Parte primera:

I Métodos: Teológicos, interdisciplinario y teilhardiano

II Creación evolutiva

III El pecado original

IV Cristología

V Progreso, Iglesia y espiritualidad

En la Parte segunda figurarán elementos de información y opiniones de otros autores sobre temas tocados por Teilhard, así como nuestro propio aporte en tres capítulos:

VI Ciencia y filosofía

VII Enfoques teológicos post-teilhardianos

VIII Teología hoy

La conclusión final destacará que Teilhard dispone de méritos para ser considerado como un auténtico teólogo además de filósofo de la naturaleza y científico, títulos estos últimos que se le reconocen habitualmente. En primer lugar su método original de hacer teología, muy en línea con el de Lonergan y las posiciones de Schillebeeckx y Küng, debe ser reconocido como herramienta que posibilita el progreso de la teología hacia la verdad en el futuro indefinido del universo.

En segundo lugar, Teilhard perseveró en la fe católica, durante toda su vida a pesar de censuras y exilio, poniendo todos sus conocimientos y descubrimientos científicos al servicio de la Doctrina y de la Iglesia.

En tercer lugar, durante los más de cuarenta años de producción intelectual, construyó un sistema teológico centrado en la evolución, partiendo de la creación, siguiendo con el pecado original y culminando con los grandes misterios de la fe cristiana, Encarnación, Redención y Resurrección: Teilhard desarrolló una “Cristología de la evolución”.

En cuarto lugar, la faceta espiritual del jesuita, el místico, aporta elementos muy adecuados a los tiempos actuales donde la acción parece vencer a la contemplación. Sin embargo, el jesuita Teilhard, contemplativo en la acción, logra una síntesis provechosa para el hombre moderno, defendiendo el progreso como concepto clave del quehacer cristiano.

En quinto y último lugar, las ideas de Teilhard no han quedado olvidadas en los anaqueles de numerosas bibliotecas. Los progresos de las ciencias y las labores de teólogos contemporáneos han verificado o reafirmado en gran número las

hipótesis de Teilhard y se espera que la Iglesia vaya reconociendo las intuiciones del gran jesuita.

El tesista José Luis Leizaola obtuvo el grado de ingeniero químico en la Escuela de Física y Química Industriales de París el año 1953 y se graduó de Especialista en Teología en la Universidad Católica Andrés Bello el año 1995; es miembro de la Asociación Civil PROTEOLOGIA. Su formación científica lo indujo desde su juventud a interesarse particularmente por la relación entre fe y ciencia, descubriendo en Teilhard de Chardin s.j. argumentos sólidos para el acercamiento deseable entre ellas.

Queremos agradecer: En primer lugar, la guía y ayuda inapreciables de nuestro tutor, padre W. R. Suarez s.j., el cual, con largo tiempo de dedicación a consejos, lectura de borradores y correcciones, nos ha permitido culminar este trabajo con la satisfacción de haber cumplido con los objetivos, por lo menos en gran medida; a las autoridades de la Universidad Católica Andrés Bello, por haber aprobado el proyecto de esta tesis; a los profesores del postgrado de teología, en particular a su director-fundador padre José Cruz Ayestaran s.j., al padre Felicísimo Martínez Díaz o.p. y al padre Moisés Pérez, actual director del postgrado, por la enseñanza impartida; al padre Carlos Alvarez. o.p., a mi cuñado Serge Bindel, a José Gregorio París, a Julio Groscoors y a mi hijo Mikel Leizaola por la colaboración prestada para disponer de obras de bibliografía; a Jaime Barcón por la lectura y correcciones del manuscrito; y sobre todo a mi esposa, a mis hijos y a mis amigos por su apoyo.

PARTE PRIMERA

EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO

DE PIERRE TEILHARD DE CHARDIN S.J.

CAPÍTULO PRIMERO

MÉTODOS: TEOLÓGICOS, INTERDISCIPLINARIO Y

TEILHARDIANO

El método del discurrir de Teilhard de Chardin en el campo teológico se aparta del modelo teológico clásico puesto que el autor no se propone nunca explícitamente “hacer teología” aunque la hace de hecho como vamos a tratar de mostrarlo en esta tesis.¹ Adicionalmente, en él abunda la analogía entre lo observable en el universo creado evolutivamente y lo concebible teológicamente lo cual representa un paso significativo desde el modelo tradicional cristiano. En resumen, habremos de tener presente que Teilhard es europeo y que es un jesuita y científico de la primera mitad del siglo XX². Se tratará por lo tanto de caracterizar su método en el marco de referencia del método clásico de la teología europea (I), del método

¹ Teilhard de Chardin, P., “ Advertencia. El libro que presento aquí debe ser leído no como una obra de metafísica, todavía menos como una suerte de ensayo teológico. Sino únicamente y exclusivamente como una memoria científica” *Le phenomene humain*, p.21 (traducción nuestra).

² P.Teilhard de Chardin nació en 1881 en el centro de Francia, donde se educó y ejerció la docencia, después de un período de formación jesuítica en Inglaterra, permaneciendo después largos años en China, volviendo a Francia y viviendo sus últimos años en Estados Unidos de Norte América donde murió en 1955. Ver Apéndice I.

transcendental de Lonergan s.j. (II), y de un método interdisciplinario (III). Con motivo de este último y de los dos anteriores, abordaremos el método de discurrir teilhardiano en general (IV), es decir no solamente en el campo teológico sino en los diferentes campos en los cuales él incursionó, como la sociología de la religión, la psicología de la religión, la historia de las religiones y la historia como tal.

I MÉTODO TEOLÓGICO EN EL MARCO EUROPEO

La situación de la teología católica en Europa, y se puede decir que era la mundial, a principios del siglo XX presencia un proceso de renovación entre escolásticos y no escolásticos en los planteamientos especulativos basados en la investigación bíblica y en la investigación histórica. La Iglesia católica, bajo los papados de León XIII (1878- 1903) y Pío X (1903-1914), los papas “antimodernistas”, vive el conflicto entre el modernismo y el integrismo. Conviene entrar con cierto detalle en esta problemática pues Teilhard de Chardin la va a heredar en cierto modo y sufrirá sus consecuencias.

Modernismo fue un denominador común para los afanes de reforma de una serie de teólogos católicos de finales del siglo XIX y principios del XX que por su mentalidad, ideas, origen y educación, pertenecen a las orientaciones más diversas. A los adversarios del modernismo se les llamó integristas, porque buscaban las respuestas a todas las preguntas - en el terreno de la ciencia, del arte, así como en la

vida privada y en la política - en las enseñanzas de la Iglesia y del papa; éstos consideraban a los modernistas como sumamente peligrosos para el catolicismo.

En Francia el exegeta Loisy que tuvo que renunciar bajo León XIII a la cátedra de exégesis en el Institut Catholique de París fue uno de los defensores más importantes del modernismo, sus libros fueron puestos en el índice por el papa Pío X en 1903 y él fue excomulgado en 1908; sentía especial interés por la aplicación del método histórico-crítico a la historia del nacimiento de la Sagrada Escritura y de los comienzos de la Iglesia.

En Inglaterra se consideró como exponente del modernismo al jesuita Tyrrell el cual fue expulsado de la Compañía de Jesús en 1906, pero quiso continuar siendo sacerdote, fue excomulgado y no recibió a su muerte sepultura eclesiástica.

En Italia destacaron el sacerdote Murri fundador de la primera *Democrazia Cristiana Italiana* y Buonaiuti el cual escribió:

“Hemos pretendido aproximar a nuestro tiempo las enseñanzas del catolicismo”... “Pero por favor que nadie lance una condena irrevocable contra nuestra actividad llena de sacrificio y de autonegación”.³

En Alemania la mayoría de los modernistas “sin tendencias heréticas” fue distinguida con el término “católicos reformistas” y estuvo interesada en

³ Lenzenweger, J., Stockmeier, P., Amon, K., Zinnhobler, R. *Historia de la Iglesia católica*, p.530 ss; estos autores citan a: Aubert, R., *Geshichte de Kirche*, vol. V/1, p.172ss; Maron, G., *Rom, Kath. Kirche 1870-1970*, p.212; Benz, E., en Weinzierl, E., *Papistliche Autoritat 19/20 Jh.* p.86; Comby, J., *La historia de la Iglesia*, vol. 2, *del siglo XV al siglo XX*, p.177ss; Portal, F., *Refaire l'Eglise de toujours*, p.84ss citado por Comby, J., op. cit.

“compaginar la vida y enseñanza de la Iglesia con el progreso en la cultura y en la ciencia”.⁴

Las condenaciones generales del modernismo por el papa Pío X fueron publicadas en 1907 por el decreto *Lamentabili* y la encíclica *Pascendi*. En este ambiente teológico tormentoso creció y se formó Teilhard de Chardin.

Volviendo a Francia, según Illanes y Sarayana,⁵ destacó, especulativamente ligado a la teología, el filósofo Blondel (1861-1949) el cual será citado más adelante en sus relaciones seguidas con Teilhard de Chardin. Fue en Francia donde estalló la “crisis modernista”, conmoción profunda en los ambientes intelectuales y que afectó a otros países como se dijo y tuvo repercusiones en el desarrollo del teologizar por la actitud del Magisterio en materia doctrinal y disciplinaria. Bajo el impulso del papa Pío X, junto con sus condenaciones, se recomendó y reforzó la tradición escolástica

⁴ Ibidem p.534

⁵ Illanes J.L. Ordinario de Teología fundamental y espiritual en la Universidad de Navarra, autor de varios libros entre los que destacan: *La santificación del trabajo* (1966), *Cristo, historia, mundo* (1973), *Sobre el saber teológico* (1978), *Mundo y santidad* (1984) y *Teología y facultades de teología* (1991). Sarayana J.I. Ordinario de Historia de la teología en la Universidad de Navarra, autor de varios libros entre ellos: *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino* (1979), *Historia de la filosofía medieval* (1989), *Teología profética americana* (1991), *Grandes maestros de la teología* (1994) y *Joaquín de Fiore y América* (1995). Ambos autores en *Historia de la teología* p.316 citan una breve selección de la abundantísima bibliografía sobre el modernismo: Boland, A., *Modernisme en DSp t.X, 1415-1440*; Riviere, J., *Le modernisme dans l'église. Etude d'histoire religieuse contemporaine* (Paris 1929); Poulat, E., *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* (Paris 1962); Id., *Modernistica* (Paris 1982); Id., *Critique et mystique. Autopru de Loisy, ou la conscience catholique et l'esprit moderne* (Paris 1984); Tresmontant, C., *La crise moderniste* (Paris 1979); Marle, R., *Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse* (Paris 1960); Garcia de Haro, R., *Historia teológica del modernismo* (Pamplona 1972); Scoppola, P., *Crisi modernista e rinovamento cattolico* (Bologna 1975); Ranchetti, M., *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo* (Turín 1963); Bello, C., *Modernimo italiano* (Milan 1967).

y particularmente la enseñanza de Santo Tomas de Aquino. En este aspecto, la posición del Obispo de Roma no ha cambiado hasta el día de hoy.

A partir de la década de 1930 la teología de lengua francesa vivió un auge que se debió significativamente a las órdenes de la Compañía de Jesús en Lyon-Fourviere - sobre todo De Lubac y Danielou - y de los Predicadores en la escuela de Le Saulchoir - sobre todo Gardeil, Chenu y Congar.

Al hablar del noviciado jesuítico de Lyon-Fourviere, Illanes y Saranyana mencionan en nota:

“Aunque no pertenezca, estrictamente hablando, al grupo de Jesuitas de Lyon- Fourviere, puede mencionarse aquí, ya que estuvo unido a ellos por lazos de simpatía no solo humana sino intelectual, al también jesuita Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955). Profesor de geología.....” ... “Sus obras.....”⁶

Junto con los países citados, no se debe olvidar en este entorno teológico a Alemania la cual también fue escenario de desarrollos fundamentales en la primera mitad del siglo XX.

Para enmarcar el método de Teilhard de Chardin en relación con el clásico de la teología europea, tomaremos el modelo de Latourelle en *Teología , Ciencia de la Salvación* que nos parece ser representativo de la teología contemporánea del autor que estudiamos.⁷

⁶ Illanes, J.L.-Sarayana, J.I., *Historia de la teología*, p.331

⁷ Latourelle, R., *Teología, Ciencia de la Salvación, II Método de la Teología*, p.93 y ss. Latourelle, jesuita francés, es Doctor en teología, Profesor de la Universidad Gregoriana, Roma, y autor de varias obras, entre ellas la citada y *Vaticano II : Balance y Perspectivas*.

Latourelle, señalado por Suarez como expositor de la teología europea⁸, antes de iniciar su desarrollo sobre el método, la define en sentido subjetivo en el capítulo 1 “De la Revelación a la Teología”, título que resume bien sus ideas como “la ciencia que tiene Dios de sí mismo y del mundo creado”⁹. El objeto material de la teología, en la formulación tomista, es evidentemente Dios, dando lugar a varias formulaciones nuevas: “El Dios de la Salvación”, “Dios vivo y fuente de vida”. La teología es pues “la ciencia de Dios como Dios, a partir de la Revelación”

En la parte II “Método de la teología”, Latourelle inicia su desarrollo por la “Función positiva de la teología” y apoyándose en Congar afirma: “La teología entra en posesión del dato revelado”¹⁰. Además ésta debe estudiar el progreso de la revelación en su fase histórica y constitutiva hasta el fin de la edad apostólica. Tiene igualmente la misión de determinar lo que ha sido propuesto por el magisterio de la Iglesia, explícita o implícitamente, con la autoridad dada. Ella se apoya en la exégesis, estudia la Tradición y las enseñanzas del magisterio, siendo sus objetivos el de tomar posesión de todo el dato revelado, con una primera inteligencia de éste y pudiendo desempeñar un papel apologético.

Siempre según Latourelle, la teología tiene una “Función especulativa” por la cual recoge y sistematiza los datos de la revelación contenidos en la Tradición y la Escritura, e interpretados por el magisterio. Las tareas de esta función especulativa

⁸ Suarez, W.R., S.J., *Curso: Introducción a la teología (Notas)*, Postgrado de teología, U.C.A.B., Caracas 1993. Suarez Jesuita venezolano, Doctor en Teología, Profesor de la UCAB.

⁹ Latourelle, R., *Teología, Ciencia de la Salvación, Parte I, p.19.*

¹⁰ Ibidem p.93 y ss. Yves Congar (1904-...), Dominicano francés, Cardenal en 1994, autor de numerosas obras

son comprender, sistematizar los frutos de esta reflexión y juzgar o apreciar el valor de la reflexión y síntesis realizada. Las dos funciones enunciadas lo son de una única ciencia teológica, vinculadas entre sí de una manera orgánica, no hay la una sin la otra.

Seguidamente Latourelle detallará todo lo referente a Apologética y Fundamental, Teología Dogmática, Bíblica, Patrística y Litúrgica, Moral y Espiritual, y, finalmente, Pastoral, Misional y Ecuménica.

Es menester definir la Fundamental y la Apologética, según Latourelle, para situar convenientemente la visión teológica de Teilhard: La Fundamental es la teología de la palabra de Dios y la Apologética estudia el hecho de la revelación y el conjunto de signos que nos permiten afirmar con certeza la existencia de ese hecho.

Este recorrido por la historia de la teología europea contemporánea de Teilhard con los aspectos muy conflictivos entre el afán de renovación de los progresistas llamados modernistas y la resistencia de los tradicionalistas en el poder, y el resumen del contenido de un método teológico francés que representa la ortodoxia deben permitirnos la confrontación en páginas siguientes con el método propio de Teilhard en aspectos teológicos el cual lo acerca innegablemente a los renovadores y modernistas.

II EL MÉTODO EN LA TEOLOGÍA DE LONERGAN

Para un acercamiento al método de Teilhard y una justificación del mismo será muy indicado exponer con cierto detalle el método en teología del jesuita canadiense Lonergan el cual trajo a esta disciplina la sabia enriquecedora del pensamiento del mundo americano y un nuevo enfoque de gran fertilidad con el abrir de espacios fuera del cerco estrecho del método tradicional.¹¹

Partiendo de una teoría del conocimiento humano que contempla el esquema fundamental de las operaciones de la mente, Lonergan va a estructurar un método teológico que él llama *transcendental*, porque el sujeto es consciente y “tiende a” como en el método fundamental pero “se experimenta a sí mismo operando”¹² Los términos “operaciones” y “procesos” no tendrán el mismo significado que el dado usualmente a los mismos: Así las operaciones del esquema fundamental de Lonergan son ver, oír, tocar, oler, gustar, inquirir, imaginar, entender, concebir, formular, reflexionar, ordenar y ponderar la evidencia, juzgar, deliberar, evaluar, decidir, hablar, escribir.¹³ Hay en su concepción operaciones lógicas y *no-lógicas*.

Hay que distinguir diferentes niveles de consciencia y de intencionalidad: El nivel empírico, el intelectual, el racional y el responsable. La diferencia más

¹¹ El padre Moisés Pérez nos ha introducido al *Método en Teología* de B. Lonergan s.j., en el Seminario I, Postgrado de Teología, UCAB, 1999. Moisés Pérez es Doctor en teología y profesor del Postgrado de teología de la UCAB.

¹² Lonergan, B., *Método en teología*, p.16

¹³ *Ibidem* p. p.16

fundamental entre los modos de “tender-a” se da entre el categorial y el transcendental. Las categorías son determinaciones de capacidad limitada de denotar. Por el contrario los transcendentales son comprensivos en la connotación, irrestrictos en la denotación, invariables en los cambios culturales. Se debe diferenciar los conceptos transcendentales, por ejemplo el de inteligible, de las nociones transcendentales previas que constituyen el auténtico dinamismo de nuestra intencionalidad consciente y nos impulsan del mero experimentar al entender, del mero entender a la verdad y realidad, del conocimiento de los hechos a la acción responsable. Las operaciones que tienden a objetos elementales se constituyen en procesos cuando se forman objetos compuestos, unión de varios objetos elementales, y el conocimiento se vuelve compuesto. Finalmente, el esquema básico de las operaciones conscientes e intencionales es dinámico.

Lo descrito constituye el método transcendental porque los resultados considerados no se limitan a las categoría de un sujeto o de un campo particular, sino que se refieren a cualquier resultado a que puedan tender las nociones transcendentales que son totalmente abiertas. Se trata de alcanzar un grado superior de consciencia objetivándola, es decir aplicando las operaciones en cuanto intencionales a las operaciones en cuanto conscientes. Se agruparan las operaciones en cuatro niveles, con el nombre abreviado de la principal de cada nivel: experimentar, entender, juzgar y decidir. En primer lugar, el sujeto experimentará el propio experimentar, entender, juzgar y decidir. En segundo lugar, el sujeto entenderá la unidad y las relaciones entre el experimentar, el entender, el juzgar y el decidir que él experimenta. En tercer lugar, el sujeto afirmará la realidad del experimentar, del

entender, del juzgar y del decidir que él experimenta y entiende. En cuarto lugar, el sujeto decidirá obrar de acuerdo con las normas inmanentes a la relación espontánea que se da entre su propio experimentar, entender, juzgar, y decidir que él experimenta, entiende, y afirma.

En formas detalladas y diversas, el método invitará al sujeto a ser atento, inteligente, razonable, responsable.

Las funciones del “Método trascendental” son numerosas: función normativa, función crítica, función dialéctica, función sistemática, función heurística y función fundante.

Por sobre todo, el método trascendental es pertinente a la teología, con una pertenencia mediada por el método propio de ésta, desarrollado por la reflexión de los teólogos sobre sus propios logros y fracasos. El método trascendental es una parte constitutiva del método particular propio de la teología, así como es también una parte constitutiva del método particular propio de las ciencias naturales o de las ciencias humanas. El método trascendental constituye una clave para la unificación de las ciencias. La introducción de este método deroga la vieja metáfora que describe la filosofía como esclava de la teología: “ancilla teologiae”¹⁴.

Sin embargo, el método trascendental es solamente una parte del método teológico, ofreciendo el componente antropológico fundamental, pero no el componente específicamente religioso: para ir del primero al segundo, se debe reflexionar sobre la religión.

¹⁴ Ibidem p.31.

Lonergan, en un capítulo dedicado a la “Significación”, dice de ella que desempeña en la vida humana funciones diversas y nos abre a campos completamente diferentes; nos dará también alguna intelección acerca de la diversidad de expresiones de la experiencia religiosa. Exigencias diferentes hacen surgir modos diferentes de operación consciente e intencional; y modos diferentes de dicha operación hacen surgir campos diferentes de significación. Hay una exigencia sistemática que separa el campo del sentido común del campo de la teoría. La *consciencia indiferenciada* usa indiscriminadamente los procedimientos del sentido común. La *consciencia diferenciada* aparece cuando la exigencia crítica dirige la atención hacia la interioridad, cuando se realiza la auto-apropiación, cuando el sujeto relaciona los diferentes procedimientos que emplea con los diversos campos, cuando relaciona los diversos campos entre sí, y cuando pasa conscientemente de un campo a otro cambiando conscientemente sus procedimientos.

Las fases de la significación son construcciones ideales y la clave de su construcción es la indiferenciación o diferenciación de consciencia. La tradición occidental lleva a distinguir tres fases; en la primera, las operaciones conscientes e intencionales siguen el modo del sentido común; en la segunda, además del modo del sentido común, se tiene también el modo de la teoría, que es controlada por una lógica; en la tercera fase, además de los dos modos anteriores, “la ciencia afirma su autonomía con relación a la filosofía y surgen entonces otras filosofías que le dejan la teoría a la ciencia y toman para sí, como punto de apoyo, la interioridad.”¹⁵

¹⁵ Ibid. p.88

El descubrimiento de la mente (“Mind” en inglés) marca la transición de la primera fase de la significación a la segunda. El surgir de las ciencias autónomas tiene sus repercusiones en la filosofía.

“Pero queda la posibilidad – y esta es nuestra opción – de que la filosofía no sea ni una teoría a la manera de las ciencias, ni una forma en cierto modo técnica de sentido común, ni tampoco un retorno a la sabiduría de los Presocráticos. La filosofía encuentra sus propios datos en la consciencia intencional. Su función primaria es la de promover una auto-apropiación del sujeto que vaya hasta las raíces de las diferencias e incomprensiones filosóficas. Tiene, además, otras funciones secundarias como son la de distinguir, relacionar y fundamentar los diversos campos de la significación, no menos que la de fundamentar los métodos de las ciencias y promover, así, su unificación.”¹⁶

Lo que acaba de decir Lonergan tiene, para el método de discurrir de Teilhard de Chardin, una importancia capital: Se fundamenta así una comunicación entre métodos de la Teología, de la filosofía y de las ciencias lejos del aislamiento total del método clásico en teología.

Ocho “Especializaciones funcionales” constituyen el método teológico de Lonergan: 1. La investigación, 2. La interpretación, 3. La historia, 4. La dialéctica, 5. La explicación de los fundamentos, 6. El establecimiento de las doctrinas, 7. La sistematización y 8. La comunicación. Solamente presentaremos algunos elementos pertinentes a nuestro tema, referente al método de Teilhard.

¹⁶ Ibid. p.97

La cuarta especialización tiene gran relevancia para la tesis. La dialéctica, en efecto, según Lonergan, se ocupa de los conflictos entre los cristianos, con numerosos puntos de vista divergentes, y por dialéctica, entonces se entiende una apologética generalizada.

Para la quinta especialización funcional, puesto que la conversión es básica para la vida cristiana, una objetivación de la conversión constituirá los fundamentos de la teología. La explicitación de los fundamentos, en la medida en que la conversión se hace temática, difiere de la antigua teología fundamental en dos aspectos. En primer lugar, la teología fundamental constituía una presuposición teológica. En segundo, lugar, la teología fundamental presentaba un conjunto de doctrinas: “De vera religione, de legato divino, de ecclesia, de inspiratione scripturae, de locis theologicis”. Por el contrario, la explicitación de los fundamentos no propone doctrinas, sino el horizonte interior desde el cual se podrá aprehender el sentido de estas doctrinas.

La sistematización se encarga de elaborar sistemas adecuados de conceptualización, *de eliminar contradicciones aparentes* y de tender a una cierta comprensión de las realidades espirituales, ya sea manifestando su coherencia interna, ya sea *inspirándose en analogías por experiencias humanas más familiares*.

Finalmente, la comunicación se ocupa de las relaciones existentes entre la teología y las otras esferas de la vida.

“En primer lugar, las relaciones interdisciplinarias con el arte, el lenguaje, la literatura, y otras religiones; con las ciencias naturales y humanas, con la filosofía y la historia. En segundo lugar, existen

las transposiciones que el pensamiento teológico tiene que desarrollar si la religión ha de conservar su identidad y encontrar, al mismo tiempo, el acceso a la mente y al corazón de los hombres de todas las culturas y clases.”¹⁷

El primer principio de esta división es el de que las operaciones teológicas se realizan en dos fases principales: hay una teología *in oratione obliqua* y una teología *in oratione recta*.¹⁸ En la primera fase, se dan la investigación de los datos, la interpretación, la historia, y la dialéctica; en la segunda, se dan la explicitación de los fundamentos, el establecimiento de las doctrinas, la sistematización y la comunicación. La primera fase es una teología mediadora; la segunda es una teología mediada. Hay una dependencia recíproca dentro de cada una de las dos fases.

La teología es un todo que funciona al interior del contexto más amplio de la vida cristiana y esta se sitúa en el interior del proceso , más amplio aún, de la historia humana.

Adentrándonos en la “Dialéctica” tal como la expone Lonergan, encontramos los conflictos en diferentes lugares, en particular en los escritos de los teólogos, por horizontes contrarios en las doctrinas. Los horizontes son estructurados, se debe tener en cuenta el contexto, dentro del cual debe ser encuadrado *todo elemento nuevo de conocimiento y todo nuevo factor en nuestras actitudes. Hubiésemos querido, nosotros, que Lonergan nos hablara aquí de la necesidad de analizar la cosmovisión de la fuente y del teólogo, pero lo escrito por él lo implica.* A propósito

¹⁷ Ibid. p.131-132

¹⁸ Ibid. p.132

de las conversiones, que pueden ser intelectuales , morales o religiosas, *la conversión intelectual es una clarificación radical y, en consecuencia, la eliminación de un mito extremadamente tenaz y engañoso... La conversión religiosa es enamorarse de lo ultramundano...*

Al concluir el capítulo sobre la “Dialéctica”, Lonergan escribe:

“Completamente distinta de estas objetivaciones del don del amor de Dios en el campo del sentido común y de la teoría , y también del campo de la interioridad, es la emergencia de ese don en cuanto él mismo constituye un campo diferenciado. Es esta emergencia la que se cultiva con una vida de oración y de abnegación.”¹⁹

En el campo de la teología nunca se debe olvidar el Amor de Dios, así nos lo recuerda Lonergan.

La “Explicitación de los fundamentos” es la quinta especialización funcional, la cual toma una opción mucho más personal. La reflexión teológica debe pronunciarse sobre la verdad de diferentes doctrinas, sobre la manera de conciliarlas entre sí y *con las conclusiones de la ciencia, de la filosofía y de la historia*. La realidad fundante que hay que distinguir de su expresión, es la conversión religiosa, moral e intelectual.

“En lo que se refiere a la consciencia religiosa-diferenciada, se puede decir que el asceta se acerca a ella y *el místico la alcanza*”.

“ Dado que la teología es un proceso evolutivo, dado que la misma religión y la doctrina religiosa se desarrollan, la especialización funcional que llamamos explicitación de los fundamentos se

ocupará, en gran parte, de los orígenes, de la génesis, del estado actual, de las transformaciones y posibles adaptaciones de estas categorías, gracias a las cuales los cristianos se entienden a sí mismos, se comunican entre sí y predicán el evangelio a todas las naciones.”²⁰

Cuando expone, en detalle, el “Establecimiento de las doctrinas” Lonergan exclama:

*“Ha sido el gran mérito de Teilhard de Chardin el haber reconocido la necesidad del cristiano, de tener una imagen coherente de sí mismo en su mundo, y de haber contribuido no poco a responder a esa necesidad.”*²¹

Otra justificación de Teilhard la da Lonergan así:

*“Cualquiera puede esforzarse por expresar su fe en forma apropiada a la diferenciación de su consciencia.”*²²

En el capítulo sobre “Sistematización” Lonergan suministra, implícitamente, otras apreciaciones que legitiman el método de Teilhard; el lector interesado debe leer esas paginas llenas de grandes verdades, que muchos teólogos clásicos no han visto.

Para concluir, enfatizaremos que, al recorrer partes solamente del “Método en teología” de Lonergan, nuestro objetivo ha sido proporcionar un marco de referencia para el método del discurrir teológico de Teilhard de Chardin . La obra de Lonergan

¹⁹ Ibid. p.258

²⁰ Ibid. p.285

²¹ Ibid. p.305 (*Itálicas nuestras*).

²² Ibid. p.319 (*Itálicas nuestras*).

amplia, rigurosa y epistemológica, representa un gran paso para la teología al darle a ésta el rango de ciencia al mismo nivel que la filosofía y las ciencias naturales y humanas contemporáneas, sin que la teología pierda su carácter propio. Por otro lado, en opinión nuestra, de acuerdo con Lonergan, es imprescindible para la teología comunicarse, en ambos sentidos, con la filosofía y las ciencias, debiendo ser la cultura humana una unidad que no se debe fragmentar en contraposiciones en la persona, aunque es diversa en los diferentes pueblos y tiempos.

III UN MÉTODO INTERDISCIPLINARIO. LA ABDUCCIÓN Y LA METÁFORA

Nos proponemos una última aproximación al método teilhardiano con la consideración de la abducción y la metáfora para tratar cualquier campo del saber incluyendo el teológico con un enfoque interdisciplinario.

En una obra reciente, Jorge Arturo Chaves aboga por un método que se sirve de herramientas del pensamiento tales como analogía y metáfora, en particular, y cita, curiosamente para nosotros como ejemplo para la Ética económica las “abducciones desde la biología”.²³ En la nota 10 de su escrito, este autor aclara:

“Con el término *abducción* Hodgson, como Pierce, se refiere al proceso creador mediante el cual se formula una hipótesis creativa, partiendo de una intuición por la que se unen elementos que uno no hubiera pensado unir. Una fuente importante de creatividad en la

ciencia, dentro de esa perspectiva, es la transferencia “abductiva” de un discurso científico a otro.”²⁴

La abducción es distinta de la inducción y de la deducción, tiene el papel creador de la inducción. *Con este concepto y su practica tiene que ver la utilización del uso de metáforas en la ciencia.* Más lejos se lee:

“...los filósofos modernos de la ciencia están recuperando el aprecio por el uso científico de las metáforas.”... “... al trasladar *abductivamente* de un discurso científico a otro determinado concepto, metafóricamente empleado, puede convertirse en fuente importante de creatividad y novedad en la segunda disciplina.”²⁵

Todo lo referido en estas citas tiene tanto que ver con el uso de la metáfora y de la abducción implícita practicada fundamentalmente por Teilhard que traemos a colación las opiniones originales de filósofos y científicos citados por Chaves mostrando lo justificado de dicha práctica.

El filósofo Peirce que parece ser el primero en este derrotero considera la abducción como modo de razonar científicamente, en el mismo plano que la deducción y la inducción.

“Es el primer paso del razonamiento científico, en tanto que la inducción es el paso concluyente.”... “La abducción y la inducción tienen , por seguro, este rasgo común, que ambas conducen a

²³ Chaves, J.A., *De la utopía a la política económica. Para una ética de las políticas económicas*, p.255

²⁴ Ibidem p.255 Nota 10

²⁵ Ibid. p.256 Ver nota 11. Ver Black, M., (1962), *Models and metaphors; Studies in language and philosophy*; Hesse, M.B., (1966), *Models and analogies in science*; Lakoff, g. y Johnson, m., (1980), *Metaphors we live by*.

aceptar una hipótesis porque los hechos observados son tales que, necesariamente o probablemente, resultarían ser consecuencias de esta hipótesis.”²⁶

La abducción es:

“Un método para formular una predicción general sin seguridad alguna de su éxito en el caso especial o usualmente, siendo su justificación la de constituir la única posible esperanza de decidir nuestra conducta futura racionalmente, y que la inducción de experiencia pasada nos incita intensamente a esperar su éxito en el futuro.”²⁷

La abducción parte de los hechos, formula una hipótesis sin tener en vista una teoría en particular y, a diferencia de la deducción y de la inducción, es la única capaz de conducir a una nueva verdad que es así “adivinada”.

En paralelo con la abducción, el uso de la metáfora que permite pasar de un campo del conocimiento a otro, o de una ciencia a otra, ha sido bien desarrollado por Lakoff y Johnson lo cual justifica el método interdisciplinario. La esencia de la metáfora es comprender y experimentar una cosa en términos de otra. Los procesos del pensamiento humano son en mayoría metafóricos al decir de Lakoff y Johnson que tratan de la metáfora como *concepto* metafórico y distinguen metáforas

²⁶ Peirce, Ch., *The essential Peirce, selected philosophical writings, vol. 2 (1893-1913), p.106 (traducción nuestra)*. Charles Peirce (1839-1914), filósofo, lógico, químico, profesor de Harvard y miembro de la Academia Nacional de Ciencias de Estados Unidos, es uno de los padres del pragmatismo norteamericano.

²⁷ *Ibidem* p.299

orientacionales, estructurales y ontológicas, todas las cuales forman parte de nuestra vida cotidiana y metáforas “nuevas” creadas por pensadores y poetas particulares.

Las metáforas por lo tanto no son solamente elementos lingüísticos sino que estructuran nuestros pensamientos, actitudes y acciones. Incluso “los sistemas conceptuales de culturas y religiones son de naturaleza metafórica”.²⁸ En el campo filosófico y lingüístico, la consideración de ésta conduce a la distinción entre Objetivismo y Subjetivismo, con la correspondiente referencia y definición de la *verdad*. En efecto la verdad de las “nuevas” metáforas tiene que ver con la adecuación de la coherencia de su narrativa con la que vemos en nuestras vidas. Siempre en el campo filosófico Lackoff y Johnson no creen que haya algo tal como la verdad absoluta y proponen una teoría “experiencialista” de la verdad que incluye elementos centrales de la tradición fenomenológica y rechaza el “fundacionalismo epistemológico”.²⁹ El objetivismo y el subjetivismo filosófico y lingüístico son para ellos mitos con partes de verdad y su síntesis “experiencialista” toma de ellas lo que no contradice el valor conceptual de la metáfora como estructurante de la comprensión humana. No hay ideas y mente con propiedades *inherentes* objetivas sino con propiedades *intencionales* resultantes de nuestra concepción de los fenómenos mentales por virtud de la metáfora. Sin embargo existen modelos objetivistas fuera de la filosofía objetivista tales como los modelos matemáticos, pero el mundo real no es un universo objetivista.

Para Lakoff y Johnson, finalmente:

²⁸ Ibidem p.40

²⁹ Ibid. p.179-182

“Los rituales religiosos son especies de actualidades típicamente metafóricas que envuelven metonimias – los objetos reales del mundo ocupando el lugar de entidades del mundo definidas por el sistema conceptual de la religión.”³⁰

Concluiremos lo dicho sobre el método interdisciplinario resaltando que la abducción es un método al igual que la deducción y la inducción el cual permite conducir a nuevas verdades en las ciencias, partiendo de hechos mediante la formulación de hipótesis, sin que éstas puedan ser comprobadas por experiencias u otros medios. Considerando la teología como una ciencia, aunque de carácter particular, no se ve como la incorporación de la abducción en su método, con la calificación de interdisciplinario, constituya una ilegitimidad o una violación de sus reglas fundamentales. Más bien el coartar la libertad del discurrir del teólogo constituye un obstáculo para el progreso de la teología como ciencia en el sentido moderno. Como se ha visto, el uso de la metáfora es un recurso indispensable en este orden de ideas y auxiliar de la abducción para el razonar humano, cuando se profundiza en conceptos de cualquier índole, incluyendo los del campo teológico, donde la analogía es aceptada y los símbolos y mitos abundan con carácter legítimo.

La justificación adicional de la abducción en teología reside en su uso corriente por hombres inspirados y teólogos, en el curso de la historia, sin que los mismos hayan sido conscientes de este hecho. Así el partir de mitos, como ocurre en Génesis capítulos 1 y 2 sobre la creación por ejemplo, para llegar a afirmaciones teológicas es un proceso abductivo. El mito cosmológico en estos casos es el

³⁰ Ibid. p.234

equivalente del fenómeno científico moderno para el hagiógrafo antiguo. En el Nuevo Testamento se puede argumentar que ocurre algo similar con la Resurrección de Jesús que permite y justifica el gran salto de lo pre a lo postpascual, siempre que aceptemos que ciertas afirmaciones de carácter inspirado divino son abductivas. En este sentido una cristología ascendente es abductiva: parte del hecho, el dato, de la vida, los dichos, la muerte y la resurrección de Jesús para afirmar que es el Hijo de Dios, segunda persona de la Trinidad.

Entre los teólogos, se recordará que Lonergan, sin nombrar la abducción, la está considerando como elemento básico del método teológico. Por otro lado citaremos a continuación Schillebeeckx y Küng los cuales – sin mencionar el término abducción - confirman el punto de vista según el cual abducir es lícito en teología, como es reconocido el uso de la analogía por parte de la teología tradicional - siendo la analogía un caso particular de la abducción y relacionada con la metáfora. En efecto Schillebeeckx afirma: “ Mi método teológico se fundamenta sobre la experiencia humana y cristiana, comunitaria y personal.”³¹

Por su parte, Küng es más sistemático en este orden de ideas al declarar que la segunda fuente, segundo polo, horizonte de una teología cristiana es nuestro propio mundo de experiencia humana:

“a. Se trata de nuestras experiencias humanas, universales en su cotidianidad y ambivalencia y no, como en la teología anterior, de experiencias elitistas de algunos clérigos intelectuales, y tampoco

³¹ Schillebeeckx, E., *Soy un teólogo feliz*, p.73. Edward Schillebeeckx (1914-), dominico belga, estudió en Gante, Lovaina y Le Saulchoir; fue profesor en Lovaina y

de nuevos sistemas y métodos académicos condicionados por la época.”... “b. Estas experiencias humanas necesitan una interpretación de sentido, una interpretación religiosa, cristiana”... “c. La teología ha de establecer una correlación crítica entre la tradición de experiencia cristiana y las experiencias de nuestro tiempo. Hoy cada vez menos hombres aceptan el Credo cristiano por la mera autoridad de otros...”³²

Ambos teólogos abducen verdades teológicas partiendo de su experiencia cristiana. Teilhard, tal como lo veremos en los párrafos siguientes, se expresó continuamente en esta sintonía de abducción característica de una teología natural y espiritual o mística.

IV EL MÉTODO DE TEILHARD DE CHARDIN

1 Características indiferenciadas

Por características indiferenciadas se entiende aquí la imagen que se obtiene mediante el examen por una consciencia *indiferenciada*, educada y hasta erudita en cierto modo, pero no *diferenciada* en el sentido que le da a esta expresión Lonergan,

después en Nimega; autor de numerosas obras y representante de la teología como reflexión sobre la experiencia cristiana (Illanes y Saranyana).

³²Küng, H., *Teología para la posmodernidad*, p.104-105. Hans Küng (1928-), sacerdote, estudió en la Gregoriana y en el Instituto Católico de París; profesor de teología en las universidades de Munster y Tubinga; director del Instituto de investigación ecuménica de la universidad de Tubinga, censurado en 1979 y autor de

según lo visto anteriormente, es decir sin aplicar su método: La *consciencia indiferenciada* usa indiscriminadamente los procedimientos del sentido común en tanto que la *consciencia diferenciada* aparece cuando la exigencia crítica dirige la atención hacia la interioridad, la auto-apropiación, los diferentes procedimientos empleados en los diversos campos, las relaciones de los diversos campos entre sí, y cuando pasa conscientemente de un campo a otro.

Recordaremos el título de capítulo de Latourelle “De la Revelación a la Teología”, al reiterar que el camino recorrido por Teilhard de Chardin es otro: De lo observado a la teología, pasando por la Revelación; él va del fenómeno observado científicamente al dato transcendente o revelado, de la creación al Creador, lo cual aparece claramente en sus numerosos escritos tal como se verá en el curso de la tesis y muy explícitamente en su obra magna “El fenómeno humano”.

Es así como en la advertencia de esta obra el autor, después de presentar su ensayo como una memoria científica, añade:

“Solamente el fenómeno. Pero también todo el fenómeno. *Solamente* el fenómeno, en primer lugar.”... “Establecer en torno al hombre, escogido por centro, un orden coherente entre consecuentes y antecedentes; descubrir entre elementos del Universo, no un sistema de relaciones ontológicas y causales, sino una ley experimental de recurrencia que expresa su aparición sucesiva en el curso del tiempo: he ahí, y ahí simplemente, lo que he tratado de hacer. Más allá de esta primera reflexión *científica*, ciertamente, el espacio queda abierto, esencial y totalmente abierto,

numerosas obras. Representante de la teología como reflexión sobre la experiencia cristiana (Illanes y Sarayana).

para las reflexiones, más allá, del filósofo y del teólogo. En este dominio del ser profundo he, cuidadosamente y deliberadamente, evitado en todo momento de aventurarme.”³³

Nótese con qué claridad Teilhard expresa aquí su interés por enfatizar su intención de no invadir los terrenos del filósofo y del teólogo, cuando habla como científico solo del fenómeno en una primera etapa de su exposición y nos envía a una nota que subraya esta preocupación³⁴ en la Parte III de la obra, “El Pensamiento”, Capítulo I, “El nacimiento del Pensamiento”, cuando no ha abordado todavía la Parte IV, “La Sobrevida”.

Sin embargo en esta obra y en numeroso escritos él no dudará en pensar y escribir, en una segunda etapa, como filósofo y teólogo³⁵, titulo este último que sus opositores le negaran a lo largo de su vida y después de su muerte:

“ Pero *todo* el fenómeno, también. Y he ahí lo que, sin contradicción (sea lo que pueda parecer) con lo que acabo de decir, corre el riesgo de dar a los enfoques que sugiero la *apariencia* de una filosofía.”... “Como ocurre con los meridianos cerca del polo, Ciencia, Filosofía y Religión, convergen necesariamente en el vecindario del Todo. Convergen, digo bien; pero sin confundirse, y sin cesar , hasta el final, de atacar lo Real bajo ángulos y en planos

³³ Teilhard de Chardin, P., “Le phenomene humain”, p. 21 (traducción nuestra).

³⁴ Ibidem. p.186, nota 1: “ ¿Tengo necesidad de repetir, una vez más, que me limito aquí al Fenómeno, es decir a las relaciones experimentales entre consciencia y complejidad, sin prejuiciar en algo de la acción de Causas mas profundas, que conducen todo el juego.”... “Pero, puesto esto, nada impide al pensador espiritualista – por razones de orden superior, y en un tiempo ulterior de su dialéctica – de colocar, *bajo el velo del fenoménico* de una transformación revolucionaria, tal operación “creadora” y tal “intervención” especial que él quisiera (cf. Advertencia).

³⁵ Ibid. p. 263 y ss. Parte IV. La sobrevida.

diferentes.”... “Pero miren solamente más de cerca; y ustedes verán que esta “Hiperfísica” no es todavía una Metafísica.”³⁶

Debemos resaltar que para Teilhard el cual no ha dudado en considerar las tres cuando ha disertado sobre “todo el fenómeno”, ciencia, filosofía y religión, la cual equivale aquí para nosotros a teología, se unen *cerca del Todo*; por lo tanto para nosotros debieran unirse *antes de su Punto Omega*.

Para seguir caracterizando el método del discurrir teológico de nuestro Autor, distinguiremos entre operaciones elementales, esencialmente lógicas que no hay que confundir con las categorías de Lonergan, y procesos elementales de la mente humana, siendo los procesos, también lógicos aquí, compuestos de operaciones. Así se tendrá las operaciones elementales de inducir y deducir, por ejemplo, que constituyen los procesos lógicos elementales de analizar y sintetizar, por ejemplo. Teilhard, con gran talento para exponer didácticamente, con suprema claridad en general para el lector cuidadoso, manejará explícitamente estos procesos y operaciones elementales para fruición del lector. Los comentarios a sus escritos lo ilustrarán.

Sin embargo un ejemplo de instrumento de operación elemental merece aquí su consideración específica: se trata de uno de los silogismos aristotélicos. En “El medio divino”³⁷, a lo largo de nueve páginas Teilhard desarrolla el silogismo:

“ En el seno de nuestro Universo, toda alma es para Dios, en Nuestro-Señor.

³⁶ Ibid. p.22

³⁷ Teilhard de Chardin, P., “Le milieu divin”, p. 41-50 (Traducción nuestra)

Pero, por otra parte, toda realidad, incluso material, en torno a nosotros, es para nuestra alma.

