

Lo que yo

Pierre
Teilhard de Chardin

creo

EDITORIAL TROTTA

«Tomemos lealmente el Mundo, tal como hoy día se nos presenta a la luz de nuestra razón: no el Mundo de hace cuatro mil años, encerrado en sus ocho o nueve esferas, *para el que se ha escrito la teología de nuestros manuales*, sino el Universo que vemos emerger orgánicamente de un tiempo y un espacio ilimitados. Despleguemos ante nosotros esta inmensidad profunda. Y tratemos de entender cómo habrá que modificar los contornos visibles de Cristo para que su figura siga ahora *como en otro tiempo* invadiéndolo todo, victoriosamente. Este nuevo Cristo (y no la figura anticuada que tal vez hubiéramos deseado conservar artificialmente) es quien va a ser el antiguo y el verdadero Jesús. Sí que le reconoceremos en este signo de una presencia universal» (Pierre Teilhard de Chardin).

Lo que yo creo

Lo que yo creo

Pierre Teilhard de Chardin

Traducción de Francisco Pérez Gutiérrez

E D I T O R I A L T R O T T A

Esta obra se beneficia del apoyo del Servicio de Cooperación y de Acción Cultural de la Embajada de Francia en España y del Ministerio francés de Asuntos Exteriores, en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación (P.A.P. García Lorca)

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

Título original: Comment je crois

© Editorial Trotta, S.A., 2005
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Éditions du Seuil, 1969

© Francisco Pérez Gutiérrez, 2005

ISBN: 84-8164-805-1
Depósito Legal: M. 45.930-2005

Impresión
Fernández Ciudad, S.L.

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson

Para otras publicaciones visite

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia: 4191

CONTENIDO

| | |
|---|-----|
| <i>Prólogo: N. M. Wildiers</i> | 9 |
| <i>Nota de la edición española</i> | 13 |
| Nota sobre la unión física entre la humanidad de Cristo y los fieles en el curso de la santificación | 15 |
| Sobre la noción de transformación creadora | 21 |
| Nota sobre los modos de la acción de Dios en el Universo | 25 |
| Caída, redención y geocetría | 35 |
| Nota sobre algunas representaciones históricas posibles del pecado original | 43 |
| Panteísmo y cristianismo | 53 |
| Cristología y evolución | 69 |
| Lo que yo creo | 85 |
| Algunas consideraciones generales sobre la esencia del cristianismo | 113 |
| El Cristo evolucionador | 117 |
| Introducción a la vida cristiana [Introducción al cristianismo] | 127 |
| Cristianismo y evolución | 145 |
| Reflexiones sobre el pecado original | 157 |
| El fenómeno cristiano | 167 |
| Monogenismo y monofiletismo | 175 |
| Lo que el Mundo aguarda en este momento de la Iglesia de Dios | 177 |
| Contingencia del Universo y deseo humano de sobrevivir | 185 |
| Una continuación del problema de los orígenes humanos: la multi- plicidad de los mundos habitados | 191 |
| El Dios de la evolución | 197 |
| Mis letanías | 203 |

PRÓLOGO

Para comprender bien a un autor, no basta con examinar los diferentes puntos de la doctrina que nos ofrece. Es preciso caer en la cuenta, ante todo y con la mayor claridad posible, del problema al que se supone que esta doctrina trata de aportar una solución. ¿Cuál es entonces el problema central al que Teilhard de Chardin ha querido aportar una respuesta, el problema que se encuentra en el corazón mismo de todo su pensamiento teológico? Sin duda alguna —y sobre este punto parece indudablemente haberse establecido un asentimiento común— el problema central de Teilhard fue el que en nuestros días se designa comúnmente con el término de «secularización». La expresión «religión de la Tierra» («el Dios de lo Hacia Adelante») utilizada por Teilhard y la secularización cara a los teólogos de hoy cubren en efecto la misma realidad ideológica y sociológica. Para mayor claridad, distingamos bien secularidad, secularización y secularismo. Por *secularidad* se entiende comúnmente el reconocimiento del valor propio de la Tierra y de la actividad terrena del hombre, actividad humana cuya parte más importante en nuestros días es la constituida por la ciencia, la técnica y la organización de la sociedad. Con *secularización* designamos el proceso histórico y sociológico que ha conducido a este reconocimiento y que se caracteriza por una emancipación progresiva, en la actividad científica y política del hombre, de cualquier injerencia de la teología y de la metafísica. Por *secularismo*, en fin, hay que entender cualquier actitud o doctrina que exalten exclusivamente los valores de la vida terrena con detrimento de toda preocupación religiosa o metafísica.

Para el cristiano, por supuesto, cualquier secularismo es inaceptable, pero, ¿cuál habrá de ser su actitud ante el hecho innegable de la secularización? ¿Cómo definir las relaciones entre el mensaje evangélico, y la «religión de la Tierra»? ¿Cómo realizar en nosotros mismos la armonía entre nuestro quehacer terreno y nuestra vocación celeste? Este problema no es ciertamente nuevo en teología, pero nunca se lo ha experimentado con la misma agudeza que en nuestros días. Teilhard hizo de él el punto de partida de su reflexión teológica, en un tiempo en que pocos de entre nosotros se habían dado cuenta de la urgencia del problema. Su experiencia de sabio y su sensibilidad excepcional para las corrientes espirituales de nuestra época le hicieron entrever hasta qué punto el hombre moderno se ha despertado a la clara conciencia de su vocación y de sus responsabilidades terrenas. Con una lucidez sorprendente, previó que esta corriente habría de conducir de modo inevitable, no sólo a un ensanchamiento de la fosa entre la Iglesia y la cultura moderna, sino igualmente a una crisis en lo más vivo del mismo mundo creyente. Se trata, dice, de «la ascensión irresistible en el cielo humano, por todos los caminos del pensamiento y de la acción, de un Dios evolutivo de lo Hacia Adelante, antagonista, a primera vista, del Dios trascendente de lo Hacia Arriba presentado por el cristianismo a nuestra adoración». Y añadía:

Mientras la Iglesia no resuelva, mediante una cristología renovada (cuyos elementos se hallan todos a nuestro alcance) el conflicto entablado en la actualidad entre el Dios tradicional de la Revelación y el Dios «nuevo» de la evolución, se irá acentuando el malestar, no sólo fuera, sino en lo más vivo del mundo creyente; y, *pari passu**, irá disminuyendo la capacidad cristiana de seducción y de conversión².

Lo que Teilhard preveía en este texto, y en otros numerosos pasajes de sus escritos, se encuentra claramente realizado en nuestros días y nos podríamos preguntar si, hoy, no estaríamos más cerca de su solución si sus advertencias hubiesen sido escuchadas oportunamente. Sea como sea, no cabe duda de que su diagnóstico era fundamentalmente exacto y que la crisis que hoy sufrimos consiste efectivamente en el conflicto entre una religión de trascendencia y un mundo secularizado, entre el «Dios de lo Hacia Arriba» y «el Dios de lo Hacia Adelante», entre «una religión del cielo» y «una religión de la Tierra».