Así, alrededor nuestro, toda realidad sensible es, por nuestra alma, para Dios en Nuestro-Señor. “³⁸

La mayor es: “ En nuestro Universo, toda alma es para Dios en Nuestro-Señor.”³⁹

La menor es: “ En nuestro Universo, donde todo espíritu va a Dios, en Nuestro-Señor, todo lo sensible, a su vez, es para el Espíritu.”⁴⁰

El resumen de la conclusión es: “ ... Para salvar y constituir estas energías sublimes, la potencia del Verbo encarnado se irradia hasta en la Materia; ella baja hasta el fondo más oscuro de las potencias interiores. Y la Encarnación no estará acabada sino cuando la parte de sustancia elegida la cual encierra todo objeto,- espiritualizada una primera vez en nuestras almas, y una segunda vez con nuestras almas en Jesús,- habrá alcanzado el Centro definitivo de su plenitud.”⁴¹

La analogía ocupa numerosos espacios en sus escritos pero no se trata de la analogía solamente entre conceptos o datos teológicos, como se practica en el método teológico tradicional, sino una analogía con alcance amplio, liberada, por lo demás muy fructífera y nada reduccionista. Solamente suministraremos algunos ejemplos cualesquiera, resaltando que vuela a menudo sobre las alas de la metáfora, en un lenguaje poético y místico:

“Ahora, es precisamente la superficie que imaginamos separando estos dos mundos, la cual comienza a desaparecer para nosotros

³⁸ Ibidem. P. 41-42

³⁹ Ibid. p. 42

⁴⁰ Ibid. p. 44

cuando relacionamos – justo como lo hace el menisco con débil resplandor entre porciones líquidas y gaseosas de un compuesto que ha alcanzado su punto de evaporación.”⁴²

“La Humanidad está tomando, más y más, la forma de un organismo que posee una fisiología y, en expresión corriente, un ‘metabolismo’ común.”⁴³

“Los granos de conciencia producidos evolutivamente por noogénesis (después de haber pasado el punto de reflexión) caen en un nuevo campo de atracción: la tensión es ejercida sobre la *fundación básica* de los granos, y ahora actúa no solamente sobre la complejidad de su estructura sino directamente sobre su centro, independientemente de la estructura.”⁴⁴

Finalmente:

“Bendita seas tú, materia universal, tiempo inmedible, éter ilimitado, triple abismo de estrellas y átomos y generaciones: tú quien, inundando y disolviendo nuestros estrechos estándares o mensuración, nos revelas las dimensiones de Dios.”⁴⁵

⁴¹ Ibid. p. 49-50

⁴² Teilhard de Chardin, P., *The atomism of spirit*, en *Activation of energy* p. 32

⁴³ Ibidem. p. 36

⁴⁴ Ibid. p. 45

⁴⁵ Teilhard de Chardin, p., *The spiritual power of matter*, en *Hymn of the universe*, p.68 (traducción nuestra)

Y:

“ Te aclamo como el *medio* divino, cargado con poder creador, como el océano agitado por el Espíritu, como la arcilla moldeada y con vida infundida por el Verbo encarnado.”⁴⁶

Las características indiferenciadas de Teilhard se resumen pues en su propósito – anunciado por él en alguna ocasión pero no siempre respetado - de no invadir los terrenos del filósofo o del teólogo, en su uso de las operaciones elementales y procesos de cualquier mente humana, esencialmente lógicos, como deducir e inducir, analizar y sintetizar, y establecer analogías directas. Confrontado con la teología europea clásica que le correspondería Teilhard de Chardin, se debe reconocer, desborda las fronteras del método teológico tradicional y se lanza por nuevos caminos que, sin embargo, podrán ser fundamentados con las características diferenciadas del método de Lonergan como lo veremos seguidamente.

2 Características diferenciadas

El “Método teológico” de Lonergan nos permite enmarcar el método del discurrir teológico de Teilhard de Chardin con unos brochazos nuevos, *diferenciados*, que no nos alejarán del primer cuadro colocado al lado del esquema de Latourelle , pero implantarán un horizonte nuevo, más profundo y ancho. Sin lugar a duda Teilhard hizo teología: las pruebas de esta afirmación no serán

⁴⁶ Ibidem, p. 70

aportadas en los párrafos siguientes sino en los capítulos siguientes; ahora, solamente iluminaremos la figura teológica del místico *científico de la Compañía de Jesús Teilhard de Chardin*, gracias a su hermano en religión, canadiense.

Comencemos recordando que Lonergan introduce operaciones no-lógicas además de las lógicas consideradas en las características indiferenciadas que acabamos de ver. En el caso de Teilhard, entre ellas, debe figurar en primer lugar la intuición “diferenciada” a partir de verdades de diversas índoles y en segundo lugar la visión. La primera le permite dar grandes pasos, saltando de una ciencia a otra o de una ciencia a la teología, o sencillamente de una idea a otra que no parece, a primera vista, sino remotamente relacionada con la idea origen. La visión es por otro lado en Teilhard un plato fuerte que él sirve a profusión, con mucha creatividad, poesía y misticismo.

Teilhard de Chardin fue un gran místico que no puede ser separado del científico y del cristiano; él fue, por sobre todo, amante de Dios y de Cristo por medio de la creación evolutiva, del hombre, de la materia, de la ciencia, de la acción y de la contemplación. Fue un maestro de espiritualidad moderna, y un apologeta incansable.

Teilhard fue objeto y sujeto de la triple conversión intelectual, religiosa y moral que Lonergan considera indispensable para hacer teología. Parece evidente que un jesuita deba pasar por los procesos de conversión religiosa y moral pero no lo es en el caso de la conversión intelectual. Sin embargo la conversión intelectual de Teilhard fue radical y profunda, hasta llevarlo a defender sus ideas ante los superiores de su orden y sus opositores públicos, reiteradamente en el curso de su vida.

Su conversión intelectual se manifiesta, no solamente en el campo de la ciencia sino en el de la filosofía. Hemos visto como nuestro jesuita formado en la escuela metafísica clásica reniega, en cierto modo, de ésta para adoptar muy frecuentemente un discurso de tipo dialéctico no-Hegelianos puro, pero emparentado con éste.

Teilhard fue creador de una nueva doctrina según la cual la cosmovisión científica moderna, impregnada de la teoría de la evolución en particular, indica a la teología derroteros nuevos, *paradigmas teológicos* innovadores incomprendidos por muchos que lo llevaron a él por el camino del martirio intelectual. La Doctrina tradicional está estructurada sobre una cosmovisión alejandrina, según su expresión. Esta “revolución copernicana” del discurso teológico le trajo muchos opositores y fue causa de su exilio de la docencia y de Europa.

El descubrimiento de datos científicos nuevos amplió su horizonte y él construyó una doctrina acorde con esos datos, respetando en lo posible el dogma cristiano.

Teilhard desenmascaró el mito en las escrituras cuando hubo de hacerlo, con valentía y acierto. Este camino, en opinión nuestra, el Cristianismo deberá seguir trazándolo si quiere sobrevivir en el siglo XXI.

Teilhard practicó la *teología in oratione obliqua*, pero también la *teología in oratione recta*, es decir una teología mediada, así como una teología mediadora, que están en dependencia recíproca según Lonergan.

En conclusión, si el confrontar el método teilhardiano con el método de la teología europea clásica no condujo a una convergencia de los dos, con el método de

Lonergan en cambio Teilhard sale confirmado en su anhelo de contribuir a la teología católica. No olvidemos, por otra parte, que los teólogos europeos Schillebeeckx y Küng legitiman, con otros planteamientos, métodos en armonía con el de Teilhard de Chardin.

3 El método teilhardiano en general

El método de Teilhard de Chardin, en campos diversos, se ajusta al espíritu de la abducción y del método interdisciplinario. Nuestro autor no tiene reparo en ir de la historia contemporánea, las guerras contemporáneas por ejemplo, a la ciencia, a la evolución por caso, y de ahí a la teología o a la filosofía, según se dé su visión del momento y del lugar. Esto le proporciona unos instrumentos de carácter universal, muy convincentes para el hombre de hoy el cual según Rahner es el hombre de la civilización técnico-científica y no puede hoy entender las formulaciones dogmáticas tradicionales:

“El hombre de hoy vive en una situación en la que resulta doblemente imposible una integración de todos los datos de su conciencia con la fe”.⁴⁷

Ejemplos de metáforas, auxiliares de la abducción, abundan en sus escritos que hay que interpretar como analogías, símbolos y hasta mitos religiosos, explicados en detalle por el jesuita. “Cristo es Omega (el punto omega)” es un buen

ejemplar que no se refiere literalmente ni a un punto geométrico, ni a la última letra del alfabeto griego, ni a una estrella sino al carácter pleromático de Cristo en la Parusía de acuerdo con la teología paulina enriquecida con la visión evolutiva teilhardiana.

La abducción es la clave de interpretación de casi todos sus escritos donde el punto de partida es frecuentemente la fenomenología científica para llegar y culminar en lo teológico. Así su obra “El fenómeno humano”, como se verá en capítulo ulterior, constituye un gran movimiento abductivo, con sus partes I, II y III de ciencia fenomenológica y la parte final IV coronándose brillantemente en teología natural.

CONCLUSIÓN

Teilhard de Chardin tiene un método, cuando trata de asuntos que tienen que ver con la teología y el suyo está muy en línea con el método en teología de Lonergan que él probablemente no conoció, y las posiciones de Schillebeeckx y Küng., así como de un método interdisciplinario basado en la abducción. Nosotros auspiciamos un gran futuro para métodos como éstos que alejan a la teología de su aislamiento epistemológico, orientándola hacia horizontes de aceptación universal porque son acordes con el pensamiento moderno.

⁴⁷ Rahner, K., *Observaciones sobre la situación de la fe hoy, en problemas y perspectivas de teología fundamental*, p.396

En los capítulos siguientes nos proponemos, gracias a un análisis de la obra de Teilhard de Chardin, mostrar que, sin ser una *teología sistemática*, su teología sí es un *sistema teológico*, entendiendo sistema teológico como un *conjunto de proposiciones de carácter teológico relacionadas entre sí por una tesis central que las unifica en sistema*.

La correspondencia unívoca entre este sistema teológico teilhardiano y una teología sistemática será como sigue:

El capítulo segundo, Creación evolutiva, resulta no de la creación según el libro del Génesis del Antiguo Testamento sino de los conocimientos científicos referentes a la evolución y de su interpretación teológica por Teilhard.

El capítulo tercero, Pecado original, presenta el enfoque teilhardiano sobre el pecado de 'Adán y Eva' a la luz de la creación evolutiva y de su interpretación del mal.

El capítulo cuarto, Cristología, resume el contenido de la obra del Teilhard en lo referente a Trinidad, Encarnación, Redención y Resurrección, apoyándose en algunos textos de Pablo y Juan, es decir partes de la revelación y, siempre, en consonancia con las bases científicas de los capítulos anteriores.

Finalmente para esta primera parte, el capítulo quinto, Progreso e Iglesia, corresponde a una visión del jesuita sobre una selección de temas que interesan a la Iglesia, relacionados con la teología pastoral y la teología espiritual.

Se trata pues de un sistema teológico basado en los conocimientos científicos y las intuiciones o deducciones teológicas por abducción y analogía de Teilhard el cual partió del dogma católico y procedió a reformulaciones de éste, necesarias e

inevitables por coherencia con la cosmovisión científica. El mismo Teilhard invocó el vocablo 'Sistema', un año antes de su muerte, en el título de un escrito del 14 de enero de 1954 redactado en New York.⁴⁸

⁴⁸ Teilhard de Chardin, P., *A summary of my 'phenomenological' view of the world: The starting-point and key of the whole system*, en *Toward the future*, p.212-215

CAPÍTULO SEGUNDO

CREACIÓN EVOLUTIVA

Por una parte la presentación del método de Teilhard de Chardin encuadrado por otros métodos teológicos y un método interdisciplinario no ha hecho mención de nuestro propio método. Al respecto, en este y los capítulos siguientes - capítulo tercero Pecado original, capítulo cuarto Cristología, capítulo quinto Progreso, Iglesia y espiritualidad, y conclusión de la primera parte - los cuales tratan del pensamiento teológico de Teilhard, nos guiaremos al estudiar los textos de los escritos del autor por un esquema de exégesis y hermenéutica inspirado en el método de Lonergan y adaptado a nuestro propósito específico.

Por otra parte advertiremos que, creyendo ser fieles a Teilhard de Chardin, trataremos de no ser ‘metafísicos’ ni ‘escolásticos’ sino ‘fenomenólogos’ en lo filosófico y científico, para lo cual apelaremos a Hegel, Heidegger y Zubiri en auxilio nuestro, sin entrar en demasiado detalle de la orientación propia respectiva de estos filósofos. Catalogar a Teilhard como fenomenólogo o existencialista o realista, no es del todo conveniente e implica algún riesgo pero es de ayuda para interpretarlo. En efecto él no sigue al Hegel de la *Fenomenología del espíritu* que invocaremos cuando sea necesario sino que es un neo-hegeliano en cierto modo. Igualmente el

Heidegger del *Ser y el Tiempo* y el Zubiri de la *Estructura dinámica de la Realidad* necesitan ser reinterpretados con un enfoque adaptado al caso, para ser aplicados a Teilhard.¹

Un filósofo cristiano y francés que tuvo gran influencia sobre él fue indudablemente Blondel (1861-1949), su contemporáneo y corresponsal², por su pensamiento profundamente cristiano³ y, en particular su doble obra sobre la acción (1893 y 1936).⁴ Pero, como se dijo anteriormente, nuestro objetivo central en esta primera parte no es esbozar un cuadro sistemático de su pensamiento filosófico sino centrarnos en su pensamiento teológico: No pretender esbozar *un cuadro sistemático de su pensamiento*, sino tratar de descubrir *el sistema de su discurso teológico* es nuestro objetivo principal, aquí y ahora, como se dijo anteriormente.

Sin embargo, no debemos abandonar esta incisa sin ahondar algo en lo que implica el enfocar el lado filosófico del ser de Teilhard de Chardin. En cualquier momento de su existencia, como hombre, nunca dejará de ser ‘uno’ integralmente, es decir nunca será solamente científico o filósofo y siempre estará en él explícitamente o implícitamente el teólogo. Por lo tanto debemos insistir en la importancia y el peligro que tiene para un hombre como Teilhard, el que el teólogo que lo estudia y lo

¹ Debe ser señalado que el Padre Teilhard no cita al insigne metafísico, contemporáneo suyo, Xabier Zubiri.

² En correspondencia con Blondel, 12 de diciembre de 1919, Teilhard escribe que está de acuerdo con Blondel, al pensar que ‘Cristo debe ser amado como un mundo, o más bien como el mundo, es decir como el centro físico de última determinación y verdadera consistencia impuesta sobre todo en la Creación que debe sobrevivir.’ (Nota 15, en ‘*The heart of Matter*’, p.223-224 (Trad. nuestra)

³ Blondel, M., *Exigences Philosophiques de Christianisme*, P.U.F., 1950. Traducción española: *Exigencias filosóficas del Cristianismo*, Herder, 1966, 294 p.

⁴ Blondel, M., *L' Action*, ALCAN., 1893, 492 p. y *Action*, dos volúmenes, P.U.F., 1936.

expone se concentre en su faceta científica, filosófica o teológica, solamente. El hacerlo será un recurso que no se puede ignorar pero nunca deberemos olvidar que el Teilhard que está frente a nosotros es a la vez las tres cosas y el hablar de él como científico o filósofo o teólogo no es sino un subterfugio de ayuda para la exposición del tema en tanto que tesis teológica.

La importancia de la observación anterior alcanzará probablemente su máxima expresión cuando nos encontremos muy a menudo con el adjetivo “físico” aplicado a Cristo por nuestro autor: En cada una de estas instancias, Teilhard está siendo el que piensa y escribe: No metafísica sino ultrafísica⁵, no ontología sino fenomenología, no mitología sino realidad, toda la realidad; y para él *la Materia no es; el Espíritu es lo que es esencialmente, ontológicamente, realmente es; o mejor dicho, la Materia es Espíritu-siendo-en-evolución*. Teilhard en conclusión a esta digresión, absolutamente necesaria y justa, será siempre a la vez un científico, un filósofo y un teólogo, lo que expresaremos lingüísticamente con las expresiones de uno o varios guiones (*trait d'union* en francés): Científico - fenomenólogo, científico-místico o científico-religioso, o científico-fenomenólogo-teólogo (sustantivo) o científico-filosófico-teológico (adjetivo). Este tratamiento nuestro fue también el que, subconscientemente, privó al querer titular la tesis con la expresión: “Dios-Cristo” que hubiese podido ser asociada a la expresión “Evolución-Progreso”. Para Teilhard, monoteísta cristiano en el alma, Dios es uno y la evolución no se concibe sin el progreso.

⁵ “Ultrafísico” es el dominio de todo el universo que se espiritualiza. Ver Teilhard de Chardin, P., *The evolution of responsibility*, en *Activation of energy*, p.213

En consecuencia nos dejaremos conducir por él, como *místico-científico*, en sus caminos que son de largos pasos, en grandes saltos frecuentemente, y con grandes visiones, no siempre fáciles de captar a primera vista; por lo tanto habremos de tener paciencia y seguir a Teilhard a lo largo de toda su vida y obra para lograr *entrever* lo que él vio. Quiera el Espíritu que alcancemos esta meta.⁶

Este capítulo tratará de:

I Paradigmas teilhardianos de la evolución

Período de crecimiento (1913-1922)

Período de madurez (1923-1945)

Período de integración final (1946-1955)

Evolución del paradigma de creación evolutiva

II Monogenismo, poligenismo y monofiletismo

III Catolicismo y ciencia

I PARADIGMAS TEILHARDIANOS DE LA EVOLUCIÓN

Trataré, en este apartado, de resumir la evolución del pensamiento de Teilhard de Chardin, durante su vida, en términos de paradigmas teilhardianos de la evolución. Como se verá estos paradigmas, o modelos de representación resumida, no son puramente ni científicos, ni filosóficos, ni teológicos: Son holísticos; tienen algo de los tres componentes a la vez, en diferentes dosis aunque domina lo científico y filosófico.

⁶ Ver apéndices 1, 2 y 3.

Los títulos de los paradigmas son nuestros con el propósito de orientar al lector en función de nuestro análisis.

Los escritos seleccionados para ilustrar los paradigmas se presentan a continuación cronológicamente, desde el período de crecimiento vital de Teilhard hasta el período de integración final, pasando por la madurez, con un subtítulo, creación nuestra en gran parte de los casos, que trata de ser fiel al espíritu del autor. Nuestra hipótesis de trabajo es que el discurrir del autor , antes, entre y después de las dos grandes guerras que vivió este insigne jesuita, fue marcado por los diez hitos característicos de los paradigmas (P) siguientes:

Período de crecimiento (1913-1922)

1. (P) Visión mística de una etapa evolutiva: La Noosfera.
2. (P) Unión creadora (Fenomenología física).
3. (P) Creación transformista (Ciencia y Teología).
4. (P) Evolución transformista (Fenomenología biológica).

Período de madurez (1923-1945)

5. (P) Unión creadora (Filosofía).
6. (P) Antropogénesis (Fenomenología paleonto-físico-biológico-antropológica).
7. (P) Centrogénesis

Período de integración final (1946-1955)

8. (P) Holístico.
9. (P) Integración (Místico-científico-psicológico-autobiográfico).

10. (P) Convergencia (1 y 2).

En parte de los escritos seleccionados para este apartado la evolución, considerada científicamente y filosóficamente, es el punto de partida para el razonamiento abductivo que permitirá a Teilhard desarrollar propiamente su teología. Por lo tanto haremos un corte en dichos escritos, presentando en este capítulo una primera parte de los mismos cuya segunda parte final estrictamente teológica será expuesta en alguno de los dos capítulos siguientes, tercero Pecado original y cuarto Cristología.

Periodo de crecimiento (1913-1922)

P1. Visión mística de una etapa evolutiva: La noosfera

Fuente: La gran monada, un manuscrito encontrado en una trinchera (febrero 1918)

En enero o febrero de 1918, durante el último año de la “Grande Guerre”, la primera Guerra Mundial, nuestro Jesuita, que está en el frente de batalla, escribe “La Gran Monada, un Manuscrito encontrado en una trinchera”.⁷ Es el escrito del Místico, bajo influencia de la violencia armada, del peligro, que lo lleva a tener una verdadera visión, una pre-visión, donde se encuentran en germen algunas de sus ideas sobre la evolución, particularmente la de la humanidad, en forma sugerida más que todo:

⁷ Teilhard de Chardin, P., *The great monad a manuscript found in a trench*, Vertus, 15 January 1918, en *The Heart of Matter*, p.182ss, (Traducción nuestra)

Evolución de la inteligencia, planetización de la humanidad, conflicto armado, progreso, centros y una esfera.⁸

Las notas del traductor-comentarista son de mucha utilidad para lograr la comprensión del texto teilhardiano, muy poético, metafórico y buena muestra del estilo elegante del autor. La “Monada” o la “Luna”, es el símbolo de la humanidad, y su evolución será llamada por Teilhard más tarde “Antroposfera” y “Noosfera”, la cual es en definitiva la etapa cumbre de la evolución hacia el Punto Omega, objeto de amplias exposiciones que serán vistas en apartados posteriores.⁹

Posiblemente esta visión de Teilhard tuvo eco en escritos posteriores de sus allegados Breuil y Le Roy, los cuales trataron de las migraciones del hombre y de la evolución de la inteligencia, diez años más tarde.¹⁰ La idea de la planetización de la humanidad fue desarrollada en el escrito de diciembre 1945 como “un gran acontecimiento que se desdibuja”.¹¹

La Antroposfera es el dominio de la antropogénesis que expondremos en el paradigma 6 y los “Centros” son anunciadores del paradigma 7 “Centrología”.

Por lo tanto se aprecia aquí como la mente de Teilhard tuvo intuiciones tempranas que él amplió, años más tarde, en exposiciones muy detalladas y

⁸ Ibidem p. 192ss, notas del traductor-comentarista.

⁹ La noosfera, término usado por primera vez en un artículo sobre el Hombre (1927) es la envoltura pensante de la tierra y el punto Omega que coincide con Cristo en el vértice de la evolución aparece ya el año 1924.

¹⁰ Ibid. op. cit. p.192 nota 2: Henri Breuil, científico del Instituto de Paleontología de París, autor de *Les primitifs actuels et préhistoriques* (1928). Edouard Le Roy autor de *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence* (1928).

¹¹ Ibid. p. 192 nota 3. Ver Teilhard de Chardin, P., *Un grand événement qui se dessine: La planetisation humaine en L'avenir de l'homme* p.158ss.

sustentadas por argumentos ad-hoc con un estilo científico y didáctico distinto del de 1918.

P2. Paradigma de unión creadora

Fuente: Los nombres de la materia (1919)

El 20 de abril de 1919, Teilhard escribía a Marguerite Teilhard Chambon: “Desde hace algunas mañanas estoy escribiendo *Los Nombres de la Materia*. Espero terminarlo mañana. Constituye un pequeño ensayo fácilmente legible y podría servir de introducción al *Poder Espiritual de la Materia*”.¹²

En la introducción él escribe que “si bien la Materia está soldada a nuestro ser, permanece al mismo tiempo en el polo opuesto de nuestra alma” y “es lo profundo del cual emerge nuestra sustancia”.¹³

Los que hemos tenido una formación intelectual y religiosa tradicional nos vemos obligados, frente a los escritos de Teilhard, a olvidar los esquemas aristotélicos, escolásticos, que nos hacen esperar definiciones de carácter científico o metafísico para la materia en el caso presente; deberemos adherirnos a su modo de discurrir eminentemente dialéctico. La materia para él es un polo y el otro polo, el más importante, es el Espíritu. No esperemos que disocie la materia del Espíritu, aunque se trate de la materia inerte, sin vida. Veámoslo en lo que sigue.

¹² Teilhard de Chardin, P., *Genese d'une pensee. Lettres 1914-1919* p.384

¹³ Teilhard de Chardin, p., *The names of matter*, en *The heart of matter*, pag. 225. (traducción nuestra)

La materia ha recibido nombres contradictorios en el curso de los siglos y, para poner algo de orden en ellos, él usará el punto de vista de la “Unión creadora”.¹⁴ Dios crea uniendo desde un múltiple inicial y extremadamente disperso para formar monadas más espirituales. El “múltiple” está en proceso de reducción o convergencia, una fase involutiva del Universo en tanto que opuesta a una fase evolutiva.¹⁵

Un primer nombre es el de “Materia formal”, la cual hace que la monada, un ser, sea capaz de ser unida a otros seres. No es la materia la que une; solo el Espíritu puede unir. Esta materia formal es un principio entitativo positivo; no es ni malo ni negativo; se consume en el Espíritu.¹⁶

Un segundo nombre es el de “Materia concreta”, la cual aparece en forma de lo supremamente dispersado; en el estado inicial del cosmos, un inmenso múltiple, que no tiene un comienzo preciso. Cuando se reconoce cierta consistencia en ella, la encontramos formada de un agregado de monadas con una suma indefinida de uniones.

Teilhard considera después la “Materia total”:

“Cada elemento del mundo, tomado en la totalidad de su ser, está formado no solamente por lo que está dentro de él sino igualmente por lo que él sirve a integrar por encima de él, dentro de la Materia del universo”.¹⁷ “La materia físico-química es una abstracción” y “Los elementos del mundo tomados en conjunto

¹⁴ Ibidem pag.226.

¹⁵ Ibid. pag. 226.

¹⁶ Ibid. pag.227

¹⁷ Ibid. pag. 228

con la suma de sus enlaces cuando convergen en Espíritu: Esto es lo que podemos llamar Materia total”.¹⁸

En relación con las monadas que han alcanzado un cierto grado de concentración interna, Teilhard habla ahora de la “Materia relativa”. El universo está necesariamente dividido en dos zonas; la zona superior en unión espiritualizante y la inferior en el extremo de difusión o relativa pluralidad. La zona superior, más simple y más libre, es el dominio del Espíritu (relativo). La zona inferior, más oscura y más limitada, representa la materia (relativa). En nuestra materia debemos distinguir tres diferentes materias:

- Materia viva (A), “Materia-de-Espíritu”, la cual está destinada a sufrir reducción, a perder su materialidad.
- Materia invertida o muerta (B) resultante de la desintegración de la materia viva (A) y pudiendo convertirse en materia mala.
- Materia secundaria o nueva materia (C) la cual corresponde a la materia de los filósofos del idealismo (o a la de los físicos); producida por la actividad normal espiritual; los procesos de espiritualización y materialización están estrictamente ligados en nuestra evolución.

Acerca de ellas advierte:

“ Del corazón de la *Materia todavía desespiritualizada* (Materia A) de las profundidades del Espíritu *en proceso de continua materialización* (Materias B y C), la aspiración humana siempre ha

¹⁸ Ibid., pag. 229

hecho la misma pregunta: ‘ ¿Quién nos liberará de este cuerpo de muerte?’¹⁹

Debemos tener en cuenta qué sección de la “Materia relativa” concierne al hombre, considerando la liberación que su alma espera. Teilhard aquí analizará la evolución de la “Materia viviente”, de la “Materia invertida” y de la “Materia secundaria”, con lo cual llegará a la “Materia liberada” y a la “Materia resucitada” que serán tratadas por nosotros en el capítulo cuarto Cristología. La conclusión de la evolución de la materia es: “la Materia habrá entrado en su última fase y no tendrá sino un solo nombre”.²⁰

Este ha sido el paradigma de Unión creadora de la evolución, según Teilhard de Chardin, el año 1919, al finalizar la primera guerra mundial.

P3. Paradigma de creación transformista (ciencia y teología)

Fuente: transformación creadora (1920)

En el comienzo del año 1920, Teilhard manifestó en un corto pero contundente escrito su alejamiento de la noción de creación según la Escolástica.²¹

La Escolástica distingue solamente dos clases de variaciones en el ser (movimiento): Creación, ‘*productio entis ex nihilo sui et subjecti*’ y Transformación, ‘*productio entis ex nihilo sui et potentia subjecti*’. Así creación y transformación

¹⁹ Ibid., pag. 234

²⁰ Ibid., pag. 238

²¹ Teilhard de Chardin, p., *On the notion of creative transformation*, en *Christianity and evolution*, p.21 ss. (traducción. nuestra)

son dos modos de movimiento dentro de la realidad concreta de un mismo acto, absolutamente heterogéneos y mutuamente excluyentes.²²

Esta separación absoluta de las dos nociones viene a resultar en todas suertes de improbabilidades históricas e incompatibilidades intelectuales. La mayor parte de las dificultades, planteadas a la Escolástica por la evidencia histórica de la evolución, deriva de no haber considerado en adición a creación y “edución” un tercer movimiento bien definido: La “transformación creadora”.²³

Para Teilhard, no hay un momento en que Dios crea y un momento en el cual las causas segundas se manifiestan. Hay siempre solamente una acción creadora, idéntica con la conservación, la cual eleva continuamente las criaturas hacia mayor ser por medio de su actividad segunda y de sus progresos anteriores. Entendida de esta manera la creación no es una intrusión periódica de la Causa Primera, sino un acto co-extensivo con toda la duración del universo. Dios está soplando continuamente nuevo ser en nosotros. Como la creación continua sin cesar, en función de todo lo existente, no hay nunca, hablando con propiedad, ningún “nihilum subjecti” (nada de materia subyacente) – aparte de considerar el universo en su total formación a través de los tiempos.²⁴

Esta noción de creación por transformación es la única noción que se adecua con el mundo que experimentamos nosotros y, lo que es más, trae una ‘emancipación’ real: pone fin a lo paradójico y chocante de la materia (es decir nuestra sorpresa al considerar la parte jugada por el cerebro en el pensar y por la

²² Ibidem p.21

²³ Ibid..p.22

²⁴ Ibid. p.23

pasión – eros- en el misticismo); y transforma a ambos en un culto noble e iluminado de esta misma materia.

Concluye Teilhard:

“Si es un hecho, así me parece, que ‘transformación creadora’ es un concepto que no tiene lugar en la Escolástica, ésta debe ser introducida sin demora y, por ende, evitar así que la noción teológica ortodoxa de creación continúe siendo opacada y distorsionada por el ‘nihilum subjecti’ de una cierta filosofía.”²⁵

Se invita al lector, particularmente interesado por este importante y contundente pronunciamiento de Teilhard, a leer el texto in-extenso puesto que hemos pasado por alto ciertos desarrollos que dan más peso a su tesis.

En cuanto a nosotros la “transformación creadora” no debió tener lugar en la escolástica porque es un concepto fuera de su alcance por un doble motivo. Por una parte los teólogos de la época medieval no tenían conocimiento alguno de los datos científicos relacionados con la evolución y el transformismo, argumento esgrimido por Teilhard. Por otra parte el método de la metafísica escolástica de definición de conceptos en general y de creación o transformación en particular no permitía la síntesis dialéctica de tales conceptos.

El paradigma siguiente el cual constituye en cierto modo un complemento del que acabamos de resumir aporta información biológica enriquecedora del tema transformista.

²⁵ Ibid. p.24

P4. Paradigma de evolución transformista (fenomenología biológica)

Fuente: La esencia del transformismo (1920)

Este escrito, también del Período de Crecimiento de Teilhard, está orientado mayormente hacia la ciencia, biológica en el caso pero, por un lado, toca a la teología en el punto del creacionismo tan importante para la ortodoxia cristiana y por otro lado es representativo del periodo de crecimiento porque el autor trata de resolver un problema cuya solución completa irá madurando en el periodo siguiente.²⁶ Entonces él se encontrará cómodo con los partidarios de la ortogénesis pero ahora participa en el campo de batalla entre “fixistas” y “transformistas”. Consideraciones de carácter científico conducen a Teilhard a concluir que la distancia entre los dos campos opositores, los partidarios de las especies fijas y los partidarios de las ideas de Lamarck y Darwin en la evolución biológica, puede ser estrechada.²⁷

²⁶ Teilhard de Chardin, p., *Note on the essence of transformism*, en *The heart of matter*, p. 108

²⁷ Wolsky, a., *Teilhard de Chardin's biological ideas*, *Teilhard studies* n.o 4, spring 1981, p.1- 3. Alexander Wolsky, doctor en zoología, es profesor de la New York University Medical School, editor-jefe de *Monographs in Developmental Biology*; ocupó puestos en la UNESCO, Fordham University y Marymount College. Alexander Wolsky nos informa sobre la posición de Teilhard en torno a las teorías biológicas sobre la evolución. Por ejemplo el jesuita, paleontólogo en principio, fue criticado por adoptar la idea de la ortogénesis (el proceso de la evolución sigue líneas rectas como con un diseño o finalidad), inclinarse hacia el lamarckismo (herencia de características adquiridas) y menospreciar el concepto de evolución darwinista (evolución por selección natural y preservación del más apto). En opinión nuestra los partidarios y opositores del jesuita le atribuían según su conveniencia diferentes tendencias, en particular para reforzar o debilitar sus aducciones teológicas en este campo. En efecto para sus contemporáneos estaba en juego teológicamente la creación según la Biblia y el gran dogma del creacionismo y del pecado original con los cuales chocaban el lamarckismo y el darwinismo más que la ortogénesis. Ochenta años más tarde e incluso en los últimos veinticinco años del siglo XX, con los progresos de la biología molecular y la genética que han dado la razón a Teilhard en

En efecto, dice Teilhard, existe una cierta unidad en la naturaleza; los seres vivos forman un todo ordenado: Algo los conecta en sus formas y el orden de aparición. Se relacionan por algo que es *intelectual* o *físico*.²⁸

Una teoría mantiene que los seres vivos están distribuidos en el universo de acuerdo con un plan intelectual, de una inteligencia, , sin relación de naturaleza física; la ley que gobierna la sucesión de formas vivientes está concentrada en una idea creativa, con un diseño concebido en su sabiduría. Las formas vivientes constituyen una cadena y se suceden por razón de una secuencia lógica que existe en la mente de Dios. Esta teoría puede ser llamada “logicalismo”. Otra teoría declara que la sucesivas apariciones de seres vivos se producen bajo la influencia de un factor físico, orgánico y cósmico. Los variados representantes de la vida aparecen como una respuesta física a otros; cada uno ha sido formado por todo el pasado del universo. Es la posición de los defensores de la teoría “fiscalista”.²⁹

Para Teilhard, el problema no consiste en decidir a favor de Lamarck o de Darwin, ni de declararse a favor del mono o polifiletismo, sino de optar por ser “logicalistas” o “fiscalistas”. ¡Nuestro jesuita argumenta que se puede experimentar fluctuaciones en las teorías tanto con un transformista como con un fixicista y se podría imaginar un transformista que creería en la multiplicidad original de las especies, y un fixicista que aceptaría solamente una!³⁰

muchos aspectos este debate ha perdido gran parte de interés y relevancia teológica, fuera de su vertiente histórica. Ver parte II de la tesis, capítulo 6.

²⁸ Teilhard de Chardin, P., *Note on the essence of transformism*, en *The heart of matter*, p. 109

²⁹ Ibidem p.110

³⁰ Ibid. p.111

Prosigue Teilhard: “Debemos escoger, existe evolución o ‘intrusión’”.³¹ El transformismo descansa sobre hechos históricos y biológicos. El fixicismo obliga a admitir la intervención de una inteligencia extra-cósmica para explicar las similitudes entre seres orgánicos y entonces tenemos puro “logicalismo”³²: Solamente queda un plan divino que se efectúa *sin intermediario creado*. Es en este punto exacto, y en ningún otro, donde los que tienen posiciones opuestas pueden entrar en contacto y encontrarse cara a cara si todavía queda la posibilidad de una discusión.³²

Concluye Teilhard:

“Porque debemos admitir que, cuando la cuestión transformista se reduce a lo esencial, parece casi desaparecer; y esto porque se hace claro que, en primer lugar, nadie es inflexiblemente fixicista a menos que se refugie en el dominio abstracto de la Causa Primera; y, en segundo lugar, que en el dominio de las realidades concretas, todos son, si no confesamente al menos sustancialmente, transformistas.”³³

Por nuestra parte no está fuera de lugar citar aquí la conclusión de Wolsky y Wolsky en *The Mechanism of Evolution*, (1976, pag. 552):

“Hay una evolución del mecanismo de la misma evolución y hay varios factores envueltos en él además del incorporado en la ampliamente aceptada (y ligeramente anticuada) teoría sintética o neo-Darwinismo. Todos contribuyeron a la remarcable transformación de polvo en hombre. El origen de la vida dependió del azar, y del poder selectivo de la naturaleza, Darwiniano. Después vino la era de erupciones creadoras en el mecanismo

³¹ Ibid. p.112

³² Ibid. p.113

genético y finalmente, con la aparición de la actividad integrativo-interpretativa del sistema nervioso, produciendo una suerte de selección conductista Lamarckiana, arrancó la autonomía siempre creciente del reino animal y su gradual emancipación de las fluctuaciones del ambiente. Este último estadio de evolución diversificó aun más algunos de los antiguos fila y condujo en el curso del proceso a la aparición del hombre.”³⁴

Para concluir sobre el pensamiento de Teilhard en este periodo de crecimiento recordaremos que no se ha tratado hasta ahora sino de su enfoque de la creación evolutiva. No tenemos por ahora ningún sistema teológico teilhardiano a la vista sino el anuncio o los prolegómenos del mismo. Se manifiesta primero el místico-científico con una visión difusa que él expresa metafóricamente y es anuncio de sus ideas posteriores sobre el fenómeno de la evolución; después consigna sus ideas sobre la materia en su unión con el espíritu o “Materia de espíritu” y finalmente aparece claramente su tendencia a reconsiderar la creación y la evolución sobre bases científicas transformistas como la “Transformación creadora” y la “Evolución transformista”, partiendo del dato de la evolución y apartándose así de la línea escolástica, particularmente en lo referente al dato bíblico y al creacionismo. En el período que sigue se va a notar un salto significativo tanto en su estrategia de comunicación como en el contenido de sus propuestas.

³³ Ibid. p.114

³⁴ Wolsky, A., *Teilhard de Chardin's biological ideas*, Teilhard studies number 4, spring 1981, p.16

Periodo de madurez (1923-1945)

P5. Paradigma de unión creadora (filosofía)

Fuente: *Mon univers* (1924)

En este escrito, redactado en Tien Tsin, con fecha 25 de marzo de 1924, Teilhard de Chardin se propone exponer la manera personal de entender el mundo, como un hombre promedio del siglo XX: "... en una concepción "fisicista y unitaria del mundo y de Cristo" con una "filosofía más o menos hábil" y que en ella ha encontrado "una paz y una realización sin límites".³⁵ Para ello, abordará en primer lugar el apartado "Filosofía. La Unión creadora" el cual veremos ahora dejando el resto del escrito para nuestro capítulo cuarto Cristología.

Los "Principios fundamentales" de Teilhard son el primado de la consciencia, la fe en la vida, la fe en el absoluto y la prioridad del todo. El primado la consciencia descansa sobre el principio (I) según el cual el mundo llegará a un estado superior de consciencia porque el ser es bueno; vale más ser que no ser; vale más ser más que ser menos; vale más ser más consciente que menos consciente. La fe en la vida reposa sobre el principio (II) de un mundo bien construido, de un universo que, considerado en su conjunto, tiene un fin. Asegura Teilhard: "No puedo admitir que el Universo fracase".³⁶ La fe en el absoluto, en una perfección absoluta le hace clamar:

"Puesto que el Mundo tiene éxito (Principio II) y que triunfar
consiste en devenir más consciente (Principio I), concluyo que el

³⁵ Teilhard de Chardin, P., *Mon univers*, Tien Tsin, 25 de marzo de 1924, en *Science et Christ* p.63ss (traducción nuestra).

³⁶ *Ibid.* p.69

Universo madura en sí el fruto de una cierta Consciencia"... "Le pediremos que represente un estado adquirido *para siempre*, es decir una perfección absoluta."³⁷

La mayor parte de los hombres no se preguntan si merece la pena vivir. La evolución los arrastra automáticamente a vivir; los animales tiran pasivamente y ciegamente del carro, bien pesado del progreso.

"Como yo precisamente (Principio II) no puedo admitir que el Mundo sea mal construido, físicamente contradictorio, incapaz de alimentar el hambre esencial de seres que él ha producido en su seno - me fijo, pues, ciegamente en la certidumbre que la Vida, en su conjunto, se dirige hacia el establecimiento de una Tierra nueva y eterna."³⁸

La prioridad del todo conduce a Dios:

"El Absoluto hacia el cual nos elevamos no sabría tener sino el rostro del todo, - de un Todo depurado, sublimado, 'conscientizado'".³⁹

"Filosóficamente y psicológicamente, lo que sigue lo mostrará continuamente, nada es comprensible en el Mundo sino a partir del Todo, en el Todo."⁴⁰

Teilhard ha querido darse una interpretación del mundo por la teoría de la "Unión creadora". Esta unión creadora no es exactamente una doctrina metafísica, para él que quiere siempre evitarla, sino una suerte de explicación empírica y

³⁷ Ibid. p.70

³⁸ Ibid. p.71

³⁹ Ibid. p.71

⁴⁰ Ibid. p..72

pragmática del universo para conciliar los puntos de vista científicos sobre la evolución, reflexionando sobre las relaciones entre el espíritu y la materia:

“La Unión creadora es la teoría que admite que, en la fase evolutiva actual del Cosmos (la única conocida por nosotros), todo ocurre como si el Uno se formase por unificaciones sucesivas del Múltiple, - y como si fuese tanto más perfecto que centralizase bajo él, más perfectamente, un Múltiple más vasto”... “Para el alma misma, principio de unidad, ‘plus esse est plus plura unire’”.⁴¹

Es claro para nosotros que, según Teilhard, la evolución parte no de la nada sino del “múltiple” equivalente del desorden o caos original según otros autores. La materia original va unificándose, por intervención del espíritu, lo cual es “ser más” como el alma, nos acaba de decir el jesuita. Esta analogía con el alma que crece por espiritualización sigue en la cita siguiente. Se trata de una creación continua unificadora de lo desunido, con diferenciación creciente como el alma, por espiritualización que se debe contemplar desde el todo, es decir desde la consumación del universo en Dios y desde Dios:

“La Unión creadora no funde entre sí los términos que agrupa”... “los conserva.”... “Cada alma más alta *diferencia* mejor los elementos que ella une”.⁴²

En verdad, prosigue Teilhard, la multiplicidad absoluta sería la nada y ésta nunca ha existido porque “la Materia llamada bruta está, ciertamente, animada, a su

⁴¹ Ibid. p.73

manera.” y “Los átomos, electrones, corpúsculos elementales, sean cuales sean, (siempre que sean algo fuera de nosotros), deben tener un rudimento de inmanencia, es decir, una chispa de espíritu.”⁴³ Teilhard acaba de afirmar, a nuestro entender, que la irrupción del espíritu en la creación se produjo en el origen de la materia es decir del universo, lo cual se interpretaría como una creación intra-divina: Estamos en Dios, en el “Medio divino” y por eso sentimos a Dios en todas partes, dentro y fuera de nosotros.

Para darnos a entender mejor su idea de la relación de la materia con el espíritu - porque no quiere definir metafísicamente ni materia ni espíritu sino expresar su relación dialectal al modo hegeliano - Teilhard insiste en la analogía con la relación entre el alma y la materia:

“El alma humana es el primer punto de apoyo definitivo donde pueda agarrarse el Múltiple levantado hacia la Unidad por la Creación.”⁴⁴

Seguidamente, Teilhard apela a una metáfora geométrica, la del centro que utilizará a profusión como lo veremos más tarde en otros paradigmas, para llegar al Centro primero que es Cristo, Omega:

“Si el Mundo infrahumano está consolidado por nuestras almas, el Mundo humano, a su vez, no es concebible sino soportado por centros conscientes más vastos y más potentes que los nuestros. Y así, progresivamente (de más múltiple a menos múltiple), estamos llevados a concebir un Centro primero y

⁴² Ibid. p.74

⁴³ Ibid. p.75

⁴⁴ Ibid. p.75

supremo, un omega, en el cual se unen todas las fibras, los hilos, las generatrices del Universo, - Centro todavía en formación...”⁴⁵

Con otro instrumento metafórico geométrico, el cono, el jesuita afina su visión de la pleromización paulina que irá ampliando en el curso de su vida:

“A la luz de la Unión creadora, el Universo toma la forma de un inmenso cono, cuya base se alargaría indefinidamente hacia atrás, en la noche, - en cuanto el vértice se elevaría y se concentraría siempre más en la luz”... “ En el origen, afinidades oscuras agitan la Materia; después, sin demora, la atracción del viviente se hace sentir, - movimiento casi mecánico en las formas inferiores, pero deviniendo, en el corazón humano, la potencia, infinitamente rica y temible, del amor.”⁴⁶

Concluye Teilhard este párrafo diciendo que la verdadera evolución ocurre en nuestras almas y pasa a enunciar algunos corolarios de la “Unión creadora”: Toda consistencia viene del Espíritu; todo cuelga de arriba, porque toda la realidad en torno a nosotros (por muy espiritual que sea), se puede descomponer indefinidamente en términos de naturaleza inferior a la suya y este principio consagra, antes que todo, la realeza del Espíritu pero, al mismo tiempo, salva y ennoblece la materia.⁴⁷

Para Teilhard no es posible en el sistema de la Unión creadora, seguir oponiendo brutalmente Espíritu y materia. Así, entre el Mal absoluto - es decir la nada, la pluralidad total en la cual se vuelve a caer - y el Bien supremo - es decir el Centro de convergencia universal hacia el cual todo tiende - se escalona una infinidad

⁴⁵ Ibid. p.76

⁴⁶ Ibid. p.76

⁴⁷ Ibid. p.78

de grados,- grados cortados, sin duda por ciertas llanuras, la que separa por ejemplo el Animal del Hombre, o el Hombre del Angel. Materia y Espíritu no se oponen como dos cosas, como dos naturalezas, sino como dos direcciones de evolución en el interior del mundo.⁴⁸

Como hemos visto, en las primeras páginas de este escrito Teilhard se ha esforzado por compartir con nosotros sus ideas de 1924, expresadas en términos no metafísicos sobre el espíritu, la materia y la creación evolutiva por “centración” con diferenciación sobre el “Centro primero” que es Cristo-Omega, es decir Dios.

Teilhard, en las páginas siguientes de su escrito, desarrollará lo relativo a la religión y el Cristo universal, temas que trataremos en el capítulo cuarto de la tesis.

P6. Paradigma de antropogénesis (fenomenología paleontológica-física-biológica-antropológica)

Fuente: El fenómeno humano (1928⁴⁹, 1930⁵⁰, 1938-1940 y 1947-1948⁵¹)

Dos indicios muestran que hemos llegado al pensamiento muy maduro de Teilhard de Chardin sobre el tema de la evolución. En primer lugar según el orden que hemos adoptado, el paradigma se extiende por cuatro ciencias fundamentales del conocimiento fenomenológico - podríamos, sin dificultad, citar otras ciencias para

⁴⁸ Ibid. p.79

⁴⁹ Teilhard de Chardin, P., *Le phenomene humain*, Paris, septiembere 1928, 12 p.

⁵⁰ Teilhard de Chardin, P., *Le phenomene humain*, 344 pag., publicado después de la muerte del autor. (traducción nuestra)

⁵¹ Teilhard de Chardin, P., *Le phenomene humain*, revisión del anterior, con apéndice, nuevo. (traducción nuestra)

llegar al conocimiento fenomenológico universal - En segundo lugar, las fechas anuales citadas en el título del paradigma señalan un largo trayecto en el período de la vida del jesuita que hemos llamado período de madurez y será seguido por el período final.

Como en este capítulo de la tesis nos concentramos preferentemente en el pensamiento propiamente fenomenológico de base científica, veremos aquí solamente el prefacio, la advertencia, el prólogo, la pre-vida (I), la vida (II) y el pensamiento (III); dejaremos para nuestro capítulo cuarto lo relacionado con la teología cristológica a saber la sobrevida (IV), el epílogo y el apéndice. Sin embargo en el curso de nuestro recorrido por la obra observaremos que Teilhard nunca puede dejar de integrar el conocimiento científico con el filosófico y el teológico.

En el capítulo primero, anterior, de esta tesis, citamos amplios pasajes del prólogo del autor del libro que conviene tener presentes ahora. Después de la “Advertencia”, Wildiers en el prefacio abunda en el mismo sentido y toma grandes precauciones para que el “lector católico” interprete correctamente lo que va a leer, sin escandalizarse u oponerse a una supuesta herejía, expresándose así:

“Desde el punto de vista de la teología, me parece oportuno hacer las observaciones siguientes para el lector católico no iniciado:

1. “... No se trata sino de una descripción analítica de la realidad cósmica”... “Sobra decir que el autor supone en todo momento la presencia de un Dios personal y creador, el cual provoca y dirige la evolución del mundo.”
2. “... Y que su descripción fenomenológica deja suficiente espacio para los argumentos filosóficos o teológicos que exigen una intervención divina.”

3. “A propósito de la cuestión del monogenismo,”... “Queda bastante de desconocido, tanto en el terreno científico como teológico, para que el estudio continúe.”⁵²

Iniciando el cuerpo de la obra, “La pre-vida”, (Parte I), comprende: (1) La “Trama del universo” (La Materia elemental, La Materia total y la Evolución de la materia), (2) El “Interior de las cosas” (existencia, leyes cualitativas de crecimiento, la energía espiritual) y (3) La “Tierra juvenil” (El exterior, El interior).

Teilhard de Chardin, naturalista más que físico, va a considerar la trama del universo, ese residuo último de los análisis cada vez mas detallados de la materia, los átomos, arquitecturas complicadas y frágiles, partiendo de las condiciones inherentes a toda transformación natural, incluso viviente, para el estudio general del fenómeno humano.⁵³

“La trama del universo” comienza por “La materia elemental” la cual presenta tres facetas: Pluralidad, unidad y energía.⁵⁴

Pluralidad: Atomismo profundo del universo.....cada unidad más pequeña de materia tiende a reducirse, bajo el análisis de nuestros físicos, en algo más finamente granulado que sí mismo.....Pasado un cierto grado de profundidad y dilución, las propiedades más familiares de nuestros cuerpos (luz, color, calor, impenetrabilidad...) pierden sentido.⁵⁵

⁵² Teilhard de Chardin, p., *Le phenomene humain*, prefacio de N.M. Wildiers (traducción nuestra) p.14-15. N.M. Wildiers, doctor en teología, fue el traductor y autor de los prefacios de las ediciones en inglés de Teilhard.

⁵³ Ibidem p.33-34.

⁵⁴ Ibid. p.34.

⁵⁵ Ibid. p.34-35.

Unidad fundamental: hecha de unidad de homogeneidad, en tanto que moléculas, átomos, electrones manifiestan una perfecta identidad de masa y de comportamiento, y unidad colectiva, en cuanto que el espacio que rellena su multitud, lejos de comportarse como un receptáculo inerte, actúa sobre esta multitud como un medio activo de dirección y de transmisión en cuyo seno su pluralidad se organiza.⁵⁶

“A todo lo largo de estas paginas, en cada nueva fase de la antropogénesis, nos encontraremos con la inimaginable realidad de los enlaces colectivos...”⁵⁷

Para Teilhard, la energía la cual traduce el significado psicológico del esfuerzo es según la física la expresión precisa de una capacidad de acción, o más exactamente de interacción. La energía representa actualmente, para la ciencia, la forma más primitiva de la trama universal, lo cual significaría que el universo encontraría su consistencia y su unidad final al producirse *su descomposición: el Universo se sostendría por el abajo*. Una observación más completa de los movimientos del Mundo nos obligará, poco a poco, a voltear esta perspectiva final, es decir, a descubrir que, si las cosas retienen y se retienen, no es sino a fuerza de complejidad, *por arriba*.⁵⁸

Después de la materia elemental, “La materia total”, una suerte de “átomo gigantesco”, es la trama del universo, que no se puede desgarrar y forma (fuera del “Pensamiento”, donde ella se centra y se concentra, en el otro extremo), el único real

⁵⁶ Ibid. p.35-36.

⁵⁷ Ibid. p.36.

⁵⁸ Ibid. p.37.

insecable. La historia y el lugar de la consciencia en el mundo son incomprensibles para el que no hubiese visto, previamente, que el cosmos, en el cual el hombre se encuentra sumergido, constituye, por la integridad inatacable de su conjunto, *un Sistema, un Totum y un Quantum*. Pero este Quantum no encuentra su pleno significado sino cuando buscamos definirlo en relación con un movimiento natural concreto, - es decir en la duración.⁵⁹

Para Finalizar “La Trama del universo”, “La evolución de la materia” se presenta en el siglo XX como una Historia, por el descubrimiento de la duración, y el espacio-tiempo. Esta evolución de la materia sigue para los físicos reglas cualitativas y cuantitativas.⁶⁰

Primero, cualitativamente, nace un hormiguelo de corpúsculos elementales, por condensación brusca o preferentemente, teoría reciente, por una explosión que pulveriza un cuasi-átomo primitivo. A su manera, la materia obedece, desde el origen, a la gran ley biológica de “complexificación”, debiendo los elementos franquear sucesivamente todos los grados de la escala del más simple al más complicado ¿ Por una suerte de onto o filogénesis?. Históricamente, la trama del universo va concentrándose en formas siempre más organizadas de materia.⁶¹

Se debe notar y registrar para la teología, porque tiene sus consecuencias hasta en la génesis del Espíritu, “el enlace cierto que asocia genéticamente el átomo a la

⁵⁹ Ibid. p.41.

⁶⁰ Ibid. p.42.

⁶¹ Ibid. p.44.

estrella.”⁶² Después, cuantitativamente, las leyes de la energética se concretan en los dos principios de la conservación y de la degradación de la energía.⁶³

Teilhard afirma enfáticamente: “Así habla la Ciencia. Y yo creo en la Ciencia.”⁶⁴

Seguidamente Teilhard aborda “El interior de las cosas” escribiendo:

“Acabamos de describir, en sus enlaces y sus dimensiones mensurables, *el exterior* de las cosas; debemos, para avanzar, extender la base de nuestras construcciones futuras *al Interior* de esta misma Materia. Las cosas tienen su interior, su ‘en cuanto a sí mismo’”.⁶⁵

La “Existencia” del interior de las cosas ha encontrado dificultades para su aceptación. A los ojos del físico, no hay, legítimamente, sino un “exterior” de las cosas; la aparente restricción del fenómeno de consciencia a las formas superiores de la vida ha servido, durante largo tiempo, de pretexto a la ciencia para eliminar el “pensamiento” de sus construcciones del universo.⁶⁶

La consciencia no aparece con completa evidencia sino en el hombre, pero se debe corregir: La consciencia aparece con evidencia en el hombre, luego, entrevista en esta sola iluminación, tiene una extensión cósmica y como tal se aureola de prolongaciones espaciales y temporales indefinidas. Este “interior” se impone como existente en todas partes y desde siempre en la naturaleza. La trama del universo es *bifaz por estructura*, es decir en toda región del espacio y del tiempo: *Coextensivo a*

⁶² Ibid. p.45.

⁶³ Ibid. p.47

⁶⁴ Ibid. p.48.

⁶⁵ Ibid. p.50

su exterior, hay un Interior de las cosas. Aquí, como en otras partes de este libro, “consciencia” está tomada en su acepción más general, para designar toda especie de psiquismo, desde las formas más rudimentarias de percepción interior hasta el fenómeno humano de conocimiento reflejo.⁶⁷

Las “Leyes cualitativas de crecimiento del interior de las cosas” se definen con dos observaciones:

“El atomismo es una propiedad común del Interior y del Exterior de las cosas; refractada hacia atrás en la Evolución, la consciencia se extiende cualitativamente en un espectro de matices variables cuyos términos inferiores se pierden en la noche”⁶⁸

“Perfección espiritual (o ‘centreidad’ consciente) y síntesis material (o complejidad) no son sino las dos caras o partes ligadas de un mismo fenómeno.”⁶⁹

En consecuencia, la ley cualitativa de desarrollo, capaz de explicar, de esfera en esfera, primero la invisibilidad y después la aparición con la dominación gradual del interior sobre el exterior de las cosas se descubre por sí misma, cuando se concibe al universo pasando de un *estado A*, caracterizado por un número muy grande de elementos materiales muy simples (es decir con Interior muy pobre) a un *estado B* definido por un número más pequeño de agrupamientos muy complejos (es decir con Interior más rico).⁷⁰ El estado A es el dominio de la físico-química, donde los centros de consciencia no se manifiestan sino por efectos de conjunto, sometidos

⁶⁶ Ibid. p.51

⁶⁷ Ibid. p. 53 nota 1

⁶⁸ Ibid. p.56

⁶⁹ Ibid. p.57

⁷⁰ Ibid. p.57

a leyes estadísticas; en el estado B, por el contrario, accedemos al campo de la biología, donde los elementos, menos numerosos y mejor individualizados, escapan poco a poco a la esclavitud de las probabilidades. Desde el punto de vista cualitativo, no existe ninguna contradicción para admitir que un universo de apariencia mecanizada esté construido de “libertades”.⁷¹

El punto de vista de la cantidad lleva a la “Energía espiritual”, noción ésta que, observa Teilhard, nos es familiar más que cualquiera y sin embargo nos permanece científicamente muy oscura, por la dificultad de agrupar en una misma perspectiva racional espíritu y materia. La ciencia ha tomado la posición de ignorar provisionalmente la cuestión de relacionar entre ellas de una manera coherente la energía del cuerpo y la del alma.⁷²

El problema de las dos energías reside en que energía material y energía espiritual se relacionan con nuestra acción concreta, se prolongan la una a la otra y en el fondo, *de alguna manera, no* debe haber jugando en el mundo sino una energía única.⁷³ Pero la idea, tan seductora, de una transformación *directa de las dos*, la una en la otra, debe ser abandonada. Por una parte, una fracción ínfima solamente de energía ‘física’ se encuentra utilizada por los desarrollos más elevados de la energía espiritual y por otro lado esta fracción mínima, después de absorbida, se traduce sobre el tablero inferior por las oscilaciones más inesperadas; nunca se encontrará un “equivalente mecánico” de la voluntad o del pensamiento.

⁷¹ Ibid. p.58

⁷² Ibid. p.59

⁷³ Ibid. p.60

Para Teilhard, una línea de solución consiste en admitir que toda energía es de naturaleza psíquica, con dos componentes distintos: *energía tangencial*, que hace al elemento solidario de todos los elementos de mismo orden, es decir de la misma complejidad y de la misma “centreidad”; y una *energía radial* que atrae al elemento en la dirección de un estado siempre más complejo y centrado, hacia adelante. ⁷⁴ Por el intermedio de un arreglo, se puede vislumbrar la desaparición de toda contradicción con los fenómenos reales.

Sin embargo, quedan sin ser resueltas tres preguntas: ¿En virtud de qué energía especial, evoluciona el universo en la dirección menos probable de las formas más altas de complejidad y de centreidad ? ¿Existe, después, un límite y un término definido para el valor elemental y para la suma total de las energías radiales desarrolladas en el curso de la transformación ? ¿ Está sujeta y destinada, si existe, esta forma, última y resultante de las energías radiales , a desagregarse reversiblemente, algún día, conforme a las exigencias de la entropía ?

Estas tres preguntas no podrán recibir respuestas satisfactorias sino mucho más lejos, cuando el estudio del hombre habrá llevado a Teilhard a la consideración de un polo superior del mundo – el “Punto Omega”. ⁷⁵

Para culminar la “Pre-vida” Teilhard trata el tema de “La tierra juvenil”:

El “Exterior” es un mundo que va cristalizándose y polimerizándose.

EL “Interior”, por esta expresión Teilhard designa la faz “psíquica” de la porción de trama cósmica circulada en el comienzo de los tiempos por el radio

⁷⁴ Ibid. p.62

⁷⁵ Ibid. p.64

estrecho de la tierra juvenil. Una cierta masa de consciencia elemental se encuentra aprisionada en los orígenes dentro de la materia terrestre.

“Por naturaleza, hemos dicho, la Energía espiritual crece positivamente, absolutamente, y sin límite asignable, en valor ‘radial’, siguiendo la complejidad química en aumento de los elementos de los cuales representa el forro interno.”⁷⁶

Hemos debido comprender nosotros, con su consecuencia teológica ineludible, que la “Pre-vida” se encuentra ya emergida por azar en el átomo, esperando las grandes moléculas:

“La Tierra nació probablemente de un evento de azar. Pero, de conformidad con una de las leyes más generales de la evolución, este azar, apenas aparecido, se encontró inmediatamente utilizado, refundido en algo naturalmente dirigido.”⁷⁷

Sigue la magna obra de Teilhard con “La vida” , Parte II del *Fenómeno humano*, la cual consta de: (1) “La aparición de la vida”, (2) “La expansión de la vida” y (3) “La Tierra-Madre (Demeter)”.

La aparición de la vida:

*“Una masa de materia organizada constituye hoy la última o mejor la penúltima llegada de las envolventes de nuestro planeta: La Biosfera. Se debe colocar en este momento particular de la evolución terrestre una maduración, una muda, un umbral, una crisis de primera magnitud: el comienzo de un orden nuevo.”*⁷⁸

⁷⁶ Ibid. p.71

⁷⁷ Ibid. p.73

⁷⁸ Ibid. p79

La aparición de la vida empieza por “El paso de la vida”: La vida, propiamente dicha, comienza con la célula, grano natural de vida, como el átomo es el grano natural de la materia inorganizada. Su preparación comienza con megamoléculas, seguidas de microorganismos y la revolución celular cunde en una suerte de consciencia rudimentaria, una mutación psíquica: cambio de naturaleza en el estado de consciencia de las parcelas del universo.⁷⁹ Un salto hacia adelante en la espontaneidad.⁸⁰ El paso de la vida es el pasaje crítico de la molécula a la célula.

Siguen “Las apariciones iniciales de la vida” que podemos concebir como el pasaje de las mega-moléculas a las células que se ha efectuado casi simultáneamente en un muy gran número de puntos, como se hacen, en la humanidad misma, los grandes descubrimientos. ¿ Monofilético o polifilético ¿⁸¹

“ Los innumerables elementos que componen , en sus comienzos, la película viviente de la Tierra, no parecen haber sido tomados ni reunidos exhaustivamente o al azar. Pero su admisión, en esta envolvente primordial, da más bien la impresión de haber sido guiada por una misteriosa selección o dicotomía previas.”⁸²

“La estación de la vida” es el final de “La aparición de la vida”: Cuanto más se complican los organismos, tanto más su parentesco nativo se manifiesta evidente, parentesco que estalla finalmente en las leyes generales del desarrollo (‘ontogénesis’

⁷⁹ Ibid. p.91

⁸⁰ Ibid. p.92. Jacques Monod, Premio Nobel, utiliza en su obra *El azar y la necesidad*, el término ‘el espontáneo’ - años después de la muerte de P. T. de Chardin - y, de ahora en adelante, los dos términos del título de la obra de Monod aparecerán continuamente en la obra de Teilhard. Ironía del destino de dos grandes sabios, separados por sus ideologías, pero unidos, lo quiera o no Jacques Monod - Ver capítulo 6 -, por la ciencia.

⁸¹ Teilhard de Chardin, P., *Le phenomene humain*, p.92 (traducción nuestra) p.96.

y 'filogénesis'), las cuales dan al mundo viviente considerado en conjunto la coherencia de un solo surgimiento.⁸³

La reproducción está en la base de todo el proceso mediante el cual se teje alrededor de la tierra la envolvente de la biosfera. La división celular parece ser provocada por la simple necesidad en la cual se encuentra la partícula viviente de remediar su fragilidad molecular y a las dificultades estructurales ligadas a la continuidad de sus crecimientos.⁸⁴ La multiplicación es espontánea y, por lo tanto, nada puede detener este fuego constructor y devorador.⁸⁵ Renovación, conjugación por la dualidad de los sexos y cuantos azares y tentativas y de tiempo resultante, antes que madurase este descubrimiento fundamental del cual sale el hombre.⁸⁶ La consecuencia casi inevitable de la multiplicación es la asociación de partículas en organismos complejos, donde culmina en el "Social reflejo" el esfuerzo de la materia para organizarse.⁸⁷ Aditividad dirigida, finalmente, a cuya ley la biología ha dado el nombre de *Ortogénesis*.⁸⁸

La vida en movimiento va a proceder por emergencia del más apto, por tanteos con el *azar dirigido*, con indiferencia finalmente por los individuos.

Teilhard no pierde el hilo teológico:

"Solamente a partir del Espíritu, donde encuentra su paroxismo sentido la antinomia se aclara; y la indiferencia del Mundo por sus

⁸² Ibid. p.98

⁸³ Ibid. p.104

⁸⁴ Ibid. p.109

⁸⁵ Ibid. p.110

⁸⁶ Ibid. p.111-112

⁸⁷ Ibid. p.113

⁸⁸ Ibid. p.114

elementos se transforma en inmensa solicitud, - en la esfera de la Persona.”⁸⁹

A los movimientos elementales siguen “Las ramificaciones de la masa viviente”: Clases, ordenes, familias, géneros, especies, tal es la gama de grupos variados que la sistemática moderna enuncia.

No acompañaremos al jesuita en todos los detalles que siguen, presentados en su lenguaje de especialista científico, pero poético y grandemente atractivo, con sus iluminaciones y visiones sorprendentes, al modo de una tormenta eléctrica tropical. Y saltaremos a “La tierra-madre, Demeter” con “El ascenso de consciencia”.

Teilhard trata ahora, después de “haberse perdido en el dédalo de los arreglos de las energías ‘tangenciales’ del mundo”, de seguir la marcha “radial” de sus energías internas. Primero se descubre el lugar ocupado por el desarrollo de la vida *en* la historia general de nuestro planeta. El eje de la “Geogénesis” pasa, se prolonga a partir de ahora por la “Biogénesis” y ésta se expresa en definitiva por una “Psicogénesis”.⁹⁰

¿Cómo, con el “Exterior” enteramente respetado en sus determinismos, puede la vida operar libremente desde el “Interior”?

En el fondo de sí mismo, el mundo viviente está constituido por consciencia revestida de carne y huesos. De la Biosfera a la especie todo no es sino una inmensa ramificación de psiquismo buscándose a través de formas. La ley es formal: Ninguna magnitud en el mundo sabría crecer sin llegar a un punto crítico, a algún

⁸⁹ Ibid. p.118

⁹⁰ Ibid. p.161

cambio de estado. Al descubrir el aumento irreversible no solamente cuantitativo sino *cualitativo* de los cerebros (y en consecuencia de las consciencias), nos encontramos advertidos de que un evento de nuevo orden, que una *metamorfosis* esperaba eclosionar, en el curso de los tiempos geológicos un largo período de síntesis.⁹¹

Los últimos párrafos de “La vida”, Teilhard los consagra a “La aproximación de los tiempos”:

Los Insectos no son la solución para la evolución: Los psiquismos superiores exigen grandes cerebros. En los mamíferos un “aura” de libertad, un fulgor de personalismo, comienza a flotar. Pero son los primates los que tienen su hora, en el terciario finalizando. Lo que constituye el interés y el valor biológico de éstos es que representan un filum de pura y directa cerebralización, y *en este caso privilegiado y singular la ortogénesis particular del filum coincide exactamente con la Ortogénesis principal de la vida misma.*⁹²

“El Pensamiento”, parte III de “El fenómeno humano” comprende tres capítulos de los cuales recogeremos aquí citas de los dos primeros siguientes, reservando para otros capítulos de la tesis lo pertinente del resto de la obra de Teilhard: (1) El nacimiento del pensamiento y (2) El despliegue de la noosfera.

Teilhard inicia el nacimiento del pensamiento con una observación preliminar relativa a la paradoja humana:

“El hombre, tal como la ciencia consigue reconstituirlo hoy, es un animal como los demás , - tan poco separable por su anatomía de

⁹¹ Ibid. p.165-166

⁹² Ibid. p.174

los antropoides que las clasificaciones modernas de la zoología , volviendo a la posición de Lineo, lo incluyen con ellos en la misma super-familia de los hominoides. ¿Y juzgando por los resultados biológicos de su aparición, no es justamente algo totalmente diferente?”⁹³

Esta pregunta inducirá, según nuestra opinión, en nuestro jesuita un giro hacia horizontes definitivamente filosóficos y teológicos que son los que más nos interesan en esta tesis, aunque él insiste en que tiene un punto de vista experimental:

“Para dar al Hombre su posición *natural* en el Mundo experimental, es necesario y suficiente hacer entrar en línea de cuenta el Interior, al mismo tiempo que el Exterior de las cosas.”⁹⁴

“El paso de la reflexión”, según Teilhard es primero “El paso elemental”, la “Hominización del Individuo”.⁹⁵

“Desde el punto vista experimental que es el nuestro, la Reflexión, como la palabra lo indica, es el poder adquirido por una consciencia de replegarse sobre sí y de tomar posesión de sí misma como de un objeto dotado de su consistencia y de su valor particulares: No solamente conocer, - sino conocerse; no solamente saber, sino saber que uno sabe.”⁹⁶

“El animal sabe, sin duda alguna, pero, con seguridad, *no sabe que sabe*,”... “Un campo de lo Real le permanece cerrado”... “Un foso, - o un umbral – infranqueable para él lo separa del

⁹³ Ibid. p.179

⁹⁴ Ibid. p.180

⁹⁵ Ibid. p.180

⁹⁶ Ibid. p.181

Hombre.”... “No solamente simple cambio de grado, - sino cambio de naturaleza – resultante de un cambio de estado.”⁹⁷

Sigue Teilhard desarrollando sus ideas sobre el instinto y el pensamiento, refiriéndose a “los escolásticos de la antigua escuela”, a los cartesianos y a los biólogos modernos, y concluye que los espiritualistas pueden tranquilizarse cuando observan en los animales superiores (los grandes simios, en particular), portos y reacciones que recuerdan extrañamente las que ellos utilizan para definir la naturaleza, y reclamar la presencia en el hombre de una alma racional. En medio de sus referencias espiritualistas y materialistas, Teilhard recuerda en una nota: “Tengo necesidad de repetir, una vez más, que me limito aquí al Fenómeno...”⁹⁸

El acceso al pensamiento representa un umbral, - que debe ser franqueado en un paso -. Intervalo ‘trans-experimental’ sobre el cual no podemos, científicamente, decir nada; pero, mas allá del cual nos encontramos transportados sobre una meseta biológica enteramente nueva.

Después del “Paso elemental” viene el “Paso filético, la Hominización de la especie”.⁹⁹

Sobre la transmisión evolutiva de los caracteres adquiridos (herencia), la biología tendía y tiende hoy a mostrarse evasiva y escéptica. Pero, bajo el esfuerzo libre e ingenioso de las inteligencias que se suceden, *algo* (aún en ausencia de toda variación mensurable del cráneo y del cerebro) se acumula irreversiblemente de toda

⁹⁷ Ibid. p.182. El metafísico Xabier Zubiri lo dice en los mismos términos, después de Teilhard - y lo prueba.

⁹⁸ Ibid. p.186 nota 1.

⁹⁹ Ibid. p.192

evidencia y se transmite, por lo menos colectivamente por educación, en el curso de las edades. Las tendencias mismas del alma se transforman en toda una historia de la evolución: Evolución del amor, evolución de la guerra, evolución de la investigación, evolución del sentido social... Se produce la mutación sobre la evolución.¹⁰⁰

Para Teilhard la ciencia deja el paso a la teología:

“La Hominización es también en un sentido más amplio la espiritualización filética, progresiva en la civilización humana, de todas las fuerzas contenidas en la animalidad.”¹⁰¹

Viene un paso terrestre planetario. El cambio de estado biológico que produce el despertar del pensamiento no corresponde simplemente a un punto crítico atravesado por el individuo, o incluso por la Especie, sino que afecta a la vida misma en su totalidad orgánica, - y por consiguiente marca una transformación que afecta al estado del planeta entero. Es la “Noogénesis”. Y una nueva capa, la “capa pensante”, después de haber germinado en finales del terciario, se extiende por encima del mundo de las Plantas y de los Animales: fuera y por encima de la Biosfera, una “Noosfera”.¹⁰²

Teilhard prosigue con esta afirmación de indudables consecuencias teológicas:

“El Hombre entró en el mundo sin ruido... A los ojos de la ciencia, la cual, de lejos, no alcanza sino ‘conjuntos’, el ‘primer hombre’ es y no puede ser sino una muchedumbre; y su juventud está hecha de miles y miles de años.”¹⁰³

¹⁰⁰ Ibid. p.198

¹⁰¹ Ibid. p.199

¹⁰² Ibid. p..201

¹⁰³ Ibid. p..205-206 Nota 1. “He ahí por qué, a la ciencia, como tal, el problema del *monogenismo* en el sentido estricto (no digo *monofiletismo*, cf, abajo), parece

Si la ciencia del hombre no puede afirmar nada directamente o a favor o en contra del “monogenismo” (una sola pareja inicial), en cambio ella se pronuncia decididamente, parece ser, a favor del “monofiletismo” (un solo filum). El hombre ha emergido de un tanteo general de la tierra. Nació en línea directa de un esfuerzo total de la vida. ¹⁰⁴

Hacia adelante, se anuncia “El despliegue de la noosfera”, dicho de otra manera, el Espíritu tejiendo y desplegando las capas de la noosfera y, para el que sabe ver, la prehistoria y toda la historia humanas desde los orígenes hasta nuestros días. En esta historia: El Pitcantropo de Java, el Sinantropo de China... El Africantropo... El haz de los Neandertaloides, después del cuaternario inferior...Y con el Hombre de Moustier y el de Cro-Magnon, la brusca invasión del Homo Sapiens. En el neolítico, se produce una metamorfosis, un progreso relativamente tardío: La socialización. Es el nacimiento de la civilización. A partir del neolítico, la influencia de factores psíquicos se encarga de predominar francamente sobre las variaciones, de más en más amortiguadas, de los factores somáticos. “El oeste asciende”; Mesopotamia, Egipto, la Helade, - pronto Roma – y por encima de todo eso el misterioso fermento judeocristiano, dando su forma espiritual a Europa.¹⁰⁵

Debemos consignar que la pertenencia de esta exposición científica teilhardiana entrelazada con apreciaciones teológicas, en una tesis sobre teología, reside principalmente en el carácter abductivo de la obra en su conjunto, sentando el

escaparle <.....> De suerte que se podría decir que hay lugar, en este *intervalo*, para todo lo que vendría a exigir una fuente trans-experimental de conocimiento. “

¹⁰⁴ Ibid. p.209

autor en estas páginas las bases para lo teológico propio, razón por la cual hemos estimado necesario presentarla con cierto detalle. Así dejamos la obra magna “El fenómeno humano”, por ahora, para volver a ella con sus partes finales en el capítulo cuarto Cristología de esta tesis.

P7. Paradigma de Centrogénesis

Fuente: *Centrology an essay in a dialectic of union*, 1944

En la introducción de “Centrologia”, Teilhard refiere que reducir el mundo a la unidad ha sido el esfuerzo de los más grandes filósofos tales como Aristóteles, Spinoza, Leibniz, Hegel y Spencer, y piensa que debido a la ciencia moderna se está hoy en una mejor posición para lograrlo gracias al conocimiento de la estructura y dimensiones del universo. El va a ofrecer una serie de proposiciones enlazadas, un ensayo de explicación del universo, una ley experimental recurrente que pueda ser verificada en el campo fenomenal y pueda ser extrapolada a la totalidad del espacio y del tiempo. No se trata de metafísica abstracta sino de “ultrafísica” realista de unión.¹⁰⁶

En el contexto de este capítulo sobre la creación evolutiva solamente las dos primeras partes del escrito deben considerarse, es decir “Centros y centro-complejidad” y “Centrogenesis”.

¹⁰⁵ Ibid. p..234.

¹⁰⁶ Teilhard de Chardin, P., *Centrology an essay in a dialectic of union*, en *Activation of energy*, p. 99 (traducción nuestra).

Una intuición y dos observaciones fundamentan el edificio completo de proposiciones que siguen. La intuición del jesuita vierte sobre el cuerpo humano, el cual, restaurado en su posición en la serie corpuscular cósmica, es simplemente una “super-molécula” en la cual se pueden distinguir las propiedades en un estado magnificado de toda molécula. Se observa, en primer lugar, que el Hombre es a la vez supremamente *complejo* en su organización fisicoquímica, medida por el cerebro, y en segundo lugar supremamente libre y consciente, visto en su psiquismo.

Teilhard deriva los tres datos siguientes:

- Todas las partículas cósmicas o granos tienen un pequeño “interior” (todo lo difuso o incluso fragmentario que pueda ser). En otras palabras, la consciencia es una propiedad molecular universal.
- La consciencia aumenta y crece más profunda a través de la serie de unidades cósmicas en proporción de la complejidad *organizada* de estas unidades.
- La característica más esencial y más significativa de estas unidades cuya asociación forma el universo es un cierto grado de interioridad, es decir “centricidad” (alma) la cual es sí misma una función de un cierto grado de complejidad (cuerpo y más particularmente cerebro). “Este *coeficiente de centro-complejidad* es la medida verdadera de ser en los seres que nos rodean.”¹⁰⁷

Las cosas están distribuidas en esferas concéntricas cuyo radio decrece en la medida en que la complejidad aumenta, constituyendo así un universo centrado – los

elementos de igual complejidad están esparcidos en isoesferas de consciencia – y la familia de isoesferas define, en el corazón del sistema, la presencia, posición y naturaleza de un cierto polo o punto-focal de síntesis universal, el Punto Omega.¹⁰⁸

Un tal arreglo no puede ser la manifestación de un equilibrio estático, sino que indica la existencia de un movimiento por una corriente de centramiento: El mundo converge hacia el Punto Omega, a medida que el tiempo pasa; es un sistema en proceso de ‘centro-complejización’ interna, en transición de un estado de más baja a más alta centro-complejidad. La evolución no es lo que mantenía Spencer: Transición de lo homogéneo a lo heterogéneo.

La segunda parte del escrito de Teilhard se adentra en la “Centrogenesis”.¹⁰⁹

Los núcleos psíquicos que constituyen el universo no deben ser confundidos con las monadas de Leibniz, visión estática y no evolucionista. Las partículas cósmicas son solidarias entre sí tangencialmente, radialmente y en movimiento hacia Omega.¹¹⁰ Estas partículas se mantienen solidarias desde y hacia adelante, en cantilever sobre el centro total Omega.¹¹¹

Las etapas de la Centrogenesis son tres: “Centramiento fragmentario”, “Centramiento filético” y “Eu-centramiento”.

En el caso de la materia inanimada, los elementos poseen una suerte de “curvatura” psíquica; si no la tuvieran no existirían, pero en este estadio no hay verdadero “interior” en las cosas, sino solamente una “disposición” a aparecer; hay

¹⁰⁷ Ibid. p.102

¹⁰⁸ Ibid. p.102-103

¹⁰⁹ Ibid. p.104

¹¹⁰ Ibid. p.104

¹¹¹ Ibid. p.105

fragmentos de inmanencia. Los segmentos de pre-consciencia, las primeras partículas centradas, aparecieron en la más vieja isosfera de la biosfera, al pasar de la pre-vida a la vida atravesando un punto crítico de centramiento.

*La “Centricidad filética” es la de partículas cerradas, centradas sobre sí mismas, animadas por una suerte de fuerza elevadora para subir radialmente, como un cohete, del estado monocelular al policelular, en dirección de Omega, marcando así un filum.*¹¹²

¿Cómo podemos concebir el paso y la comunicación de un “interior” de una célula-madre a la célula-hija? La única salida es imaginar dos especies de ego en cada centro filético, un ego nuclear, más o menos completo o rudimentario, y un ego periférico completamente individualizado.¹¹³

Para llegar al “Eu-centrismo” se debe observar que hay tantos grados de centramiento en los núcleos cósmicos como hay grados de complejidad. En la transición que define el gran fenómeno de la Hominización, al pasar por un nuevo punto crítico se produce una isosfera de tipo nuevo; la isosfera del espíritu, la noosfera.

En el grano humano de pensamiento, por ahora, la ‘reflexión’ afecta solamente la porción nuclear del ser, causando la emergencia en el individuo de un foco, eu-centrado, “similar a un punto”: En otras palabras un *ego* que es de orden personal.¹¹⁴

¹¹² Ibid. p..106-107

¹¹³ Ibid. p.108

¹¹⁴ Ibid. p.109

Antes que todo, en virtud de su nueva naturaleza personal, el centro cósmico hominizado descubre que posee el sentido de irreversibilidad y siente que lo demanda. Además un nuevo tipo de enlace entre las unidades “reflectivas” se establece en la noosfera: Contactos “centro a centro” y la noosfera tomada como un todo comienza a comportarse tangencialmente como un solo megacentro, en tanto que radialmente se desplaza en movimiento hacia adelante, animada por un filetismo o más exactamente por la ontogénesis que le es propia; todo lo cual, por medio de la tradición y la educación ha crecido mas profundo desde el primer momento de la Hominización de conformidad con la ley fundamental biológica de centro-complejidad.

Esta es la situación actual del cosmos. La Humanidad es dueña del futuro sin forma de las cosas, del secreto de la síntesis final. Lo que va a emerger será un aumento de organización y de centramiento, la super-personalización de una super-humanidad, super-consciente de sí misma en la luz creciente de Omega.¹¹⁵

Después Teilhard aborda el “Punto Omega” que trataremos en el capítulo cuarto de esta tesis.

El paradigma de creación evolutiva que acabamos de comentar, para Teilhard de “Centrología” y para nosotros de “Centrogénesis”, abre el camino hacia lo más característico de la cristología teilhardiana en su encuentro con el Cristo de Pablo, “cabeza” y por lo tanto “centro” del cuerpo místico de la Iglesia. Dos caminos aparentemente muy distanciados, partiendo uno de la creación puntual bíblica del

¹¹⁵ Ibid. p.110-111

universo y del primer Adán, siguiendo el otro una creación progresiva del cosmos y del hombre, llegan al mismo punto de consumación del todo: Cristo.

En los escritos del periodo de madurez de Teilhard, visto bajo el estricto ángulo de la creación, se aprecia la consolidación de la base científica de su teología, por una parte y, por la otra, la presencia inicial de elementos teológicos que serán desarrollados ulteriormente por él. Estos elementos aparecen dominados por las ideas de: unión de la materia proveniente de un “múltiple” con el espíritu que vivifica y perfecciona; creación del hombre en un proceso evolutivo pero con saltos que dejan lugar a la intervención de Dios creador; presencia de Cristo, Centro de centros, que atrae y unifica con El, en esferas sucesivas, todo hacia el Todo.

Período de integración final (1946-1955)

P 8. Paradigma Holístico

Fuente: My fundamental vision, 1948

Decimos “Paradigma Holístico” porque, como se lee en el esquema del escrito, se trata en él de ciencia, filosofía y teología.¹¹⁶ Como ha sido nuestra costumbre, en este capítulo solamente nos referiremos a la Parte I, Física (Fenomenología), dejando para otros capítulos de la tesis lo referente a filosofía y teología. Como su título lo indica, y lo confirma Teilhard en correspondencia a Mademoiselle Jeanne Mortier del 24 de agosto de 1948, el jesuita comunica en este

escrito su pensamiento, muy pulido, sobre la materia, con elementos nuevos, en relación con otras expresiones anteriores sobre el tema, particularmente en ‘El Fenómeno Humano’, elementos nuevos, repetimos, que trataremos de destacar.¹¹⁷

En la nota introductoria Teilhard escribe:

“Lo que sigue”... “Contiene, en forma de un alegato encadenado, el cuerpo entero de puntos de vista científicos y paracientíficos cuya elaboración progresiva ha sido el objeto de mis ensayos anteriores... La esencia de mi fe.”¹¹⁸

Siguen tres observaciones o afirmaciones: 1.La visión del mundo que él ofrece no representa un sistema fijo y cerrado. No hay una presentación exhaustiva de la verdad.¹¹⁹ 2. Se debe cuidar de no confundir “concordismo” con “coherencia”. El criterio esencial de verdad es su poder de desarrollo indefinido para formar un todo construido positivamente, en el cual las partes se soportan y se complementan mutuamente siempre mas eficientemente. 3. Todo ésto implica un tercer postulado en línea con la tradición griega y mediterránea: El consciente tiene precedencia sobre el inconsciente y el reflejo sobre lo instintivo.¹²⁰

La parte I, Física (Fenomenología) comprende “El fenómeno del hombre” y “El fenómeno cristiano”. Solamente nos vamos a referir, en este capítulo de la tesis, a los tres primeros apartados del “Fenómeno del hombre”.

¹¹⁶ Teilhard de Chardin, P., *My fundamental vision, Paris august 1948*, en *Toward the future*, p.163ss (traducción nuestra)

¹¹⁷ Ibidem. p.162

¹¹⁸ Ibid. p.164

¹¹⁹ Ibid. p.164

¹²⁰ Ibid. p.165

En el primer apartado, “El universo involucionante o la primacía cósmica de la vida” Teilhard adelanta que la física se confina a sí misma entre dos infinitos, el extremadamente pequeño y el extremadamente grande.¹²¹ El considera un tercer infinito, tan real como los dos anteriores, “el infinito de la complejidad”.¹²² El hacerlo resulta en lograr un lugar natural para la Biología como parte de la física. La consciencia es la propiedad peculiar y específica de los estados organizados de la materia.¹²³

Los astrónomos han estado hablando desde hace algún tiempo del universo en expansión en inmensidad. ¿No sería tan científico, y aún más verdadero, hablar de un universo involucionando en complejidad?¹²⁴ Este fenómeno, haciéndose irreversiblemente más pronunciado, sugiere la idea de ontogénesis. La involución es una sublimación producida por síntesis en espíritu.¹²⁵ La vida no representa un accidente debido al azar; al contrario ella corresponde al eje mas central y más sólido - o se podría decir, el verdadero “ápice” - del vortex cósmico.¹²⁶

El segundo apartado tiene por título: “Hominización elemental o el paso a la reflexión”. En estas paginas, Teilhard no aporta elementos nuevos que no hayan sido desarrollados en “El fenómeno humano”. Pero en el penúltimo párrafo introduce la

¹²¹ Se recuerda que ‘Involución’ para Teilhard no significa evolución hacia atrás sino evolución con centración hacia el interior, por energía radial, sin regresión y con progreso.

¹²² Teilhard de Chardin, P., *My fundamental vision*, p.166

¹²³ Ibidem p.167

¹²⁴ Ibid. p.168

¹²⁵ Ibid. p.169

¹²⁶ Ibid. p.170

idea de una “Biología de ‘n’ nuevas dimensiones” al introducir una biología del hombre, especial, que es necesaria, y definida por el paso a la reflexión.¹²⁷

El tercer apartado se titula: “Hominización colectiva o el avance hacia la super-reflexión”. Aquí llama mucho nuestra atención el que Teilhard, refiriéndose a la totalización gradual de la humanidad (en la cual los individuos superreflexionan sobre sí mismos), como un escogimiento, considera “nuestra actitud, práctica y teórica, frente a la guerra y a la paz, al esfuerzo y a la resignación”, con los efectos consecuentes sobre la socialización.¹²⁸

Al finalizar la era paleolítica, el grupo *Sapiens* a pesar de incluir numerosas hojas (blanco, amarillo, negro) forma un sólo sistema unitario del cual emerge un movimiento de re-involución o convergencia, y crece más pronunciado; y Teilhard cree tener razón al reconocer en esto la característica más esencial del fenómeno humano, al ocurrir dos fases sucesivas, una de expansión y una de compresión. La primera fase cubre el período neolítico y todo el período histórico hasta nuestros días y la segunda se inicia ahora con los problemas que habrán de ser resueltos.

“Para algunos, ‘el individuo es todo’ y la socialización no es sino un subproducto de una evolución cuyo error ha sido el de culminar en un número demasiado grande de seres humanos, existentes al mismo tiempo.”¹²⁹

¹²⁷ Ibid. p.174

¹²⁸ Ibid. p.175 Obsérvese la analogía entre la noción de ‘totalización’ de Teilhard y el fenómeno de ‘globalización’ que está adquiriendo, hoy en día, proporciones planetarias, inquietantes para algunos. Si interpretamos correctamente a Teilhard, esa inquietud no tiene razón de ser: la ‘globalización’ está en línea con la evolución de la Noosfera y es deseable; está, se puede decir, en el plan de Dios.

¹²⁹ Ibid. p.177

En opinión de Teilhard, esta interpretación legalista de los hechos debe ser combatida. Cada grupo humano nuevo y mas exitoso tiende a un aumento subsecuente en consciencia. Por prejuicio instintivo acerca de la lentitud de los movimientos de la vida, estamos inclinados a creer que la Hominización ha llegado desde largo tiempo a un limite. Sin embargo, un examen riguroso del fenómeno social debería abrirnos los ojos, y mostrarnos que la involución cósmica, de la cual cada uno de nosotros ha emergido, no ha terminado.¹³⁰

Se puede formular una serie de corolarios de esta identificación de la socialización humana con el eje terrestre principal de la evolución. Zoológicamente en primer lugar, el grupo *Homo* es un filum que está en proceso de replegarse sobre sí mismo a través de todas sus ramas, existentes o potenciales y a escala del globo. Anatómicamente en segundo lugar, una cerebralización en progreso y en asociación con la herencia colectiva la cual es transmitida por la educación o contenida en los libros; con la mecanización...¹³¹ Fisiológicamente en tercer y último lugar, una cantidad creciente de energía humana libre esta siendo liberada por la automatización, una reserva que suple combustible para las varias formas de investigación (científica) y creación. A la tasa actual de aceleración de la super-reflexión planetaria en la Noosfera, cuan dificilmente imaginables son las enormes distancias que la humanidad habrá viajado después de algunos centenares de miles de años.¹³²

Ante estas afirmaciones de Teilhard, nosotros opinamos que será en un tiempo infinitamente más corto cuando el futuro planeta tierra será irreconocible para un

¹³⁰ Ibid. p.178

¹³¹ Ibid. p.179

¹³² Ibid. p.180

hombre del siglo XX, con las insospechables consecuencias que esto implicará para la teología; con lo cual no se hace sino apoyar la gran visión del jesuita en el año 1948, antes de que la física desentrañara los misterios del origen del universo y la naturaleza de la materia; antes de que Monod desembrollara el misterio de la Ontogénesis y de las mutaciones, los biólogos clonarán varios mamíferos y manipularán a voluntad los genes... y la Noosfera fuera estructurada como la “aldea global” con la red planetaria de comunicaciones “Internet”.

La pertinencia de estas consideraciones científicas al campo teológico debe ser afirmada no solamente por su rol abductivo sino por las implicaciones que tienen en dogmática y particularmente en bioética.