* Paralelamente.

1. Cf. «Lo que el Mundo aguarda en este momento de la Iglesia de Dios» (1952), *infra*, pp. 177-183.

Aun cuando el problema de la secularidad, tal y como se plantea en nuestros días, se encuentra ya presente en el centro del pensamiento teilhardiano, reviste en él una forma y una dimensión extremadamente originales. Es que en él el trabajo terreno del hombre se halla ligado a la idea de un mundo en evolución. En un mundo estático, la dignidad del trabajo humano no se plantea en los mismos términos que en un mundo en evolución. Precisamente porque estamos viviendo en un mundo en vías de construcción es por lo que nuestro trabajo adquiere un valor nuevo y una importancia capital. El quehacer humano se identifica ni más ni menos con la obligación de continuar la gran tarea de la evolución y conducirla a su término. Así Teilhard tiene derecho a exaltar la grandeza y la dignidad de la empresa humana y a hablar de un «santo amor de la Tierra» mucho antes de que Dietrich Bonhoeffer llegue a hablarnos de una «santa secularidad» (*heilige Weltlichkeit*).

Y, de la misma manera que el problema de la secularidad adopta en Teilhard una forma nueva y extremadamente rica, también la solución que nos propone difiere radicalmente de la propuesta por la mayoría de los teólogos de la secularidad tales como un Harvey Cox, un William Hamilton, un Thomas Altizer, un Paul van Buren y otros. Lejos de inclinarse hacia una teología sin Dios o de caer en un secularismo radical como el que está de moda en ciertos medios, Teilhard entreveía por el contrario la solución del problema que nos ocupa en una cristología renovada, en el centro mismo de la fe cristiana. Este universo cuya grandeza y cuya riqueza celebramos no existe al margen de Cristo; se halla ligado orgánicamente a Cristo en el sentido de que todo ha sido creado por él y en él encuentra todo su plenitud.

Esta cristología, de inspiración netamente paulina, se halla muy cerca de la que comúnmente se conoce con el nombre de escotista, si bien se separa de ella en numerosos puntos importantes. El teólogo de la Edad Media parte de Dios y se pregunta cuál fue la intención divina al decretar la encarnación del Verbo; Teilhard, en cambio, medita sobre el valor de la Tierra y se pregunta cómo se lo puede vincular al Verbo encarnado. En la especulación medieval el acento se halla más bien sobre la preexistencia de Cristo con vistas al cual será todo creado; Teilhard, por el contrario, pondrá el acento sobre la escatología, sobre el desenlace de la historia terrena cuya definitiva consagración constituirá Cristo. Para el teólogo de la Edad Media, Cristo es sobre todo el primer concebido en el pensamiento divino de la creación; para Teilhard, ante todo, Cristo es el término y el coronamiento de la historia.

Una cristología como ésta contiene según él la verdadera solución del problema de la secularidad. Si la vocación humana consiste en construir la Tierra y si esta construcción de la Tierra constituye la preparación, insuficiente ciertamente, pero necesaria, del advenimiento de Cristo, ¿no se sigue de aquí que el trabajo humano, en lo que contiene de más precioso y de más elevado, posee una orientación intrínseca hacia Cristo, fin y coronamiento de este mundo en formación? Esta relación entre el trabajo humano y el Cristo de la parusía constituía el tema central tratado por Teilhard en *El medio divino*, publicado anteriormente. En las páginas que siguen podrá encontrarse una elucidación más afinada de algunos puntos de doctrina que constituyen su fundamento. Así pues, Teilhard planteó el problema teológico de la secularidad en una forma extremadamente original y esclarecedora, al mismo tiempo que le daba una solución realmente cristiana plenamente de acuerdo con los datos tradicionales de la fe.

Lejos de aprobar la corriente de secularismo que nos oprime, a lo que Teilhard nos invita es a superar cualquier forma de secularismo mediante la integración de los valores de la Tierra en una visión cristocéntrica del mundo.

Si se dejan aparte las cuestiones cristológicas, la mayor parte de los ensayos contenidos en este volumen están consagrados al problema del pecado original. El lector advertido podrá darse cuenta de que aquí se trata de ensayos, que según la intención y el deseo del autor, debían ser estudiados más de cerca por teólogos de oficio. Algunas fórmulas propuestas por Teilhard pueden parecer todavía demasiado vacilantes; sin embargo, la investigación teológica sobre el particular se orienta precisamente hoy en el sentido indicado por él.

N. M. WILDIERS

NOTA DE LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Los escritos reunidos en este volumen se redactaron a lo largo de un amplio periodo de tiempo: desde el año 1919 hasta 1953. Con frecuencia, Teilhard de Chardin utiliza en su razonamiento expresiones —por lo general latinas— procedentes de la cultura neoescolástica, ampliamente extendida en su tiempo; o citas abreviadas de la Biblia, asimismo en latín o en griego, y que resultan de difícil comprensión para un lector de hoy. Todas ellas han sido marcadas con asterisco (*) y traducidas al pie de página por el editor o el traductor. Sólo las notas numeradas corresponden propiamente al autor.

En nuestra edición hemos reducido el abundante uso de las mayúsculas, especialmente en aquellos términos de la tradición teológica que tienen ya un sentido propio, y en los que la letra mayúscula no es necesaria como signo diacrítico. No obstante, se ha optado por mantener algunas, en muchos casos aparentemente paradójicas, por considerar que sirven para subrayar la peculiaridad del pensamiento de su autor.

NOTA SOBRE LA UNIÓN FÍSICA
ENTRE LA HUMANIDAD DE CRISTO Y LOS FIELES
EN EL CURSO DE LA SANTIFICACIÓN

En la manera de explicar cómo Cristo, «vitis et vita vera», «caput creationis et Ecclesiae»*, actúa sobre los fieles en el curso de su santificación, pueden distinguirse *a priori* (y encontrarlas representadas *a posteriori* por diversas corrientes de la teología y de la mística) tres tendencias principales. Unos, entre los cristianos, comprenden sobre todo la influencia salvífica de Cristo por analogía con nuestras causalidades morales, jurídicas, ejemplares, o sea, con un matiz nominal y extrínseco. Otros, por el contrario, llevados más bien a ver en las cosas el lado «natural» e intrínseco, tratan de explicar la acción cuyo efecto recibimos de parte de Jesús relacionándola principalmente con las causalidades físicas y orgánicas del Universo. Y, a su vez, se dividen a sí mismos en dos categorías: los que relacionan sobre todo con el Verbo, en Jesucristo, la operación vivificadora de las almas, y los que se inclinan a atribuir, en esta operación física, la mayor intervención posible a la humanidad de Nuestro Señor.