P9. Paradigma místico, científico, psicológico y autobiográfico

Fuente: The heart of matter, 1950

Teilhard de Chardin, restándole un quinquenio de vida, lega a la posteridad este escrito, como un testamento intelectual sobre el tema recurrente en toda su vida, describiendo “una experiencia psicológica directa” lo cual justifica el título de nuestro presente paradigma:

“Mostrar cómo, partiendo del punto de estallido de una chispa, un punto que fue construido en mí congénitamente, el Mundo prendió fuego gradualmente para mí, estalló en llamas; cómo todo ésto ocurrió *durante* mi vida, y *como resultado* de toda

mi vida, hasta que formó una gran masa luminosa, encendida por dentro, que me rodeó.”¹³³

La parte I, “Lo cósmico, o lo evolutivo”, es precedida de una nota preliminar: “El sentido de plenitud, el sentido de consumación y de terminación: El sentido Plerómico” el cual recibirá sucesivamente los nombres de “Sentido de consistencia, Sentido cósmico, Sentido de la tierra, Sentido del hombre, Sentido crístico”.¹³⁴

La llamada de la materia, la empieza a sentir el niño Teilhard a los seis o siete años: Fue más bien algo que brilló en el corazón de la materia.¹³⁵ Se retiró en la contemplación, la posesión del hierro, su ‘Dios hierro’. ¿Por qué el hierro? Por su consistencia, atributo para él del ser.¹³⁶ Era ya el “Sentido de plenitud” y una imperceptible transición hacia la escala de lo universal.¹³⁷

Teilhard va recordando no solamente su niñez sino sus estudios de geología, de teología, su docencia en El Cairo,... y a los veintiocho años una llamada de la materia hacia el “Espíritu panteísta”.¹³⁸

El descubrimiento de la evolución se anuncia en sus estudios de teología en Hastings (hacia 1909): creció gradualmente en él, como una presencia mucho más que como una noción abstracta, la conciencia de una corriente total que abrazaba la totalidad del universo en el cual se movía. Leyó “con avidez” la “Evolución Creativa” de Bergson. Bajo una alta tensión ‘monista’, en su alma, durante treinta

¹³³ Teilhard de Chardin, P., *The heart of matter, Introducción*, Les Moulins 15 de agosto de 1950, en *The heart of matter* p.15 (traducción nuestra).

¹³⁴ Ibidem p.16-17.

¹³⁵ Ibid. p.17

¹³⁶ Ibid. p.18

¹³⁷ Ibid. p.19

años, se habían apilado el culto de la materia, el culto de la vida y el culto de la energía. Los tres desembocaron en una síntesis de un mundo que había adquirido una nueva dimensión y se había movido de un estado fragmentado de cosmos estático al estado orgánico y la dignidad de una “cosmogénesis”.¹³⁹

Vio que el dualismo en el cual había estado encerrado estaba desapareciendo como la niebla en el sol naciente. Materia y Espíritu no eran más dos cosas sino dos estados o dos aspectos de una y misma materia cósmica.¹⁴⁰ Vio desaparecer la barrera entre el interior de las cosas y su exterior; vio la idea de la espiritualización de la materia.¹⁴¹ ¿Pero cómo lo más corruptible se convierte en lo supremamente indestructible, resultado de una síntesis? No estaba aún seguro de la solución de este problema porque no había percibido las leyes biológicas de unión.¹⁴²

De hecho, dos Unidades inmensas vivientes comenzaron a levantarse sobre mi horizonte interior: La envolvente viviente de la tierra, la biosfera, y la humanidad totalizada, la Noosfera.¹⁴³

La parte II del escrito es “Lo humano, o lo convergente”. Como resultado del despertar en Teilhard de la noción de evolución, el Espíritu había suplantado a lo mineral y a lo atómico en su dignidad como lo inmutable y la esencia del universo. Pero este Espíritu carecía en él de estructura precisa; era concebido vagamente como polo opuesto a la energía del físico.¹⁴⁴

¹³⁸ Ibid. p.24

¹³⁹ Ibid. p.25

¹⁴⁰ Ibid. p..26

¹⁴¹ Ibid. p.27

¹⁴² Ibid. p.28

¹⁴³ Idem p.29

¹⁴⁴ Ibid. p.29

Entre las edades de treinta y cincuenta años, pasó por tres etapas: la primera introdujo en él la noción de Planetariedad humana, la Noosfera; la segunda la transformación crítica de la trama del cosmos por la Reflexión y la tercera el desplazamiento acelerado de la Noosfera hacia los estados ultra-humanos bajo la influencia de la convergencia psico-física (o Planetarización).¹⁴⁵

La Realidad de la Noosfera, “término que utilicé por primera vez en 1927, sobre el modelo de Biosfera de Sues”, germinó en él diez años antes, por haber estado inmerso en la atmósfera del frente de batalla. La experiencia de la guerra le trajo la sensación de *magnitudes corpusculares* y desarrolló en él *como un sexto sentido*.¹⁴⁶

La materia de la Noosfera, en su unicidad, “Materia Vitalizada”. La materia de la Noosfera es la matriz del Espíritu, el más alto estado de la materia.¹⁴⁷ “Ahora, bien puedo ir contra el Inconsciente de Freud o cualquiera de las teorías filosóficas, artísticas o literarias de la intuición que se han puesto tan de moda desde la Primera Guerra Mundial.”¹⁴⁸

Termina esta Parte, Teilhard, con “La evolución de la noosfera”. Nuevamente una guerra, la Segunda Guerra Mundial, en 1939, enfrenta, místicamente diremos, a nuestro autor, con la contemplación-visión de la tecnología y la socialización, que llevan al hombre hacia el ancho borde de lo “ultra-humano”.¹⁴⁹

Concluye el jesuita:

¹⁴⁵ Ibid. p.30

¹⁴⁶ Ibid. p.30-31

¹⁴⁷ Ibid. p.32-35

¹⁴⁸ Ibid. p.35

¹⁴⁹ Ibid. p.38

“La ‘pieza de hierro’ de mis primeros días ha sido olvidada hace largo tiempo. En su lugar es la consistencia del Universo, en la forma del Punto Omega, la cual tengo ahora, concentrada - sea por encima de mí o, más bien, en las profundidades de mi ser, no lo puedo decir - en un solo centro indestructible, el cual puedo amar.”¹⁵⁰

La parte III del escrito, “El crístico o el céntrico”, y el apéndice son de carácter francamente teológico por lo cual serán expuestas en nuestro capítulo cuarto Cristología. Lo que hemos visto en este capítulo está dominado por la idea de evolución y su gestación en el joven Teilhard el cual, por otro lado, descubre en estas páginas su mística propia que descansa sobre la materia y la vida. Es un aporte al conocimiento de la espiritualidad del jesuita y como en otros escritos base para su teología.

P10. Paradigma de convergencia

Fuentes: “The convergence of the universe “ (1951) y “ The christic” (1955)

Cuatro años antes de su muerte y a un mes de la misma, Teilhard escribió sobre el doble tema, en realidad uno solo, que no lo abandonó en toda su vida: La evolución y Cristo y en estas dos ocasiones el paradigma que lo ilumina es “La Convergencia de la Creación” hacia el Pleroma.

¹⁵⁰ Ibid. p.39

En “The convergence of the universe”, como un apóstol o misionero de un nuevo evangelio, una nueva buena noticia, la persona integrada de Teilhard se propone fundamentar esta buena noticia sobre bases científicas:

“ Desde hace algún tiempo ha habido mucho diálogo entre los astrofísicos sobre un movimiento acelerado, en todas direcciones alrededor de nosotros, de las galaxias – un movimiento que es evidencia de una expansión general del universo.”¹⁵¹

El ve: “La Evidencia” de una convergencia organo-psíquica del universo sobre sí mismo y la necesidad vital, para “Nuestra Generación”, de concientizar la “Realidad de un Movimiento Cósmico de Convergencia”. Finalmente él dará algunas líneas de ataque para “Permitirnos Verificar la Realidad del Fenómeno”. Es, de toda evidencia para el autor de la tesis, un alegato de orientación científica, dirigido a sus colegas investigadores, con el fin de incitarlos a colaborar en la propagación de este nuevo evangelio.

En “The christic”, el tema de la evolución no constituye sino la primera y corta parte “The convergence of the universe”, obligatoria para Teilhard, al tratar el tema cristológico por última vez en su vida.¹⁵²

En él Teilhard se pregunta si la “Entropía” tiene la última palabra en la evolución y el universo va hacia lo no-ordenado-inconsciente (la solución materialista) o en dirección de lo ordenado-consciente (la solución espiritual).¹⁵³

¹⁵¹ Teilhard de Chardin, P., *The convergence of the universe*, en *Activation of energy*, p.283. (traducción nuestra)

¹⁵² Teilhard de Chardin, P., *The christic*, en *The heart of matter*, p..80ss. (traducción nuestra)

¹⁵³ *Ibidem* p.85

Contra los que pretenden que la repuesta debe ser dejada a los filósofos o dictada por el sentimiento personal, él responde que se puede resolver el problema experimentalmente.¹⁵⁴

Con el fenómeno de co-reflexión humana, se debe introducir en el cuadro general del mundo el proceso de “co-conscientización” que los hombres comparten.¹⁵⁵ Si se interpreta correctamente la co-reflexión terrestre, se ve que la tendencia es hacia una forma de centramiento de la porción hominizada de la trama de las cosas. El universo converge sobre sí-mismo.¹⁵⁶ Admitiendo esta concentración “psicogénica”, aparece y ejerce su poder un flujo universal, unificador e “irreversibilizador”.

“Este es el más alto dinamismo que controla y ‘superanima’ todos los demás dinamismos desde el ‘Interior.’”¹⁵⁷

El propósito teológico de Teilhard en estos pasajes de sus escritos ha sido expresado explícitamente por él, al afirmar por una parte su deseo de “fundamentar la buena noticia sobre bases científicas” e insistir por otra parte sobre “la convergencia del universo” para justificar el Cristo centro de atracción de la creación.

¹⁵⁴ Ibid. p.85

¹⁵⁵ Ibid. p.86

¹⁵⁶ Ibid. p.86

¹⁵⁷ Ibid. p.87

Evolución del paradigma de creación evolutiva

Para concluir este resumen de los paradigmas, afirmaremos, en autoría de la tesis, que la hipótesis anunciada sobre una evolución característica del pensamiento de Teilhard de Chardin en materia de “Evolución”, tiene mucho sentido como se ha podido constatar y por las razones que se van a enumerar a continuación.

Pero previamente debemos recordar que nuestro propósito específico en este capítulo es caracterizar y transmitir el pensamiento científico, no teológico, de Teilhard sobre la Creación, tarea que no se puede llevar a cabo rigurosamente porque, con su método “no escolástico”, el jesuita siempre verá la realidad total de la evolución, simultáneamente en las tres facetas, científica, filosófica y teológica. El Punto Omega, siempre estará presente a los ojos de Teilhard, aunque nosotros, por conveniencia de presentación de la tesis, lo mantengamos fuera del paradigma, es decir modelo de representación de lo real que estamos enfocando. Por lo tanto, en este capítulo, hemos amputado el miembro principal del cuerpo que hemos querido anatomizar. No veremos el resto del cuerpo sino en capítulos ulteriores.

Volviendo a la verificación de nuestra hipótesis, señalaremos que, en los primeros escritos de Teilhard sobre la creación, seleccionados por nosotros un poco por azar y necesidad, habló principalmente el místico bajo la impresión causada en él por la primera guerra mundial, en unos términos, que mostraban ya una visión relativamente completa del fenómeno de evolución, pero en cierta forma difusa y en la cual faltaban elementos que vendrían a completarla en etapas posteriores de su vida.

En fases siguientes, el místico heredero del niño precoz en su vocación integral de científico, filósofo y teólogo, agregará al cuadro numerosos elementos que hemos tratado de destacar en citas del autor y delinearé con mayor precisión los elementos ya mostrados por él, con el instrumental del geólogo, paleontólogo, físico, biólogo, psicólogo, antropólogo y sociólogo, hasta obtener la visión plenaria, holística y convergente, continuamente revisada y realzada de nuevos matices e iluminaciones más sugerentes. Y el místico estará siempre presente, aunque sea entre bambalinas.

Los vínculos de estos paradigmas con la teología pertenecen a dos categorías:

La primera de carácter general reside en el proceso de abducción teológica de Teilhard por el cual todo se basa en el hecho científico de la evolución con sus interpretaciones filosóficas. El teólogo se ve obligado a recurrir a la ciencia y a la filosofía para complementar a las escrituras en aquellas instancias en que éstas se apoyan en una cosmovisión y/o filosofía de la época bíblica, explícita o implícita, como es el caso de la creación en el libro del Génesis.

La segunda categoría comprende la serie de afirmaciones teológicas que hemos recogido a lo largo de los escritos seleccionados, tales como:

En el período de crecimiento, la materia y la liberación del alma, la materia resucitada, la materia espiritualizada progresivamente en el curso de la evolución y el transformismo frente al creacionismo. En el período de madurez, la creación evolutiva por unión y centración en Cristo Omega, el proceso de Hominización en lugar de la creación del hombre según el Génesis y gracia como energía espiritual que tiende hacia el interior de las cosas. En el período de integración final,

reafirmación de todo lo anterior con espíritu apologético y misionero, implicaciones dogmáticas y bioéticas de la evolución, carácter místico cristiano de la visión teilhardiana y fundamentación de la buena noticia sobre bases científicas.

II MONOGENISMO, POLIGENISMO Y MONOFILETISMO

En 1950, Teilhard de Chardin vuelve a pronunciarse sobre el tema que había tocado en varias ocasiones, tema científico importante para la teología en lo tocante a la creación del hombre: Monogenismo o Poligenismo.¹⁵⁸

El autor relata que la encíclica *Humani Generis* del papa Pío XII “ha introducido una nueva discusión con gran cantidad de sentimiento y confusión, sobre el problema de la representación histórica de los orígenes del hombre” lo cual hace la ocasión propicia para enfatizar una vez más la diferencia esencial entre las dos nociones (miradas demasiado frecuentemente como sinónimas) de:

Mono- y poligenismo: una o varias parejas originales.

Mono- y polifiletismo: una o varias *ramas* (o filia) en la fundación de la humanidad.

El primer “Principio” que propone Teilhard es que monogenismo y poligenismo son en realidad nociones puramente teológicas, introducidas por razones dogmáticas, y extra-científicas por naturaleza, ya que inverificables

¹⁵⁸ Teilhard de Chardin, P., *Monogenism and monophyletism: an essential distinction*, Paris 1950, en *Christianity and evolution* p. 209ss (traducción nuestra)

experimentalmente, porque en el lejano pasado la ciencia no puede distinguir individuos sino poblaciones.¹⁵⁹

El segundo “Principio” viene a decir que, cuando un científico, en calidad de científico, reconoce la unidad de la especie humana, no tiene la mínima intención de afirmar la existencia de una sola pareja original: Todo lo que dice es que el hombre representa zoológicamente un solo *pedúnculo*, sea cual sea la densidad numérica y la complejidad morfológica de ese pedúnculo en su comienzo.¹⁶⁰

En consecuencia, el teólogo está libre en cierto grado de asumir lo que le parece necesario dogmáticamente dentro del área de indeterminación creada por la naturaleza imperfecta de nuestra visión científica del pasado; el científico, por su lado, *no puede probar directamente* que la hipótesis de un Adán individual debe ser rechazada. Pero sí puede, *indirectamente*, juzgar que esa hipótesis es insostenible científicamente por lo que creemos sobre la génesis de las especies.¹⁶¹

Adicionalmente, los teólogos exigen que la pareja original fuese de dos Homo Sapiens completamente desarrollados, es decir nacidos adultos: esto es “*Contra leges naturae*”.¹⁶²

Para Teilhard quedan dos alternativas: O habrá mañana un cambio esencial en las leyes de especiación , lo que es altamente improbable; o, lo que parece completamente de conformidad con los recientes avances en exégesis, los teólogos llegarán a reconocer que, en un universo estructurado orgánicamente en “cosmo y

¹⁵⁹ Ibidem p.209

¹⁶⁰ Ibid. p.209-210

¹⁶¹ Ibid. p.210

¹⁶² Ibid. p.210

antropo-génesis”, tal como el que vemos, existe un hombre tan solidario como el que buscan en “el seno de madre Eva”.¹⁶³

III CATOLICISMO Y CIENCIA

A modo de conclusión de este capítulo sobre la Creación, tendrá nuevamente la palabra Teilhard con el escrito “Catolicismo y ciencia” del año 1946 que constituye, según nuestra presentación, el primer año del tercer período de su vida pública, llamado por nosotros período de integración final.¹⁶⁴

La revista *Esprit* de la época (Revista de los jesuitas franceses) introduce el escrito mencionando que el conflicto de la ciencia y de la fe “obsesiona menos a sus contemporáneos que el de la Iglesia y la Revolución” (la de 1789) y que se complacen en verlo “abordado por un gran sabio, el cual tiene el mérito de devolver al cristianismo contemporáneo el sentido cosmológico ...”.¹⁶⁵

Escribe Teilhard:

“En lugar de emitir , sobre la actitud de la Iglesia frente a la Ciencia, un diagnóstico general, me contentaré, pues, aquí para responder a la encuesta de *Esprit*, de señalar la aparición reciente, en el seno del Catolicismo, de un movimiento particularmente vivaz y sintomático el cual (si Dios le presta vida...) puede ser visto como trayendo una solución radical y constructiva al conflicto

¹⁶³ Ibid. p.209-210

¹⁶⁴ Teilhard de Chardin, P., *Catholicisme et science*. Extracto de la revista *Esprit*, capítulo “Frente a los valores modernos”, París agosto 1946, (traducción nuestra), en *Science et Christ*, p.237-241

¹⁶⁵ Ibidem p.237

que, desde el Renacimiento, no ha cesado de oponer entre ellas Ciencia y Fe.”¹⁶⁶

En el curso de una primera fase, la más larga, sigue el autor, el antagonismo entre experiencia y revelación se manifestó en las dificultades encontradas por la exégesis para conciliar ciertas afirmaciones bíblicas con lo observado, pero poco a poco, con los progresos de la física y de las ciencias naturales, un cisma mucho más general y mucho más profundo terminó por manifestarse. El dogma cristiano no pudo sino formularse sobre el modelo del cosmos alejandrino. Posteriormente, el universo *en génesis* vino a tomar el lugar del universo estático de los teólogos y una suerte de Divinidad, enteramente inmanente al mundo, tendía a sustituir en la conciencia humana, al Dios transcendente cristiano... He ahí el peligro mortal por el cual la Fe católica, de nuestro tiempo, se veía amenazada cada día un poco más.¹⁶⁷

Empieza a dibujarse, prosigue Teilhard, la reacción de los creyentes, frente al neo-evangelio científico después de la actitud de simple defensa. Un cierto número de pensadores católicos se ha dado cuenta de este problema, análogo al encontrado por los Padres griegos. Se trata ahora de transponer el dato Revelado en un universo de tipo movilista... La cristología tradicional es capaz de tolerar una estructura evolutiva del mundo; los grandes atributos de Cristo, más especialmente los que, en San Pablo y San Juan, le confieren un primado universal sobre la Creación, toman su verdadero

¹⁶⁶ Ibid. p.237

¹⁶⁷ Ibid. p.238

relieve en el cuadro de la evolución, siempre que ésta sea del tipo a la vez espiritual y convergente.¹⁶⁸

Cristianismo y Evolución, no son dos visiones irreconciliables, sino dos perspectivas hechas para encajar una en otra y completarse mutuamente.¹⁶⁹

Bajo el gesto común e idéntico de la “Investigación” (científica), dos místicas opuestas, dos “espíritus” diferentes son aún reconocibles, los cuales no pueden dejar de afrontarse, y durante largo tiempo: “Espíritu faustiano”, por una parte, el cual coloca el secreto de nuestro destino en un cierto poder inherente a la humanidad de realizarse por sus propias fuerzas y “Espíritu cristiano”, por otra parte, tendiente en su esfuerzo constructor hacia la unión con un Dios que nos soporta y nos atrae por todas las potencias del mundo en evolución.¹⁷⁰

Entre estos dos espíritus reaparece evidentemente, bajo una forma esencial y sutil, el viejo antagonismo Ciencia-Religión. Pero, ahora, católicos y no-católicos coinciden por su fe de base en un “Progreso de la Tierra”.¹⁷¹

El cristiano no duda que tendrá la última palabra, porque solamente, en definitiva, su visión “crística” del mundo está posibilitada de suministrar al esfuerzo humano dos elementos sin los cuales nuestra acción no sabría llevar hasta el final su marcha hacia adelante: valorización y amorización. Por una garantía divina, el fruto de nuestra labor es *irreversible e inamisible*.¹⁷²

¹⁶⁸ Ibid. p.239

¹⁶⁹ Ibid. p.240

¹⁷⁰ Ibid. p.240

¹⁷¹ Ibid. p.240

¹⁷² Ibid. p.241

“La Evolución es hija de la Ciencia. Pero, en definitiva, es sin duda la fe en Cristo la que salvará mañana en nosotros el gusto por la Evolución.”¹⁷³

Teilhard de Chardin, durante su vida de censuras y exilios, no cejó en ningún momento en exponer valientemente su fe cristiana acorde con sus brillantes conocimientos científicos, aunque fuera en contra de una corriente conservadora de la Iglesia católica y de su orden religiosa, la cual hizo uso del voto de obediencia para acallar su voz que clamó en el desierto, pero fue oída después de la muerte del religioso, y tendrá, creemos, muchos seguidores para bien de la Iglesia.

¹⁷³ Ibid. p.241

CAPÍTULO TERCERO

EL PECADO ORIGINAL

En el escrito del año 1946 que vimos en las últimas páginas del capítulo anterior, Teilhard de Chardin expresaba su esperanza sobre la solución del conflicto entre la ciencia y la fe¹; conflicto con el cual él tuvo que vivir su vida entera y nosotros, los nacidos en el siglo XX, que abrigamos la misma esperanza del Místico-científico, seguimos sumergidos en el siglo XXI en una encrucijada más intrincada que la que él encontró.

En el dogma católico como diría Teilhard, en el dogma cristiano diremos hoy, el pecado original, no puramente cristiano sino más bien judeocristiano, juega el papel de la piedra fundamental del edificio doctrinario teológico. Le tocó a nuestro autor revisar la talla de esa piedra, a la luz del contexto de la evolución del ser viviente, - la "Creación evolutiva" -, desde el animal irreflexivo hasta el hombre consciente de sí-mismo y de todo lo que le rodea, incluido Dios. Al emprender esta tarea², tuvo hasta la muerte el valor 'super-humano', conferido por el Espíritu al hombre de fe que ha descubierto una verdad no vista por los que le rodean, de dedicar

¹ Teilhard de Chardin, P., *Catholicisme et science*, en *Science et Christ*, p. 235-241. (traducción nuestra)

² Teilhard de Chardin, P., *Genese d'une pensée, lettres 1914-1919*, p. 78, 84, 91, 97 en particular.

toda su vida a exponer esta verdad y sus implicaciones para que sus Compañeros de Religión, sus superiores, sus parientes y amigos, sus colegas científicos, creyentes o incrédulos, llegaran a aceptar la verdad iluminadora de su labor; iluminadora también para generaciones posteriores, cuando, después de su muerte se hizo del conocimiento público, sin censuras o correcciones.³

Manteniéndose fiel a su fe católica, fue cimentando alrededor de esa piedra fundamental otras piedras angulares del edificio teológico doctrinario, con nueva talla para que formaran un todo cohesionado con la estructura del edificio científico, un todo simétrico y elegante, con nuevos detalles ornamentales “Ad Maiorem Gloriam Dei”.

En este capítulo, recogeremos algunos escritos de los tres períodos característicos de su vida referentes al pecado original. Como es obligatorio en teología, y rigurosamente lógico en el pensamiento de Teilhard, la noción de pecado original es inseparable de la noción del mal o del “Problema del Mal” que el cabo-camillero primero, capellán militar después, y su prima Marguerite Teilhard-Chambon (nombre literario: Claude Aragonnés) debatían en su correspondencia de los años 1914-1919, durante la primera guerra mundial., al tiempo de sembrar ideas precursoras sobre los temas que desarrollaría más tarde en su vida el jesuita tales como Espiritualidad, Acción, Revelación, Progreso, Investigación científica.⁴

Los escritos o ensayos seleccionados por nosotros dan lugar a los apartados siguientes:

³ Ibidem p.137ss. En la carta del 10/07/1916 a su prima Marguerite Teilhard-Chambon, Teilhard justifica la censura de la Iglesia.

⁴ Ibid. p.148, Carta del 04/08/1916

Período de crecimiento (1913-1922)

1. El mal en la materia (1919)
2. Caída y geocentrismo (1920)
3. Representaciones históricas del pecado original (1922)

Período de madurez (1923-1945)

4. El problema del mal (1934)
5. Mal y amor (1942)
6. Pecado original y redención (1944)

Período de integración final (1946-1955)

7. El mal estadístico y el pecado original (1947)
8. El origen del mal (1948-1953)

Período de crecimiento (1913-1922)

1 El mal en la materia (1919)

Entre los escritos mencionados en la correspondencia citada, iniciaremos esta parte por “Los nombres de la materia”, donde aparecen algunas de sus ideas, como primeros brotes que ven la luz en la mente de un combatiente de la primera guerra mundial, sobre el mal y el pecado original.⁵

“La materia, fundida con nuestro ser, está, al mismo tiempo, en las antípodas de nuestra alma.” sigue Teilhard llamándola “eterna, o al menos indestructible,

⁵ Teilhard de Chardin, P., *Les noms de la matiere*, en *Ecrits du temps de la guerre*, p. 447-464 (traducción nuestra).

estable, unificadora, potente, exuberante de vida;- pero mala también, maligna, dolorosa, mecánica, muerta, caduca ...”⁶

La clave sistemática utilizada en el desarrollo de los nombres de la materia es el punto de vista de la “Unión creadora” el cual consiste en admitir que en el universo todo grado de más ser, es decir en la espiritualidad, coincide con un grado superior en la unificación de un múltiple original extremadamente disperso que es la figura más inferior del mundo, su forma más cercana a la nada.⁷ Tengamos presente que ahora estamos en una fase del universo en la cual lo múltiple está en reducción o convergencia, fase evolutiva no involutiva.

La “Materia formal” es un principio entitativo positivo, definido como lo unificable; no es ni negativa, ni mala, como lo sería por ejemplo lo desunido y lejos de desaparecer se consume en el Espíritu.⁸

La “Materia concreta” aparecerá como supremamente dispersa la cual se condensada a partir de una esfera exterior y tenebrosa de infinita pluralidad: Representa el polo inferior del ser.⁹

Dejemos de lado aquí la “Materia universal” y la “Materia total” de Teilhard, para considerar la “Materia relativa” que nos acerca más al mal y al pecado original.

El universo se divide forzosamente en dos regiones, la que está arriba en la unión espiritualizante, región deseable pero invisible, y la que está abajo en la mayor difusión o pluralidad relativa. La región superior, mas simple y mas libre, es el dominio del Espíritu (relativo) en cuanto la inferior más oscura y fatal representa la

⁶ Ibid. p.449

⁷ Ibid. p.450

⁸ Ibid. p.451

materia relativa. Es así como para el animal el vegetal es relativamente material y el hombre es relativamente espiritual. La materia importante para cada ser la que siente, palpa y que le hace eventualmente sufrir, es ante todo esta cosa menos unificada que él, que lo rodea y lo domina y la que más nos interesa es la de la monada humana, la nuestra en la cual se distinguen tres diferentes: Materia A o materia viva, materia B o materia invertida o materia muerta y materia C o materia secundaria o materia nueva.¹⁰

La materia viva comprende la porción unificable pero no todavía unificada, espiritualizada, del universo cuya parte principal está formada de las almas humanas mismas, tomadas colectivamente: Materia de espíritu.¹¹ Por naturaleza esta materia viva está destinada a reducirse, a perder su materialidad, pero detrás de ella deja como un largo rastro la materia B y la materia C.¹²

La materia B es la materia muerta o materia invertida, resultante de la descomposición, culpable o no pero siempre dolorosa, de la materia viva. La materia inanimada volverá a bajar los grados de la unión para desvanecerse en la pluralidad pura. En el hombre existe una disociación real y una materialización del espíritu: El vicio, la carne efecto inverso del de la castidad, introduce sin duda alguna un principio de corrupción y descomposición interna el cual destruye el germen de las unificaciones futuras; más sutilmente el orgullo, efecto inverso del de la caridad, hace divergir egoístamente las almas y las vuelve contra todo principio de unificación ulterior. Secundariamente, condena el alma a retrogradar con la carne en las capas del

⁹ Ibid. p.451

¹⁰ Ibid. p.454

¹¹ Ibid. p.455

ser, presa del doble tormento del aislamiento exterior y del desgarramiento interior. Esta pluralidad dolorosa y mala explica la idea, tan persistente entre los hombres, que la multiplicidad original del cosmos es la traza de alguna caída pre-cósmica por donde se ha “desmigado” un Espíritu. La evolución laboriosa que estamos viviendo sería, en esta hipótesis, la fase expiatoria que sucede a una involución culpable.¹³

Teilhard nos dice: “Hay seguramente una analogía profunda, ¿tal vez reveladora? - entre estas creencias, a veces extrañas, y el dogma del pecado original.”¹⁴ Desde el punto de vista cristiano, la tendencia al pluralismo, mezclada como una tentación a todos nuestros esfuerzos de unificación, representa de hecho una bajada real, un pliegue malo, el recuerdo de algún estado antiguo. Y esta tendencia real a retroceder se complica del rol, igualmente real, jugado por las potencias de las tinieblas.¹⁵

Dogmáticamente, la materia mala, que es primitivamente un sentido malo en la materia, el de la desintegración, parece haber tomado cuerpo finalmente, en un grupo de hábitos y de monadas caídas, que constituyen al opuesto de Dios un polo real de atracción hacia la descomposición.

Esta materia B representa más o menos, como se ve, en nuestro mundo humano, la materia maniquea, el principio malo del universo.¹⁶

La materia C es la materia secundaria o nueva, la materia de los filósofos idealistas, engendrada no por una falta o una regresión del ser sino por el juego

¹² Ibid. p.456

¹³ Ibid. p.457

¹⁴ Ibid. p.458

¹⁵ Ibid. p.458

¹⁶ Ibid. p.458

progresivo y normal de la actividad espiritual: Por el juego de nuestra libertad, a opción nuestra. Automatismos interiores y situaciones exteriores, son dos formas materializadas de nuestro espíritu que no deberíamos maldecir.¹⁷

La conclusión de Teilhard, antes de tratar la “Materia liberada” y la “Materia resucitada”, es:

“Del medio de la materia todavía sin espiritualizar (Materia A), del fondo del Espíritu en vía de continua materialización (Materia B y C), la aspiración humana nunca ha variado: “¿Quién nos librerá de este cuerpo de muerte?”¹⁸

Posiblemente, nosotros encontremos estas ideas de Teilhard muy alejadas de los enfoques tradicionales, algo herméticas y ajenas al tema del pecado original, porque no aparece dominante en ellas la idea, según las escrituras, del pecado del hombre que cae frente a Dios, sino más bien la idea del hombre víctima del proceso evolutivo y del mal reinante en la creación; pero el jesuita nos llevará, apenas un año más tarde, producto de una maduración progresiva, hacia otros horizontes que nos deberán lucir muy claros y consonantes con su panorama evolutivo universal. Por otra parte no faltan elementos que relacionan la materia con el pecado – “materia muerta” en consonancia con la muerte por el pecado de Pablo - y sugieren la necesidad de una salvación – como lo plantea la teología cristiana - por “liberación de la materia” que conduce a la “materia resucitada”.

¹⁷ Ibid. p.459

¹⁸ Ibid. p. 460

2 Caída y geocentrismo (1920)

En el año 1920, Teilhard abordó el problema del mal y del pecado original en dos escritos, el primero de los cuales encuadra el mal dentro de las modalidades de restricción de la acción divina. Su contenido será expuesto en el capítulo cuarto de la tesis porque en él domina el tema de la acción divina y no nos parece conveniente escindir el ensayo. Solamente anticiparemos que el mal “aparece inevitablemente con el primer átomo de ser que la creación suelta a la existencia”.¹⁹ El mismo año 1920, Teilhard expresó en términos clarísimos su pensamiento en referencia al dogma del pecado original, en un escrito que comienza con esta afirmación:

“ El principal obstáculo encontrado por los pensadores ortodoxos, cuando tratan de acomodar el cuadro histórico revelado de los orígenes del hombre a la evidencia científica actual, es la noción tradicional de pecado original.”²⁰

Su argumentación arranca con la constatación que la teoría paulina de la Caída y los dos Adanes la que algo ilógicamente impide ver los detalles del Génesis como simbólicos y didácticos es responsable del mantenimiento del dogma del monogenismo estricto, - primero un hombre y después un hombre y una mujer -, el cual es un hecho real imposible de ser aceptado por la ciencia.²¹

¹⁹ Teilhard de Chardin, P., *Note on the modes of divine action in the universe* en *Christianity and evolution*, p.33. Ver capítulo cuarto Cristología, apartado “La acción de Dios en el universo”.

²⁰ Teilhard de Chardin, P., *Fall, redemption, and geocentrism*, en *Christianity and evolution*, . 36 (traducción nuestra)

²¹ *Ibidem* p.36

La Iglesia se ve forzada a modificar sus ideas sobre la evidencia histórica de los orígenes de la humanidad no solamente por algunos pocos descubrimientos paleontológicos sino por toda una nueva fisionomía del universo conocida desde hace varios siglos lo cual exige una extensa metamorfosis de la noción de pecado original.²²

El colapso del geocentrismo aceptado por la Iglesia le impide retener la representación historico-dogmática del origen del mundo sin sacrificar en algún grado los requerimientos de uno de sus dogmas más fundamentales.²³

Para Teilhard, la representación histórico-dogmática es la convicción según la cual el mal, primeramente el moral y después el físico, entró en el mundo como resultado de una falta cometida por un ser humano individual y el dogma fundamental es la universalidad de la corrupción dejada libre por la falta inicial lo cual fue la causa de la Redención extendida a todo el universo con Cristo, centro de la nueva creación.²⁴

Antes de Galileo, existía una perfecta compatibilidad entre representación de la caída y dogma de la Redención, pero la Iglesia se angustió con el nuevo sistema cosmológico aunque, al principio, los jueces del sabio solamente vieron una amenaza para el milagro de Josué. La gente, creyendo como San Pablo que el mundo había sido creado en una semana hacía cuatro mil años y que las estrellas eran satélites de

²² Ibid p.36

²³ Ibid p.36

²⁴ Ibid p.37

la tierra, no tenía ninguna dificultad en admitir que un solo hombre había arruinado todo y que otro hombre había salvado a todos.²⁵

Hoy sabemos, con absoluta certidumbre física, que el universo estelar no está centrado sobre la tierra, y que la vida terrestre no está centrada en la humanidad. Es casi imposible concebir que, en medio de los millones de Vías lácteas que se desplazan en el espacio, no hay una (fuera de la nuestra) que haya conocido o vaya a conocer la vida consciente y que el mal, el mismo de la tierra, no las esté contaminando a todas como un insidioso éter.²⁶

El dilema para el creyente es el siguiente:

O debe rediseñar completamente la representación histórica del pecado original, la desobediencia del primer hombre, o debe restringir la caída y redención teológicas a una porción pequeña del universo; la Biblia, San Pablo, Cristo, la Virgen etc., serían aplicables solo a la tierra, y a la rama particular de la humanidad descendiente de un individuo llamado Adán.²⁷

Teilhard se declaraba convencido de que algunos teólogos tomistas se acogerían a la segunda alternativa, antes que enfrentarse con el peligro de modificar un edificio histórico estrechamente limitado por dogmas adheridos a él.²⁸

Y enfatiza Teilhard:

“Y sin embargo sé también que estos mismos pensadores están abandonando la sustancia del dogma y de la tradición en pro de una cascara hueca.”...”Han perdido la verdad. El espíritu de la

²⁵ Ibid p.37-38

²⁶ Ibid p.38

²⁷ Ibid p.38

²⁸ Ibid p.38

Biblia y de la Iglesia es perfectamente claro: El mundo *entero* ha sido corrompido por la caída y *el todo* de todas las cosas ha sido redimido. Cristo, la gloria, belleza e irresistible atracción de Cristo irradia en suma desde su reinado universal.”... “La Iglesia no puede estar a la altura de la verdad sino universalizando el primero y el segundo Adán.”²⁹

En cuanto al primer Adán, Teilhard escribe lo que piensa francamente, a saber que resulta imposible universalizarlo sin destruir su individualidad puesto que, aún concibiendo la humanidad como “singularis” o única, no se puede a partir de ahora derivar todo el mal de un solo homínido: mucho antes de que existiera el hombre sobre la tierra y en los fondos de los cielos, existe la muerte ajena a cualquier influencia moral de la tierra.³⁰ En una nota él recalcó que los teólogos tomistas no aceptaban ésto en contra de San Pablo. Según el jesuita se debe eliminar del lenguaje de Pablo lo que representa la expresión de las ideas de un judío del siglo primero.³¹

Siempre que se produce un ser “*in fieri*” el sufrimiento y el mal aparecen inmediatamente como su sombra: No solamente como resultado de la tendencia hacia la inacción y el egoísmo de las criaturas, sino también por su esfuerzo concomitante hacia el progreso. El pecado original es la reacción esencial de lo finito al acto creador, el lado reverso de toda creación.

“Por el mismo hecho de crear, Dios se obliga a una lucha contra el mal y, en consecuencia, de una manera u otra, a efectuar una redención.”³²

²⁹ Ibid p.39

³⁰ Ibid p.39

³¹ Ibid p.40

³² Ibid p.40

La caída humana no es sino la inclinación, el estímulo hacia el pecado, el cual fue infundido en el universo, mucho antes que la humanidad existiera, desde las zonas mas bajas de la materia hasta las esferas angelicales. Estrictamente hablando, no hubo un primer Adán; ese “nombre disfraza a una ley universal y mandatoria de reversión o perversión, precio que se debe pagar por el progreso.”³³

Con estas palabras, Teilhard termina esta sección del escrito dedicada al primer Adán para exponer el segundo Adán y la Redención, sobre bases aceptables desde el punto de vista de la evolución lo cual será presentado en el próximo capítulo de la tesis.

Las consecuencias teológicas de estas consideraciones de Teilhard son importantes y serán profundizadas en su escritos posteriores sobre el tema del pecado original y del mal.

3 Representaciones históricas del pecado original (1922)

Dos años después del escrito anterior el padre Teilhard redactó estas “notas” que se relacionan estrechamente con lo que acabamos de resumir.³⁴ El editor coloca una nota al final del texto del escrito:

“Fue, sin duda, a causa de esta nota, destinada a ser estudiada por teólogos, pero enviada al Superior General de los Jesuitas en Roma, que Teilhard de Chardin fue obligado a abandonar la enseñanza

³³ Ibid p.41

³⁴ Teilhard de Chardin, P., *Note on some possible historical representations of original sin*, en *Christianity and evolution*, p.45-55 (traducción nuestra).

científica en el Instituto Católico y emprender trabajo geológico en China...”³⁵

Teilhard deja en claro el propósito de su reincidencia en este terreno peligroso:

- “1. Mostrar como resultado de cuales descubrimientos el pensamiento Cristiano está siendo obligado a abandonar sus maneras previas de concebir el pecado original.
2. Señalar ciertas direcciones hacía las cuales los creyentes parecieran orientarse en su intento de presentar el dogma de la caída de manera que pueda ser reconciliado con la mínima hipótesis de la evidencia experimental y científica.”³⁶

El autor dedica una primera sección a las dificultades inherentes a la representación tradicional. En primer lugar no hay lugar aceptable para Adán: En la práctica unanimidad, los zoólogos admiten la unidad de la raza humana en un sentido muy diferente del monogenismo de los teólogos. La humanidad emergió probablemente de un solo grupo animal pero gradualmente a través de numerosas avenidas y tal vez por un cierto número de canales de transmisión.³⁷

En segundo lugar, hay aún menos lugar en nuestro cuadro histórico para un paraíso original sin muerte permanente, sin sufrimiento y sin mal, estado general del mundo diferente del nuestro.³⁸ Tan lejos como se fije nuestra mirada hacia el pasado, vemos un mundo dominado por el mal físico e impregnado de mal moral, donde el

³⁵ Ibidem p.55

³⁶ Ibid p.55

³⁷ Ibid p.46

³⁸ Ibid p.46

pecado esta manifiestamente en potencia en una manera cercana a la actual, en cuanto aparece la menor espontaneidad: *En un estado de pecado original.*³⁹

En la segunda sección, Teilhard describe nuevas maneras de concebir el pecado original, puesto que de acuerdo con nuestra experiencia no hubo ni Adán ni Edén y la Caída es algo que no puede ser verificado o comprobado. El pecado original es un evento que se nos escapa por ser demasiado pequeño y distante o por ser demasiado grande y cercano a nosotros en el tiempo.⁴⁰

“Los teólogos conservadores me parecen concentrarse en la primera alternativa y tratan de reconciliar la Biblia y la ciencia” dice Teilhard y prosigue:

“Debemos buscar la solución de nuestro problema en la dirección opuesta. La razón por la cual el pecado original elude nuestra detección no es a causa de su pequeñez sino porque su verdadera magnitud lo trasciende.”⁴¹

Una primera explicación posible del carácter no-verificable de las primeras fases de la historia de la humanidad consiste en suponer que Adán y Eva comenzaron su existencia en una esfera del mundo diferente de la nuestra y cayeron por el pecado en la nuestra, inferior, donde renacieron.⁴² Esta hipótesis implica dos fases en el ciclo completo del universo, una de involución en la materia arrancando del primer Adán y una de evolución hacia el espíritu; científicamente solamente podemos distinguir la segunda.⁴³

³⁹ Ibid p.47

⁴⁰ Ibid p.47-48

⁴¹ Ibid p.48

⁴² Ibid p.49

⁴³ Ibid p.50

La explicación más satisfactoria, desde su punto de vista prosigue Teilhard, es que el pecado original expresa , traduce y personifica, en un acto instantáneo y localizado, la ley perenne y universal de imperfección que opera en la humanidad en virtud de su ser “in fieri”.⁴⁴ Se podría incluso ir tan lejos como decir que toda creación trae consigo alguna falta como su riesgo y sombra acompañantes y, en otras palabras, tiene su contraparte en alguna redención.⁴⁵ La creación, caída, encarnación y redención, estos vastos eventos universales ya no aparecerían como accidentes ocurrentes esporádicamente en el tiempo sino como co-extensivos con la duración y totalidad del mundo.⁴⁶ La suprema transgresión, no estaría en el pasado sino en el futuro de la humanidad: Declararse por o contra Dios.⁴⁷

Finalmente una consideración, más objetiva en apoyo de todas las soluciones, explicaría la invisibilidad de la caída no por su pequeñez sino por su magnitud fuera de proporción. Concluye Teilhard que la falta tiene que ser tan vasta como el cosmos y también la redención:

“... No se puede localizar el pecado original en un punto de todo el entorno de la humanidad, sino en todas partes, entretejido en el ser del universo como el Dios que nos crea y el Verbo encarnado que nos redime.”⁴⁸

En conclusión, durante el periodo de crecimiento, hemos recogido tres pasos de Teilhard sobre el mal y el pecado original. En esta materia, a diferencia de la

⁴⁴ Ibid p.51

⁴⁵ Ibid p.51-52

⁴⁶ Ibid p.53

⁴⁷ Ibid p.53

⁴⁸ Ibid p.54

relativa a la creación evolutiva, la maduración alcanzada por su pensamiento justificaría adelantar la fecha de inicio del período siguiente de su vida. En realidad nos encontramos con el jesuita en el gran salto de su andar teológico que le va a obligar a concebir un sistema doctrinario propio ya que el dogma del pecado original es la base sobre la cual descansan la encarnación y la redención, en una palabra la salvación cristiana.

Período de madurez (1923-1945)

4 El problema del mal (1934 - 1939)

En el epílogo de “Como creo” (1934), Teilhard confiesa las sombras de su fe refiriéndose en particular al problema del mal.⁴⁹ Este le obliga a reconocer que, si Dios permite que suframos, pequemos, dudemos, es porque no puede aquí y ahora curarnos y mostrarse a nosotros, puesto que no somos aún capaces de un mayor grado de organización e iluminación en la fase presente de evolución del universo. El mal es inevitable en el curso de la creación que ocurre en el tiempo: La solución que nos libera es nuevamente ver el papel de la evolución.