No es necesario tener una gran experiencia del alma cristiana para advertir que la última de estas tres tendencias; a saber, la que tiende a amplificar (*emphasize*) los lazos físicos existentes entre la humanidad de Cristo y nosotros, se halla hoy particularmente viva.

La finalidad de la presente *Nota* es indicar una manera posible de comprender y de establecer esta tesis —admitida prácticamente por muchos cristianos en su vida interior—, que sostiene que la santidad del fiel se desarrolla y llega a su plenitud en una suerte de

* «Viña y vida verdadera» (Jn 15, 1 y 14, 6); «cabeza de la creación y de la Iglesia», según Col 1, 18.

contacto (físico y permanente) con la realidad *incluso humana* de Cristo salvador.

Para la demostración o, mejor, para las sugerencias, que aquí tenemos a la vista, es preferible apoyarnos en una base sólida: en la consideración del cuerpo místico consumado (o sea, del Pléroma de san Pablo). Por una parte, en efecto, si el Pléroma es el reino de Dios en su plenitud, las propiedades que le atribuye la Escritura deben considerarse como especialmente características del organismo sobrenatural en su totalidad, aun cuando no aparezcan sino confusamente en tal o cual fase preparatoria de la beatificación. Por otra, la acción física y personal del Cristo teándrico en ninguna otra realidad se manifiesta más en virtud de la revelación que en la Iglesia triunfante. Cuando se quiere resumir las enseñanzas de la Iglesia y del pensamiento de los santos sobre la naturaleza íntima de la beatitud, se advierte que en el cielo Cristo y los elegidos deben ser considerados como formando un todo viviente, estrechamente jerarquizado. Sin duda, cada elegido posee directamente a Dios, y encuentra en esta posesión única la plenitud de su propia individualidad. Pero esta posesión, este contacto, de lo Divino, por *individuales* que sean, no se los obtiene *individualmente*. La visión beatífica, que ilumina individualmente a cada elegido, es al mismo tiempo *un acto colectivo* llevado a cabo por todo el organismo místico a la vez «per modum unius potentiae»*. El órgano hecho para ver a Dios, no es (si se va al fondo del dogma) el alma humana aislada; es el alma humana unida a todas las demás, bajo la humanidad de Cristo. Alcanzamos a Dios en el cielo «sicuti est»**, pero en la medida en que hemos sido asumidos por Cristo en las prolongaciones místicas de su sustancia. El estado de beatitud ha de comprenderse, en definitiva, como un estado de *unión eucarística permanente*, a la que seremos elevados y en la que seremos mantenidos *en un cuerpo* (es decir, todos, «per modum unius») e «*in corpore Christi*»***. Así se explicitan las relaciones fundamentales entre la eucaristía y la caridad, entre el amor de Dios y el amor del prójimo.

Si tal es efectivamente la condición de la santidad «in termino»**** (a saber, una unión con Dios en Jesucristo hombre) parece que sólo nos queda una manera de entender la naturaleza de la santidad «in via»*****, o sea, de nuestra actual y laboriosa santifica-

* A la manera de una sola y única potencia.

** Tal cual es.

*** A la manera de un solo ser; en el cuerpo de Cristo.

**** En su término.

***** En camino.

ción. Puesto que la beatificación coincide con un cierto grado de agregación física al ser creado de nuestro Señor, hay que admitir necesariamente que en el curso de su existencia meritoria el fiel se establece, y crece en un cierto estado de vinculación física con la humanidad del salvador Jesús. So pena de introducir una disparidad injustificada entre el estado de gracia y el estado de gloria, debe decirse que la gracia, no sólo nos adhiere con su savia espiritual a la divinidad del Verbo, sino que se encuentra acompañada por una cierta anexión progresiva a un organismo creado, físicamente centrado en la humanidad de Cristo.

Lejos de no concordar con la eucaristía, o de duplicar su significación, esta comunión «habitual» realizada por la gracia santificante entre Cristo y los fieles, otorga, como podrá advertirse, a la recepción sacramental de las sagradas Especies su plena significación.

Ante todo es segurísimo que la eucaristía, de la que muchos escogidos no habrán podido participar durante su vida terrena, no representa el único medio gracias al cual puedan los fieles alcanzar el contacto con la humanidad de Cristo (necesario con «necesidad» de medio) que ha de asegurarles su integración en el Pléroma. Uno se convierte en miembro de Cristo antes de haber tocado exteriormente su cuerpo sacramental.

En la recepción de la eucaristía, por otra parte, está igualmente claro que la adhesión a la carne de Jesús, tal y como la asegura la deglución de las Especies, se lleva a cabo en *un plano físico muy diferente* de aquel en el que tiene lugar el contacto cuantitativo aparente de nuestro cuerpo y de la hostia. ¿No es en efecto precisamente en el momento en que semejante contacto cuantitativo llega a establecerse plenamente (por la asimilación) cuando se corrompen las Especies y desaparece la divina presencia?

La eucaristía no se explica bien, en resumidas cuentas, más que en función de un modo de contacto con Jesús que sea mucho más independiente del tiempo y de la materia inferior que el de la conjunción puramente material entre las sagradas Especies y nosotros.

¿Cómo hay entonces que representarse aproximativamente la unión eucarística (sacramental)? Simplemente como el estrechamiento, privilegiado y maravillosamente activo, de una unión más difusa (pero real) establecida y mantenida «perenniter»* por el estado de gracia. Antes de cualquier comunión, por efecto del bautismo, se realiza una primera y *perenne* conexión entre el cristiano y el cuerpo de Cristo. Y después de cada comunión, esta conexión —a pesar de

* Constantemente.

la desaparición de las sagradas Especies que la habían elevado temporalmente a un grado privilegiado de intimidad y de incremento—persiste, acrecentada, si bien bajo una forma atenuada.

Si se entienden así las cosas, la comunión sacramental, en vez de formar, en la vida cristiana, un elemento discontinuo, se convierte en su trama. Es la acentuación y la renovación de un estado permanente que nos vincula ininterrumpidamente a Jesús. En suma, la vida entera del cristiano, sobre la Tierra como en el Cielo, resulta que es una especie de perpetua unión eucarística. Lo Divino nunca nos alcanza más que «informado» por Cristo Jesús: tal es la ley fundamental de nuestra vida sobrenatural.

El corolario inmediatamente práctico de esta ley es que, *para el justo*, la presencia de Dios lleva aparejada, en cada instante, una presencia particular de Cristo «secundum suam naturam humanam», presencia antecedente, «in ordine naturae»*, a la inhabitación de las personas divinas en el alma santificada. Y no es esto todo: como esta presencia crece proporcionalmente al estado de gracia en nosotros, es susceptible no sólo de durar, sino de *intensificarse* a través de cada cosa particular que hacemos y que sufrimos. Literalmente, «quidquid agit Christianus, Christus agitur»**. Consideraciones como éstas tienen evidentemente una gran importancia en mística: nos permiten creer que podemos vivir, estrictamente, y en todas partes, sin salir de Jesucristo.

Cuanto más se familiariza uno con esta idea de un influjo físico que emana continuamente (mezclado con la gracia) de la humanidad de Cristo hacia las almas, más se descubren en ella armonías con los textos, tan numerosos en la Escritura, en los que la posesión por parte nuestra del Padre celestial se subordina rigurosamente a nuestra unión *perenne* con el Verbo *encarnado*; y más se sorprende uno del relieve que adquieren los preceptos evangélicos, en concreto los de la comunión y la caridad. Amar a sus hermanos, recibir el cuerpo de Cristo, no es sólo obedecer y merecer una recompensa: es construir orgánicamente, elemento por elemento, la unidad viviente del Pléroma en Jesús.

A tantas ventajas como procura a la vida interior una concepción todo lo realista que es posible de los vínculos que relacionan a nuestro ser con el de Jesús, no se les puede oponer ningún inconveniente serio.

Ante todo, no tenemos por qué temer, mientras extendemos por

* Según su naturaleza humana; en el orden de la naturaleza.

** En todo lo que hace el cristiano, es Cristo quien se está haciendo.

todas partes en torno nuestro el dominio de la humanidad de Cristo, que se nos vele la faz de la Divinidad. Jesús (ya que es a él a quien nos adherirnos «in ordine vitali»*) no es *un intermediario* que nos separa de Dios, sino *un medio* que une. «Philippe, qui videt me, videt Patrem»**.

Así como tampoco hemos de temer hacer que estallen los límites de esta naturaleza inferior en la que el Verbo se ha encarnado. Por desmesurado que sea el poder que hemos de suponer que posee esta naturaleza para que su influencia irradie continuamente sobre cada uno de nosotros, tanta grandeza no tiene por qué desconcertarnos. A causa de los horizontes que nos abre hacia el poder oculto en el seno del ser creado, y más especialmente en el corazón de Jesucristo, este exceso aparece por el contrario como uno de los aspectos más atrayentes del... [*Inacabado. La palabra que falta parece ser «cristianismo»*].

[Inédito, sin fecha. Parece haber sido escrito en enero de 1920.]

* En el orden vital.

** «Felipe, quien me ha visto, ha visto al Padre» (Jn 14, 9).

SOBRE LA NOCIÓN DE TRANSFORMACIÓN CREADORA

La Escolástica no distingue, en lo que yo sé, más que dos especies de variaciones en el ser (movimiento):

- 1) la creación, o sea, la «productio entis *ex nihilo sui et subjecti*»*;
- 2) la transformación, es decir, la «productio entis *ex nihilo sui et potentia subjecti*»**.

Creación y transformación son así para la Escolástica dos modos de movimiento absolutamente heterogéneos y *excluyentes* el uno del otro en la realidad concreta de un mismo acto.

Esta separación absoluta de las nociones lleva a considerar la formación del Mundo como si se hiciera por «tiempos» completamente distintos:

- 1) Al comienzo, la posición «*extra nihilum*»*** de una cierta suma de potencias (fase creadora inicial).
- 2) Después de esto, un desarrollo autónomo de estas potencias, mantenidas por «conservación» (fase de transformación por las causas segundas).

* «Producción del ser sin preexistencia del mismo ni de una materia subyacente». La fórmula clásica en filosofía escolástica: «productio rei *ex nihilo sui et subjecti*» expresa que se ha sacado de la nada la sustancia creada en su totalidad (forma y materia). Nada preexiste: ni la cosa misma según su perfección formal, ni una materia de la cual y en la cual podría haberse producido la forma (materia que sería el sujeto de una transformación). Dios produce el universo sin servirse de ninguna otra cosa, por su voluntad todopoderosa.

** La producción del ser sin preexistencia del mismo, pero haciendo pasar al acto una materia subyacente.

*** Fuera de la nada.

3) Luego, nuevas posiciones «extra nihilum», cada vez que el desarrollo histórico del Mundo nos revela «crecimientos verdaderos»: aparición de la vida, de una «especie metafísica», de cada alma humana...

Visiblemente, semejante concepción choca con toda clase de inverosimilitudes históricas y de antipatías intelectuales.

a) Obliga a no ver, entre grados sucesivos del ser (físico, orgánico, espiritual), tan evidentemente ligados entre sí (en su *aparición*), más que una relación *de orden lógico*, un plan puramente intelectual, que ha sembrado artificialmente las existencias de acuerdo con una apariencia de continuo.

b) En consecuencia hace inexplicable la dependencia física (en el *funcionamiento*) que estamos comprobando entre los diversos órganos del Universo. Con toda evidencia, sin embargo, el pensamiento tiene necesidad de un cierto soporte orgánico, el cual es función a su vez de ciertas condiciones físico-químicas.

c) Por último, priva de todo valor absoluto al esfuerzo de las causas segundas, que ya no poseen ninguna eficacia orgánica para hacer franquear al Mundo los diversos niveles del ser.

Me parece que la mayoría de las dificultades que encuentra la Escolástica ante los indicios históricos de la evolución penden del hecho de que deja a un lado la consideración de una tercera especie de movimiento perfectamente definido (además de la creación y de la educación): la *transformación creadora*.

Junto a la «*creatio ex nihilo subjecti*», junto a la «*transformatio ex potentia subjecti*»*, hay lugar para un acto «*sui generis*» que, *sirviéndose* de un ser creado preexistente, lo acrecienta en un ser *totalmente* nuevo.

Este acto es *realmente creador*, ya que exige la intervención renovada de la Causa primera.

Y no obstante se *apoya sobre un sujeto*; sobre algo en un sujeto.

Resulta extraordinario pensar que la Escolástica carece de un término para designar este modo de operación divina que:

a) es concebible «*in abstracto*», y por tanto exige un puesto por lo menos en la especulación,

b) es probablemente el único que satisface a nuestra experiencia del Mundo.

Parece que hay que ser muy ciego para no verlo:

* Creación sin preexistencia de una materia subyacente; Transformación haciendo pasar al acto una materia subyacente.

«In natura rerum»*, las dos categorías de movimientos que la Escolástica separa (*creatio* y *eductio****) aparecen como continuamente fundidos, combinados entre sí.

No existe un momento en el que Dios crea, y un momento en el que las causas segundas se desarrollan. No se da jamás sino una acción creadora (idéntica a la conservación) que empuja continuamente a las creaturas hacia el ser-más, *a favor de* su actividad segunda y de sus perfeccionamientos anteriores.