En diciembre de 1939 al desembarcar en China, Teilhard se entera del estallido en Europa de la segunda guerra mundial y escribe “La hora de escoger” donde el mal, causante en él de la misma angustia que conoció en las trincheras

⁴⁹ Teilhard de Chardin, P., *How I believe (Como creo)*, en *Christianity and evolution*, p.131-132, (traducción nuestra).

francesas más de veinte años antes, es asociado a la guerra.⁵⁰ No se trata de una enfermedad mortal sino de una crisis de crecimiento aunque el mal nunca ha parecido tan profundo y los síntomas tan graves.⁵¹

“Así aunque el cataclismo presente fuese incomprendible, deberíamos, por principio, continuar tenazmente creyendo y caminando hacia adelante. ¿No nos basta con saber, si somos cristianos sobre todo que, desde lo más lejos en que nos aparece, la vida nunca ha logrado elevarse sino por el sufrimiento, a través del mal, - siguiendo el camino de la cruz?”⁵²

Entre las causas del despliegue del conflicto maligno, el jesuita descubre un cambio de edad en la humanidad la cual construye núcleos sólidos de civilizaciones, urgida de formar un solo cuerpo con sí misma económica y psicológicamente, bajo el empuje asombroso de los nacionalismos.⁵³

Para oponerse a este ideal salvaje de lucha de individuo contra individuo, de grupo contra grupo para dominarse, la guerra no es lo indicado. La humanidad final no debe proceder por eliminaciones sucesivas sino por sinergia, como nos lo dice la biología.⁵⁴

Es pues en las profundidades del alma donde debe desenredarse la batalla: La pasión de unir debe abrasar en nosotros más ardiente que la pasión de destruir. Concluye Teilhard:

⁵⁰ Teilhard de Chardin, P., *L'heure de choisir (la hora de escoger)*, en *L'activation de l'énergie*, p.19, (traducción nuestra)

⁵¹ Ibidem p.20

⁵² Ibid p.20

⁵³ Ibid p.21

⁵⁴ Ibid p.24

“ ’Ámense los unos a los otros’. Este precepto de dulzura, humildemente derramado hace dos mil años, como un aceite sanador sobre el sufrimiento humano, sea revelado a nuestro espíritu moderno como el más potente y, de hecho, como el único principio imaginable de un equilibrio futuro de la tierra.”⁵⁵

La victoria sobre el mal, aquí la guerra, que el místico predicó a Occidente desde Pekín en la Navidad de 1939, se logra por la fuerza del amor.

5 Mal y amor (1942)

Siempre en Pekín, pero en enero de 1942, Teilhard vuelve a discurrir sobre las raíces del mal y el tema de la guerra, es decir la forma más colectiva del mal, en el escrito “El ascenso del otro”. El ve que las raíces del mal son más profundas, mucho más orgánicas que políticas, raciales o rivalidades de influencia o intereses entre naciones. Lo que nos hace sufrir no es una baja sino un influjo de energía interna.⁵⁶ La implacable marea cósmica, un flujo de ser nuevo, trabaja ahora en el eterno ascenso del Otro en el seno de la masa humana.⁵⁷

En la primera fase, “La multiplicación del otro o el ascenso del número”, se discierne el origen de nuestros males en la proliferación irresistible que caracteriza a la materia viviente.⁵⁸ En efecto cuanto más nos multiplicamos en número, en volumen y en radio de acción individual, más dividimos para cada uno de nosotros el

⁵⁵ Ibid. p.26

⁵⁶ Teilhard de Chardin, P., *La montee de l'autre (El ascenso del otro)*, en *L'activation de l'energie*, p.67 (traducción nuestra)

⁵⁷ Ibidem p.68

espacio libre puesto a nuestra disposición por la naturaleza.⁵⁹ El grupo humano está alcanzando un grado de sobrecomprensión jamás visto el cual hacía ya en la época neolítica que unos pueblos cazaran a otros fuera de las tierras prometidas.

“¿No es lo que significa y aporta nuestra guerra mundial?”⁶⁰

La segunda fase, “La relación con el otro o el ascenso del colectivo”, viene a ser una reacción instintiva porque el “espacio vital” empieza a faltar y nuestro primer gesto es el de alejar o eliminar los intrusos que nos asfixian.⁶¹

“ ‘Creced y multiplicaos’: Tal era, lo admitíamos hasta ahora, la consigna sagrada del ser organizado. ¿Podría ser que, por encima de un cierto límite, las dos formulas empezarán a contradecirse?”
... “¿Frente a la marea del colectivismo, qué haremos?”⁶²

Con la tercera fase, “La síntesis del otro o el ascenso de lo personal”, Teilhard presenta la verosimilitud de la solución en forma de hipótesis que se impone a su mente por un número creciente de hechos: La evolución hacia la Noogénesis.⁶³

Así el ascenso del número de seres alrededor de nosotros pierde su apariencia inquietante, absurda y se transfigura con el crecimiento del espectro de la colectivización:

⁵⁸ Ibid. p.68

⁵⁹ Ibid. p.69. Nota del autor de la tesis: Téngase presente que China representa uno de los países donde más se ha sentido los efectos negativos del crecimiento demográfico en el siglo XX.

⁶⁰ Ibid. p.70

⁶¹ Ibid. p.70

⁶² Ibid. p.72

⁶³ Ibid. p.73-74

“No veo, en este momento, deber más urgente para la ciencia fuera de verificar la realidad y definir las leyes de lo que he llamado la Noogénesis.”⁶⁴

Teilhard concluirá esta exposición con la cuarta fase, la “Simpatía por el otro o el Ascenso del sentido humano”, cuyo resorte es el Amor universal.⁶⁵

Vemos que siempre triunfa en el jesuita, hombre de fe, la esperanza, la certidumbre, de una evolución con progreso verdadero que vence al mal por diseño de Dios con el amor.

6 Pecado original y redención (1944)

Dos años después del escrito anterior, Teilhard retoma el tema del pecado original y de la redención en la parte III de “Introducción a la vida cristiana”: “Los puntos fuertes y los puntos débiles del Cristianismo”.⁶⁶

El signo cristiano es la Cruz, nos dice el jesuita, y el primer sentido de la Cruz es la expiación de una “ofensa original”, resultando en la caída de la humanidad en un estado de pecado, sufrimiento y muerte. Para una mente moderna esta representación es difícil de aceptar por su contradicción de los datos paleontológicos y prehistóricos los cuales no dejan lugar ni a un paraíso primitivo ni a una pareja humana

⁶⁴ Ibid. p.75-76. Nota del autor de la tesis: El padre Teilhard se encuentra en China Roja.

⁶⁵ Ibid. p.77

⁶⁶ Teilhard de Chardin, P., *Introduction to christian life, introduction to christianity*, en *Christianity and evolution*, p. 162 (traducción nuestra)

originalmente perfecta y por su conflictividad con el optimismo informado resultante del conocimiento de la trayectoria continua de la evolución humana.⁶⁷

¿Cómo puede asumir un alma de creyente la idea de salvación en el marco de una coexistencia y confrontación vital de fe en la redención? Por una parte, si se transpone la transgresión original a las dimensiones totales de tiempo y espacio del universo, ella tiende a ligarse con la ley de caída posible continuamente ocurrente y de sufrimiento siempre presente en un mundo en estado de evolución. Por otra parte, la mente cristiana, sin perder de vista el aspecto expiatorio de la salvación cristiana, está mucho más inclinada que antes y concentra su atención sobre el aspecto de “refundir y construir”.⁶⁸

“Por ambas razones, creo estar en lo cierto al decir que se está produciendo una transformación espiritual, lentamente pero firmemente, al cabo de la cual el Cristo sufriente, sin cesar de ser ‘el que soporta los pecados del mundo’, efectivamente como tal, se convertirá cada vez más a los ojos de los creyentes en ‘el que lleva y soporta el peso del mundo en evolución’.”⁶⁹

No termina aquí en este escrito la argumentación de Teilhard que retomaremos en el próximo capítulo con motivo de la Redención. Queda, para concluir la argumentación del segundo período de su vida, una propuesta que permitirá al jesuita enlazar el pecado original así replanteado con los misterios cristológicos.

⁶⁷ Ibidem p.162

⁶⁸ Ibid. p.163

Período de integración final (1946-1955)

7 El mal estadístico y el pecado original (1947)

Desde el título una nota de Teilhard señala que este documento está destinado a los teólogos para sus comentarios.⁷⁰

En la introducción aclara que el pensamiento teológico debe ser expresado en armonía con dos dimensiones nuevas que han aparecido a lo largo de las últimas generaciones en la experiencia humana: La organicidad temporal-espacial del universo, donde todo elemento y todo evento son co-extensivos con la totalidad del espacio-tiempo y la atomicidad del tejido del cosmos, atributos físicos necesariamente asociados con la naturaleza metafísica del ser participado.⁷¹

El pecado original se yergue hoy como uno de los principales obstáculos para el progreso intensivo y extensivo del pensamiento cristiano, como piedra de tropiezo del “bien intencionado pero indeciso” y refugio del de mente estrecha.⁷² En su forma tradicional es generalmente presentado como un evento serial, sin embargo por razones físicas y teológicas debería tratarse como una realidad que pertenece al orden trans-histórico, afectando a toda nuestra visión del mundo basada en la experiencia.⁷³

⁶⁹ Ibid. p.163

⁷⁰ Teilhard de Chardin, P., *Reflections on original sin*, en *Christianity and evolution*, p.187 (traducción nuestra)

⁷¹ Ibidem p.187-188

⁷² Ibid. p.188

⁷³ Ibid. p.188-189

Teilhard cree que la opinión unánime de los teólogos remite la muerte a la existencia del pecado original en el mundo. ¿Pero por qué mueren los seres vivientes, todos, no solamente el hombre, sino en virtud de la tendencia esencial de toda estructura corpuscular a desintegrarse, incluido el átomo ? ⁷⁴ Si existe un pecado original en el mundo, solamente puede y pudo estar siempre y en todas partes desde la más temprana nebulosa en la mayor lejanía. La ciencia afirma ésto y la cristología más ortodoxa lo requiere. ⁷⁵

Para concebir un pecado original de naturaleza pan-cósmica, se presenta a la mente lo ideado por los padres griegos, en particular Gregorio Nacienceno - ¿O es de Nisa? - que explica la expulsión del Edén como el envío a una forma de vida “más densa”. ⁷⁶ Trataremos de describir con palabras el dibujo más explícito con el cual el profesor de matemáticas expone su “tipo alejandrino de cosmogénesis”. ⁷⁷ :

- Dios crea instantáneamente una criatura humana, el primer Adán: fase del Edén
- Desobediencia, en alguna forma.
- Caída en lo Múltiple: Fase pre-cósmica de involución.
- Reascenso redentor, por reorganización y reunificación progresivas hacia y en el segundo Adán: Fase cósmica, histórica de evolución.

La solución le parece buena a Teilhard pero le ve razones de incompleta satisfacción: la historia extra-cósmica luce arbitraria y fantasiosa, la creación

⁷⁴ Ibid. p.189

⁷⁵ Ibid. p. 190. Dejaremos para el capítulo 4 la argumentación cristológica de Teilhard.

⁷⁶ Ibid. p.191

instantánea del primer Adán parece una operación incomprensible y el Creador tuvo poca bien mala suerte al crear un ser perfecto que iba a caer al ser tentado en una sola ocasión.⁷⁸

Razones por las cuales Teilhard confiesa que siempre estuvo atraído por un segundo tipo de solución en línea con la creación evolutiva y el origen estadístico del mal, el tipo moderno de cosmogénesis.⁷⁹ Siendo lo múltiple, es decir el no-ser, la forma racional de la nada creable, el acto creador no es comprensible sino como un proceso gradual de ordenamiento y unificación, - crear es unir, la unión crea -.

La figura que representa simbólicamente este proceso, según el dibujo geométrico de Teilhard, es un cono cuyo vértice Cristo, el segundo Adán, está dirigido en el eje tiempo hacia Dios; la base del cono es lo múltiple, el primer Adán, y dos secciones intermedias partiendo de la base son: La más baja la aparición de la vida con el sufrimiento y la más alta la aparición del pecado con la libertad.⁸⁰ A diferencia del tipo alejandrino, lo múltiple de la base representa no el ser pulverizado sino la forma original del ser participado que no es directamente pecaminoso.

En el ascenso a través de las inmensidades del espacio-tiempo, el primigenio múltiple por sufrimientos y errores estadísticos pasa por estados de desorden elementales, locales y colectivos. Por encima del nivel de la vida a partir del hombre nace el pecado.⁸¹ En un universo según este proceso, se respeta la evidencia de lo científico, el problema intelectual del mal desaparece, - no se contradice ni la bondad

⁷⁷ Ibid. p.192

⁷⁸ Ibid. p.193

⁷⁹ Ibid. pag.193

⁸⁰ Ibid. pag.194

⁸¹ Ibid. pag. 195

ni el poder de Dios siendo el mal un subproducto estadísticamente inevitable de la unificación del múltiple -, y finalmente la teología de la salvación es perfectamente respetada y justificada.⁸²

Llegados aquí con estas opiniones de Teilhard dirigidas específicamente a los teólogos, consideramos conveniente, para mayor claridad de la tesis, dejar para el capítulo cuarto Cristología la argumentación siguiente de su escrito.

Resumiendo, el escrito ha apuntado al origen estadístico del mal por errores y desórdenes aleatorios en el ascenso del múltiple primigenio. A partir de la aparición del hombre los estados elementales de desorden se convirtieron en pecado. La creación es necesariamente productora de mal como efecto secundario.

8 El origen del mal (1948-1953)

En el último período de su vida Teilhard sigue tocando el problema del mal, manteniendo una posición que no varía en relación con el período anterior.

En 1948, escribe:

“... el Problema del mal continua, automáticamente, siendo declarado insoluble. Y, verdaderamente, uno se pregunta por qué.”

83

En 1951, bajo el título de párrafo “El Origen del mal” leemos:

⁸² Ibid. pag.196

⁸³ Teilhard de Chardin, P., *Comment je vois*, en *Les directions de l'avenir*, p.211 (traducción nuestra)

“ En régimen de cosmos, en segundo lugar, era sumamente difícil, si no imposible (excepto por intervención de un accidente, el mismo casi inexplicable) justificar ante la razón la presencia de dolores y faltas en el Mundo. En régimen de cosmogénesis, al contrario, cuanto tiempo se habrá de gritar a una ‘opinión pública’ rutinaria que, intelectualmente - no digo afectivamente - hablando, el problema del Mal, no solamente tiene solución, - sino que ya no se plantea.” ⁸⁴

Finalmente, dos años antes de su muerte, él escribe:

“ Una complementación funcional del Uno y del Múltiple se sustituye al paternalismo creador al cual estábamos acostumbrados.- La doble noción de *Mal estadístico* y de *Redención evolutiva* corrigiendo o completando la idea de Pecado catastrófico y de Expiación reparadora.- La Parusía final más semejante a una maduración que a una destrucción...” ⁸⁵

El período de integración final en la vida de Teilhard se caracterizó por la idea de mal estadístico y de redención evolutiva en lo concerniente al pecado original. Debemos esperar nuestro capítulo cuarto *Cristología* para conocer el contenido teológico de la “redención evolutiva”.

Se ha podido seguir la evolución del pensamiento teilhardiano sobre el mal y el pecado original a lo largo de los tres períodos de vida, el cual es una revisión crítica del planteamiento de la teología tradicional que no da cabida a los aportes científicos relacionados con la creación evolutiva.

⁸⁴ Teilhard de Chardin, P., *Un seuil mental sous nos pas: Du cosmos a la cosmogénesis*, en *L'activation de l'énergie*, p.267 (traducción nuestra)

La exposición en el principio del período de crecimiento es algo rudimentaria pero adquiere fuerza ulteriormente. En 1920, Teilhard se aleja del enfoque tradicional del pecado original según la Biblia al descubrir un hombre víctima del proceso evolutivo y del mal reinante en la creación, concretamente en la materia: “Materia muerta” o “materia invertida” resultante de la descomposición culpable o no de la “materia viva”.

El mismo año 1920, da a conocer su análisis de la acción divina como Causa primera que actúa sobre los hombres, causas segundas y centros autónomos de operación. La existencia del mal es un concomitante estrictamente inevitable de la creación; el mal aparece con el primer átomo del ser: “Criatura y sin pecado” es una asociación incompatible con el poder y sabiduría de Dios. El hombre debe aceptar que Dios a pesar de su poder no puede lograr una criatura unida a Sí mismo sin que ella tenga que enfrentarse con el mal.

Siempre en 1920, Teilhard enfrenta directamente el dogma del pecado original que va en apoyo del monogenismo estricto inaceptable para la ciencia. Según él la Iglesia debe modificar sus ideas sobre la evidencia histórica de los orígenes de la humanidad. El problema para el creyente consiste en rediseñar completamente la representación histórica del pecado original. La caída humana no es sino la inclinación y el estímulo hacia el pecado.

En 1922, Teilhard reafirma en una nota su posición clara y madura anterior. El pecado original expresa, traduce y personifica, en un acto instantáneo y localizado, la ley perenne y universal de imperfección que opera en la humanidad. Por el

⁸⁵ Teilhard de Chardin, P., *L'étoffe de l'univers en L'activation de l'énergie*, p.405

contrario la encarnación y la redención, junto con la creación y la caída, son co-extensivos con la duración y totalidad del mundo.

Al final del período de crecimiento Teilhard había alcanzado la madurez de comprensión de este problema lo cual le iba a obligar a concebir un sistema doctrinario propio.

En el curso de su período de madurez, entre 1934 y 1939 concretamente, Teilhard confiesa las dudas de su fe al pensar en el problema del mal porque Dios permite que suframos, pequemos y dudemos. El estallido de la segunda guerra mundial lo lleva a concluir que la única solución para este gran mal, la guerra, es la ley del amor: “Ámense los unos a los otros”.

Durante la segunda guerra mundial en 1942, Teilhard aislado en China reflexiona sobre las causas de este mal y las ve en dos fases: En la proliferación irresistible de la materia viviente y en una reacción instantánea de eliminar o alejar a los intrusos porque falta el espacio vital. La solución es también de dos fases: La evolución hacia la Noogénesis y el ascenso del amor universal

En 1944, sobre el tema de pecado original y redención, el jesuita exilado propone el Cristo sufriendo en la cruz el cual “sin cesar de soportar los pecados del mundo es el que lleva y soporta el peso del mundo en evolución”.

Cuando despuntaba el período de integración final de su vida, en 1947, Teilhard se dirigió específicamente a los teólogos con nuevas palabras: La muerte de los seres vivientes no se debe a la existencia del pecado en el mundo. El mal tiene un origen estadístico: Errores y desordenes estadísticos se producen con el ascenso del

múltiple primigenio. A partir del hombre los estados de desorden elemental se convierten en pecado. La creación es necesariamente productora del mal como efecto secundario. En el último quinquenio antes de la muerte, Teilhard sabe que el problema del mal es declarado insoluble por muchos y se pregunta por qué (1948); tres años más tarde afirma que el problema del mal no solamente tiene solución sino que ya no se plantea; dos años antes de su última pascua reitera que el mal estadístico y la redención evolutiva corrigen la idea de pecado catastrófico y de expiación reparadora de Cristo.

En conclusión el pensamiento de Teilhard sobre el pecado original y el mal evolucionó en el curso de su vida hasta fijarse en una conjunción de ciencia y teología que se podría resumir en esta frase: El mal estadístico, como efecto secundario de la creación, existe en la materia desde la creación del universo; el hombre desde su origen peca por inclinación y estímulo hacia estados de desorden elementales.

En el próximo capítulo sobre la Cristología de Teilhard veremos los corolarios anunciados en las paginas anteriores.

CAPÍTULO CUARTO

CRISTOLOGÍA

El 5 de enero de 1921, Teilhard de Chardin escribió un testimonio destinado a un amigo no-creyente titulado “Sobre Mi Actitud Frente a la Iglesia Oficial”, del cual proponemos lo siguientes extractos:¹

“Menos que todo el resto, me parece, temo la persecución por las ideas. Bastante tímido sobre muchos puntos, soy feroz sobre las cuestiones de Verdad y de independencia intelectual, de forma que no veo mejor fin que un sacrificio de uno mismo a una convicción.”²

En la corriente religiosa del Catolicismo:

“No me gusta todo igualmente; pero todo no es definitivo en él y , fuera de él, no veo nada más conforme con las tendencias y esperanzas que siento.”³

La Verdad del Catolicismo es:

¹ Teilhard de Chardin, P., *Sur mon attitude vis-a-vis de l'église officielle*, en *Le coeur de la matiere*, p.133 (traducción nuestra)

² *ibidem* p.135

³ *ibid.* p.135

“La aproximación más acabada que exista de esta Verdad – y que, para llegar más alto, se debe pasarla creciendo con ella, no salirse de ella para buscar, en solitario, un camino.”⁴

Cristo:

“Todos los teólogos están forzados a admitirlo: El Papa y todos los obispos juntos son impotentes para decirnos exactamente todo lo que hay en Cristo. Cristo, su vida, su conocimiento, están depositados en toda la Iglesia, fieles y pastores, de todos los tiempos. Para que, por fin, Cristo sea comprendido, es necesario el esfuerzo de todos los cristianos de todos los tiempos; y ningún Concilio podrá apurar esta larga maduración.”⁵

El Dogma:

“ Evoluciona según una lógica mucho más compleja, más lenta, más rica, que la de los conceptos. Evoluciona como un hombre, el cual es el mismo a los cuarenta años que a los diez, pero su forma a los cuarenta no puede ser deducida de la que tenía a los diez años.”⁶

La Iglesia y Cristo:

“Creo que la Iglesia sigue siendo un infante. Cristo, del cual ella vive, es desmesuradamente mayor que lo que ella se imagina; y, sin embargo, dentro de miles de años, cuando se descubra un poco más el verdadero semblante de Cristo, los cristianos de entonces recitarán todavía, sin reticencias, el Credo.”⁷

⁴ Ibid. p.136

⁵ Ibid. p.136

⁶ Ibid. p.137

⁷ Ibid. p.137

Al dirigirse a un amigo increyente, Teilhard sin lugar a dudas se dirige con frecuencia a sí mismo porque todos tenemos al increyente dentro de nosotros y se promete, a sí mismo, tener siempre el coraje de buscar la Verdad y proclamarla sin miedo, con la firme intención como Teresa de Jesús de permanecer en el seno de la Iglesia Católica hasta su muerte.

Estas palabras de Teilhard nos autorizan a adentrarnos sin reticencias en su pensamiento cristológico, colocándonos frente a un futuro sin límites discernibles por ojos humanos que no disponen de una iluminación inspiradora. Nos dejaremos llevar por sus escritos a lo largo de los tres períodos característicos de su vida de crecimiento, madurez e integración final. Por Cristología se entiende, en este capítulo, lo referente a DIOS-CRISTO y, por lo tanto, en lugar de seguir los esquemas tradicionales trinitarios que circunscriben lo Cristológico a la segunda persona de la Trinidad, nosotros adoptaremos la visión del mismo Teilhard que tiende a concentrar lo trinitario en las dos primeras personas, sin que se puedan distinguir en gran parte de los casos. La tercera persona aparece incluida en el concepto de Espíritu con un carácter, en opinión nuestra, menos personal que en la Trinidad tradicional pero de mayor profundidad de presencia en la misma materia.

Con respecto a los misterios cristianos también nos vemos obligados a apartarnos de los esquemas habituales doctrinarios; como ya se dijo en capítulo anterior el método empleado por Teilhard hace difícil, sin correr el riesgo de traicionarlo, seguirlo de cerca si uno se aparta de su misma senda que consiste en relacionar lo cristológico con la evolución en forma íntima e inseparable.

En este capítulo, la Cristología del Teilhard será resumida, siguiendo la cronología de los tres períodos de su obra, en los apartados siguientes:

I DIOS-CRISTO

Creador, encarnado, redentor

Período de crecimiento (1913-1922)

1. El Dios-Cristo universal (1918)
2. La Unión física entre Cristo y los creyentes (1920)
3. La Acción de Dios en el universo (1920)
4. La Redención y el geocentrismo (1920)

Período de madurez (1923-1945)

5. La Encarnación cristiana y el Panteísmo (1923)
6. La Encarnación del Cristo universal (1924)
7. La Cristología y la evolución (1933)
- 8 La Salvación y la Redención: Cristo el evolucionador
(1942 y 1943)

9. Los puntos fuertes y aparentemente débiles del Cristianismo (1944)

10. El Punto Omega. (1944)

11. El Cuarto misterio: Sugerencias para una nueva teología (1945)

Período de integración final (1946-1955)

12. Esbozo de una Dialéctica del espíritu (1946)

13. Como veo yo, "Mi visión fundamental" (1948)

14. El Dios de la evolución (1953)

Conclusión: Dios-Cristo: Creador, encarnado, redentor (1913-1955)

II La Resurrección

III La Parusía

Conclusión: DIOS-CRISTO pleromizante en la Parusía.

IV El sistema teológico teilhardiano (1913-1955)

I DIOS-CRISTO

Creador, Encarnado, Redentor

Teilhard considera tres misterios en la persona de Cristo: la Creación, la Encarnación y la Redención. Pero, en su dialéctica, estos tres misterios se articulan en un DIOS-CRISTO personal de forma tal que puede contemplar un solo misterio, el cuarto que reúne íntimamente, en particular, el segundo y el tercero, Habiéndose presentado en el capítulo dos de esta tesis el primer misterio, la creación en su versión creación evolutiva por DIOS-CRISTO, y en el capítulo tres el pecado original, veamos ahora los otros dos misterios en uno, – el cuarto misterio –, la Encarnación-Redención para encarar el DIOS-CRISTO total: Creador-Encarnado-Redentor.⁸

⁸ Ver en este capítulo “11. El Cuarto Misterio: Sugerencias para una Nueva Teología (1945)”. Con la fórmula de palabras compuestas deseamos enfatizar la unión estrecha que Teilhard impone a los misterios cristianos.

Período de crecimiento (1913-1922)

Vimos en el capítulo anterior como Pierre Teilhard de Chardin y su prima Marguerite Teilhard-Chambon constituyeron, durante la parte central de este período de crecimiento del jesuita, un hervidero compartido de ideas nuevas y preguntas, envueltas en una espiritualidad de corte tradicional, proveniente de una sólida formación ignaciana de la época, es decir escolástica.⁹

En cada uno de los textos que hemos podido encontrar a nuestra disposición y seleccionar, Teilhard enuncia explícitamente el propósito de cada escrito particular; adicionalmente en algunos casos trataremos nosotros de explicitar alguna o algunas preguntas implícitas que él se hacía, o en todo caso las que nosotros nos haríamos en tales circunstancias, frente al fenómeno de carácter externo o interior, místico, siempre fenomenológico, es decir experimental objetivo o subjetivo que le sirve de punto de partida para sus reflexiones teológicas.

1 El Dios-Cristo universal (1918)

Situémonos en el último año de la primera guerra mundial, cuando Teilhard en el fragor de la batalla concibe y escribe el paradigma de creación evolutiva, primero en nuestra selección, “Visión mística, la noosfera”. En la introducción del escrito “Mi universo” (enero 1918), escogido para iniciar este periodo de la cristología de Teilhard, él menciona la “visión o experiencia, perteneciente más

⁹ *Lettres intimes de Teilhard de Chardin a Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac, Andre Ravier, p.18*

propriadamente al orden místico” que constituyó como un desarrollo secundario de una cierta ascética y una cierta filosofía, la filosofía de la Unión.¹⁰

El cabo-camillero jesuita relata en el frente de batalla que, después de veinte años de sentir y experimentar en su interior, va a describir la “Conjunción del universo y de Dios” en su alma.

El llegó a ver a Dios alcanzándolo, revelado a él, como una extensión de los atributos (magnitud, intimidad, unidad) en el universo, impregnado por esos atributos, completándolos y sin embargo no destruyéndolos. El amor del universo se convirtió espontáneamente en conocimiento y amor de Dios. Es que estos dos Centros de todo amor humano insisten en su inter-necesidad y se complementan sorprendentemente: Dios usando el mundo, recibiendo para el hombre una especie de “esse tangibile”, y el Mundo descansando en Dios para vencer su contingencia y pluralismo, es decir recibiendo una suerte de “esse absolutum”, la consagración de su realidad.¹¹

“¿Qué es Nuestro Señor Jesucristo sino esta síntesis del Universo creado y de su Creador?”¹²

La tendencia irresistible para él es universalizar lo que ama, porque de otra manera no puede amarlo, y un Cristo que se extendería a una parte solamente del universo que no asumiría el Mundo en sí, sería más pequeño que el Real. El Dios de la fe aparecería menos grande, menos dominante que el universo de la experiencia.¹³

¹⁰ Teilhard de Chardin, P., *My universe*, en *The heart of matter*, p.197 (traducción nuestra)

¹¹ *Ibidem* p.200-201

¹² *Ibid.* p.201

¹³ *Ibid.* p.201

La visión fundamental de Cristo en todas las cosas le proporciona tesoros siempre frescos de fuerza, luz y paz. La presencia universal de Cristo que siente y ama por sobre todo le hace reflexionar sobre la naturaleza de la coexistencia de El y del universo: Esta debe ser entendida, primariamente, en el sentido de una influencia física, orgánica, ejercida por Cristo sobre el movimiento esencial que es la causa del crecimiento del universo, es decir la acción creadora o transformadora.¹⁴

Entre los avances, humanos y cósmicos, y el Reino de Dios sobrenatural él concibe tres relaciones fundamentales: O los dos términos son independientes en dos planos diferentes; o los dos son términos antagónicos; o finalmente son dos términos ordenados jerárquicamente, por ejemplo el esfuerzo humano y la gracia trabajando juntos en el desarrollo del Espíritu que continúa produciéndose en su sustancia natural al tiempo que Dios lo eleva al orden sobrenatural.¹⁵ La primera hipótesis le luce dualista e inconsistente, la segunda teóricamente atractiva pero inhumana e imposible de conciliar con la práctica de la Iglesia o con la más elemental psicología religiosa.¹⁶

La tercera solución es la escogida por él al permitirle sentir a Dios manifestándose en el origen de toda energía y encontrar un valor universal y absoluto en toda acción humana. Si aceptamos la hipótesis del Cristo que adopta y supernaturaliza la evolución natural del mundo, todo lo que se hace al hombre es

¹⁴ Ibid. p.202

¹⁵ Ibid. p.202-203

¹⁶ Ibid. p.203

Cristo el que lo hace y sea cual sea la acción del hombre es a Cristo a quien se le hace.¹⁷

Esta manera de mirar a la actividad y pasividad humanas, integralmente santificadas y divinizadas, implica que el progreso natural y sobrenatural subyace al trabajo y a la renuncia individuales, que el desarrollo natural está subordinado al Reino de Dios y que el centro de gravedad del esfuerzo humano se desplaza gradualmente hacia las preocupaciones del cielo.¹⁸

Habiendo admitido que Cristo es el Centro universal común al progreso cósmico y a la santificación gratuita, Teilhard se forma la idea de la ley de transformación de todas las cosas “in Ipso y per Ipsum”, elemento de su “Filosofía de la Unión” correspondiente a la “Unión Creadora”.¹⁹ En acuerdo con ella, los avances sucesivos del ser creado, desde su primera aparición fuera del no-ser hasta la formación del alma racional y la incorporación en el cuerpo místico de Nuestro Señor, están conectados con la reducción progresiva de una pluralidad inicial. Esta teoría presenta, por una parte, ventajas filosóficas al satisfacer simultáneamente las tendencias monista y pluralista y reconciliar postulados de materialismo y espiritualismo; por otra parte, místicamente, satisface a Teilhard, porque nació en su mente por la necesidad de generalizar y de enlazar indisolublemente el Cuerpo místico de Jesús con la estructura del mundo.²⁰

Su gran tentación, y la del siglo, es encontrar el mundo de la naturaleza, de la vida y de la humanidad, más cercano, más misterioso, más vivo que Dios. La

¹⁷ Ibid. p.204

¹⁸ Ibid. p.204

¹⁹ Ibid. p.205

tendencia al panteísmo es tan universal y persistente que debe haber en ella un alma naturalmente cristiana de verdad que pide un “bautismo”.²¹

En la nota final del escrito, Teilhard señala el doble peligro de magnificar el universo hasta el punto de eclipsar o “materializar” a Dios y usar los recursos naturales y poderes afectivos con un espíritu meramente pagano.²²

A lo largo del escrito, hemos estado en contacto con Teilhard el místico, impresionado por la vida en el frente de batalla, que se siente unido a Dios, a Cristo y al universo, Dios-Cristo universal, pero no puede en esta etapa de su vida expresar sin titubeos, sin la claridad y contundencia que alcanzará más tarde, el contenido teológico de su Revelación personal. Una pregunta que no figura explícitamente en sus palabras sería: ¿Cómo puede ser, o es, universal, fenomenológicamente, el Dios de los Cristianos, el Dios-Cristo que nació en Belén de Judéa.?

2 La unión física entre Cristo y los creyentes (1920)

El pensamiento de Teilhard de Chardin ha contemplado en el año anterior la “Unión Creadora de la Evolución”, en su despliegue de la materia; en este contexto, se deslizará ahora hacia el Espíritu, en su vertiente física de Unión entre Cristo y los Creyentes.

²⁰ Ibid. p.206

²¹ Ibid. p.207

²² Ibid. p.208

Se puede distinguir, nos dice Teilhard, tres tendencias diferentes al explicar la acción de Cristo sobre los creyentes en el curso de su santificación.²³ Algunos cristianos la entienden como algo impuesto desde fuera, otros como experimentada por relación con las causalidades físicas y orgánicas del universo; y este grupo se divide en dos clases: Los que responsabilizan por la acción vivificante sobre las almas al Verbo y los que atribuyen una gran parte de la operación física a la humanidad de Nuestro Señor, “vitis et vita vera”, “caput creationis et ecclesiae”.²⁴ Esta última tendencia es la más vigorosa hoy en día.

La santidad que el cristiano desarrolla en su vida interior se debe a una especie de contacto físico y permanente con la realidad humana y actual de Cristo Salvador, su cuerpo místico consumado, es decir el Pleroma paulino.²⁵ Es en la realidad de la Iglesia triunfante donde se hace más manifiesta por la Revelación la acción física y personal de Cristo teándrico. La visión beatífica no se da solamente individualmente sino colectivamente, no por el alma humana aislada sino unida a todas las demás almas bajo la humanidad de Cristo: El estado de beatitud es de unión eucarística permanente como cuerpo y en el cuerpo de Cristo.²⁶ La beatificación coincide con un cierto grado de incorporación física en el ser creado de Nuestro Señor; durante su meritoria vida el creyente es introducido y progresa ulteriormente

²³ Teilhard de Chardin, P., *Note on the physical union between the humanity of Christ and the faithful in the course of their sanctification*, en *Christianity and evolution*, p.15 (traducción nuestra)

²⁴ Ibidem p. 16, dos notas del editor aclaran que Teilhard aplica a Cristo, aquí, estas citas en latín de Juan 15, 1 y 14, 6; Col 1,18, traduciéndolas. Se hace esta observación porque son raras las citas de las Escrituras que hace el jesuita en sus escritos, y porque casi siempre son de Juan y Pablo.

²⁵ Ibid. p.16

²⁶ Ibid. p.16-17

en un cierto estado de conexión física con la humanidad de Cristo Salvador, físicamente centrado en la humanidad de Cristo.²⁷

La eucaristía no es el único medio de lograr el contacto con la humanidad de Cristo que asegura la integración en el Pleroma: Se deviene miembro de Cristo antes del contacto externo con su cuerpo sacramental.²⁸

La vida entera del cristiano , sobre la tierra como en el cielo, puede ser vista como una especie de unión eucarística perpetua.²⁹ Para el justo la presencia general de Dios está constantemente acompañada por una presencia particular de Cristo, “secundum suam naturam humanam”, presencia anterior, “in ordine naturae”, a la inhabitación de las personas divinas en el alma santificada.³⁰ Cuanto más familiar es uno con la idea del influjo físico que emana continuamente de la humanidad de Cristo más se da uno cuenta del sentido de los pasajes de las escrituras en los cuales la posesión del Padre está subordinada a la unión permanente con la Palabra encarnada.³¹

Cristo no es un intermediario que separa de Dios, sino el medio que nos une a Dios, “Philippe, qui videt me, videt Patrem”, - El que me ha visto, Felipe, ha visto al Padre.³²

Este discurso del jesuita muestra, por una parte, cómo en este periodo de su vida todo su conocimiento místico estaba dominado por el instrumental teológico eminentemente escolástico que recibió en el curso de su formación jesuítica lo cual

²⁷ Ibid. p.17

²⁸ Ibid. p.17

²⁹ Ibid. p.18

³⁰ Ibid. p.19

³¹ Ibid. p.19

justifica su recurso a las escrituras y, por otra parte, cómo se manifiesta al mismo tiempo con insistencia la importancia de lo físico en Cristo, anunciadora de futuras visiones más originales y creativas pero aún por consolidarse en propuestas de amplia fertilidad teológica. Dos preguntas implícitas en el texto son: ¿Para qué la Encarnación? ¿Cómo explicar y creer en un Dios humano?

3 La acción de Dios en el universo (1920)

Los “Modos de acción divina en el universo” son el tema de reflexión que sigue ese mismo año 1920 en la obra de Teilhard de Chardin.

Imaginen una esfera, escribe Teilhard, dentro de la cual un gran número de resortes empaquetados juntos son libres de alargarse o contraerse espontáneamente cuando lo desean: Este sistema puede representar el universo y la multitud de actividades interdependientes que se desarrollan en él.³³ Para representar la acción de la causa primera, Dios, que pone en movimiento en este sistema los resortes vivientes, causas segundas de movimientos siguientes, se podría introducir un resorte adicional, mucho más central y potente que los sometería a su voluntad. Este modelo comúnmente aceptado, más o menos conscientemente, no debe ser adoptado. En su lugar se debe introducir la energía divina, imperceptible, como causa de la

³² Ibid. p.20. Nota del editor: Juan 14, 9.

³³ Teilhard de Chardin, P., *Note on the modes of divine action in the universe*, en *Christianity and evolution*, p.25 (traducción nuestra)

acción del Creador sobre su obra.³⁴ Dos cuestiones serán afectadas por este planteamiento: Cómo conocemos a Dios y cual es la extensión de su omnipotencia.

Es imposible localizar la nueva energía introducida en el sistema de tamaño infinito porque aparece como debida al azar o a una inmanencia. La mano de Dios, la acción de la Providencia, actúa sobre el cuerpo completo de causas sin hacerse evidenciar en punto cualquiera.³⁵

El individuo representa un centro de operación autónomo, aunque la acción individual se integra con el estado general y las modificaciones globales del todo. De ahí que la Causa Primera debe ser capaz también de hacerse individualmente en el núcleo de cada elemento del mundo. Donde Dios está actuando siempre es posible ver solamente el trabajo de la naturaleza, si nos mantenemos a un cierto nivel de nuestra experiencia.³⁶ “Dios no hace: Hace que las cosas hagan por sí mismas.”³⁷

Tratándose de la Providencia ordinaria o milagrosa, nunca se podrá ver a Dios científicamente porque nunca existirá discontinuidad alguna entre la operación divina y las leyes físicas o fisiológicas que son el único dominio de la ciencia. Nunca se rompen las cadenas de antecedentes por la acción divina, nunca escaparemos científicamente del círculo de explicaciones naturales.³⁸ No hay en la historia de la

³⁴ Ibidem p.25

³⁵ Ibid. p.26

³⁶ Ibid. p.27

³⁷ Ibid. p.28

³⁸ Ibid. p.28

Iglesia milagros que no puedan ser explicados por fuerzas vitales aumentadas significativamente en su propia dirección.³⁹

Para aprehender la presencia de la corriente divina bajo la red continua de fenómenos, es imprescindible introducir la teoría del acto y la potencia y reconocer así que el alma tiene las facultades de alcanzar la verdad total de los objetos que percibe.⁴⁰ Solamente la pureza de corazón, asistida o no por la gracia, y no la pura ciencia es capaz de sobrepasar la indeterminación esencial de las apariencias: El conocimiento de Dios, obligatoriamente, es por la razón y por la fe.⁴¹

La segunda cuestión señalada por Teilhard, en la introducción del escrito, se refiere al verdadero alcance de la omnipotencia divina. La Escolástica sostiene que Dios, si lo quisiera, podría traer de la nada cualquier ser a la existencia – *ex nihilo sui et subjecti, et mundi recipientis* (sin pre-existencia de sí o subyacente, o de mundo para recibirlo). Digan lo que digan los teólogos acerca de la *potentia absoluta divina*, si se observa el progreso del mundo, se reconoce que Dios está sujeto *ad extra* a no actuar en discontinuidad con las naturalezas individuales o en contra del avance del todo, es decir en un plano diferente del de las causas segundas.⁴²

Adicionalmente, dos otras restricciones son a considerar sobre la manifestación “arbitraria” de la acción de Dios. La primera de éstas es lo inverosímil de imaginar a un Dios creando un ser aislado: Solamente un ser puede existir en

³⁹ Ibid. p.28

⁴⁰ Ibid. p.29

⁴¹ Ibid. p.30

⁴² Ibid. p.31-32

aislamiento, el “Ens a se”...”Para crear un alma el crea un mundo, no solamente un todo sino un todo progresivo”.⁴³

La tercera restricción o ley de las modalidades de acción divina es la existencia del mal, estrictamente concomitante con la creación, “Necesse est ut adveniant scandala”. Es una fantasía conceptual que imposibilita resolver el problema del mal el representarnos un Dios capaz de crear del no-ser un mundo sin penas, sin faltas, sin peligros, sin daño y sin ruptura. El mal aparece inevitablemente con el primer átomo del ser que la creación “suelta” a la existencia. Criatura y ausencia de pecado, absoluta y general, son términos cuya asociación es tan incompatible con el poder y la sabiduría de Dios como el acoplamiento de “criatura” y “unicidad”.⁴⁴

¿Por qué milagro gobernará Dios las cosas?

“Por el supremo milagro del divino poder que consiste en ser capaz, por medio de una influencia la cual alcanza profundamente y abraza todo, de integrar incesantemente, en un plano más alto, en lo real que ese poder construye por medio de las causas secundarias.”⁴⁵

Volviendo a la comparación con la esfera llena de resortes vivientes, el Ser dominante, Dios, es capaz en todo momento de reaccionar ante el nuevo estado del sistema y remodelarlo con el objeto de que siga respondiendo a sus designios a pesar de las fluctuaciones y resistencias del mismo.

En medio de la multitud Teilhard considera un hombre privilegiado al creyente que ora:

⁴³Ibid. p.32

⁴⁴ Ibid. p.33

“En todo momento El recrea, en cierto modo, el universo expresamente para el hombre que Le pide. “Credenti omnia convertutur in bonum’.”⁴⁶

Teilhard concluye que la forma más general y perfecta de la acción divina aparecería como una síntesis infalible del todo, operada por influencias combinadas, internas y externas, respetando todo y obligada a tolerar muchas cosas que nos chocan a primera vista, pero integrando y transformando todo.

Es de notar la gran claridad del pensamiento de Teilhard sobre esta materia que tiene divididos y confusos, actualmente, a no pocos teólogos y filósofos de la religión, católicos y protestantes. Sin embargo, con ochenta años de historia posterior a las reflexiones que acabamos de resumir, después del genocidio del Holocausto, de las bombas atómicas; teniendo conocimiento de las hambruna y guerras africanas y asiáticas, los conflictos centroamericanos, la situación de los desposeídos latinoamericanos, y los descubrimientos científicos en general, con las posibilidades “superhumanas” abiertas, ya actualmente, a la genética; no se entiende cómo algunos siguen concibiendo un Dios todopoderoso distinto del Dios que respeta la libertad de las causas segundas y de las leyes de la naturaleza que El estableció en el origen del universo evolutivo.

⁴⁵ Ibid. p.34

⁴⁶ Ibid. p.35

4 La redención y el geocentrismo (1920)

Con motivo de la caída del primer Adán, dejamos en el capítulo anterior de nuestra tesis el escrito “Caída, Redención y Geocentrismo”, que hace referencia a la redención, en la sección subtitulada el “Segundo Adán”.⁴⁷ Según Teilhard, nada impide que una naturaleza humana individual, siendo “una íter pares” (uno entre iguales), haya sido escogida y su omniinfluencia haya sido elevada hasta ser convertida en “prima super omnes” (el primero sobre todos); así como una célula biológica puede devenir gradualmente preponderante en el organismo la humanidad particular de Cristo (por lo menos en la Resurrección) pudo adquirir una función morfológica universal.⁴⁸

Sin embargo, surge una dificultad al considerar la universalidad de la acción frente al cosmos ilimitado y la forma posible de ésta fuera de la tierra. La tentación de caer en un geocentrismo cualificado es fuerte, imaginando una sola humanidad en el universo.⁴⁹ La verdad es que es infinitamente probable que la capa consciente del cosmos no está confinada a un solo punto, nuestra humanidad, sino continúa más allá de la tierra en otras estrellas y otros tiempos. Con toda probabilidad, la humanidad no es ni “única” ni “singularis” sino “una entre mil”. ¿Cómo entonces se escogió a la tierra como centro de la Redención y cómo se puede extender ella de

⁴⁷ Teilhard de Chardin, P., *Fall, redemption and geocentrism*, en *Christianity and evolution*, p. 41

⁴⁸ Ibid. p.41. La observación de Teilhard, sobre el carácter de la universalidad de la acción de Cristo, señala, con acierto notable, que, si se duda de ésta antes de su muerte, no se debe discutirla después de la Resurrección.

⁴⁹ Ibid. p.42

estrella en estrella? Esta pregunta no tiene por ahora respuesta.⁵⁰ Teilhard no puede aceptar la respuesta según la cual la tierra hubiese sido escogida arbitrariamente como foco de la Redención; más bien concebiría la posibilidad de una sola Redención de aspecto múltiple realizada en todas las estrellas.⁵¹

Para concluir, citaremos estas palabras que caracterizan la fe del Jesuita:

“Hay tiempos en que uno casi desespera de poder desvincular los dogmas católicos del geocentrismo en el cual nacieron. Y sin embargo algo en el credo católico es más cierto que el resto: Hay un Cristo ‘in quo omnia constant’ (en quién todas las cosas descansan, Col 1,17).”⁵²

El razonamiento antigecéntrico de Teilhard, doblemente convincente, por su lógica y por lo que la astrofísica nos ha aportado después de la fecha de este escrito, no le impide mantener incólume su fe en el Cristo paulino inmerso en el geocentrismo del siglo I. Y una vez más, no podemos dejar de manifestar nuestro asombro admirativo por el don visionario de nuestro jesuita que parece coetáneo nuestro en esta pequeña tierra desde la cual hombres han ido a la luna y naves espaciales han surcado el sistema solar, comunicando sus observaciones a este planeta desde distancias astronómicas y mostrando así la analogía entre las comunicaciones físicas finitas y la Comunicación Espiritual desde la Transcendencia.