La creación así comprendida no es una intrusión periódica de la Causa primera: es un acto coextensivo a toda la duración del Universo. Dios *crea* desde el origen de los tiempos, y vista *desde dentro*, su creación (*¿incluso inicial?*) tiene la figura de una transformación. El ser participado no está puesto en la existencia *por bloques* que se diferencian ulteriormente gracias a una modificación no creadora: Dios insufla continuamente en nosotros algo del nuevo ser.

Hay, por supuesto, a todo lo largo de la curva seguida por el ser en sus crecimientos, niveles, puntos singulares, en los que la acción creadora se vuelve dominante (aparición de la vida y del pensamiento).

Pero, si se habla estrictamente, *todo* movimiento bueno es, en algún aspecto de sí mismo, creador.

Como la creación se prosigue, a cada instante, en función de todo lo que ya existe, no hay *nunca*, propiamente hablando, «nihilum subjecti»***, *a menos que se considere el Universo en su formación total a través de todos los siglos.*

Esta noción de «transformación creadora» (o de creación por transformación) que acabo de analizar me parece no solamente inatacable en sí, sino la única aplicable al Mundo experimental. Es verdaderamente «liberadora»: hace desaparecer la paradoja y el escándalo de la Materia (o sea, nuestros asombros ante, por ejemplo, el papel del cerebro en el pensamiento y el de la pasión —eros— en la mística); y transforma una y otro en un culto noble e ilustrado de esta misma Materia.

Si, efectivamente, como ha sido mi impresión, la «transformación creadora» es un concepto que no tiene todavía su puesto en la Escolástica, pienso que conviene introducirlo sin tardanza, de manera que se evite de ahora en adelante que la noción *teológica* ortodoxa de creación quede asfixiada y desfigurada por el «nihilum subjecti» de una filosofía particular.

[Inédito, sin fecha. Escrito probablemente a comienzos de 1920.]

* En la naturaleza de las cosas.

** Creación y educación.

*** La nada de una materia subyacente.

NOTA SOBRE LOS MODOS DE LA ACCIÓN DE DIOS EN EL UNIVERSO

Para concretar más las reflexiones que van a seguir, hagamos una comparación. Imaginemos una esfera, y, en el interior de esta esfera, un número muy grande de resortes apretados los unos contra los otros. Hagamos además que estos resortes posean la facultad de ponerse en tensión o de distenderse a su arbitrio, espontáneamente. Un sistema como éste puede ser representación del Universo y de la multitud de las actividades que le componen, solidarias unas de otras.

Supongamos ahora que, en el modelo mecánico del Mundo así constituido, se trata de representar, mediante un artificio cualquiera, la influencia de la Causa primera. ¿Qué elemento habría que añadir, o qué modificación podría hacerse experimentar a las piezas contenidas en la esfera, para simbolizar la intervención de Dios en las causas segundas?

Una primera manera de hacer aparecer el factor «Dios» en nuestro sistema representativo del Mundo consistiría en introducir, en el conjunto de los resortes vivientes contenidos en la esfera, un *resorte más*, mucho más central y poderoso que todos los otros, que haría plegarse a éstos a su voluntad. Sería el resorte-Dios, como habría el resorte-Pedro o Pablo, etc. Una causalidad dominante *entre* las otras causalidades (o sea, en resumidas cuentas, una potencia intercalada en la serie de las fuerzas experimentales), tal sería la influencia divina.

Evidentemente hay que reaccionar contra una manera tan rudimentaria (y sin embargo admitida con frecuencia, más o menos inconscientemente) de comprender la operación de Dios en el Universo.

El objeto de la presente *Nota* es insistir sobre el hecho de que las únicas maneras racionales de concebir la acción del Creador sobre su obra son aquellas que nos obligan a *considerar como insensible* (desde el punto de vista estrictamente experimental) la inserción de la energía divina en el seno de las cosas, propiedad que no deja de tener consecuencias importantes en relación con las dos cuestiones siguientes: ¿cómo podemos conocer a Dios? (I); ¿cuál es la verdadera extensión de su omnipotencia? (II).

I

a) Un primer modo, propiamente divino, para la causa primera, de alcanzar a las naturalezas inferiores, consiste en poder obrar *sobre todo su conjunto simultáneamente*. Volvamos a nuestra esfera de resortes, e imaginemos, exterior a ella, un ser capaz de ejercer, al mismo tiempo sobre toda la superficie del sistema, una presión tan sabia que llegase a producir infaliblemente, en un punto cualquiera del interior, la modificación que deseara. Supongamos en curso una modificación de este género. Para los resortes situados en el punto influenciado, el impulso exterior (= creador) llegado a la vez de todos los lados parecerá o bien el resultado de una pura coincidencia, o bien el efecto de una fuerza misteriosa extendida por todo el conjunto de la esfera. La energía nueva, puesta en juego en el sistema, es imposible de localizar: tiene exactamente la figura de un azar o de una inmanencia¹. Así se nos manifiesta a nosotros (desde el punto de vista estrictamente experimental) la providencia sobre el Mundo. La mano de Dios no está aquí ni allí. Agita todo el conjunto de las causas sin dejarse descubrir en parte alguna: de manera que no hay nada más parecido, exteriormente, a la acción del primer Motor que la de un Alma del Mundo, nada más parecido a la sabiduría divina que el destino o la fortuna. Resultaría ocioso preguntarse si semejante disposición se nos acomoda o no: *existe*, he aquí el hecho.

b) Por más que cualquier acción individual sea solidaria del estado general y de las modificaciones globales del conjunto, el individuo representa esencialmente un centro autónomo de operación. La acción divina no puede por tanto contentarse con rodear y modelar

1. Para que la comparación sea menos imperfecta, habría que suponer, como fácilmente se comprende, que la esfera tuviera un radio infinito, y que la transmisión de la acción «exterior» se operara *instantáneamente* (ya que cada elemento se encontraría, *en el mismo momento*, influido *en función de todos los demás*).

las naturalezas particulares por fuera. Para dominarlas plenamente, tiene que poder alcanzar su vida más secreta. De ahí, para la causa primera, además de la facultad de obrar *sobre el Todo a la vez*, el poder de hacerse sentir en el corazón de cada elemento del Mundo individualmente. Considerábamos, hace poco, un ser tan exterior a las cosas que las envolvía a todas juntas con su influencia. Imaginemos ahora a este mismo ser vuelto tan interior a los resortes que preside, que puede, a su arbitrio, aumentar o relajar su tensión hasta el límite extremo de su elasticidad (actual o posible). Tendríamos, mediante esta ficción, una imagen bastante exacta de la operación *particular* de Dios, o sea, de la que rige el Mundo, ya no solamente como un conjunto, sino como una reunión de seres *individualmente vivificados*. Esta vez la acción de la causa transcendente se halla perfectamente localizada. Se sitúa en un punto muy determinado del Universo. ¿Acaso vamos a lograr asirla?... No, ya que tampoco en este caso aparece la operación divina «en el mismo plano que lo demás», como un elemento inmediatamente discernible. A fuerza de intimidad, se vuelve inasible. El resorte, movido «ab intra»* por el ser animador de la esfera, puede imaginarse perfectamente que actúa solo (mientras que está *siendo actuado*) y los otros, sus vecinos, compartir su ilusión. Así es como sucede en el terreno de nuestra experiencia. Allí donde quien actúa es Dios, nos es siempre posible (si permanecemos en un cierto nivel) no percibir más que *la actuación de la naturaleza*.