En conclusión, echando una mirada hacia atrás en este “período de crecimiento (1913-1922)”, se nota que los cuatro escritos considerados por nosotros se producen después de cinco años de reflexión de Teilhard o de silencio aparente

⁵⁰ Ibid. p.43-44

⁵¹ Ibid. p.44

creado por nosotros. En el último año de la gran guerra, amanece el brillo de la idea del “Cristo Universal” teilhardiano, nuestro “Dios-Cristo universal” que inicia el ascenso en el pensamiento místico del jesuita, ascenso que no cesará hasta su muerte. Es todavía una luz tenue, puesto que existe el temor de “magnificar el Universo” y “materializar a Dios”.

Dos años más tarde, en secuencia rápida, Teilhard da a conocer sus ideas teológicas sobre tres temas que introducen desarrollos futuros. En primer lugar, en transición manifiesta desde lo tradicional hacia lo suyo propio, el jesuita introduce lo “físico crístico” como elemento fundamental de enlace entre Cristo y los hombres: Lo físico, de un papel secundario y hasta negativo en la teología reinante, pasa a ser elemento clave de soporte de lo espiritual; físico no es opuesto a espiritual sino complemento, soporte del espíritu. En segundo lugar, él desmonta para reconstruirlo el edificio clásico de la teología referente al Dios omnipotente. Lo descubierto y mostrado por él debiera figurar en el Catecismo de la Iglesia Católica y en el credo ecuménico cristiano: Existe, todavía hoy, demasiada confusión y oscuridades en el tratamiento teológico de la figura de Dios-Padre, la primera persona de la Trinidad, en lo referente a su poder y acción en el mundo. Teilhard mostró un camino que se debiera recorrer sin demora para replantear las bases dogmáticas del Cristianismo en el siglo XXI, porque Dios-Padre mismo puso los límites que El quiso a su poder y acción en el universo que El creó así como lo vemos hoy, no como fue visto hace muchos siglos.

⁵² Ibid. p.44. Traducción y referencia bíblica del editor, en nota.

Finalmente, en tercer lugar, hacia ese año 1920, Teilhard estableció los primeros postulados evolucionistas en relación con la Redención tradicional, poniendo en evidencia la dependencia de ésta del “Geocentrismo” negado por las ciencias naturales. No se trata sino de la primera piedra del edificio que se elevará más tarde hasta el “cuarto misterio”.

Período de madurez (1923-1945)

En carta al padre Valensin de diciembre de 1922, Teilhard habla de las relaciones de ambos con el politécnico señor M., matemático del grupo del padre Pupey-Girard y de la conciliación entre un determinismo físico-químico y una libertad en la consciencia del ser vivo; anuncia su proyecto de hablar en enero con los “Normaliens” del padre Portal sobre la “faz panteísta del Cristianismo”; termina la carta con el sentimiento de lo que hay de “pesado, estrecho y caduco en la Iglesia actual”.⁵³ A finales de enero 1923, él escribe siempre a su amigo Valensin: “Anexo, en homenaje, mi papel sobre el panteísmo”.⁵⁴

⁵³ *Lettres intimes de Teilhard de Chardin a Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac, Andre Ravier, p.88 (traducción nuestra)*

⁵⁴ *Ibidem p.102*

5 La encarnación cristiana y el panteísmo (1923)

Sobre la conferencia que acabamos de mencionar, el entonces padre Henri de Lubac s.j., después cardenal, escribió: “No se ha visto que ella contiene una “vía” hacia Dios que no participa de los enfoques de Teilhard sobre la evolución ...”⁵⁵ Sin embargo en la carta citada anteriormente Teilhard pregunta: “¿Hay lugar para una encarnación que termina en la edificación de un todo orgánico, donde la unión física con el Divino tiene grados?”⁵⁶

Contrariamente a lo que se hace habitualmente, enfatizar la oposición entre el cristianismo y el panteísmo, Teilhard se propone en el ensayo “Panteísmo y Cristianismo”, reducir el foso entre estas doctrinas, trayendo a la luz el alma Cristiana del panteísmo o el aspecto panteísta del cristianismo.⁵⁷ Tratado como un ‘ismo’, (como el evolucionismo, socialismo, feminismo, internacionalismo, modernismo...), el panteísmo se ha convertido en sinónimo de Spinozismo, Hegelianismo, teosofía, monismo... Identificación falsa, injustificada y peligrosa.⁵⁸ En el sentido corriente y restrictivo del término, es solamente la forma defectuosa de expresar una tendencia del alma bien justificada e imposible de erradicar, la cual solamente en el cristianismo puede ser satisfecha: La tendencia de reconocer la importancia del Todo en los cálculos religiosos de uno.⁵⁹

⁵⁵ Ibid. p.93, nota 17,6

⁵⁶ Ibid. p.89

⁵⁷ Teilhard de Chardin, ., *Pantheism and christianity*, en *Christianity and evolution*, p.56 (traducción nuestra)

⁵⁸ ibidem p.56

⁵⁹ Ibid. p.56-57

Teilhard aborda, en una primera parte, el desarrollo histórico de la tendencia panteísta. El sentir la importancia del todo tiene sus raíces en las profundidades más lejanas y secretas de nuestro ser; es una necesidad intelectual el considerar el mundo aprehendido en su totalidad, cuando se recibe el impacto directo del universo. El mundo inteligible, el verdadero mundo, por encima de lo múltiple y plural que no entendemos, no puede ser sino un mundo unificado. Paralelamente, experimentamos en lo profundo de nuestra consciencia una necesidad afectiva y espontánea de unión, atracción hacia el Uno que es el todo.⁶⁰

Cuando leemos las confidencias de ciertos místicos cristianos o paganos, o de gente ordinaria, nos preguntamos si no existe en nuestra alma una especie de consciencia cósmica, el sentir la presencia de todos los seres al mismo tiempo, no como separados y múltiples sino formando una sola unidad por lo menos en el futuro: Experiencia de consciencia cósmica.⁶¹

La corriente panteísta, en el sentido amplio de la palabra, estuvo incorporada al pensamiento humano desde los albores de la historia en los grandes mitos cosmogónicos, las grandes guerras, los poetas, los filósofos de todos los tiempos, griegos, alejandrinos, estoicos.⁶² Y en esta referencia al Todo, se ve lo fundamentalmente religioso; se reconoce a Dios en el Todo, o la sombra de Dios. En nuestros días desde hace dos o tres siglos el trabajo moderno de la crítica filosófica

⁶⁰ Ibid. p.57

⁶¹ Ibid. p.58

⁶² Ibid. p.59

y de la investigación científica convergen en la consolidación del universo como un solo bloque.⁶³

En filosofía, el pensamiento medieval, árabe y cristiano vio que cada centro de consciencia no podía conocer el mundo sino siendo co-extensivo con él.⁶⁴ Debemos ir más lejos y admitir que toda consciencia, tomada como un todo, es dominada, influenciada y guiada por una suerte de consciencia superior la cual anima, gobierna y sintetiza todas las aprehensiones de las monadas individuales. Hay un centro que es el centro de todos los centros, sin el cual todo el edificio del pensamiento se desintegraría en polvo.⁶⁵

En tiempos recientes la física, es decir todas las ciencias naturales desde el Renacimiento, ha caminado por rutas más humildes y más directas que la metafísica hacia horizontes igualmente grandiosos, por el descubrimiento de la infinita extensión e infinita cohesión del universo en el espacio y el tiempo. En el espacio, un continuum de energía opera a través del éter y de la gravedad: el mundo forma un bloque en el espacio⁶⁶.

En el tiempo, el impacto es todavía más contundente.⁶⁷ Nada se ve en el mundo como un producto que surge instantáneamente; el comienzo de todo está escondido en el pasado. La historia está invadiendo y tiende a absorber toda la ciencia. En la esfera moral, los efectos de una especie de Epifanía son enormes, la

⁶³ Ibid. p.60

⁶⁴ Ibid. p.60-61

⁶⁵ Ibid. p.61

⁶⁶ Ibid. p.61-62

⁶⁷ Ibid. p.62-63

reacción que produce es inevitablemente religiosa.⁶⁸ La reverencia del mundo domina la historia religiosa moderna, explica la proliferación de neo-budismos, teosofías y doctrinas espirituales y se abre camino hacia la formulación de la fe más ortodoxa. La cuestión vital para el cristianismo, hoy, es decidir qué actitud van a adoptar los creyentes en materia de reconocimiento del valor del Todo, la “preocupación por el todo”: Abrirle sus corazones o rechazarlo como un espíritu malo. Hasta ahora, la gran masa de los que siguen la religión del Todo han abandonado el cristianismo, por muchas razones históricas y psicológicas.⁶⁹ No se les puede tratar como opositores y separarlos de nuestra comunión: Los panteístas se llevarían la parte más vital de este mundo, la parte más activa del misticismo natural cuyo pico y sublimación no puede ser sino el misticismo cristiano. ¿Cómo podría vivir el Cristiano privado de la fuente de vida que alimenta al sentimiento religioso fundamental de la humanidad?⁷⁰

El cristianismo no puede adoptar sino una actitud frente al ascenso, en cierto modo legítimo, de la religión del Todo: Debe enfrentar directamente el antagonismo entre el Dios de la revelación sobrenatural y la gran figura misteriosa del universo.⁷¹ No habrá paz para nuestra fe hasta que entendamos que Dios y el cosmos no son enemigos reales; es Dios el que domina todo y procede a la unificación del universo.⁷²

⁶⁸ Ibid. p.63

⁶⁹ Ibid. p.64

⁷⁰ Ibid. p.65

⁷¹ Ibid. p.65

⁷² Ibid. p.65-66

¿ Es ésto posible? Sí, con una condición, la de que entendamos con todo el realismo necesario para ello el misterio de la Encarnación.⁷³

Teilhard va a tratar, seguidamente, de la “Transposición cristiana de la tendencia fundamental panteísta”. Para inteligir verdaderamente la encarnación es necesario ir a sus comienzos, la Anunciación, la Natividad, incluso la Pasión, y su término final, el establecimiento del Reino de Dios. ¿Al examinar los rasgos de la nueva tierra, no podríamos llegar a una nueva interpretación que cumpla con las expectativas del panteísta y del cristiano?⁷⁴ San Pablo nos da a entender que la beatitud de los elegidos no consiste en una contemplación solitaria, sino en la reunión de todos en un solo cuerpo bajo la cabeza de Jesucristo.⁷⁵ La Encarnación termina en la construcción de la Iglesia viva, un cuerpo místico, una totalidad consumada: el Pleroma. Hasta aquí llega el acuerdo universal sobre la naturaleza de la encarnación.⁷⁶

Donde se encuentra una divergencia seria de opinión, instintiva o racional, entre teólogos y creyentes es al especificar qué tipo de lazos unen a los miembros del cuerpo místico. ¿Lazos análogos a fuertes asociaciones físicas o a agrupamientos morales, artificiales como los encontrados en las relaciones sociales? Los Cristianos ortodoxos se dividen en dos categorías, opuestas irreconciliablemente en los campos dogmático, moral y místico, así como en este campo.⁷⁷

⁷³ Ibid. p.66

⁷⁴ Ibid. p.66

⁷⁵ Ibid. p.66-67

⁷⁶ Ibid. p.67

⁷⁷ Ibid. p.67

No se puede ocultar el hecho que, en la enseñanza actual de la teología y de la ascética, la tendencia prominente es la de dar a la noción de “místico” un contenido mínimo de orgánico o físico. Puede ser debido a los evangelios, los cuales describen el Reino de Dios en términos de familia o sociedad; a la Iglesia oficial la cual encoge la definición del estado de unificación alcanzado en el universo consumado, según la Escritura. Es cierto que numerosos expertos en la teoría del Catolicismo, mantienen contra los Protestantes que la gracia santificante tiene una realidad física que superanima nuestra vida racional, pero ven lo espiritual como una atenuación de lo material, sin realizar que es super-material.⁷⁸ Para estas categorías de Cristianos no puede existir la importancia del Todo, la religión del Todo, porque para ellos tanto en la tierra como en el cielo todo lo que existe son agregados de partes arbitrariamente creable e intercambiables.⁷⁹

Afortunadamente el que cree la verdadera enseñanza de Cristo puede tener puntos de vista más poderosos y más modernos: Puede entender la unión mística del elegido en Cristo como combinando la flexibilidad calurosa de las relaciones sociales con el rigor imperativo y la irreversibilidad de las leyes físicas y biológicas o las fuerzas de atracción que operan en el universo presente. Este es el punto fundamental que Teilhard quiso presentar en la conferencia.⁸⁰

A continuación él señala que se debe evitar el extremo de concebir una unión hipostática, al estilo del panteísmo de Spinoza o de cierto lenguaje censurado del

⁷⁸ Ibid. p.68

⁷⁹ Ibid. p.69

⁸⁰ Ibid. p.69

místico Eckart.⁸¹ Sin caer en el monismo se puede concebir de muchas maneras un tipo de unión “gradual” para el Pleroma, en el cual el elegido sería incorporado físicamente en el todo orgánico y natural de Cristo. Por ejemplo se tiene las piedras de una bóveda o las células de un cuerpo como el nuestro: Cada piedra es ella misma más la bóveda, cada célula es ella misma más nosotros. Estas comparaciones son defectuosas, pero imaginen una influencia unificadora tan poderosa y perfecta que cuanto más asimilase los elementos tanto más acentuaría su diferenciación. En esta línea de pensamiento, se llegaría a una idea del cuerpo místico de Cristo que satisface las aspiraciones “panteístas” legítimas de nuestras mentes y corazones y constituye un entorno favorable para el dogma y el misticismo cristianos.⁸²

Para un Cristiano que piensa así, como para el filósofo moderno, el universo no tiene realidad sino en el movimiento que hace converger todos sus elementos hacia centros de más alta cohesión que los espiritualiza; nada se sostiene excepto por el Todo; y el Todo se sostiene por su cumplimiento futuro.⁸³ Por otra parte, el Cristiano, no así el filósofo libre pensador, dirá que ya está en relación con el centro del mundo que para él es Cristo. La Palabra encarnada no podía ser el centro sobrenatural (hiperfísico) si no funcionó primero como su centro físico natural; Cristo no puede sublimar la creación en Dios, su Padre, sin elevarla progresivamente por su influencia a través de los círculos sucesivos de materia y espíritu.⁸⁴

⁸¹ Ibid. p.69

⁸² Ibid. p.70

⁸³ Ibid. p.71, nota del editor: ‘En él todo tiene su consistencia’ (Col 1,17)

⁸⁴ Ibid. p.71

“Quid est quod ascendit in coelum, nisi prius quod descendit in ima terrae ut replet omnia”⁸⁵ ... “Omnis creatura usque adhuc ingemiscit et parturit.”⁸⁶

¿Algún panteísta evolucionista ha hablado en términos tan elocuentes del Todo como lo hizo San Pablo al dirigirse a los primeros Cristianos? Cuando uno comprende cuán física e inmediata es la omniinfluencia de Cristo, el vigor asumido por cada detalle de la vida cristiana es totalmente sorprendente; gana un énfasis que los asustados por la visión realista del misterio de la Encarnación nunca sospecharon.⁸⁷

Por ejemplo, la caridad tal como la enseñó insistentemente Cristo no tiene nada en común con la filantropía incolora, sino que representa la afinidad esencial que junta a los hombres para construir el Pleroma.⁸⁸

La posibilidad, e incluso la obligación, de hacer todo por Dios – “Quidquid facitis, in nomine Domini Nostri Jesu Christi facite”⁸⁹ - puede ser explicada simplemente por la maravillosa gracia instilada en todo esfuerzo humano, aunque sea material, de cooperar por medio de su resultado físico en la integración del cuerpo de Cristo.⁹⁰

La salvación, la condenación y la imitación de Cristo adquieren nuevo sentido: ‘Conformarse’ con Cristo es compartir por medio de una identificación

⁸⁵ Ibid. p.71, nota del editor:...cita basada en (Ef 4, 9-10).

⁸⁶ Ibid. p.72, nota del editor: ‘ Toda la creación gime hasta el presente y sufre dolores de parto’ (Rom 8,22)

⁸⁷ Ibid. p.72

⁸⁸ Ibid. p.72

⁸⁹ Ibid. p. 72, nota del editor: Todo lo que hacéis... hacedlo en el nombre del Señor Jesús” (Col 3,17)

parcial el acto fundamental constituido por el Todo. El mayor cambio ocurre con la misa y la comunión porque descubrimos que Cristo, al descender sacramentalmente en cada uno de los creyentes, gradualmente transformado por la Encarnación se une físicamente en la unificación creciente del mundo, nunca completa.⁹¹ Fundamentalmente, desde todo el tiempo y por siempre, una sola cosa se hace en la creación: El cuerpo de Cristo. ¿De quien es esta frase, de un Cristiano o de un Panteísta? De un Cristiano, sin sombra de duda, el cual ha robado el fuego del Panteísta y es más exitoso en su intento unitario que el Panteísta, porque en éste el monismo destruye el misterio y la alegría de la unión por la fe y la esperanza del Cristiano.⁹²

Dentro de algún tiempo, la Creación totalmente dominada por Cristo se perderá en él, en quien “vivimus movemur et sumus”.⁹³ En palabras de San Pablo, la más clara afirmación de cristianismo panteísta que tenemos: “Estai o Teos panta en pasin”.⁹⁴

El escrito que acabamos de leer es fundamental para interpretar el pensamiento teológico de Teilhard de Chardin el cual ha sido muy atacado por su lado “panteísta”. Su defensa es más bien un ataque de diferentes panteísmos y una aclaratoria bien llevada sobre su posición. Es evidente que la idea teilhardiana de Dios-Padre y Cristo, es decir Dios-Cristo, asociados al Panteísmo se presta a interpretaciones diversas, malintencionadas algunas. La tesis del jesuita es clara: El

⁹⁰ Ibid. p.72-73

⁹¹ Ibid. p.73

⁹² Ibid. p.74

⁹³ Ibid. p.75, nota del editor: Vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser' (Hechos 17,28)

verdadero Cristiano es panteísta en el buen sentido del concepto, el sentido del TODO. La flecha Transcendente-Inmanente atraviesa toda la Creación como Presencia y manifestación actuante y vivificadora del TODO.

6 La encarnación del Cristo universal (1924)

En el capítulo segundo, se resumió la sección I del escrito “Mi universo” (1924), titulada “I. Filosofía. La unión creadora”, bajo el apartado “Paradigma de unión creadora” dejando para este capítulo la sección “II. Religión. El Cristo universal”.⁹⁵ No es de más recordar el énfasis puesto por Teilhard, en aquella sección, sobre el papel del “Todo”, énfasis que aparece también con carácter central en nuestras páginas anteriores con motivo del panteísmo.

Ahora, Teilhard quiere mostrar que el Cristianismo, en función de las ideas de la “Unión creadora”, merecería ser llamada una extensión filosófica de la fe en la Encarnación.⁹⁶ Con este propósito, designando por Omega, el término superior cósmico indicado por la Unión Creadora, todo lo que sigue se resumirá en tres puntos: El Cristo revelado no es otro que Omega; en tanto que Omega se presenta como accesible e inevitable en todas las cosas; por ser constituido en Omega, ha debido conquistar y animar el universo, por los trabajos de su Encarnación.⁹⁷

Para demostrar la primera proposición fundamental “El Cristo No Es Otra Cosa Que Omega”, Teilhard remite a “la larga serie de textos joánicos y sobre todo

⁹⁴ Ibid. p.75, nota del editor: Dios será todo en todos’ (1 Cor 15,28)

⁹⁵ Teilhard de Chardin, P., *Mon univers*, en *Science et Christ*, p.81 (traducción nuestra)

⁹⁶ Ibidem p.81-82

paulinos, donde se afirma, en términos magníficos, la supremacía física de Cristo sobre el Universo”, que “no puedo enumerar aquí.”⁹⁸ Todos se reducen a estas tres afirmaciones esenciales:

“In eo omnia constant” (Col 1,17), “Ipse est qui replet omnia” (Col 2,10, cf. Ef 4,9), y “Omnia in omnibus Christus” (Col 3, 11). Esta es la definición de Omega.⁹⁹

Los espíritus tímidos tienen dos escapatorias ante el formidable realismo de estas afirmaciones repetidas: O pretenden que los atributos cósmicos del Cristo paulino pertenecen solamente a la Divinidad; o suponen que los vínculos entre el mundo y Cristo son jurídicos y morales, derechos de propietario, padre o jefe de asociación. Teilhard rechaza ambas interpretaciones.¹⁰⁰ En efecto, entre los hombres, hay dos categorías de espíritus irreductibles los unos a los otros: Los “físicistas” que son los místicos y los jurídicos.¹⁰¹ Para los primeros, el ser no es bello sino cuando se le descubre enlazado orgánicamente y por lo tanto Cristo debe irradiar físicamente; en el cuerpo místico, verán una relación hiper-física (supersubstancial). Para los segundos, Cristo es un rey o un propietario y entenderán cuerpo místico como una analogía con una asociación de familiares, o de amigos algo reforzada.¹⁰² Teilhard

⁹⁷ Ibid. p.82, omega está escrito con minúscula en el original. Ver nota 120

⁹⁸ Ibid. p.82, nota del editor: “Ver sobre todo, en San Pablo: Rom 8, 18ss; 14, 7-9; 1 Cor 4, 22;6, 15ss; 10, 16; 12, 12ss; 15, 23-29;39ss; 2 Cor 3, 18;4,11; 5, 4,19; Gal 3, 27,28; Ef 1, 10,19-23; 2, 5,10,13-14; 3, 6,18; 4, 9,12,13,16; Flp 2, 10; 3, 10,11,20-21; Col 1, 15-20,28; 2, 9,10,12,19; 3, 10; 1 Tés 4,17; Hb 2,7-8...”

⁹⁹ Ibid. p.82

¹⁰⁰ Ibid. p.83

¹⁰¹ Ibid. p.83. No confundir con ‘físicos’.

¹⁰² Ibid. p.83-84

optó desde siempre por los primeros: El es “físico por instinto” y ve en San Pablo “la dominación universal y cósmica del Verbo encarnado”.¹⁰³

En ningún caso, el cosmos podría ser concebido sin un centro supremo de consistencia espiritual y el lugar del Centro universal no ha sido dado a un intermediario cualquiera entre Dios y el universo, sino a la Divinidad misma la cual nos introduce así “in et cum Mundo” en el seno trinitario de su inmanencia. Concluye Teilhard la sección con estas palabras: “Dicho ésto, para precisar mi posición teológica, contemplemos, pues, más de cerca, en su vigor físico, el misterio de Jesús”.¹⁰⁴

La segunda proposición fundamental trata de “La Influencia del Cristo-Omega. El elemento Universal”.¹⁰⁵ Se ha visto que el Cristo paulino, el gran Cristo de los místicos, coincide con el término universal, el Omega, presentado por la filosofía de Teilhard y que su atributo más hermoso y urgente es el de reconocerle una influencia física y suprema sobre toda realidad cósmica sin excepción. El cosmos entero es sostenido, informado, por la potente energía de una Monada superior y única. Es esa energía “qua sibi omnia possit subdicere” (Flp 3, 21) que se debe atribuir sin dudar al Verbo encarnado, bajo pena de dejar crecer y desbordar, alrededor de la figura de Jesús, un mundo más bello, más majestuoso, más orgánico, más adorable que EL.¹⁰⁶ La presencia del Verbo encarnado penetra todo como un elemento universal y resplandece en el corazón de todas las cosas, como un Centro

¹⁰³ Ibid. p.84

¹⁰⁴ Ibid. p.84

¹⁰⁵ Ibid. p.85

¹⁰⁶ Ibid. p.85

infinitamente íntimo y al mismo tiempo puesto que coincide con el acabamiento universal, infinitamente lejano.¹⁰⁷

Esencialmente, es la Gracia la influencia vital y organizadora del universo de la cual estamos hablando. A diferencia de los teólogos que hacen de la Gracia algo de infra-sustancial y en la categoría de accidente, Teilhard la considera en el hombre no menos sino más íntima y más sustancial que la humanidad por su intensidad física.

“Por el bautizo en la Materia cósmica y en el agua sacramental somos más el Cristo que somos nosotros mismos, - y es en la condición precisamente de esta predominancia de Cristo en nosotros que podemos esperar ser un día plenamente nosotros.”¹⁰⁸

Por la extensión de su influencia “morfogénica” no tiene límites. Siendo Omega, Cristo no extiende su acción organizadora sobre una zona parcial de nuestro ser, sino sobre la cima de nuestras almas y nuestro cuerpos enteros, penetrando toda la gama de trabajos humanos, determinismos materiales y evoluciones cósmicas. Todo está físicamente “cristificado” alrededor de nosotros y todo puede serlo de más en más.¹⁰⁹

Este “pan-cristismo” no tiene nada de falsamente panteísta; el vicio ordinario del panteísmo es que, colocando el Centro universal por debajo de las monadas y de la consciencia, concibe a “Omega” como un centro de disociación mental, de fusión, de inconsciencia, de mínimo esfuerzo. Por el contrario, nuestro Omega, el Cristo,

¹⁰⁷ Ibid. p.86

¹⁰⁸ Ibid. p.86

¹⁰⁹ Ibid. p.87

prosigue Teilhard, está situado en la cumbre de la espiritualización consciente y su influencia universal consolidada, diferencia y lanza el alma siempre más arriba en los caminos precisos de la acción.¹¹⁰

Alrededor de nosotros, Cristo actúa físicamente para regular todo desde la última agitación atómica hasta la más alta contemplación mística.¹¹¹ En la consciencia de un doble e inmenso movimiento continuo ascendente y descendente de la elaboración del Pleroma, es decir la maduración del universo, la fe en Cristo universal es de una fecundidad inagotable en moral y en mística.¹¹²

La tercera proposición tiene que ver con “La Animación del Mundo por el Cristo Universal”, por el esfuerzo más grande de todos, la Encarnación del Verbo, infinitamente mortificante y dolorosa hasta el punto de poder ser simbolizada por una cruz.¹¹³

El primer acto de la Encarnación, la primera aparición de la Cruz, está marcado por la inmersión de la Unidad divina en las últimas profundidades del múltiple, por el camino de la materia, para ascender fuera de lo plural: el Redentor no ha podido penetrar en el tejido del cosmos sino fundiéndose en la materia para renacer después. Como todo elemento del mundo ha debido extender sus raíces hasta los últimos límites del pasado, así hay que reconocer a Cristo esa misteriosa preexistencia que llena de su influjo potente las prodigiosas duraciones que preceden la primera Navidad.¹¹⁴ Fueron necesarias las labores aterrorizantes y anónimas del

¹¹⁰ Ibid. p.87

¹¹¹ Ibid. p.87

¹¹² Ibid. p.88

¹¹³ Ibid. p.88

¹¹⁴ Ibid. p.89

hombre primitivo y la larga belleza egipcia y la espera inquieta de Israel y el perfume lentamente destilado de los místicos orientales y la sabiduría refinada de los Griegos para que, sobre el tallo de Jesse y de la humanidad, pudiese “abrirse la Flor entre los brazos de María para levantar el mundo”.¹¹⁵

Entonces empezó para él una segunda fase de esfuerzo y de crucifixión después de la kénosis en la materia. Sería no comprender su existencia histórica, desfigurarla y profanarla, el no ver en ésta un gigantesco cuerpo a cuerpo entre el Príncipe de la unidad suprema y el múltiple al que debía unificar.¹¹⁶

Cristo sintió primero en él un corazón humano individual pero, como en él estaba el Hombre perfecto, el Hombre ideal, el que reunía en el fondo de su consciencia la consciencia de todos los hombres, tuvo que pasar por una experiencia de lo universal: Es el secreto de su agonía y la virtud incomparable de su muerte en cruz.¹¹⁷

La muerte es en sí un escándalo y un fracaso pero puede ser también la reorganización indispensable al paso bajo la dominación de un alma más alta. En toda unión, el término dominado no deviene uno con el término dominador sino dejando de ser previamente sí mismo. En el caso de la unión definitiva con Dios en Omega, el mundo debe perder su forma visible y ésta es la función vivificante de la muerte humana, en virtud de la muerte de Jesús.¹¹⁸ Cristo venció la muerte, le dio el valor

¹¹⁵ Ibid. p.90

¹¹⁶ Ibid. p.90

¹¹⁷ Ibid. p.90-91

¹¹⁸ Ibid. p.91

de una metamorfosis y, con El y por ella, el mundo penetró en Dios. “Y entonces Cristo resucitó.”¹¹⁹

El escrito de Teilhard no termina aquí sino que se extiende hasta la Parusía, siendo uno de los más importantes en su pensamiento teológico.

En conclusión, es este segundo “Mi Universo”¹²⁰ una síntesis del pensamiento teológico tradicional católico en el cual fue formado el jesuita y de su progresiva visión mística y científica. Habla un teólogo marcado por su biografía.¹²¹

En efecto, este discurso fue iniciado con una sección que él mismo tituló “Filosofía...” centrándola en la “Unión Creadora”, filosofía eminentemente teilhardiana, la cual no desdice de la metafísica cuando trata de Espíritu, materia, sustancia, real... pero se mantiene apegada a la fenomenología preferida por él a la metafísica escolástica.¹²² Es esta fenomenología teilhardiana la que da un sello nuevo y enriquecedor a los conceptos clásicos abordados y le permite al autor saltar, sin perder continuidad o equilibrio, de la filosofía a la teología.

En la segunda sección, como se aprecia, el “Término Superior Cósmico”, Omega¹²³ es identificado con Cristo *revelado*. Nuevamente aquí se manifiesta Teilhard primero como un exegeta tradicional, apelando a la Revelación canónica,

¹¹⁹ Ibid. p.92

¹²⁰ El primer escrito con el título “*Mon univers*” data de 1918 y fue publicado por Mlle. Alice Teilhard-Chambon en “*Ecrits du temps de la guerre*”, Editions Grasset. (N.D.E). Ha sido expuesto en la sección “1. El Dios-Cristo universal (1918)” de esta tesis.

¹²¹ Cf. Martínez, F., *Teología. ¿Adonde vas en el tercer milenio?*, Revista SIC, Centro Gumilla, Caracas, no.626, julio 2000, p. 261-263

¹²² La primera sección del escrito, que se menciona aquí fue tratada, se recuerda, en nuestro capítulo 2, apartado “P5. Paradigma de unión creadora”

¹²³ Nótese que el escrito original presenta repetidamente el vocablo con una inicial *minúscula*, que hemos respetado. Ver nota 94.

pero sin insistir en ella. Es el “Editor” el que nos suministra una amplia serie de textos de Pablo que refuerzan las tres citas de Teilhard con su observación “No las puedo mencionar aquí”.

Nuestra reflexión nos sugiere que Teilhard no siente la necesidad de apoyarse en demasía en la teología paulina, sin embargo adoptada continuamente y muy respetada por él, pues sabe que sus lectores la conocen de sobra o no están interesados en ella.¹²⁴ Por lo tanto pasa rápidamente a exponer su propia teología, fruto de una revelación personal. La revelación *personal* que recibe el místico en comunicación divina él la comunica a su vez a sus lectores en un lenguaje y esquemas inspirados en sus conocimientos, en su cosmovisión, filosófica, científica y teológica.¹²⁵ Si se nos permite un paralelismo entre un San Juan de la Cruz o una Teresa de Avila, y Teilhard de Chardin, diremos que nuestros místicos españoles tenían la cosmovisión cristiana de la Contra-reforma, bajo la Inquisición, y Teilhard la cosmovisión, visionaria para él, del Concilio Vaticano II y del siglo XXI, bajo la censura eclesiástica en circunstancias similares.

Por estas razones, no nos sorprendamos al leer esta síntesis audaz del Cristo paulino con el esquema, muy concentrado, de “Preexistencia, Encarnación, Jesús histórico,¹²⁶ Pasión, Resurrección, Parusía” de Teilhard en Tientsin, 1924.¹²⁷

¹²⁴ Tengamos presente a la mente que Teilhard no solo se dirige a Teólogos y Creyentes Católicos sino a Increyentes, con intenciones apoloéticas.

¹²⁵ Torres Queiruga, A., *El problema de Dios en la modernidad*, p.334: “Entonces aparece claro el pesado artificio de la distinción drástica entre conocimiento filosófico o material de Dios y conocimiento revelado <.....> Pero cuando ésta (la reflexión) ha culminado su ciclo de conocimiento debe reconocerse como ‘revelación’.”

¹²⁶ En este texto, Teilhard, lo cual no es muy frecuente en su discurso, presenta rasgos del Cristo humano, el ‘Jesús histórico’, bastante alejado del ‘Cristo de la fe’ que domina su obra.

7 La redención y la encarnación en la evolución (1933)

Han pasado nueve años desde que Teilhard de Chardin nos habló de la “Encarnación de Cristo Universal”, con la inspiración del paradigma de “Antropogénesis”, en el curso de gestación de su obra magna “El Fenómeno Humano” después de su planteamiento sobre el Pecado Original, en cuestionamiento del dogma y ha emprendido recientemente un estudio sobre la “Energía espiritual” que incluirá una serie de memorias desde 1931 hasta 1937.¹²⁸

Del escrito “Cristología y Evolución” (1933), retendremos ahora solamente las secciones dedicadas a la Redención y la Encarnación que nos sitúan en el pensamiento de Teilhard sobre estos tópicos, después de una madurez significativa.¹²⁹ Esperamos que el lector se dé cuenta que no nos es posible separar la Encarnación de la Redención, o invertir el orden escogido por el jesuita porque de hacerlo sería casi imposible reflejar su modo de discurrir. Cabe repetir que nos encontramos frente al “sistema teológico” del autor y no con una teología sistemática; el no seguir sus exposiciones paso a paso sería desfigurarlo y traicionarlo. Igualmente, nos vemos obligados a volver con él sobre el mal y el pecado original porque no nos pareció conveniente separar de lo que sigue lo relativo a ellos, para

¹²⁷ No hemos comentado las últimas secciones del escrito.

¹²⁸ Cf. Carta al padre Henri de Lubac del 9 de febrero de 1931, en *Lettres intimes de Teilhard de Chardin a...* *op.cit.* p.223

¹²⁹ Teilhard de Chardin, P., *Christology and evolution*, en *Christianity and evolution*, p.76 (traducción nuestra).

considerarlos en el bloque de capítulo tercero anterior.¹³⁰ Por último, se recuerda que su posición sobre el “Pecado Original” fue la causa de su extrañamiento a Asia.

La Redención y la Encarnación como el mensaje evangélico son vistas en lo que sigue en el marco de una Cristología que debe ser alineada con la evolución, para que el Cristianismo pueda permanecer sí-mismo en un nuevo mundo que no se expresa como “hace trescientos años”.¹³¹

La redención

Para asimilar el Cristianismo con nuestra alma moderna, se encuentran unos primeros obstáculos derivados del pecado original. Teilhard los desarrolla en la forma que vimos anteriormente: La caída, lo aportado por la ciencia al cristiano, lo sombrío de la reparación y de la expiación. En una frase: “El pecado original es una solución estática del problema del mal”.¹³²

En primer lugar, según esa lógica de lo estático, el desorden no puede ser explicado sino por una distorsión secundaria del mundo creado completamente formado por Dios.¹³³ La corruptibilidad de los organismos, la dualidad del espíritu y de la carne, los desórdenes de la sociedad, son efectos que requieren castigos y el mundo está pagando por una falta cometida en el pasado. Para San Pablo que escribió “Por el pecado viene la muerte” (Epístola a los Romanos), cuando pecó Adán el

¹³⁰ Estas observaciones tienen carácter genérico de modo que no serán reproducidas en partes posteriores de la tesis.

¹³¹ Teilhard de Chardin, P., *Christology and evolution*, en *Christianity and evolution*, p.77

¹³² Ibidem p.80

¹³³ Ibid. p.80

mundo había sido creado una semana antes. El Cristianismo se ha desarrollado bajo la impresión de que el mal que nos rodea nació de una transgresión original.¹³⁴

En cuanto al dogma, opina Teilhard, vivimos todavía en la atmósfera de un mundo en el que lo que más importa es la reparación y la expiación. De ahí la importancia de la idea de sacrificio y la interpretación del bautismo exclusivamente como purificación.¹³⁵

“Esto explica la preeminencia en Cristología de la idea de *Redención y de vertimiento de sangre.*” ... “En resumen, porque Cristo es, todavía hoy en día, proyectado sobre un mundo estático, los documentos oficiales nos lo presentan principalmente a través de la sombra de la cruz.”¹³⁶

Si dirigimos nuestra mirada hacia un mundo en evolución, un cambio fundamental con consecuencias fecundas para la Cristología se vislumbra. Con este enfoque el mal sin perder nada de su horror o mordacidad deviene comprensible y un rasgo natural de la estructura del mundo. La lógica de un universo en evolución impone un acto creativo donde el mal es un efecto secundario inevitable cuando antes aceptábamos, por lo menos implícitamente, que Dios era libre y tenía el poder de elevar el ser participado a cualquier estado de perfección deseado por él.¹³⁷ Crear, incluso cuando utilizamos el vocablo omnipotencia, no debe ser entendido como un acto instantáneo sino como un proceso o movimiento controlado de síntesis; el

¹³⁴ Ibid. p80-81

¹³⁵ Ibid. p.81

¹³⁶ Ibid. p.81-82

¹³⁷ Ibid. p.82

Creador no puede comunicarse inmediatamente a su criatura, sino capacitar a la criatura para recibirlo.¹³⁸

El acto de la creación, para los seres que son su objeto, toma la forma de transición desde un estado de dispersión inicial a uno de armonía última lo cual permite en un primer paso corregir nuestra idea de la función redentora de Cristo.¹³⁹

En un mundo que emerge gradualmente de la materia, no es necesario asumir una desgracia primigenia para explicar la aparición de lo múltiple y su satélite inevitable, el mal.¹⁴⁰ En cuanto al mal:

“Este aparece necesariamente en el curso de la unificación de lo múltiple, puesto que es precisamente la expresión de un estado de pluralidad que no está todavía completamente organizado.”¹⁴¹

Este nacimiento del múltiple es también la causa de la debilidad original de la criatura, antes de ser, finalmente y permanentemente, espiritualizada.¹⁴² El mal, en estas circunstancias, es un enemigo, una sombra que Dios inevitablemente produce simplemente por el hecho de decidir la creación. Se podría decir que todo lo que se necesitaría para modernizar la Cristología sería clarificar la noción de pecado por la de progreso.¹⁴³

Teilhard confiesa, ahora, que siempre le ha sido imposible dejarse conmover por un crucifijo, si se le presentaba el sufrimiento de Cristo como la expiación de una

¹³⁸ Ibid. p.82-83

¹³⁹ Ibid. p.83

¹⁴⁰ Ibid. p.83-84

¹⁴¹ Ibid. p.84

¹⁴² Ibid. p.84

transgresión que Dios hubiese podido evitar – bien sea porque no tenía necesidad del hombre o porque hubiese podido crear al hombre de alguna otra forma.¹⁴⁴

Por el contrario, vista en el panorama de un mundo evolutivo en el cual la lucha contra el mal es el “*sine qua non*” de la existencia, la Cruz adquiere una importancia nueva y una belleza que pueden conmovernos al máximo. Cristo ciertamente no deja de soportar los pecados del mundo; el mal moral es pagado, de un modo misterioso, por el sufrimiento. Pero, Cristo es el que estructuralmente en sí mismo y por todos nosotros vence la resistencia a la unificación ofrecida por lo múltiple, resistencia al ascenso del espíritu inherente en la materia: Es el símbolo y el signo en acción del progreso.

“El significado completo y definitivo de la Redención no es, a partir de ahora, solamente expiar: Es vencer y conquistar. El misterio total del bautismo no es, a partir de ahora, purificar (como los Padres Griegos entendieron completamente) sino arrojarse al fuego del combate ‘por ser’ – no más la sombra, sino el sudor y el trabajo laborioso, de la Cruz.”¹⁴⁵

Teilhard no ignora lo serio de los cambios introducidos por estos enfoques nuevos, después de los solemnes decretos del Concilio de Trento. Sin embargo, pide a sus lectores reflexionar con calma e imparcialmente sobre dos cosas. La primera es que la descripción clásica de la “Caída” no deja de ser para nosotros una camisa de

¹⁴³ Ibid. p.84, en nota de Teilhard.

¹⁴⁴ Ibid. p.85

¹⁴⁵ Ibid. p.85

fuerza e imposición verbal, y la segunda que la transposición sugerida no interfiere sino preserva lo que los Concilios han buscado definir.¹⁴⁶

Ajustar completamente la idea de la Redención a las demandas de la evolución es una tarea ardua, aunque trae consigo libertad, y la figura de Cristo emerge del intento engrandecida y con mayor belleza pero no sin resistencia.¹⁴⁷

La encarnación

En el caso de la idea de la Encarnación, proyectada sobre un universo evolutivo, la faz de Cristo, el Dios-hombre, se expande y llena todo sin esfuerzo. Esto es porque, en un mundo en evolución, la consistencia de los elementos y su estabilidad de equilibrio descansan en dirección del espíritu y no de la materia: Es la evolución de convergencia sobre un centro de confluencia universal.¹⁴⁸

Si asumimos que Cristo está establecido por su encarnación en este punto cósmico de toda convergencia, El deviene inmediatamente co-extensivo con el vasto espacio y conmensurable con el abismo del tiempo.¹⁴⁹ El hecho que Cristo emergió en el campo de la experiencia humana, apenas un momento hace dos mil años, no le impide ser el eje y el pico de una maduración universal. En el proceso de síntesis del universo desde arriba hacia abajo, todo elemento y todo movimiento existen bajo la acción “informante” del principal centro de las cosas.¹⁵⁰

Proyectado, pues, sobre la pantalla de la evolución, Cristo, en un sentido exacto, físico, sin barniz, posee las propiedades más reverenciabes que San Pablo le

¹⁴⁶ Ibid. p.86

¹⁴⁷ Ibid. p.86

¹⁴⁸ Ibid. p.87

¹⁴⁹ Ibid. p.87-88

¹⁵⁰ Ibid. p.88

atribuye: Es el Primero y la Cabeza.; en El todas las cosas recibieron su primer impulso, se sostienen y son consumadas.¹⁵¹

“¿Sin ser injusto con los Padres latinos, no se podría acusarlos de haber inflado el lado rabínico y legalista de San Pablo en su teología, al hacer aparecer la historia cristiana del mundo como un proceso legal entre Dios y sus criaturas?”¹⁵²

Es tiempo de volver a una forma de Cristología más orgánica y más apegada a lo físico: La de un Cristo cuya gestación, nacimiento, y consumación gradual constituyen la única realidad definitiva en la cual se expresa la evolución del mundo; ahí, tenemos al único Dios que hemos adorado sinceramente.¹⁵³

“Si, como esperamos, Cristo, un día, triunfa sobre el mundo moderno, deberemos esta victoria al hecho que El será, lo que bien podemos llamar, el salvador de la evolución:...”¹⁵⁴

Teilhard ha afirmado enfáticamente que el tiempo ha llegado de volver a una forma de teología más orgánica, que tenga más en cuenta lo físico, la de un Cristo que ya no es Señor del mundo porque así ha sido proclamado sino que lo es porque anima todo desde arriba hasta abajo; porque su gestación y consumación gradual constituye la única realidad física que expresa la evolución del mundo; el Dios sugerido a nosotros por el aspecto nuevo que el universo ha asumido.