Así, pues, tanto por *exceso de extensión*, como por *exceso de profundidad*, el punto de aplicación de la fuerza divina es, por esencia, extra-fenomenico. La causa primera no interfiere con los efectos: actúa sobre las *naturalezas* individuales y sobre el movimiento del *conjunto*. Dios, propiamente hablando, *no hace nada: hace que se hagan* las cosas. He aquí por qué, por donde él pasa, no se percibe rastro de fractura, ni de fisura. El tejido de los determinismos sigue virgen, la armonía de los desarrollos orgánicos se prolonga sin disonancias. Y sin embargo, el Dueño ha penetrado en su morada.

Pero entonces, se dirá, si tal es la condición de la acción divina (hallarse siempre velada de azar, de determinismo, de inmanencia), ¿nos hallamos forzados a admitir que la causalidad divina no es alcanzable *directamente*: ni como creadora, en el movimiento del orden del Mundo, ni como reveladora en el milagro?

Sin duda alguna.

* Desde dentro.

Lo mismo si se trata de la providencia ordinaria, que de la providencia milagrosa (coincidencias extraordinarias), que incluso de un hecho maravilloso (*thaûma*), *nunca nos veremos conducidos científicamente* a ver a Dios, porque la operación divina no se hallará jamás en discontinuidad con las leyes físicas y fisiológicas de las que únicamente se ocupa la ciencia. Como las cadenas de antecedenencias no quedan rotas nunca (sino sólo plegadas) por la acción divina, una observación analítica de los fenómenos es incapaz de hacer que alcancemos a Dios, *ni siquiera como primer motor*. No saldremos jamás *científicamente* del círculo de las explicaciones naturales. Tenemos que resignarnos a ello.

Esta propiedad de lo Divino de resultar inalcanzable para cualquier influencia material, ha sido puesta de relieve, desde siempre, a propósito del milagro. Si se exceptúan los casos (muy raros, y más o menos discutibles si se deja a un lado los de los evangelios) de resurrecciones de muertos, no hay, en la historia de la Iglesia, milagros absolutamente fuera del alcance de unas fuerzas vitales que se hubieran podido intensificar notablemente *en su propio sentido*. Por el contrario, no se conoce ningún ejemplo (ni siquiera legendario) de milagro «morfológico»²; y es algo absolutamente inaudito que un mártir, salido del fuego, haya resistido a un golpe de espada.

Se puede por tanto estar seguro de que cuanto más se estudie médicamente los milagros, más *se descubrirá en ellos* (después de una primera fase de asombro) *una prolongación* de la biología; exactamente como cuanto más se estudia científicamente el pasado del Universo y de la Humanidad, más se encuentra en ellos las apariencias de una evolución.

¡Y, sin embargo, la razón humana puede conocer a Dios! ¡Y, sin embargo, el milagro es absolutamente necesario, no sólo para las necesidades de la apologetica, sino para la alegría de nuestro corazón que no sería capaz de apoyarse plenamente en un Dios al que no percibiera como más fuerte que todo cuanto existe!

¿Cómo podremos llegar a advertir la presencia de la corriente divina bajo la membrana continua de los fenómenos, la trascendencia creadora a través de la inmanencia evolutiva?

Aquí es donde tienen que intervenir las teorías bienhechoras que, al llevar hasta el fin, en materia de conocimiento intelectual, el sistema del acto y la potencia, reconocen a las facultades del alma el poder de *completar la verdad* de los objetos que perciben.

2. Por ejemplo, recreación de un miembro...

Bajo el movimiento de la vida, se oculta, sin duda alguna, la acción continua de un ser que impulsa, desde dentro, el Universo. Bajo el ejercicio ininterrumpido de las causas segundas, se produce (en numerosos milagros) una dilatación excepcional de las naturalezas, muy superior a lo que podría dar de sí el juego normal de los factores y de los excitantes creados. Los hechos materiales, tomados objetivamente, *contienen algo divino*. Pero este algo divino no es en ellos, en relación con nuestro conocimiento, más que una simple potencia. Y seguirá estando *en potencia* mientras nosotros no llegemos a tener, para realizar en nuestro espíritu el Mundo supra-sensible, unas facultades suficientemente preparadas, no sólo por el ejercicio del análisis y de la crítica, sino mucho más todavía, por el afinamiento moral y por una fidelidad total para seguir la estrella siempre ascendente de la verdad. Sólo la *pureza del corazón* (ayudada o no por la gracia, según el caso) y no la *pura ciencia* es capaz, en presencia del Mundo en movimiento, o ante un hecho milagroso, de superar la indeterminación esencial de las apariencias, y de descubrir con certidumbre tras las fuerzas de la naturaleza un creador, y, en el fondo de lo anormal, lo Divino.

Y he aquí que, gracias al estudio de las condiciones impuestas por la naturaleza del Mundo a la operación divina, nos vemos conducidos a adoptar una teoría particular del conocimiento de lo Divino (conocimiento de razón y conocimiento de fe³). Nos queda por ver cómo la existencia de semejantes condiciones, limitativas en apariencia de la causalidad primera, son compatibles con la omnipotencia divina sanamente entendida.

II

Nos hemos habituado a decidir si los seres son o no aptos para la existencia, sin considerar en ellos más que una sola especie de posibilidad —la *posibilidad lógica*—, o sea, la no-contradicción interna de los conceptos abstractos mediante los cuales definimos sus naturalezas. Por ejemplo, se juzga posible al hombre porque «animali-

3. Se observará que las consideraciones más arriba desarrolladas tocantes a la *invisibilidad científica* de la causalidad divina (incluso en el milagro) son la contrapartida necesaria de cualquier teoría que exija, para la percepción de lo Divino, una sensibilización particular de las facultades del alma. Sin alguna ambigüedad inherente, por naturaleza, a la dimensión *objetiva* de los hechos milagrosos, no podría explicarse que tengamos necesidad, *subjetivamente*, para reconocer la mano divina, de los «ojos de la fe».

dad» no repugna a «racionalidad». Desde ese momento, se lo declara realizable «simpliciter»* por el poder divino; e, igualmente, ya no hay lugar para preguntarse, se diría, si esta realización de un «posible» no posee ella misma sus *condiciones de posibilidad*. En la opinión de numerosos filósofos, el Universo se sostiene por la sola inteligibilidad de sus elementos, considerados aisladamente y completamente formados. Para estos hombres, las cuestiones del devenir y del Todo no existen, de suerte que no hay ningún motivo a sus ojos para dudar de que Dios podría, si lo quisiera, hacer surgir ya completo ante él, «ex nihilo sui el subjecti, et mundi recipientis»**, a Pedro o a Pablo, completamente solos, y completamente santificados. Esto es lo que se dice o se supone continuamente en las escuelas.

Pues bien, para liberar la verdad, hay que atreverse a declarar que semejante manera de medir el poder creador (que consiste en no tomar en consideración más que dos o tres términos en la interminable serie de las condiciones ontológicas a las que se halla subordinado nuestro ser, y en combinarlas como piezas intercambiables) es no solamente pueril, sino disminuidora de Dios y de nosotros, sin contar además con que es la fuente de las dificultades más graves contra la providencia.

En la medida en que podemos apreciar la marcha del Mundo, el poder divino no tiene ante sí el campo tan libre como nosotros suponemos: sino que, muy al contrario, en virtud de la misma constitución del ser participado que se esfuerza por hacer aparecer (lo que quiere decir en definitiva en nombre de su propia perfección), el poder divino se halla sometido, en el curso de su esfuerzo creador, a pasar por toda una serie de intermediarios y a superar todo un encadenamiento de riesgos, inevitables, digan lo que digan los teólogos siempre dispuestos a hacer intervenir la «potencia absoluta divina»***.

Hemos reconocido ya una primera ley muy general a la que está sometida la operación divina «ad extra»****: la de no poder actuar (en virtud de su misma perfección) en ruptura con las naturalezas individuales o en desarmonía con la marcha del conjunto, es decir, sobre un mismo plano que las causas segundas. Esta primera restricción a una manifestación «arbitraria» de la acción divina nos introduce en la consideración de otras dos.

* Pura y simplemente.

** Sin preexistencia propia y de una materia subyacente, y que haya un universo para acogerlos.

*** La potencia absoluta de Dios.

**** En tanto que actúa fuera de sí misma.

1) Ante todo, parece contradictorio (con la naturaleza del ser participado) imaginar a Dios creando una cosa aislada. Sólo hay un ser que pueda existir aisladamente: el *Ens a se**. Todo lo que no es Dios es esencialmente multitud, multitud organizada en sí, y multitud organizándose en torno a sí. Para llegar a *hacer un alma*, Dios no tiene por tanto más que un solo camino abierto a su poder: *crear un Mundo*⁴. Por tanto, entre sus condiciones de posibilidad plenamente explicitadas, «hombre» no contiene solamente «animalidad y racionalidad»; su noción implica también «Humanidad, Tierra, Universo...». Todo lo cual nos lleva mucho más allá de la fácil «posibilidad» imaginada por los logicistas para las cosas. Pero también nos engrandece, y sobre todo, aplicado a nuestro Señor, sugiere la idea de una sorprendente unidad en la creación. Porque ahora por fin nos damos cuenta de que era muy justo que Dios, si quería tener a Cristo, lanzara todo un Universo y desplegara la vida con profusión. ¿Hay, pues, estrictamente hablando, alguna otra cosa *en acto*, en todo lo que hoy existe fuera de Dios, que no sea la realización de Jesús, a la que cualquier parcela del Mundo le es, de cerca o de lejos, necesaria (*ex necessitate medii***)? Se puede confiar en que no.

2) Si las leyes generales del devenir (que rigen la aparición progresiva del ser [creado] a partir de una multiplicidad inorganizada) deben considerarse como modalidades que se imponen estrictamente a la acción divina, se entrevé también que la *existencia del mal* podría muy bien ser, por su parte, un acompañamiento *rigurosamente inevitable* de la creación. «Necesse est ut adveniant scandala»***.

Nos representamos a veces a Dios como capaz de sacar de la nada un Mundo sin dolores, sin faltas, sin riesgos, sin «quiebra». Eso es una fantasía conceptual, que además vuelve insoluble el problema del mal.

No, hay que sostener que Dios, a pesar de su poder, *no puede* obtener una creatura unida a él sin entrar necesariamente en lucha con el mal; porque el mal aparece *inevitablemente* con el primer átomo de ser que la creación «desencadena» en la existencia. Crea-

* El Ser que no existe sino por sí mismo.

4. Un mundo, es decir, no sólo un *conjunto*, sino un conjunto *progresivo*. Tenemos tendencia a imaginarnos el poder de Dios como supremamente libre ante la «nada». Es un error. *La «nada» se presta a la acción divina* (potencia obediencial) *en grado ínfimo*; Dios no puede por tanto dominarla sino *gradatim* [gradualmente], produciendo seres participados cada vez más capaces de soportar el esfuerzo creador. Esto es lo que se traduce a nuestros ojos bajo la apariencia de una evolución.

** Con una necesidad de medio.

*** «Es necesario que haya escándalos», con referencia a Mt 18, 7.

tura e impecabilidad (absoluta y general) son dos términos cuya asociación repugna lo mismo (física o metafísicamente, poco importa aquí) al poder y a la sabiduría divinos que el acoplamiento de «creatura» y «unicidad».

En consecuencia, si el mal reina en torno nuestro, sobre la Tierra, no nos escandalicemos, sino levantemos la cabeza más bien. Estas lágrimas, esta sangre y estos vicios que nos espantan, miden en realidad el valor de lo que somos. Nuestro ser tiene que ser algo muy precioso para que Dios lo prosiga a través de tantos obstáculos. Y es un inmenso honor que nos otorgue la facultad de luchar con él «para que su palabra se cumpla», o sea, para que «la creatura exista».

Como puede verse, no todo era por tanto absolutamente falso en la vieja idea de un destino que imperaba incluso sobre los dioses. Nunca ha causado asombro que Dios no pudiera hacer un círculo cuadrado ni llevar a cabo un acto malo. ¿Por qué restringir a estos únicos casos el dominio de la contradicción imposible? Existen ciertamente equivalentes *físicos* de las leyes inflexibles de la moral y de la geometría.

Pero, entonces, ¿bajo qué forma vamos a poder concebir finalmente la necesaria y muy deseable omnipotencia de Dios? Si Dios se ve forzado verdaderamente (por necesidad inmanente a él mismo) a pasar, si quiere crear, por ciertas leyes de desarrollo, ¿cómo la última palabra va a seguir siendo propiedad de su acción creadora? ¿Mediante qué milagro va a gobernar las cosas el Creador, sin ser más bien gobernado por ellas?