¹⁵¹ Ibid. p.88

¹⁵² Ibid. p.89

¹⁵³ Ibid. p.89

¹⁵⁴ Ibid. p.90

8 La salvación y la redención: Cristo el evolucionador (1942 y 1943)

Han pasado otros nueve y diez años desde el escrito anterior en nuestra selección, y el pensamiento de Teilhard sigue dominado por el paradigma de la Antropogénesis, el cual enmarca fenomenológicamente su visión cristológica de la salvación por el “Cristo evolucionador”. Su carta a monseñor De Solages de 1941, es prueba de sus preocupaciones que van de la fundación de un laboratorio práctico de “Mística científica” a la suerte que corre su libro “El Fenómeno humano” en revisión en Roma, el cual según él no tiene ni “una sola posición condenable”.¹⁵⁵

Escribe Teilhard en 1942:

“De ahora en adelante, el mundo podrá hacer la señal de la cruz solamente con una cruz que se ha convertido en un símbolo de crecimiento al mismo tiempo que de redención.”...“Lo que sigue no está escrito para el público en general, sino solamente para profesionales.”...“Mis compañeros filósofos y teólogos, con la esperanza de conscientizarlos sobre la necesidad de reajustar las líneas fundamentales de nuestra Cristología al nuevo universo.”¹⁵⁶

Si los teóricos del Cristianismo, prosigue Teilhard, desean usar un lenguaje inteligible y convincente para nuestros contemporáneos, deben entender y aceptar las nuevas ideas que el hombre moderno se ha visto obligado a desarrollar científicamente: El origen del hombre es evolutivo; de la “Hominización” de la vida se está pasando a una “progresiva humanización” de la humanidad. La antropología

¹⁵⁵ Carta del 11 de julio de 1941, en *Lettres intimes de Teilhard de Chardin...op. cit.* p.339

¹⁵⁶ Teilhard de Chardin, p., *Christ the evolver or a logical development of the idea of redemption*, en *Christianity and evolution*, p.138 (traducción nuestra)

moderna ve al grupo humano como un super-organismo, sujeto a una ley de crecimiento global y bien definido, el ciclo de las especies.¹⁵⁷ El universo, a través de su eje viviente, está derivando hacia lo super-complejo, lo super-centrado, lo super-consciente. Cada una de nuestras ontogénesis particulares está incluida en un antropogénesis general en la cual la esencia de la cosmogénesis está probablemente expresada.¹⁵⁸

Sobre la salvación y la evolución el pensamiento cristiano enfrenta un conflicto aparente. El evangelio no menciona explícitamente las dimensiones de lo inmenso y lo diminuto. ¿Cómo puede el cristiano, sin romper el entramado de la tradición expandir su fe, su esperanza y su caridad a la medida de la organización de la tierra que está destinada a prolongarse por millones de años?¹⁵⁹ No es el descubrimiento de los humildes orígenes del hombre sino el descubrimiento, igualmente científico, del futuro fantástico que espera al hombre el que está inquietando los corazones de los hombres y debiera ser la preocupación dominante de los apologistas.¹⁶⁰

El problema técnico para el teólogo es el de sobreponerse a una crisis de reajuste que estamos vislumbrando. Si la antropogénesis aparece como una amenaza, el Cristo Omega, con su dominación super-natural de poder físico sobre las esferas naturales del mundo, puede contribuir a ser un refuerzo para la vitalidad de la cristología tradicional.¹⁶¹

¹⁵⁷ Ibidem p.139-140

¹⁵⁸ Ibid. p.141

¹⁵⁹ Ibid. p.142

¹⁶⁰ Ibid. p.142-143

¹⁶¹ Ibid. p.143

Materialmente, el Punto Omega de la ciencia y el Cristo revelado coinciden.

¿ Pero considerados formalmente en su modo de acción pueden ser verdaderamente identificados el uno con el otro?¹⁶² La función específica de Omega es causar la convergencia de las partículas conscientes sobre sí mismo; la función Crística tradicional consiste en restaurar al hombre, rescatarlo de un abismo. Aquí tenemos una salvación por la obtención del perdón, allí un cumplimiento por medio del éxito de un trabajo realizado. “En un caso, una redención; en el otro, una génesis”¹⁶³

¿Puede pasarse, sin distorsionar la actitud Cristiana, de la noción de humanización por redención a la noción de humanización por evolución? “Aquí está el núcleo del problema religioso moderno y el punto de partida, pudiera ser, de una nueva teología, si no me equivoco.”¹⁶⁴

Por razones históricas obvias, prosigue Teilhard, el pensamiento y la piedad cristianas han considerado primariamente en el dogma de la redención la idea de reparación expiatoria y adicionalmente sin embargo un elemento positivo de reconstrucción o recreación: Nuevos cielos, una nueva tierra. ¿Como en la historia de la Iglesia lo dogmático y lo moral son continuamente perfeccionados por desarrollo e inclusión de ciertos elementos que aparecen como subordinados y devienen gradualmente esenciales y preponderantes, no es concebible, o no está ocurriendo ahora, que estos elementos de la influencia crística, el positivo y el negativo, puedan estar revirtiendo sus respectivos valores o su orden natural bajo la guía del espíritu

¹⁶² *ibid.* p.143

¹⁶³ *Ibid.* p.144

¹⁶⁴ *Ibid.* p.144

de Dios?¹⁶⁵ Actualmente, los seguidores del evangelio, bajo la influencia de los acontecimientos y el futuro del mundo, viven una renovación humanista en religión, la cual sin rechazar el lado oscuro de la creación prefiere enfatizar su aspecto luminoso, produciendo un ascenso de optimismo cristiano.¹⁶⁶

¿Para nosotros y para las masas crecientes de jóvenes cristianos que esperan un florecimiento religioso, no debiera este provenir de una cristología renovada en la cual la reparación cese de ocupar el primer lugar "in ordine naturae", en la salvación del mundo? No más expiar primero y después restaurar, adicionalmente; sino, crear o super-crear en unión con Dios primero y para hacerlo combatir contra el mal y pagar por el mal. Desde este ángulo de aproximación, la transición o transformación entre redención y evolución que buscamos parece posible:

“Un bautismo en el cual la purificación se convierte en un elemento subordinado al acto divino de levantar el mundo; una cruz que simboliza mucho más el ascenso de la creación por el esfuerzo que por la expiación de una ofensa; una sangre que circula y vitaliza más que ser vertida; un Cordero de Dios, soportando junto con los pecados del mundo el peso de su progreso; la idea de perdón y sacrificio enriquecida y transformada en la idea de consumación y conquista.”...“En otras palabras, Cristo-el-Redentor siendo totalmente realizado, sin que esto Le quite, en manera alguna, su aspecto sufriente, en la dinámica plenitud de un Cristo-el-Evolucionador¹⁶⁷

¹⁶⁵ Ibid. p.144-145

¹⁶⁶ Ibid. p.145

¹⁶⁷ Ibid. p.146-147

En un escrito del año siguiente 1943, se lee: “Las páginas que siguen no contienen nada nuevo que no haya dicho en forma equivalente en otra parte. Pero ellas lo presentan bajo un ángulo nuevo.” Teilhard nos introduce con estas palabras en su escrito “Super-humanidad, super-Cristo, super-caridad”, para abordar un paradigma evolutivo biológico que incluye el Punto Omega y seguir con la sección titulada “Super-Cristo”.¹⁶⁸

No se trata de un otro Cristo, un segundo Cristo diferente del primero y mayor que El sino del mismo, resultante de la aparición en la conciencia humana de la Super-humanidad. Cristo que resume y consume la totalidad de la humanidad posee todos los atributos super-humanos del Punto Omega con el cual coincide.¹⁶⁹

El Cristo-Omega

Aunque la operación sintetizadora reivindicada por el Dogma para el Verbo encarnado sea finalmente sobrenatural, la misma no podría ejercerse en divergencia con la convergencia natural del mundo; los dos focos, Centro universal crístico fijado por la teología y Centro universal cósmico postulado por la antropogénesis coinciden necesariamente en el medio histórico nuestro.¹⁷⁰ Cristo no sería el único motor, la única salida del universo, si éste pudiese agruparse, incluso en un grado inferior, fuera de El. Además Cristo se hubiese encontrado en la incapacidad física de centrar sobre sí mismo sobrenaturalmente el universo si éste no hubiese ofrecido a la Encarnación un punto privilegiado donde todas las fibras cósmicas, por estructura

¹⁶⁸ Teilhard de Chardin, P., *Super-humanite, super-christ, supr-charite*, en *Science et christ*, p.193 (traducción nuestra)-

¹⁶⁹ Ibidem p.208-209

¹⁷⁰ Ibid. p.209-210

natural, tienden a encontrarse. “Cristo ocupa , hic et nunc, para nosotros, en posición y en función, el lugar del Punto Omega.”¹⁷¹

El Cristo evolucionador

A pesar de las afirmaciones repetidas de San Pablo y de los Padres griegos, el poder universal de Cristo sobre la Creación ha sido considerado, hasta ahora por los teólogos, bajo un aspecto extrínseco y jurídico.¹⁷² Sin embargo, todas las expresiones audaces o inverosímiles de San Pablo toman sin dificultad su sentido literal desde el momento en que se descubre al mundo colgando por su faz consciente de un punto de convergencia Omega donde Cristo aparece, en virtud de su encarnación, precisamente revestido de las funciones de Omega.¹⁷³

Siendo esto así, por la naturaleza super-personal de Omega, toda un serie de propiedades notables se manifiestan en la Humanidad resucitada de Cristo. Físicamente y literalmente, primero, es el que llena; segundo el que consume; finalmente, el que da al edificio entero de la materia y del Espíritu su consistencia, siendo así la cabeza de la Creación.¹⁷⁴

“Cristo-Omega. En consecuencia, Cristo Animador y Colector de todas las energías biológicas y espirituales elaboradas por el Universo. En consecuencia, finalmente, Cristo-Evolucionador. Esta es la figura, explicitada y generalizada, bajo la cual el Cristo Redentor y Salvador se presenta, en adelante, a nuestra adoración.”¹⁷⁵

¹⁷¹ Ibid. p.210

¹⁷² Ibid. p.210

¹⁷³ Ibid. p.211

¹⁷⁴ Ibid. p.211

En conclusión, las malas noticias circundantes, la condenación de la obra de su amigo Le Roy, el trato que recibe de Roma, no impiden que Teilhard acumule, paciente y minuciosamente, argumentos a favor de una Cristología para el hombre moderno que no puede creer en mitos sin sentido para él.

9 Los puntos fuertes y los puntos aparentemente débiles del cristianismo (1944)

La segunda guerra mundial está en su apogeo, y la ausencia de cartas de Teilhard a sus amigos de Europa es signo de su aislamiento en el corazón de China, también desgarrada por el conflicto interno y externo. La violencia e inquietud del mundo circundante no le impide seguir construyendo su edificio teológico, con el dogma católico en el horizonte.

En el escrito “Introducción a la vida cristiana” (1944), Teilhard dedicó una sección, la tercera, a puntos dogmáticos fuertes y aparentemente débiles del cristianismo, después de tratar su esencia y su credibilidad, con el objeto de asignarles su posición natural y funcional en el escenario de un “super-evolucionismo” cristiano.¹⁷⁶

Antes de resumir esa sección, conviene reseñar que, en la sección primera, “La esencia del cristianismo: Un universo personalista”, él define la fe católica en tres artículos: Fe en la personalidad de Dios; fe en la divinidad del Cristo histórico; y fe en la realidad del filium de la Iglesia. Otros tres puntos son fundamentales: la primacía

¹⁷⁵ Ibid. p.212

de la caridad; la naturaleza orgánica de la gracia; y la infalibilidad de la Iglesia. En resumen, el jesuita respeta la esencia de la ortodoxia dogmática. Y en la sección segunda, “La credibilidad del cristianismo: Cristianismo y evolución” declara que el cristianismo y la evolución coinciden fundamentalmente.¹⁷⁷

Seleccionaremos, entre los puntos dogmáticos objeto de la exposición la Trinidad, la Divinidad del Cristo histórico, la Revelación, los Milagros, el Pecado original, la Redención, y el Infierno.

La Trinidad

Para una mente moderna, en la idea de un Dios en tres personas hay algo de intrincado, extraño y superfluo. En realidad, si entendemos bien el concepto de Trinidad, este debe consolidar nuestra idea del Uno Divino al suministrarle la estructura que caracteriza toda unidad real viviente. Si Dios no fuera “triuno” no podríamos concebir la posibilidad de que subsista en sí mismo, independientemente de algún mundo, rodeándolo; ni la posibilidad de crear un mundo sin estar inmerso totalmente en él.¹⁷⁸ Finalmente, es la condición esencial de la capacidad de Dios de ser la cima personal de un universo que está en proceso de personalización.¹⁷⁹

La divinidad del Cristo histórico

La idea de un Cristo total en quien la pluralidad de consciencia elemental que forma el mundo se desarrolla y culmina, sin absorción o pérdida de identidad, es fuertemente atractivo para nuestro modo de pensar moderno. Sin embargo,

¹⁷⁶ Teilhard de Chardin, P., *Introduction to the christian life, introduction to christianity*, en *Christianity and evolution*, p.151 (traducción nuestra).

¹⁷⁷ Ibidem p.152-155

¹⁷⁸ Ibid. p.157-158

¹⁷⁹ Ibid. p.158

encontramos mucho más difícil aceptar que este Cristo-cósmico pudiese estar localizado en algún momento de la historia en forma de persona humana en el espacio y el tiempo. Para sobreponerse a esta repugnancia que se origina en una supuesta falta de proporción entre el Cristo-universal y el Hombre-Jesús, se debe tener en cuenta dos puntos. Primero, en teoría, se puede soñar con un Cristo-universal sin el soporte de un Dios-hombre, pero para encarnarse en un mundo en evolución Dios había de nacer en él y éste como un individuo.¹⁸⁰ Segundo, como hecho histórico concreto, es indiscutible que la idea viviente y dominante del Cristo-universal apareció y creció en el Cristianismo a partir del Hombre-Jesús reconocido y adorado como Dios.¹⁸¹ Hoy en día, el abandono del carácter histórico de Cristo, es decir la divinidad del Cristo histórico, significaría el desechar como irreal toda la energía mística acumulada en el filum cristiano durante los últimos dos mil años. Cristo nacido de la Virgen y Cristo resucitado de entre los muertos son un todo inseparable.¹⁸²

“Sujeto a toda reserva debida a las descripciones de la psicología del Dios-hombre por escritores piadosos, creo en la divinidad del Niño de Belén porque, en tanto que, y en la forma en que, esta divinidad está históricamente y biológicamente incluida en la realidad del Cristo-universal hacia quien mi fe y mi adoración están más directamente adheridas.”¹⁸³

¹⁸⁰ Ibid. p.158

¹⁸¹ Ibid. p.158-159

¹⁸² Ibid. p.159

La Revelación

Aceptada la personalidad de Dios, no existe dificultad alguna para creer en la posibilidad y en la probabilidad teórica por parte de Dios de una revelación, de una reflexión, destinada a nuestra consciencia. Puesto que el hombre es persona, el Dios persona debe influenciarlo, intelectualmente y afectivamente, al nivel personal y en forma personal: en otras palabras debe “hablarle”.¹⁸⁴

No es tan sencillo establecer la realidad histórica de esta influencia y esta “palabra” por una parte y explicar su mecanismo psicológico por otra parte. Al menos una cosa parece ser cierta, es que, incluso en el caso de Cristo el cual tuvo que hacerse hombre para poder hablarnos, Dios nunca se reveló a nosotros desde fuera por intrusión sino evolutivamente desde dentro por estimulación, elevación y enriquecimiento de la corriente psíquica humana.

Los milagros

En nuestros días, el milagro tiende a perder algo de su impacto sobre las mentes de los hombres, por dos razones: por un lado, algunos milagros parecen estar, como lo hubiese dicho Santo Tomás, no solamente por encima sino contra las posibilidades naturales; por otro lado, algunos otros milagros, algunos casos de curaciones por ejemplo, caen bajo la sospecha que pueden ser producto de determinismos orgánicos originados en el hábito, sujetos al control de la vida y obedientes a los poderes del alma.¹⁸⁵

¹⁸³ Ibid. p.159

¹⁸⁴ Ibid. p.159-160

¹⁸⁵ Ibid. p.160-161

El milagro cristiano, es decir la manifestación de una influencia personal divina en el cristianismo, está tendiendo a moverse, en opinión del jesuita, del área de prodigios individuales hacia el éxito general, vital de la fe en Cristo: La mano de Dios en la evolución humana para dirigirla, animarla y cumplirla. Sin embargo, reconoce intuitivamente la influencia de Dios en la flexibilidad de determinismos cósmicos y azares, en sintonía con la unión con Dios y la oración del hombre.¹⁸⁶

Finalmente, se reconoce la mano y la voz de Dios en el mundo, con una sensación especial en los ojos y los oídos de su alma ('gracia') – es decir con un super-sentido, cuya existencia, se debe notar (si la unión con Dios corresponde a un grado más alto de vida), está en perfecta armonía con las leyes de la biología.¹⁸⁷ En cierto número de casos (la virginidad de María, la resurrección material de Cristo, la Ascensión etc.) se tiene la impresión que los milagros evangélicos expresan en forma concreta, como el Génesis, el elemento irrepresentable en eventos tan profundos como la absorción del mundo en el filum humano o la transición de Cristo de su estado individual a su estado cósmico como centro de la evolución. No es materia sencillamente de símbolos, no se pueden someter a crítica científica ni rechazarlos.¹⁸⁸

El Pecado original y la Redención

Hemos visto, en el detalle de varios escritos anteriores y posteriores a este, los puntos de vista de Teilhard sobre el Pecado Original y la Redención, por lo tanto

¹⁸⁶ Ibid. p.161

¹⁸⁷ Ibid. p.161-162; Teilhard pudiera implicar aquí, con la expresión "grado más alto de vida", alguna experiencia mística.

¹⁸⁸ Ibid. p.162

bastará aquí mostrar que su enfoque no varía: Cristo-el-Redentor se realiza y se despliega en el Cristo-el-Evolucionador.¹⁸⁹

El infierno

La existencia del infierno es, en compañía con el misterio de la Cruz, uno de los aspectos más alarmantes y criticados del Credo Cristiano. Sin embargo, cuando este dogma se reduce a su esencia, nada se encuentra más en armonía con la perspectiva de un universo en evolución: en el proceso de unificación del mundo en Dios; algunos elementos “reprobados” pueden escapar a éste y ser exilados, para siempre, al polo opuesto a Dios.¹⁹⁰

Afirmar la existencia del infierno es simplemente un modo negativo de decir que, por necesidad física y orgánica, el hombre puede alcanzar su felicidad y realización solamente siendo fiel al movimiento que lo lleva y así alcanzando el término de la evolución: Suprema vida, una completa consciencia de todo en todo, o suprema muerte, una consciencia infinitamente desunida en sí misma. Todo o nada, esta es la alternativa que nos es presentada por la idea del infierno.¹⁹¹ Estas opiniones expresarán, con toda probabilidad, la ortodoxia del mañana.¹⁹²

No trataremos, en este apartado, del resto del escrito que sigue con la Eucaristía y otros temas.

En conclusión, es revelador el escrito de la honda preocupación del jesuita por la adecuación de su línea teológica con la doctrina oficial de la Iglesia Católica, evitando cualquier confrontación. No se trata para él de contradecir el dogma sino de

¹⁸⁹ Ibid. p.163

¹⁹⁰ Ibid. p.164

¹⁹¹ Ibid. p.164

contribuir a su adecuación al conocimiento moderno, sin peligro de concordismo. Todos sus esfuerzos tienen el carácter constructivo de la obra de un apóstol.

Nosotros, más de medio siglo después de las reflexiones de Teilhard sobre los milagros, nos preguntamos por la interpretación que se dará algún día al gran milagro de la filiación biológica divina. Teilhard dejó manifiesto en sus escritos que Jesús fue concebido virginalmente por María: Él pudo creer en éste, el mayor de los milagros en que cree, oficialmente y dogmáticamente, el Cristianismo. Para mostrar nuestra sinceridad, al ejemplo del jesuita, nosotros, en el año 2000, diremos, apoyados por una parte en cierta exégesis post-teilhardiana y extra católica y por otra parte en los últimos avances de la ciencia biológica y de la metafísica, que lo decretado por los Concilios cristológicos sobre la doble naturaleza de Jesús de Nazaret debiera ser objeto de reformulación.¹⁹³ Pensamos, además, que las otras dos religiones monoteístas, el Judaísmo y el Islam, deben estar más cerca de la verdad Divina, en este aspecto de naturaleza divina y humana, que el cristianismo.

¹⁹² Ibid. p.165

¹⁹³ La última prueba biológica, adicional, es aportada por las diversas clonaciones de mamíferos realizadas exitosamente, cuyo sexo es determinado por la "madre". La metafísica zubiriana permite avanzar en la definición de "naturaleza" y "esencia" para reinterpretar el dogma cristológico en forma acorde con los conocimientos científicos del siglo XX.

10 El punto Omega (1944)

El paradigma de creación evolutiva que domina el pensamiento de Teilhard de Chardin, en estos tiempos, es el de “Centrogénesis” basado en la “Centrología. Ensayo de una Dialéctica de la Unión” el cual fue objeto de análisis en el capítulo segundo, bajo el título “ P7. Paradigma de Centrogénesis”, hasta la sección tercera “El punto Omega”.¹⁹⁴ Otros escritos anteriores del jesuita, como se ha visto, han establecido la identidad, o mejor dicho la localización y las propiedades de Omega como las de Cristo en el vértice del “cono” de la evolución que se identificará en algún momento futuro con la Parusía, en el eje tiempo. De modo que en los párrafos siguientes se debe asociar siempre “Cristo” con el vocablo “Omega” o “punto Omega”.

Teilhard escribe que la existencia de un punto Omega cósmico se le apareció en el instante en que se impuso a su espíritu la evidencia que el universo era psíquicamente convergente. Veamos sus propiedades:

Hablando genéticamente, es decir desde la posición que ocupamos en el espacio-tiempo, Omega se presenta a nosotros fundamentalmente como el centro definido por la concentración última sobre sí misma de la Noosfera, y, por ende, de todas las isoesferas que preceden.¹⁹⁵ Omega, por sus condiciones de posición y de función, se impone por una serie de determinaciones positivas en términos no

¹⁹⁴ Teilhard de Chardin, P., *La centrología. Essai d'une dialectique de l'union*, en *L'activation de l'énergie*, p.117 (traducción nuestra).

¹⁹⁵ *Ibidem* p.117

solamente de intelección, sino de acción: personal, individual, parcialmente actual ya y parcialmente también trascendente.¹⁹⁶

Personal, necesariamente, ya que la centreidad hace que los seres sean personales y que, El, Omega, es supremamente centrado.

Individual, es decir distinto, no separado de los centros personales inferiores a los que sobrecentra, sin confundirlos, en su unidad: El tiene un ego propio.

Parcialmente actual también, es decir capaz de actuar sobre nosotros como objeto presente; Omega es como un manantial de luz, de enlaces radiales y de amor.¹⁹⁷

Parcialmente trascendente finalmente, es decir parcialmente independiente de la evolución que culmina en El. Omega tiene que escapar de alguna forma a las condiciones del tiempo y del espacio, para estar ya presente y fundar las esperanzas de irreversibilidad de la Centrogénesis. Él esta emergiendo para acabar una especie de unión bipolar, la unificación universal.¹⁹⁸

Definido así en su naturaleza y propiedades, Omega irradia como el motor y totalizador completo de la Centrogénesis y bajo su atracción los centros cósmicos elementales acceden a la inmortalidad.¹⁹⁹ En la perspectiva cristiana, Omega se inserta en la Centrogénesis bajo forma de un elemento-lider, el centro crístico que

¹⁹⁶ Ibid. p.118

¹⁹⁷ Ibid. p.118

¹⁹⁸ Ibid. p.119. Nótese la importancia del doble “parcialmente”, el cual indica que Teilhard tiene gran claridad, metafísica aunque no lo diga en esta página, sobre la Transcendencia y la Inmanencia. La metafísica es explícita en la página 120, siguiente, pero “profundizar estos dos axiomas metafísicos...” le parece inútil para su tesis (la del jesuita).

¹⁹⁹ Ibid. p. 119

aparece filéticamente en la noosfera, subordinando gradualmente todos los otros centros a sí.²⁰⁰

En un mundo cuya formula es “hacia la personalización por la Unión”, las fuerzas del amor toman un lugar preponderante. En las zonas del pre-viviente y del irreflexivo, el amor estrictamente hablando todavía no existe. Pero, a través del paso crítico de la reflexión la inter-simpatía oscura de los primeros átomos o de los primeros vivientes se transforma en amor.²⁰¹ En la superficie de la noosfera, sólo entre todas las energías del mundo, el amor puede hacer el milagro de super-humanizar al hombre a través y por medio de las fuerzas de colectivización y sólo en el curso de una fase aún más decisiva puede abrirle el acceso a Omega.²⁰²

La atracción de Omega, energía psíquica convergente, energía interior, toma la forma de amor sobre los elementos de segunda especie, centrados, a partir del paso crítico de la Reflexión, por su punta espiritualizada, su “alma.”.²⁰³

Del conjunto de consideraciones anteriores, se desgaja una manera particular de enfocar la naturaleza y las relaciones entre materia y Espíritu. Materia y Espíritu pueden ser vistos, respectivamente, como sinónimos de multiplicidad y unidad; son así aspectos complementarios de lo real.²⁰⁴ En el campo de la evolución cósmica el Uno integra estructuralmente al múltiple, bajo el influjo primordial del núcleo transcendente de Omega.²⁰⁵ Estrictamente hablando, la materia no existe; en el

²⁰⁰ Ibid. p.120-121, en nota.

²⁰¹ Ibid. p.125

²⁰² Ibid. p.126, “Colectivización.... Omega”. No se olvide que Teilhard se encuentra en China, en los albores del Maoísmo.

²⁰³ Ibid. p.127-128

²⁰⁴ Ibid. p.131

²⁰⁵ Ibid. p.131-132

universo no hay sino Espíritu, en estado o grados diversos de organización o de pluralidad.²⁰⁶ A lo largo de la evolución, las dos superficies críticas de centramiento y reflexión, o zona inanimada, zona simplemente viviente y zona pensante, constituyen un medio psíquico continuo enteramente colgando, por arriba, de Omega.²⁰⁷

Dejemos aquí a Teilhard el cual en los últimos párrafos del escrito vuela hacia “ otras esferas”, otras tierras en otras galaxias (que veremos en otro momento) pero, siempre, con un solo Omega.²⁰⁸

Al reflexionar sobre las expresiones “parcialmente actual” y “parcialmente trascendente” aplicadas a Omega que es Cristo, hemos destacado en nota la claridad metafísica de lo dicho por el jesuita que puede no resultar convincente para todo lector. Lo es para nosotros, porque no vemos frontera, ni física ni espiritual, entre la Transcendencia y la Inmanencia; por lo contrario, debe existir una permeación total del Transcendente en la inmanencia y, paradójicamente si se quiere, estos “parcialmente” de Teilhard nos lo sugieren.

²⁰⁶ Ibid. p.132

²⁰⁷ Ibid. p.132-133

²⁰⁸ Ibid. p.134

11 El cuarto misterio: Sugerencias para una nueva teología (1945)

Con el escrito “Cristianismo y evolución: Sugerencias para una nueva teología”, Teilhard da un nuevo paso, al menos semántico o lingüístico, en la exposición de su Cristología.

Del escrito en referencia, solamente extraeremos un apartado con el cual cerraremos el segundo período de su vida, apartado sobre “Creación, Encarnación, Redención” que muestra el empeño de Teilhard en insistir sobre los cambios teológicos implicados por la idea de Cristo universal.²⁰⁹

Hasta ahora, escribe Teilhard, estos tres misterios fundamentales de la fe cristiana, aunque relacionados de hecho en la historia del mundo, han permanecido lógicamente independientes el uno del otro. Dios podía disponer del universo sin restricción alguna; El pudo crear sin encarnarse; la Encarnación pudo hacerse sin trabajo ni sufrimiento. Si estos mismos tres misterios son transpuestos del viejo cosmos, estático, limitado y abierto en todo momento a reordenación, al universo moderno, unido orgánicamente por su espacio-tiempo en un solo todo evolutivo, los tres tienden a formar un solo misterio. En primer lugar, sin la creación, algo le faltaría absolutamente a Dios, considerado no en su ser sino en su acto de unión. Por definición crear para Dios es unirse a su obra, es decir comprometerse en una forma u otra con el mundo por encarnación.²¹⁰ Ipso facto encarnarse es compartir los sufrimientos y el mal inherentes al múltiple que concentra penas. Creación, Encarnación, Redención, vistos bajo esta luz, los tres misterios se convierten

²⁰⁹ Teilhard de Chardin, P., *Christianity and evolution: Suggestion for a new theology*, en *Christianity and evolution*, p.173 (traducción nuestra).

realmente para la nueva Cristología en tres aspectos de un único proceso fundamental: Son aspectos de un cuarto misterio, absolutamente justificable y válido, el misterio de la unión creadora del mundo en Dios o Pleromización.²¹¹

A este “cuarto misterio” nos referíamos en la introducción del escrito al mencionar “un nuevo paso, al menos semántico o lingüístico”. En realidad, el paso es más que eso, pues se trata para Teilhard de unir íntimamente los tres misterios dogmáticos en uno solo que traduce la unión de la acción Divina en la Trinidad de las Personas.

En mirada retrospectiva al periodo de madurez (1923-1945), se destaca que los siete escritos seleccionados para dicho período son muestras de la evolución del pensamiento teológico de Teilhard de Chardin en su largo caminar por los desiertos asiáticos y espirituales. Su “Panteísmo” inicia la ruta para despejar un obstáculo más artificial y creado por críticos poco amistosos que real e interno. Los misterios de la Encarnación, de la Redención, de la Cruz, de la Resurrección y de la Parusía van perfilándose con mayor definición y nueva formulación, en el curso del tiempo, guardando una unidad progresiva de conjunto con los paradigmas de la “Creación Evolutiva”. En los últimos tramos del camino en el tiempo, el jesuita expresa, con el convencimiento de una revelación personal, la necesidad de renovar la teología, sobre todo la Cristología, en algunos aspectos dogmáticos para adecuarla a los conocimientos científicos modernos, sin caer en falsos concordismos.

²¹⁰ Ibid. p.182

²¹¹ Ibid. p.183

Período de integración final (1946-1955)

Los viejos demonios y las tentaciones asociadas no suelen abandonar, fácilmente y para siempre, el terreno de la lucha. Lo que inició el periodo anterior, el fantasma del panteísmo, vuelve a aparecer insinuándose en el entorno y probablemente en el interior del jesuita, al regreso a Europa tierra de sus demonios. En junio de 1946, escribió al padre De Lubac: “Espero todavía, por el intermediario del padre Decisier, las dos revisiones de mi Fenómeno Humano” y en septiembre del mismo año: “Para ser franco me intereso por la obra menos que antes: el manuscrito tiene ya seis años! Lo escribiría ahora algo diferentemente”.²¹² Su mente está ya en un paradigma de “Creación Evolutiva” nuevo, el de “Centrogénesis” y después de recibir las dos censuras redacta el escrito “Esbozo de una dialéctica del Espíritu”.

12 Esbozo de una dialéctica del espíritu (1946)

Teilhard, al saber que algunos de sus lectores creyeron sentir algo de panteísmo o naturalismo en sus diversos ensayos, presentó los tiempos sucesivos de su apologética o si se prefiere de su dialéctica.²¹³

El primer tiempo es el del “Fenómeno humano y la existencia de un Dios trascendente”. Al llegar al vértice del cono evolutivo terrestre el Hombre, en esa posición terminal, orgánicamente, no puede ir más lejos en complejidad y por lo tanto en consciencia; psíquicamente, no puede aceptar retroceder; y, cósmicamente, no

²¹² cf. *Lettres intimes de Pierre Teilhard de Chardin...op. cit. p.347 (nota 92,1)*

²¹³ Teilhard de Chardin, P., *Esbozo de una dialéctica del espíritu*, en *L'activation de l'énergie*, p.147 (traducción nuestra).

puede quedar inmóvil en el mismo lugar.²¹⁴ El vértice del “cono evolutivo”, el punto Omega, se perfila, en un primer momento, como un foco de convergencia simplemente inmanente, pero, con mayor detenimiento, se verifica que, detrás de él y más profundo, se encuentra un núcleo trascendente, divino.²¹⁵

El segundo tiempo es el de “La Creación Evolutiva y la Espera de una Revelación”. Dios, faz trascendente de Omega, se presenta no solamente como un hiper-centro, sino como un auto-centro trascendente, es decir independiente del tiempo y del espacio que unifica al múltiple, atrayéndolo. Dios es motor físico, biológico y psíquico.²¹⁶

El tercer tiempo es el de “La Fe cristiana y la fe en la encarnación”. A partir del Hombre-Jesús un filum de pensamiento religioso apareció en la masa humana, sostenido y alimentado por la convicción de responder a una inspiración, a una revelación venida de arriba: la Palabra.²¹⁷ La Revelación nos enseña que el motor psíquico se percibe como un Verbo que se encarna, que el Trascendente se hace parcialmente Inmanente y que el pensamiento divino se refleja en el pensamiento vivo de la Iglesia.²¹⁸

²¹⁴ Ibidem p.151

²¹⁵ Ibid. p.152

²¹⁶ Ibid. p.152-153

²¹⁷ Ibid. p.154

²¹⁸ Ibid. p.154-155

13 Como veo yo, mi visión fundamental (1948)

Al presentar el paradigma P8 Holístico en el capítulo segundo, lo dejamos cuando el autor iba a tratar lo relativo al Punto Omega, en la sección I de la parte I. Habiendo recogido suficientes referencias a Omega, en el presente capítulo pasaremos a la sección II de la parte I “El fenómeno cristiano”.²¹⁹

Escribe el jesuita: Por “Fenómeno cristiano” entiendo la existencia experimental en el seno de la humanidad de una corriente religiosa caracterizada por el grupo de propiedades siguientes: Intensa vitalidad; curiosa adaptabilidad; remarcable similitud en las perspectivas dogmáticas, con lo que nos ha enseñado el estudio del Fenómeno Humano. Se reconoce en todo esto la influencia y la radiación esperadas de Omega.²²⁰ La existencia, la esencia de naturaleza trinitaria y los modos de operar de Omega son manifestados por la Revelación²²¹

En la parte II, titulada “Metafísica”, el jesuita va a considerar “prolongaciones teológicas o reveladas” del sistema que ha descrito. Abandonando la metafísica clásica que deduce el mundo a partir de la noción de ser, va a probar una dialéctica más rica y flexible sobre la creación, postulando que el ser puede ser definido por un movimiento particular, el de unión, de suerte que se puede escribir: ser=unirse sí mismo, o unir los otros (forma activa); ser=ser unido y unificado por otro (forma pasiva). Esta es “la Metafísica de la Unión”.²²²

²¹⁹ Teilhard de Chardin, P., *Comment je vois*, en *Les directions de l'avenir*, p.177 (traducción nuestra).

²²⁰ Ibidem p.204

²²¹ Ibid. p.205

²²² Ibid. p.208. Nota del P. Teilhard, con las formulas en latín, con referencia a la Trinidad y al Pleroma.

En un primer tiempo las dos metafísicas suponen un “Ser Primero”, nuestro Punto Omega. Conforme al dato de la revelación, en un segundo tiempo se opone trinitariamente a sí mismo: Se triniza; Dios no existe sino uniéndose a sí mismo. En un tercer tiempo, el Ser Primero hace brotar una oposición diferente en las antípodas de sí mismo: El múltiple puro o “Nada creable” que no es algo sino una posibilidad, una imploración de ser.²²³ Siempre en la filosofía o teología clásica la Creación o Participación, el cuarto tiempo se presenta como un gesto casi arbitrario de la Causa Primera: U “acto de Dios”. En una metafísica de la Unión, por lo contrario, la autosuficiencia y autodeterminación del Ser Absoluto permanecen intactas pero el acto creador toma un significado y una estructura diferentes. La Pleromización, como diría San Pablo, es decir la realización del ser participado por ordenamiento y totalización aparece como una replica o simétrico de la “Trinización”.²²⁴

Crear es unir, con las siguientes consecuencias: La Creación no puede operarse sino una sola vez, si se puede decir, en la vida de Dios; para crear Dios tiene inevitablemente que sumergirse en el múltiple; con el fin de incorporárselo y para Dios atacar al múltiple es entrar en lucha con el mal, sombra de la Creación.²²⁵

Luego una serie de nociones, consideradas tradicionalmente como independientes, se relacionan orgánicamente para nuestros ojos. No hay Dios, hasta cierto punto, sin unión creadora. No hay Encarnación sin compensación redentora. En una metafísica de la unión, los tres misterios fundamentales del Cristianismo

²²³ Ibid. p.208-209

²²⁴ Ibid. p.210

²²⁵ Ibid. p.211

aparecen como las tres facetas de un mismo misterio de misterios, el de la Pleromización o reducción unificadora del múltiple.²²⁶

Es una Cristología nueva la que se descubre como eje, no solamente histórico o jurídico, sino estructural de toda la teología.

“Entre el Verbo, por un lado, y el Hombre-Jesús , por el otro, una suerte de “tercera naturaleza” crística , si me atrevo a decir, se desprende – en todas partes, legible en San Pablo: la de Cristo total o totalizante, en quien, por el efecto transformador de la Resurrección., el elemento individual humano nacido de María se encuentra llevado al estado no solamente de Elemento, o Medio o Curvatura, cósmica, sino de centro psíquico último de reunión universal. “²²⁷

La carta al padre De Lubac citada anteriormente seguía con:

“... Es la única manera de llegar a una verdadera ‘conversión’ o ‘corrección’, si hay lugar. En el presente ensayo he colocado todas las piezas del proceso, de mi proceso, tan cuidadosamente como posible: Estoy de más en más convencido que morimos y languidecemos de no tener una posición clara intelectualmente y espiritualmente.”²²⁸

El jesuita “rebelde” para algunos, digno de ejemplo para nosotros, mantuvo en alto su cabeza e ideas.

²²⁶ Ibid. p.213

²²⁷ Ibid. p.214

²²⁸ Ver nota 212

14 El Dios de la evolución (1953)

Cinco años más tarde, con el paradigma de Creación evolutiva “P10 Convergencia” en mente, Teilhard trató una vez más de hablar de la realidad del fenómeno, - Dios de la evolución -, cuya existencia le perseguía desde casi medio siglo, “Quiero decir el ascenso, irresistible y todavía desconocido, sobre nuestro horizonte del que uno podría llamar un Dios, el Dios, de la evolución.”²²⁹

En el futuro, solamente un Dios que es funcionalmente y totalmente Omega puede satisfacernos de suerte que una “religión del futuro” no puede dejar de aparecer dentro de poco tiempo. Es el “Advenimiento crístico”.²³⁰ El evangelio nos dice que Cristo preguntó una vez a sus discípulos: “¿Quem dicent esse Filium hominis?” La respuesta de Pedro fue a la vez una no respuesta, puesto que dejó sin respuesta la cuestión del conocimiento de qué es exactamente el verdadero Dios vivo.²³¹ Para millones y millones de creyentes, Cristo nunca ha cesado de re-emerger en cada crisis de la historia con más urgencia y poder de penetración que antes. Pero para ofrecerse a nosotros como el “nuevo Dios” que buscamos le faltan dos cosas. En primer lugar, Cristo no puede ser restringido constitucionalmente en su operación a una simple “redención” de nuestro plantea.²³² En segundo lugar, en un universo en el cual todo se ve co-reflexivo en un solo eje, Cristo no puede ser ofrecido a nuestra adoración como un pico distinto y rival del que la antropogénesis nos presenta..²³³

²²⁹ Teilhard de Chardin, P., *The God of evolution*, en *Christianity and evolution*, p.237 (traducción nuestra).

²³⁰ *ibidem* p.240

²³¹ *Ibid.* p.241

²³² *Ibid.* p.241

²³³ *Ibid.* p.241

El Cristo de la teología clásica es demasiado confinado, localizado, astronómicamente, y demasiado extrínseco, evolutivamente, para ser capaz de “cefalizar” el universo. Y además, hay una correspondencia reveladora entre el Omega postulado por la ciencia moderna y el Omega experimentado por el misticismo cristiano.²³⁴ El Omega de la experiencia y el Omega de la fe están a punto de ser sintetizados en la consciencia humana, el cósmico magnificando el Crístico y Este amorizando, es decir energizando al máximo, el cósmico enteramente.²³⁵

Teilhard concluye:

“Es en verdad un encuentro inevitable ‘implosivo’ y su efecto probable será pronto el de soldar la ciencia y el misticismo en una gran marea de poder evolutivo liberado-centrado alrededor de Cristo, por fin dos mil años después de la confesión de Pedro...”²³⁶

En el último período de su vida (1946-1955), el jesuita vuelve sobre los temas que ha ido tratando en su abundante producción literaria, siguiendo las últimas líneas de su pensamiento centrado en la evolución: Centrogénesis, holismo y convergencia. Su Dios de la evolución es el Dios del Todo, Cristo y convergencia de todo.

²³⁴ Ibid. p.242

²³⁵ Ibid. p.243

²³⁶ Ibid. p.243

DIOS-CRISTO: Creador, encarnado y redentor (1913-1955)

A modo de conclusión para lo visto en los apartados anteriores, consignaremos lo siguiente:

El Dios-Cristo de Teilhard de Chardin es un Dios nuevo para nosotros, cristiano según su descubridor, inaceptable para algunos, admirable y amable para nosotros y muchos, en todo caso digno de estudio y reflexión para creyentes e increyentes.

Al mentar “Dios-nuevo”, aludimos a descubrimiento e invención. Nadie duda que descubrir algo o alguien nuevo de interés para el Hombre es loable y recomendable. ¿Pero, es legítimo “inventar un Dios”?

En su obra “El problema de Dios en la modernidad”, Andrés Torres Queiruga plantea la pregunta implícitamente como problema: “Si Dios existe y qué o como es”.²³⁷ No por casualidad, este autor señala en esas páginas la fenomenología, la idea de evolución, la cosmogénesis, la Biogénesis y la antropogénesis; es decir la historicidad en el hombre y cita a Bergson, Teilhard y Whitehead.²³⁸

El descubrimiento de Dios, según el mismo autor, sigue el curso de la nueva percepción de la inmanencia divina y la nueva figura de las pruebas de la presencia de Dios. Pero lo más importante, en nuestro caso, es su tratamiento de la “invención de Dios”. Al abordar la noción y concepto de “la dirección hacia Dios” llega a la

²³⁷ Torres Queiruga, A., *El problema de Dios en la modernidad*, p. 303

²³⁸ *Ibidem* p.311-313

necesidad de “inventar continuamente a Dios, en el sentido de buscar sin descanso nuevas figuras que nos acerquen su misterio”.²³⁹

“En este empeño han de emplearse todos los recursos, tanto teóricos como prácticos, tanto conceptuales como imaginativos y afectivos de la expresividad humana ; sobre todo aquellos que, jugándose en el registro simbólico, permiten ‘constructos’ más transparentes hacia lo invisible de Dios y más conscientes de su propio artificio y relatividad humana.”²⁴⁰

Torres Queiruga prosigue con la “invención del Hombre por Dios”, donde leemos en el apartado sobre “La continuidad entre conocimiento y revelación” lo siguiente:

“Entonces aparece claro el pesado artificio de la distinción drástica entre conocimiento filosófico o natural de Dios y conocimiento revelado. Como abstracción provisional mientras la reflexión está de camino, tiene su derecho. Pero, cuando ésta ha culminado su ciclo, el conocimiento debe reconocerse como ‘revelación’ pues se sabe don de aquel que libremente se le da a conocer.”²⁴¹

En estas últimas palabras, encontramos un testimonio imparcial en apoyo de lo aplicado por nosotros a Teilhard, en alguna ocasión, con la expresión “Revelación Personal”.

²³⁹ Ibid. p.324-329

²⁴⁰ Ibid. p.329

²⁴¹ Ibid. p.334

II LA RESURRECCIÓN

La materia resucitada manifestó su existencia cuando Teilhard escribió “Los Nombres de la Materia” en 1919.²⁴² No se trató, allí para él, de la resurrección de Cristo sino de la de todo hombre pero nos servirá de introducción para la del Hombre-Dios.

El hecho es que algo que es material debe reaparecer en orden a compartir la vida final del espíritu. No puede ser la suma re-creada total de las monadas materiales que sirven de soporte al alma a lo largo de la vida. Las almas separadas deben ser unidas. Supóngase que Dios, al realizar su necesidad de unirse de acuerdo con el tejido propio de cada una de ellas, reconstituye en un y mismo cosmos esta nube de monadas flotantes. Al coalescer, podrán conocer la felicidad de haber re-encontrado un cuerpo y un mundo, de haber vuelto a ganar su cuerpo y su universo.²⁴³ Sin los determinismos, o la rigidez geométrica, o la impenetrabilidad de la Pluralidad desorganizada, pero con todo el poder real de inter-comunicar, de conocer la inmortalidad, la carne será verdaderamente levantada de nuevo. La materia habrá entrado en su última fase y no tendrá sino un nombre.²⁴⁴

Sobre la Resurrección de Cristo, específicamente en el año 1924, Teilhard se expresa en estos términos: Cristo venció a la muerte y, con Él, el mundo penetró en Dios. Y entonces Cristo resucitó.

²⁴² Teilhard de Chardin, P., *The names of matter*, en *The heart of matter*, p. 236 (traducción nuestra)

²⁴³ Ibidem p.237

²⁴⁴ Ibid. p.238

“Tratamos de ver la Resurrección demasiado como un acontecimiento apologético y momentáneo, como una pequeña revancha individual de Cristo en el sepulcro. Es mucho más que eso, es un tremendo evento cósmico: Marca la toma de posesión efectiva por Cristo de sus funciones de Centro universal. Hasta entonces estaba en todas partes como un alma que penosamente reúne sus elementos embrionarios. Ahora, irradia sobre todo el universo como una consciencia y una actividad dueñas de sí mismas. Ha emergido del mundo, después de haber sido bautizado en él. Se ha extendido hasta los cielos después de haber tocado las profundidades de la Tierra.: “Descendit et ascendit ut impleret omnia” (Ef 4,10).”²⁴⁵

La Resurrección de Jesús, para el jesuita, tiene un alcance cósmico, es decir universal, es el comienzo de la función redentora y salvadora del universo entero, por un Cristo, el de San Pablo, liberado de la contingencia y de las penas de las “profundidades de la tierra”.

²⁴⁵ Teilhard de Chardin, P., *Mon univers*, en *Science et christ*, p. 92 (traducción nuestra).

III LA PARUSÍA

Teilhard tiene la Parusía presente sin cesar puesto que, explícita o implícitamente, ella esta asociada con el punto Omega, en el vértice del “cono evolutivo”.²⁴⁶

En su escrito “Tres cosas que veo” (1948), le dedica una sección traída por un primer juicio de valor según el cual la humanidad esta rebotando, por impulso colectivo, hacia un punto de maduración que viene.²⁴⁷ Se trata del segundo juicio de valor: “El punto de maduración humana, precedentemente definido, coincide con el punto llamado ‘de Parusía crística’”.²⁴⁸

En el cielo del mundo cristiano, la Parusía, o retorno glorioso de Cristo al final de los tiempos, ocupa un lugar central aunque olvidada fácilmente con lo siglos de espera que se suceden. En este evento único y supremo, donde lo Histórico nos lo dice la fe debe unirse con el Transcendente, el misterio de la Encarnación culmina y se afirma con el realismo de una explicación física del universo. Hasta ahora, por razones a la vez de Escrituras, tradicionales e instintivas, el fin del mundo y el Juicio Final han sido sobre todo interpretados y traducidos en forma catastrófica. Con todo sus últimos progresos la Exégesis nos advierte que, si bien la revelación dirige

²⁴⁶ La Parusía es mencionada explícitamente en: *Christianity and evolution: Suggestions for a new theology*, (1945), en *Christianity and evolution*, p.179; *Two principles and a corollary* (1948), en *Toward the future*, p.153ss; *My fundamental vision* (1948), en *Toward the future*, p.191, 204, 207; *A summary of my phenomenological view of the world: The starting point and key of the whole system* (1954), en *Toward the future*, p.215

²⁴⁷ Teilhard de Chardin, P., *Tres cosas que veo (o: una weltanschauung en tres puntos)*, en *Les directions de l'avenir*, p. 164 (traducción nuestra)

nuestra marcha, sin embargo no describe nuestro punto de partida ni nuestro punto de llegada.²⁴⁹ Solamente nos queda un núcleo esencial de verdad en el caso de la Parusía: Una crisis, una reunión y, para terminar, un consumación espiritualizante, bajo la influencia crística en alguna forma super-organismo humano del tipo general del término biológico de la Hominización. ¿No se tratará de una sola y misma cosa?²⁵⁰

Por ende, la hipótesis de que, por analogía con la primera venida de Cristo que se produjo cuando la humanidad había alcanzado un grado de evolución con un nivel de conciencia colectiva suficiente, en la segunda y última venida Cristo espera para reaparecer que la colectividad humana sea capaz de recibir de Él su consumación sobrenatural porque acabada plenamente en sus potencialidades naturales. Conforme a esta idea, hagamos coincidir, en profundidades diversas pero en unidad concreta de un mismo evento, el Punto de Parusía y el Punto de maduración humana.²⁵¹

En tal caso, nada importante se altera en la manera cristiana tradicional de enfocar el fin de los tiempos sin lo crítico de la Escritura. E, igualmente, no se advierte aquí ninguna perspectiva que recuerde algún tipo de concordismo molesto: No se trata de juntar fragmentos de verdades prestadas por conocimientos de planos diferentes, sino de la convergencia polar de dos líneas de visión, una biológica y otra mística, con una resurgencia de energía espiritual en el corazón del universo “monocefalizado” en esta ocurrencia.²⁵² Bajo forma dialéctica, la perspectiva

²⁴⁸ Ibidem p.168

²⁴⁹ Ibid. p.168

²⁵⁰ Ibid. p.168-169

²⁵¹ Ibid. p.169

²⁵² Ibid. p.170

completa adoptada aquí puede expresarse bajo la forma de una serie de igualdades: Cosmos = Cosmogénesis = Biogénesis = Antropogénesis individual = Antropogénesis colectiva = Cristogénesis.²⁵³ Teilhard de Chardin, como se ha visto, integra sin dificultad la “Parusía revelada” y el esquema evolutivo del universo, con una diferencia que no parece esencial, la de no insistir en “venida” de Cristo sino en reunión de la humanidad consumida con Cristo en el Punto Omega y con la gran ventaja sobre la expectativa de los primeros tiempos del Cristianismo de alejar enormemente en el tiempo el “final de los tiempos”, hecho ya verificado en la historia de los dos últimos milenios.

Conclusión: Dios-Cristo pleromizante en la Parusía (1913-1955)

Si nos encontráramos ahora frente a algún lector de esta tesis antes de su finalización, conocedor de la obra de Teilhard de Chardin, le preguntaríamos: ¿Y usted qué dice que es Pierre Teilhard de Chardin? ¿Un científico, un filósofo de la naturaleza o un teólogo? ¿Cree usted en lo que él creyó y defendió con toda su alma, su inteligencia y sus fuerzas humanas? ¿Si no le cree, en qué cree usted? En tal caso ¿Cómo defiende lo que él atacó, o construye lo que él derribó, o siembra esperanza donde hay confusión, o encuentra sentido donde el hombre moderno tiende a dudar?

Nuestras respuestas a estas preguntas se han podido entrever, parcialmente, en las páginas anteriores y otras deberán darse a conocer en los capítulos siguientes; pero, ya ahora, queremos y debemos consignar una última pregunta a la serie

²⁵³ Ibid. p.170

anterior: ¿Podrá seguir siendo pronunciado el Credo, por hombres “super-reflexivos”, con las palabras de Nicea, a pesar de la Evolución, en el futuro muy lejano, como lo escribió Teilhard?²⁵⁴

IV EL SISTEMA TEOLÓGICO TEILHARDIANO (1913-1955)

Un sistema, en general, es un conjunto de elementos relacionados entre sí y formando una unidad de estructura. Aplicado a la teología, el sistema es un conjunto organizado de doctrinas, ideas o principios que explican lo relacionado con Dios y su obra; un sistema conceptual implica un método que permite estructurar el conjunto lógico de sus elementos. Resumiendo lo tratado en los capítulos vistos hasta ahora, intentaremos establecer que Teilhard, si no desarrolló una teología sistemática completa, sí concibió un sistema teológico original, cristiano y digno de ser estudiado.

El discurso de Teilhard, en efecto, obedeció a un método original con carácter científico, dotado de poder creativo e innovador: Dios-Cristo es visto por abducción a partir de la fenomenología de las ciencias naturales, accesible a un paleontólogo místico, y su objeto es por lo tanto esencialmente teológico (capítulo primero). La unidad de la estructura de este sistema viene dada por el fenómeno de evolución del universo creado por Dios, dato que sostiene toda la teología teilhardiana (capítulo segundo). Esta teología es cristiana, no solamente por tener como objeto a Dios-Cristo sino por construir un sistema doctrinario con los elementos esenciales de la

²⁵⁴ Cf. Texto referente a la nota 7 del presente capítulo.

doctrina tradicional de la Iglesia apoyados en el dato fundamental constituido por el fenómeno de la evolución (capítulos tercero y cuarto).

La creación evolutiva del universo por Dios fue escrutada por el jesuita bajo diferentes ángulos que hemos recogido en diez paradigmas mediante los cuales él conjugó los aportes de las ciencias, física y biología mayormente, con consideraciones filosóficas y teológicas que pueden ser englobadas en la noción de teología natural. Ocupó en esta creación un lugar prominente la historia de la aparición del hombre en el curso de la evolución, fenómeno que enlaza lo científico con lo teológico y que obligó a Teilhard a reflexionar sobre el pecado original de la Biblia judeocristiana: Entre monogenismo o poligenismo optó por una tercera vía, el monofiletismo.

El dogma fundamental del cristianismo es el pecado original: Teilhard se dedicó a revisar el planteamiento de la teología tradicional sobre él en consonancia con el proceso de creación evolutiva del hombre, la Hominización. El hombre, según él, es víctima del mal reinante en la creación desde el origen del universo; el pecado original no fue un acto histórico instantáneo y localizado, sino la inclinación y estímulo hacia el pecado de todo hombre en el curso de la historia: El pecado original es trans-histórico. La muerte de los seres vivientes no se debe a la existencia del pecado en el mundo y el mal es estadístico como efecto secundario de la creación. Reformulado el pecado original en estos términos siguió una extensa reflexión de Teilhard sobre las implicaciones para los misterios del cristianismo.

En referencia a la Encarnación y en general, se observa en la teología teilhardiana el lugar de gran relieve ocupado por lo físico como elemento de unión

de Cristo universal con los creyentes y con la materia. No solamente aparece el aspecto de la relación físico-mística, como pudiera ser el fenómeno psicossomático, sino que trasluce una suerte de relación realmente física entre Dios-Cristo con la materia, soporte de lo espiritual, desde el origen del universo. La encarnación del Hijo de Dios, en la cual se atravesó el panteísmo del cual fue acusado y del cual se defendió diferenciando el panteísmo cristiano verdadero del falso panteísmo de la antigüedad y de ciertos filósofos posteriores, es "pancrística". El primer acto de la encarnación fue la inversión de la unidad divina en las profundidades de la materia "múltiple". Cristo preexistente y universal anima el mundo por su encarnación, actuando físicamente en todo. La divinidad del Cristo histórico, el hombre-Jesús, para Teilhard se debe a que Dios había de encarnarse en un mundo en evolución, nacer de él como un individuo.

La Redención, según el jesuita, tiene que salvar unos obstáculos derivados del pecado original porque éste ha sido una solución estática del problema del mal en un mundo donde lo que más importa es la reparación y la expiación por un sacrificio. Para modernizar la cristología se necesitaría clarificar la noción de pecado con la de progreso. Cristo, estructura maestra de la evolución, no deja de soportar los pecados del mundo y por todos nosotros vence la resistencia a la unificación ofrecida por el mal: Arrojándose al fuego del combate aceptó el trabajo laborioso de la Cruz.

Los tres misterios, Creación, Encarnación y Redención, no son independientes para Teilhard: Son tres aspectos de un único proceso fundamental, el cuarto misterio, el misterio de la unión creadora del mundo en Dios o Pleromización, es decir la unión de la acción divina en la Trinidad de las personas.

La Resurrección marca la toma de posesión efectiva por Cristo de sus funciones de Centro universal, tiene un alcance cósmico, es el comienzo de la función redentora y salvadora del Universo entero y no solamente de la humanidad geocéntrica. La Parusía está siempre presente en Teilhard, asociada con el Punto Omega, en el vértice del cono evolutivo, al final de los tiempos.

La unidad del sistema teológico teilhardiano está dada por el fenómeno de evolución como historia: Es la historia de la salvación por Cristo el evolucionador con la Pleromización en el punto Omega. En esencia, la cristología de Teilhard de Chardin es, según la tesis de Bravo, el devenir histórico en el eje de “cristificación” del universo:

“Sea como fuere, Cristo no es, en su visión de la historia, algo añadido, sino un elemento esencial, más aún, el elemento esencial, tanto respecto del contenido del devenir como respecto de su realización y de su meta. Recordemos que la filosofía de la unión, fundamento de la comprensión teilhardiana de la historia, no es sino una extensión de la fe cristiana en la Encarnación y en el Cuerpo Místico y una generalización de la ley científica de complejidad-conciencia.”²⁵⁵ ... “La esencia más íntima de la historia – una esencia que se halla a su vez *in fieri* es el Cristo cósmico.”... “Al hacer de Cristo la esencia de la Historia, no ha ‘naturalizado’ a Cristo, ni ha ‘sobrenaturalizado’ la historia, sino que ha visto la una a través del otro, y alcanzado al primero a partir y mediante la segunda.”²⁵⁶

²⁵⁵ Bravo, F., *Teilhard de Chardin, Su concepción de la historia*, p.309

²⁵⁶ *Ibidem* p.310

Con lo visto, se estima mostrado que el pensamiento teológico de Teilhard de Chardin constituye un sistema, por lo tanto podría darse por terminada aquí la exposición de la primera parte de la tesis pero queda por disertar sobre el concepto de progreso en la obra del jesuita. Es el objeto del próximo capítulo, el quinto.

CAPÍTULO QUINTO

PROGRESO, IGLESIA Y ESPIRITUALIDAD

A diferencia de los capítulos anteriores en los cuales se ha ofrecido resúmenes de escritos de Teilhard de Chardin sobre temas bien definidos, en el presente agruparemos sus opiniones en torno a su interés por dirigirse a los Cristianos en tono espiritual o pastoral principalmente y a la Iglesia y los Teólogos para solicitar su atención a problemas que requerían su atención para encarar el progreso en su siglo. Para él, progreso incluía tanto el avance en el campo de las ciencias como en el de la teología y la espiritualidad. Sus enfoques, por lo demás muy pragmáticos aquí, eran frecuentemente apologéticos y en conjunto constituyen argumentos nuevos para concederle el título de “teólogo”.

I PROGRESO E IGLESIA

Período de crecimiento (1913-1922)

1 La presentación del evangelio (1919)

Ya en 1919, Teilhard se dirigía a los teólogos y a la Iglesia en términos contundentes como los siguientes, bajo el título “Nota sobre la Presentación del Evangelio”.

Dios que está esperando el siglo debe ser tan vasto y misterioso como el cosmos, tan inmediato y abrazando todo como la vida y tan enlazado con nuestro esfuerzo como la humanidad. El ideal cristiano ha cesado de ser el ideal común de la humanidad. A muchos hombres el Cristianismo les parece inhumano e inferior en promesas de felicidad y preceptos de renuncia. “Vuestro evangelio conduce a la formación de almas interesadas en sus propios intereses”.¹ Debemos estar soñando cuando consideramos los esfuerzos que se consagran a la beatificación de un siervo de Dios.² Para reemplazar el cisma que amenaza debemos predicar y practicar “el evangelio del esfuerzo humano”.³

El apostolado que se necesita con urgencia incluye dos fases: Una introducción a la fe cristiana, fase natural y una fase sobrenatural que muestre a la

¹ Teilhard de Chardin, P., *Note on the presentation of the gospel*, en *The heart of matter*, p.212 (traducción nuestra)

² Ibidem p.213

³ Ibid. p.214

luz de la revelación cuan lejos y en qué dirección la actividad terrena debe ser llevada.⁴

Un cristiano tiene una vocación sagrada, sacerdotal, de asociarse con los “Artífices de la Tierra”. Un sacerdote, en tanto que sacerdote, puede dedicarse a la ciencia o la sociología tanto como a servicios funerarios.⁵ En dogmática, nuestros maestros, después de haber analizado durante tanto tiempo las relaciones divinas “ad intra” deben embarcarse en el estudio de las relaciones “ad extra”. En moral, se debe examinar en qué manera las virtudes armonizan con las orientaciones experimentales del progreso humano.⁶ En ascética, los teólogos olvidan que reconciliar lo natural y sobrenatural en una sola orientación de la actividad humana es un problema mil veces más urgente que tratar la naturaleza esencial de la Gracia.⁷

El mundo puede ser convertido y salvado solamente por lo sobrenatural, pero debe ser un sobrenatural armonizado con la tendencia religiosa natural propia de cada siglo.⁸

Teilhard señalaba, con vehemencia y detalles precisos, tareas concretas para la teología, con la conversión y el progreso en mente.

⁴ Ibid. p.214

⁵ Ibid. p.217

⁶ Ibid. p.219

⁷ Ibid. p.220

⁸ Ibid. p.221

2 El progreso y el Cristo universal (1920)

Teilhard se propuso en 1920 atraer la atención de los teólogos, sus amigos, sobre el Cristo-universal, alfa y omega, que “presentan los evangelios, más especialmente San Pablo y San Juan”.⁹

Con este propósito, propuso estudiar el Cristo-universal para presentar al mundo una figura más atrayente, sometiendo “la Teología dogmática, mística y moral, a una refundición necesaria”.¹⁰

“Todo progreso, sea en la vida orgánica, sea en el conocimiento científico, sea en las facultades estéticas, sea en la consciencia social, es cristianizable hasta en su objeto (porque todo progreso, ‘in se’, se integra orgánicamente en el espíritu, el cual pende de Cristo).”¹¹

“Abordar la cuestión del Cristo-universal es, finalmente se ve, llevar la reflexión, la oración, el progreso, al centro natural de todo el pensamiento cristiano, al punto vivo de la vida de la Iglesia presente.”¹²

Después de alusiones a “la filosofía infantil de ciertos teólogos” y el “primado de lo orgánico sobre lo jurídico” Teilhard concluye con la pregunta sobre la apertura de un ciclo nuevo para la Iglesia, el ciclo de Cristo adorado a través del universo.¹³

⁹ Teilhard de Chardin, P., *Note sur le christ-universel*, en *Science et christ*, p.39, (traducción nuestra)

¹⁰ Ibidem p.41

¹¹ Ibid. p.41-42

¹² Ibid. p.42

¹³ Ibid. p.44

3 Ciencia y Cristo o análisis y síntesis (1921)

En febrero de 1921, dirigiéndose en París a científicos cristianos, Teilhard les propuso unas “Observaciones sobre la manera en que el estudio científico de la materia puede y debe servir a subir hasta el Centro Divino”¹⁴

Para amar cristianamente la ciencia, antes que todo se observa que el estudio científico del Mundo, esencialmente por análisis, nos hace primero caminar en sentido contrario a las realidades divinas, pero después al revelarnos la estructura sintética del mundo, nos lanza hacia el Centro único de las Cosas , el cual es Dios Nuestro Señor. ¹⁵

La ciencia es impotente para encontrar a Dios en el curso de sus procesos analíticos, pero Teilhard muestra que el análisis de la materia revela al que sabe ver la prioridad, la primacía del Espíritu.¹⁶ Para el retorno “científico” hacia el Centro Divino:

“Antes que todo, no tengamos miedo, nosotros, cristianos, y no nos escandalicemos erradamente de los resultados de la investigación científica, sea en física, sea en biología, sea en historia.”...“ La ciencia no debe turbar nuestra Fe por sus análisis. Debe, por lo contrario, ayudarnos a conocer mejor y apreciar a Dios.”¹⁷ ...“Es, por lo tanto, vano , - es injusto oponer la Ciencia y Cristo, o separarlos como dos campos extraños el uno para el otro.”¹⁸

¹⁴ Teilhard de Chardin, P., *Science et Christ ou analyse et synthese*, en *Science et Christ*, p.47, (traducción nuestra).

¹⁵ Ibidem p.47-48

¹⁶ Ibid. p.57

¹⁷ Ibid. p.61

¹⁸ Ibid. p.62

Período de madurez (1923-1945)

4 Progreso y esfuerzo humano (1924)

Desde el punto de vista de la Unión creadora, escribía Teilhard en 1924, la ley y el ideal de todo bien, moral como físico, se expresan en la regla única: En todas cosas, promover y padecer la unidad orgánica del mundo.¹⁹

En la conquista del mundo y su desarrollo, el Cristiano debe actuar para que Cristo nazca más en el mundo alrededor de él; más que cualquier increyente el cristiano debe venerar y promover el esfuerzo humano; quiero decir la investigación científica de la verdad y la persecución organizada de una mejor cohesión social.²⁰ Diferentes reacciones se manifiestan ante el porvenir. Los sabios por su parte sonríen o se enfadan, cuando se habla de progreso.

“Dejemos de lado a los pesimistas, que parecen nunca haber interrogado ni a la historia ni a la razón, ni a su corazón.”...“Digan ustedes que la consciencia no es mejor que la inconsciencia. Digan que el hombre, para actuar, no necesita saber que su esfuerzo es útil. Y entonces habrán negado la existencia y la necesidad del Progreso. Pero al mismo tiempo habrán destruído, por sus teorías, nuestras verdaderas razones de vivir.”²¹

¹⁹ Teilhard de Chardin, P., *Mon univers* (1924) en *Science et christ*, p.94 (traducción nuestra)

²⁰ Ibid. p.96-97

²¹ Ibid. p.110

Teilhard reconoce que hay “una fuerza creciente para el mal como para el Bien.”, en la dominación creciente del mundo por el pensamiento.²²

Sin embargo:

“Tarde o temprano, la Sociedad se organizará.”...“Así se abrirá en el Mundo la era de la ciencia; y ésta, probablemente estará cada vez más impregnada de Mística (no para ser dirigida, sino para ser animada por ella).”²³

5 Progreso y el sentido del hombre (1929)

Hoy para Teilhard se está tan familiarizado con las ideas de progreso que se encuentra difícil no incluirlas en las fundamentales de Platon, Aristóteles o Santo Tomás.²⁴ En este contexto, Teilhard constata la indiferencia creciente de los hombres hacia el Cristianismo, la enfermedad del cristianismo, la reacción oficial y concluye con la necesidad de la salvación del mundo. Cristo debe alzarse al frente de su progreso. La Iglesia, sumida en un pozo de teología abstracta, de sacramentalismo cuyo estándar es la cantidad y no la calidad y de piedad excesivamente refinada, ha perdido contacto con lo real. El cristianismo no cesará de estancarse a menos que se dé cuenta que debe dirigirse hacia las aspiraciones naturales de la tierra.²⁵

²² Ibid. p.110

²³ Ibid. p.111-112

²⁴ Teilhard de Chardin, P., *The sense of man*, en *Toward the future*, p.14 (traducción nuestra)

²⁵ Ibidem p.38

6 Cristianismo y progreso universal (1933)

A propósito de la potencialidad del Cristianismo en el mundo, Teilhard dice que éste, a pesar de ciertas apariencias que sus amigos como sus enemigos tienen placer en acentuar, es una religión de progreso universal.²⁶ “La cruz no es una sombra de muerte sino un signo de progreso.”²⁷ El cristianismo en el mundo, convertido en religión de la acción, la religión del mañana, no representa solamente la faz de una civilización transitoria nacida en Occidente sino un fenómeno de amplitud universal que marca la aparición de un orden vital nuevo en el interior de la capa humana.²⁸

7 Progreso y futurismo (1936)

El problema de la conversión del mundo moderno sugiere a Teilhard unas reflexiones sobre el conflicto entre dos religiones, Cristianismo y Modernismo, con el advenimiento de perspectivas de progreso posible ilimitado, el futurismo.²⁹ El método general para resolver el conflicto es, no la condenación de la fe moderna sino su bautizo.³⁰ La síntesis de lo nuevo y de lo antiguo es el Cristo universal.³¹ Y una nueva era posible para el cristianismo la constituye la liberación interna y la

²⁶ Teilhard de Chardin, P., *Le christianisme dans le monde en Science et christ*, p.139 (traducción nuestra)

²⁷ Ibidem p.140-141

²⁸ Ibid. p.145

²⁹ Teilhard de Chardin, P., *Quelques reflexions sur la conversion du monde*, en *Science et christ*, p. 164 (traducción nuestra)

³⁰ Ibidem p.159

expansión. “Una religión para el Progreso, la religión misma del progreso de la tierra, me atrevo a decir la religión misma de la evolución.”³² Un paso decisivo es el optimismo cristiano.³³ Pero, la Iglesia “aceptando verbalmente ciertos resultados y ciertas perspectivas del Progreso, no parece creer en ellas.”³⁴

8 Sugerencias para una nueva teología (1945)

El nuevo espíritu religioso, reducido a la forma inicial y todavía cruda en la que está emergiendo en el mundo moderno, escribe Teilhard, aparece como la visión y anticipación de una super-humanidad.³⁵ Creer y servir no era suficiente: Ahora el hombre encuentra que se hace no solo posible sino imperativo amar la evolución, lo cual no es una simple extensión del amor a Dios; corresponde a una interpretación radical de la noción de caridad. La caridad cristiana, con esta transposición, es dinamizada, universalizada y “panteizada”.³⁶ “El humanismo contemporáneo reprocha a la actitud evangélica, no sin razón, el probar ser inaplicable a la escala del mundo moderno e impracticable.”³⁷

³¹ Ibid. p.161

³² Ibid. p.164

³³ Ibid. p.165

³⁴ Ibid. p.166

³⁵ Teilhard de Chardin, P., *Suggestions for a new theology (1945)*, en *Christianity and evolution*, p.183, (traducción nuestra).

³⁶ Ibidem p.184

³⁷ Ibid. p.185

Período de integración final (1946-1955)

9 Valor religioso de la investigación científica (1947)

Teilhard, en el escrito “Sobre el valor religioso de la investigación (científica)” presentó algunas observaciones para justificar la inclusión de la investigación científica en las líneas de progresión y ataque propuestas por el Padre General a los miembros de la Compañía de Jesús.³⁸

Teilhard advirtió que un primer punto a observar era la importancia capital que la investigación había adquirido en las ocupaciones y preocupaciones de la humanidad en el curso del último siglo y medio.³⁹ ¿Cómo interpretar este ascenso? Se debía admitir que el hombre se encuentra todavía en plena evolución, en el proceso de agruparse orgánicamente en un conjunto super-reflexionado.

“ Por otra parte, gracias al juego de esta super-reflexión colectiva, el espíritu humano se revela capaz de descubrir y manejar los resortes materiales que le permitirán verosímilmente (por acción directa sobre las leyes de la reproducción, de la herencia y de la morfogénesis) provocar e influenciar a voluntad,- en ciertos límites todavía imprevisibles -, la transformación de su propio organismo, (el cerebro incluido).”⁴⁰ ... “¿Por qué es tan importante para nosotros Jesuitas, participar en la Investigación humana hasta

³⁸ Teilhard de Chardin, P., *Sur la valeur religieuse de la recherche*, p. 257 (traducción nuestra).

³⁹ Ibidem p.257

⁴⁰ Ibid. p.258

penetrarla e impregnarla con nuestra fe y nuestro amor de Cristo?
Esencialmente y ontológicamente, todo fruto de la Investigación es
por naturaleza cristificable para que el Mundo sea hasta el fin. “⁴¹

En términos de psicología y de vida interior, por la influencia de los poderes casi mágicos que le confiere la ciencia, para guiar la evolución era inevitable que el hombre moderno se sintiese ligado al porvenir, al progreso del mundo por una suerte de religión tratada a menudo de neopaganismo, sin razón para Teilhard. ⁴²

“ En verdad si alguien puede operar, como lo decía, ‘in actu et in vivo’, la síntesis esencial entre las dos fes que se afrontan en este momento en el mundo, son por tradición y por formación, los hijos de San Ignacio.”⁴³

10 La religión de mañana (1955)

En su último año de vida, para Teilhard, la cuestión clave que empieza a presentarse a la Humanidad en proceso de ordenamiento planetario es un problema de activación espiritual. Lo que el hombre necesita explícitamente cada día más es una religión de la evolución para sobrevivir y super-vivir.⁴⁴

La suerte de Fe requerida energéticamente para el funcionamiento de un mundo humano totalizado no se ha formulado de forma satisfactoria, ni del lado de las religiones de “hacia adelante”, humanismo marxista y otras, ni del lado de las

⁴¹ Ibid. p.259

⁴² Ibid. p.260

⁴³ Ibid. p.263

religiones de “Arriba”, teísmos y panteísmos diversos.⁴⁵ Del lado de el “hacia adelante” no hay religión alguna, nacida de la ciencia, sin un universo desesperadamente helado y desesperadamente cerrado hacia adelante.⁴⁶ Del lado de “Arriba”, el cristianismo “clásico” sigue con un evangelismo sub-maniqueizado donde los progresos del conocimiento y de la técnica son presentados no como una condición primaria sino como un simple aumento de la espiritualización humana. Pero, por la virtud del “Crístico”, ante nosotros se efectúa una rigurosa conjunción entre las fuerzas del cielo y las de la tierra. El Cristianismo renacido retoma instantáneamente e íntegramente su poder inicial de activación y de seducción.⁴⁷

La energía se hace presencia en la Tierra prometida.⁴⁸ “Me encuentro casi solo de mi especie” al haber visto el Cristo Universal, el Medio Divino, se lamenta Teilhard. Pero las evidencias “me impiden dudar”, evidencia de coherencia, evidencia de potencia contagiosa de una forma de Caridad que hace posible amar todo el universo en evolución, “evidencia de superioridad de lo que veo sobre lo que me habían enseñado”.⁴⁹ Las dos componentes esenciales del “Ultra-humano” flotan sensibilizándose mutuamente, el Amor a Dios y la fe en el mundo.⁵⁰

⁴⁴ Teilhard de Chardin, P., *Le christique en Le coeur de la matiere*, p.111 (traducción nuestra)

⁴⁵ Ibidem p.112

⁴⁶ Ibid. p.112

⁴⁷ Ibid. p.114

⁴⁸ Ibid. p.114

⁴⁹ Ibid. p.115-116

⁵⁰ Ibid. p.117

11 Investigación científica, trabajo y adoración (1955)

“Haga Ciencia apaciblemente, sin mezclarse con la filosofía ni con la teología...” Tal fue el consejo y la advertencia que la autoridad le repitió durante toda su vida.⁵¹ Para la autoridad religiosa, lo que convierte a la ciencia en peligrosa es que puede multiplicar las “objeciones” y desarrollar la tendencia a dudar, en los que se dedican a ella.⁵²

“En nuestros días” opina Teilhard un Cristiano no puede dedicarse sinceramente a la investigación sin resolver previamente la contradicción que existe en el fondo de él, nueve veces sobre diez, entre los valores de “El Arriba” evangélico tradicional y el “Hacia adelante” humano nuevo.⁵³ No se trata de atenuar el espíritu cristiano e ignaciano, sino de reforzarlo hasta la máxima expresión de sí mismo.⁵⁴

Desde hace cincuenta años, lanzados al azar en “guerrillas”, sacerdotes investigadores y sacerdotes obreros “han sentido como yo” y buscado, más o menos como yo, resolver el problema: “Cada uno para sí mismo”.

Convendría seleccionar los nuevos reclutas y educarlos según sus aptitudes espirituales: Seminarios especializados con una teología más atenta a explicitar los lazos entre el Reino de Dios y el esfuerzo humano.⁵⁵ En tanto que la teología dogmática debe retomar y re-profundizar la noción de perfección cristiana: Una

⁵¹ Teilhard de Chardin, P., *Investigacion, trabajo y adoracion*, en *Science et Christ*, p. 283 (traducción nuestra)

⁵² ibidem p.285

⁵³ Ibid. p.286

⁵⁴ Ibid. p.286

⁵⁵ Ibid. p.288

nueva y superior forma de adoración gradualmente descubierta por el pensamiento y la oración cristianos, para uso de cualquier creyente de mañana.⁵⁶

II ESPIRITUALIDAD

El Medio Divino (1927)

“El Medio Divino es exactamente yo mismo” escribía a un amigo en 1934 Teilhard y “está escrito para los movientes del adentro y del afuera, es decir para los que, en lugar de darse a la Iglesia plenamente, la costean o se alejan de ella, con la esperanza de adelantarse a ella”.⁵⁷ También para los que quieren aprender a ver a Dios en todas partes, ese Dios tan esparcido y tangible como una atmósfera que nos rodearía.⁵⁸

La divinización de las actividades

La primera componente o mitad en la cual puede dividirse nuestra vida, escribe Teilhard, es el dominio de la actividad, del esfuerzo, del desarrollo.⁵⁹ En el cristianismo se plantea el problema de la santificación de la acción para ciertos espíritus que buscan la unidad de su vida interior. El problema consiste en conciliar el amor de Dios y el santo amor del mundo, el esfuerzo de desprendimiento y el

⁵⁶ Ibid. p.289

⁵⁷ Teilhard de Chardin, P., *Le milieu divin, essai de vie interieure* ,p.17 (traducción nuestra)

⁵⁸ Ibidem p.25

esfuerzo de desarrollo.⁶⁰ Una solución incompleta dice que la acción humana vale, y no vale sino por la intención que la anima.⁶¹

La solución definitiva que todo esfuerzo coopera a consumir el mundo en Cristo Jesús, se tiene en este silogismo:

“En el seno del universo, toda alma es para Dios en Nuestro Señor. Pero, por otro lado, toda realidad, incluso material, alrededor de nosotros es para nuestra alma. Así, alrededor de cada uno de nosotros, toda realidad sensible es, por nuestra alma, para Dios en Nuestro Señor.”⁶²

En virtud del entrelazamiento materia-alma-Cristo, hágase lo que se haga, se devuelve a Dios una parcela del ser que El desea. Por cada una de las obras, se contribuye, atómicamente pero realmente, a construir el Pleroma, es decir aportar a Cristo algo de consumación.⁶³

La comunión por la acción: En la acción se adhiere a la potencia creadora de Dios y se asocia uno en el amor común del término a alumbrar.⁶⁴

La perfección cristiana del esfuerzo humano

Al abordar este apartado de Teilhard nos viene al encuentro el recuerdo del concilio Vaticano II cuando consagró la revalorización del mundo, es decir de la materia, del trabajo etc. unos treinta y cinco años después de la fecha de la obra del jesuita.

⁵⁹ Ibid. p.31

⁶⁰ Ibid. p.36

⁶¹ Ibid. p.36

⁶² Ibid. p.41-42

⁶³ Ibid. p.50

⁶⁴ Ibid. p.51-52

La santificación del esfuerzo humano está asegurada, a quien sabe ver, porque “nada es profano aquí abajo, en virtud de la creación y de la encarnación.”⁶⁵

“¿Qué es ser santa para una criatura sino adherirse a Dios al máximo de sus potencias? – y qué es adherirse a Dios al máximo sino cumplir, en el mundo organizado en torno a Cristo, la función exacta, humilde o eminente, para la cual, por naturaleza y sobrenaturaleza, está destinada?”⁶⁶

La gran objeción de su tiempo al cristianismo, para Teilhard, es la sospecha de que su religión convierte a los fieles en inhumanos: Cuando uno de sus religiosos o de sus sacerdotes se consagra a investigaciones llamadas profanas, se le recuerda que no debe consagrarse a ocupaciones secundarias.⁶⁷ “...Yo quiero dedicarme en cuerpo y alma al deber sagrado de la investigación.”⁶⁸

La humanización del esfuerzo cristiano no es una carga suplementaria de práctica y obligaciones es un alma potente que da sentido y encanto a lo que se hace habitualmente.⁶⁹

El desprendimiento por la acción

El trabajo es un factor múltiple de desprendimiento para todos aquellos que lo ejercen sin rebelión, con fidelidad.⁷⁰ Toda realidad alcanzada y dejada atrás nos

⁶⁵ Ibid. p.56

⁶⁶ Ibid. p.57

⁶⁷ Ibid. p.59

⁶⁸ Ibid. p.61

⁶⁹ Ibid. p.62

⁷⁰ Ibid. p.64

hace acceder al descubrimiento y persecución de un ideal de calidad espiritual superior.⁷¹

“(El Cristiano) convencido, más que cualquier ‘mundano’, del valor y del interés insondables ocultos bajo el mínimo éxito terrestre, está persuadido, al mismo tiempo, tal como un anacoreta, de la nada de todo éxito, si se considera simplemente como un provecho individual, o incluso universal, fuera de Dios.”⁷²

La divinización de las pasividades

“El Cristiano, siendo en derecho el primero y el más humano de los Hombres, está sometido, más que cualquiera, a esta inversión psicológica que funde insensiblemente, en toda criatura inteligente, la felicidad de actuar en deseo de padecer,- la exaltación de hacerse a sí mismo en el ardor de morir en otro.”⁷³

Las pasividades acompañan sin cesar nuestras operaciones conscientes a título de reacciones que dirigen, sostienen o se oponen a nuestros esfuerzos. Pero en otra zona de influencia, en la noche impenetrable, tinieblas pesadas de promesas y de amenazas, no somos inertes, reaccionamos puesto que padecemos.⁷⁴ Allí, se forman de un lado las fuerzas amigables y favorables que sostienen nuestro esfuerzo y nos dirigen hacia el éxito: Son las pasividades de crecimiento. Del otro lado, las potencias enemigas interfieren con nuestras tendencias y reducen nuestras capacidades reales o aparentes de desarrollo: Son las pasividades de disminución.⁷⁵

⁷¹ Ibid. p.65

⁷² Ibid. p.66

⁷³ Ibid. p.71

⁷⁴ Ibid. p.73

⁷⁵ Ibid. p.74

Las pasividades de crecimiento y las dos manos de Dios

Observa Teilhard que nos parece tan natural el crecer que no soñamos habitualmente con distinguir entre nuestra acción y las potencias que lo alimentan, ni las circunstancias que favorecen su éxito. Él mismo confiesa que se ha sentido perdido en las primeras meditaciones sobre su crecimiento a pesar de que se supone que meditaba todos los días.⁷⁶

Dios está en el origen del impulso y en el término de la atracción que debemos seguir o favorecer. Encontramos las dos manos de Dios: La que se confunde con las fuentes de la vida y la que abraza tan ampliamente que todos los resortes del universo se pliegan armoniosamente a la vez.

“Estas bienaventuradas pasividades son para mí la voluntad de ser, el gusto de ser tal o tal, y la oportunidad de realizarme a mi gusto...”⁷⁷

Teilhard ruega a Dios para que no le falte el deseo de “desear el ser” y a Su inspiración profunda, responderá por el cuidado de nunca desviar ni malgastar su potencia de amar y de hacer.⁷⁸

Las pasividades de disminución

Como las fuerzas de crecimiento, las disminuciones son de origen interno y de origen externo.⁷⁹ Las pasividades de disminución externas son todas nuestras malas ocasiones. Las pasividades de disminución internas son físicas, intelectuales o

⁷⁶ Ibid. p.75

⁷⁷ Ibid. p.78

⁷⁸ Ibid. p.79

⁷⁹ Ibid. p.82

morales. La resignación cristiana mal entendida como una falsa idea del desprendimiento es la causa de las antipatías de los Gentiles hacia el Evangelio.⁸⁰

El problema del mal , frente a la bondad y potencia creadoras, permanecerá siempre uno de los misterios más inquietantes del universo.⁸¹ Debemos luchar con Dios contra el mal, transfigurar nuestras derrotas aparentes, comulgar por la disminución y tener la verdadera resignación. Dios no puede, en virtud misma de sus perfecciones, hacer que los elementos de un mundo en curso de crecimiento escapen a los golpes y disminuciones , incluso morales.⁸² La Providencia convierte, para sus creyentes el mal en bien.⁸³ La verdadera resignación en la derrota viene de una fe desesperada en el valor del sacrificio.⁸⁴ Todo está perdido sobre el plano experimental pero en el dominio de lo sobrenatural existe una dimensión adicional la cual permite a Dios un misterioso volteo del mal en bien.⁸⁵

Antes de contemplar el Medio divino, Teilhard echa un vistazo general sobre la ascética y se concentra en el sentido de la Cruz y la potencia espiritual de la materia. La forma de predicar la Pasión con el empleo desgraciado de un vocabulario tal como sacrificio, inmolación, expiación, es una forma de jugar con formulas y acaba por dar la impresión que el Reino de Dios no puede establecerse sino en el duelo.⁸⁶ La apasionante e insondable realidad del Cristo histórico no se

⁸⁰ Ibid. p.85

⁸¹ Ibid. p.88

⁸² Ibid. p.89

⁸³ Ibid. p.90

⁸⁴ Ibid. p.98

⁸⁵ Ibid. p.99

⁸⁶ Ibid. p.116

descubre así.⁸⁷ “Para el Cristiano, no se trata de desvanecerse en la sombra, sino de subir hacia la luz, de la Cruz.”⁸⁸

La materia, desde el punto de vista ascético o místico es el conjunto de cosas, energías y criaturas que nos rodean, en la medida en que se nos presentan como palpables, sensibles y naturales en el sentido teológico de la palabra.⁸⁹

La materia, por una parte, es la carga, la cadena, el dolor, el pecado, la amenaza de nuestras vidas, pero al mismo tiempo es la alegría física, el contacto exaltante, el esfuerzo virilizante, la felicidad de crecer.⁹⁰ Por naturaleza y por el pecado de origen, representa una perpetua aspiración hacia el decaimiento, pero, por naturaleza también, y por la encarnación encierra una complicidad, aguijón o atracción, con el más-ser el cual equilibra o hasta domina la “fomes peccati”.⁹¹ La materia, en relación con nuestro esfuerzo, se divide en dos zonas: La tomada materialmente y carnalmente y la tomada espiritualmente.⁹² Ella encierra una cierta cantidad de potencia espiritual cuya progresiva sublimación en Cristo Jesús es para el Creador la operación fundamental en curso.⁹³

El medio divino

En todas partes alrededor de nosotros, basta con traspasar un poco la zona de las apariencias para ver surtir y transparentar lo Divino.⁹⁴

⁸⁷ Ibid. p.117

⁸⁸ Ibid. p.119

⁸⁹ Ibid. p.122

⁹⁰ Ibid. p.122

⁹¹ Ibid. p.124

⁹² Ibid. p.125

⁹³ Ibid. p.127

⁹⁴ Ibid. p.133

Es inmenso como el mundo y temible más que las inmensas energías del universo, poseyendo sin embargo la concentración y la precisión que conforman el encanto y el calor de las personas humanas.⁹⁵ Vasto e innumerable guarda la Transcendencia que le permite atraer a su Unidad, personal y triunfante, los elementos del mundo. Incomparablemente próximo y tangible, se sustrae constantemente a nuestro abrazo.⁹⁶ Dios no se descubre en todas partes, bajo nuestros tanteos sino como el medio universal que es el punto último donde convergen todas las realidades. Justamente porque es infinitamente profundo y punctiforme, Dios está próximo; justamente porque es el centro, El ocupa toda la esfera.⁹⁷ El inmenso encanto del Medio Divino debe, en definitiva, todo su valor concreto al contacto humano-divino que se reveló en la Epifanía de Jesús.⁹⁸ El Cristo místico, el Cristo universal de San Pablo no puede tener sentido y precio a nuestros ojos sino como una expansión del Cristo nacido de María y muerto en Cruz.⁹⁹

El Cristiano no ve su divinización sino en la asimilación por otro, la muerte en la unión. Haber accedido al Medio Divino es haber encontrado el Único Necesario, el que quema, el que calma, el que consuela.¹⁰⁰

La búsqueda de la naturaleza del Medio divino conduce al Verbo encarnado, Nuestro Señor Jesucristo, el Hijo del Hombre, el Centro activo, el enlace viviente, el alma organizadora del Pleroma.¹⁰¹

⁹⁵ Ibid. p.134

⁹⁶ Ibid. p.135

⁹⁷ Ibid. p.136

⁹⁸ Ibid. p.140

⁹⁹ Ibid. p.141

¹⁰⁰ Ibid. p.145

¹⁰¹ Ibid. p.148-149

Los “acrecentamientos” del Medio divino se comprenden cuando se conoce que el Reino de Dios está dentro de nosotros.¹⁰² Sentir la atracción de Dios, la consistencia y unidad final del ser, es la más alta y la más completa de nuestras “pasividades de crecimiento”.¹⁰³ Los progresos individuales del Medio Divino se realizan en la pureza, la fe y la fidelidad que operan.¹⁰⁴ Los progresos colectivos del Medio Divino se concretan en la Comunión de los Santos y la caridad.¹⁰⁵ Hay tantos Medios Divinos parciales como almas cristianas, por tantos universos parciales como individuos.¹⁰⁶ El Medio Divino total se constituye por la confluencia de los Medios Divinos individuales.¹⁰⁷

El Medio Divino se intensifica por la caridad y nuestra salvación no se logra sino solidariamente con la justificación de toda la “masa elegida”.¹⁰⁸ En el cielo, contemplaremos a Dios nosotros mismos pero como por los ojos de Cristo.¹⁰⁹

La historia del Reino de Dios es directamente la de una reunión con Jesucristo pero Éste es también el que escoge, separa y juzga.¹¹⁰ “Dios me ha dicho que debo creer en el infierno, pero me ha prohibido pensar, con absoluta certeza, en un solo hombre condenado.”¹¹¹ El condenado no está excluido del Pleroma sino de su faz luminosa y de su beatificación. El infierno, pues, por su existencia, no destruye

¹⁰² Ibid. p.158

¹⁰³ Ibid. p.163

¹⁰⁴ Ibid. p.165

¹⁰⁵ Ibid. p.178

¹⁰⁶ Ibid. p.179

¹⁰⁷ Ibid. p.181

¹⁰⁸ Ibid. p.181

¹⁰⁹ Ibid. p.182. En varios pasajes, como aquí, obsérvese el uso que hace Teilhard de “como” (analogía).

¹¹⁰ Ibid. p.187

¹¹¹ Ibid. p.189

nada, no estropea nada, “en el Medio divino cuyo progreso he seguido alrededor mío”.¹¹²

La espera de la Parusía

“Históricamente, la espera nunca ha cesado de guiar, como una antorcha, los progresos de nuestra fe.”¹¹³ Pero, si somos sinceros, tenemos que confesar que ya no esperamos nada más. Se debe, cueste lo que cueste, reavivar la llama.¹¹⁴ No lo olvidemos: El sobrenatural es un fermento, un alma, no un organismo completo. La espera del cielo no sabría vivir sino encarnada. ¿Qué cuerpo le daremos, a la nuestra, hoy? El de una inmensa esperanza totalmente humana.¹¹⁵

“¿Por qué, pues, hombres de poca fe, temer o desdeñar los progresos del mundo?”¹¹⁶

Así nos transmitió Teilhard de Chardin su envidiable espiritualidad.

Hemos llegado al final de esta primera parte de la tesis que resume lo esencial del pensamiento de Teilhard de Chardin para los fines que nos hemos propuesto, entre ellos el iluminar sus enfoques teológicos en particular, todavía vigentes en su mayoría. En la segunda parte, veremos en qué medida lo que acabamos de afirmar está fundado en lo cierto.

¹¹² Ibid. p.190

¹¹³ Ibid. p.197

¹¹⁴ Ibid. p.198

¹¹⁵ Ibid. p.199

¹¹⁶ Ibid. p.201