A esta última cuestión hay que responder: Por el milagro supremo de la acción divina que consiste en poder, gracias a una influencia de profundidad y de conjunto, *integrar* incesantemente, en un plano superior, todo el bien y todo el mal que hay en la realidad que Dios construye por medio de las causas segundas. Volvamos una vez más a la comparación de la esfera llena de resortes vivientes. A cada instante, el juego espontáneo de los resortes tiende a modificar y alterar el equilibrio buscado por el ser dominador que habíamos imaginado, presidiendo su conjunto. Supongamos a este ser capaz de utilizar y de refundir a cada instante el nuevo estado del sistema, en suma, de hacer servir tan bien a sus fines la disposición continuamente renovada de los elementos de la esfera, que a través de todas las fluctuaciones y resistencias que encuentra (o más exactamente *por medio* de ellas), su designio sigue realizándose sin interrupción. Habremos encontrado una imagen bastante buena para representarnos la acción a la vez *insensible e irresistible* de Dios sobre la marcha de los acontecimientos.

Todos nosotros, en este Mundo, nos encontramos atrapados en un embrollo de males o de determinismos, sobre los cuales Dios mismo (en virtud de su acto creador libremente puesto) no puede obrar más que bajo ciertas condiciones muy precisas (ya que hay «inconvenientes» que forman *esencialmente* parte de las cosas). Ahora bien, si los hilos son irrompibles o moderadamente elásticos, el tejido, por su parte, se vuelve infinitamente maleable entre las manos del Creador, con tal de que, por nuestra parte, nos mostremos como creaturas fieles. Si el hombre vive lejos de Dios, el Universo permanece ante él neutral u hostil. Pero que el hombre crea en Dios, e inmediatamente, a su alrededor, los elementos de lo inevitable, incluso de lo fastidioso, se organizan en un todo benévolo, orientado al buen resultado final de la vida. Para el creyente, cada cosa sigue siendo, exterior e individualmente, lo que es para todo el mundo: y sin embargo, el poder divino adapta el Todo para su uso con solicitud. De alguna manera vuelve a crear, a cada instante, el Universo, expresamente para quien le invoca: «Credenti omnia convertuntur in bonum»^{*5}.

Una infalible síntesis del conjunto, conducida por una influencia interior y otra exterior combinadas, tal parece por tanto ser, en definitiva (al margen de las dilataciones excepcionales del milagro), la forma más general y más perfecta de la acción divina sobre el Mundo: respetándolo todo, «obligada» a muchos rodeos y tolerancias que nos escandalizan a primera vista, pero finalmente integrándolo y transformándolo todo.

[Inédito. Enero de 1920].

* Para el creyente todo se convierte en bien.

5. Lo que equivale a decir que ejerce en el Universo una acción de conjunto (providencia) *irreductible*, bien que *coextensiva*, a la suma de las acciones elementales en las que nuestra experiencia la analiza (la descompone).

CAÍDA, REDENCIÓN Y GEOCENTRIA

El principal obstáculo encontrado por los investigadores ortodoxos, cuando se esfuerzan por hacer encajar en los datos científicos actuales la representación histórica *revelada* de los orígenes humanos, es la noción tradicional del pecado original. Es la teoría paulina de la caída y de los dos Adanes lo que impide (por lo demás muy ilógicamente) considerar como igualmente didácticos y figurativos todos los pormenores contenidos en el Génesis. Es también lo que hace mantener celosamente, como un dogma, el monogenismo estricto (un hombre ante todo, luego un hombre y una mujer) prácticamente imposible de asimilar por la ciencia.

Importa hacer notar que los prehistoriadores creyentes están en lo cierto al dar por descontado un viraje, en su favor, de la intransigencia exegética y dogmática en estas materias. No son sólo, en efecto, algunos descubrimientos paleontológicos los que obligan a la Iglesia a modificar, sin tardanza, sus ideas sobre las *apariencias históricas* de los orígenes humanos. Es toda la fisonomía nueva del Universo, tal y como se nos manifiesta desde hace algunos siglos, la que introduce, en el corazón mismo del dogma, un desequilibrio intrínseco, del que no podremos salir más que mediante una seria metamorfosis de la noción de pecado original.

Como consecuencia de la ruina del geocentrismo, en la que ha consentido, la iglesia se encuentra hoy arrinconada entre su representación histórico-dogmática de los orígenes del Mundo, por una parte, y las exigencias de uno de sus dogmas más fundamentales, por la otra, de tal suerte que no puede salvar una de ellas sino al precio de sacrificar parcialmente a las otras.

Esto es lo que yo desearía hacer ver aquí.

La representación histórico-dogmática de las cosas a la que hago alusión es la persuasión de que el mal (moral, y luego físico) invadió el Mundo a consecuencia de *una falta* cometida por *un individuo humano*.

El dogma fundamental es la *universalidad* de la corrupción desencadenada por la falta humana inicial. *Todo* el Universo, creen los fieles, se vio alterado por la desobediencia de Adán; y precisamente *porque* todo el Universo quedó alterado ha sido por lo que la redención, a su vez, se extendió al Universo entero, y por lo que Cristo se ha convertido en el centro de la neo-creación.

En otro tiempo, hasta Galileo¹, la representación histórica de la caída y el dogma de la redención universal se armonizaban perfectamente, tanto más fácilmente cuanto que se hallaban formados la una sobre el otro². Mientras se pudo creer (como el mismo san Pablo creía) en ocho días de creación, y en un pasado de 4.000 años, mientras se vino considerando a los astros como satélites de la Tierra, y a los animales como servidores del hombre, no resultaba difícil creer que un solo hombre hubiera podido echarlo todo a perder, y que otro hombre hubiera podido salvarlo todo.

Hoy sabemos —con certeza física absoluta— que el Universo astral no está centrado en la Tierra, ni la vida terrestre en la Humanidad. La figura del movimiento que nos arrastra no es una divergencia a partir de un centro cósmico inferior, sino más bien, en todos los órdenes, una lenta concentración a partir de capas de extrema difusión; y aun cuando hubiera existido un centro inicial del Mundo, no se lo podría colocar con seguridad entre los humanos. Millares de siglos antes de que apareciese un ser pensante sobre nuestra Tierra, ya hormigueaba en ella la vida, con sus instintos y sus

1. Nos sorprendemos, o nos sonreímos, de la turbación de la Iglesia al encontrarse por primera vez frente al sistema de Galileo. En realidad, los teólogos de entonces *intuían* la cosa con exactitud: con el final del geocentrismo, hacía su aparición el punto de vista evolucionista. Los jueces de Galileo se limitaban a ver claramente amenazado el milagro de Josué. De hecho, desde entonces, toda la teoría genesiaca de la caída había recibido un germen de alteración; y nosotros comenzamos solamente ahora a medir la profundidad de los cambios que, a partir de aquel momento, se hallaban virtualmente consumados.

2. Es interesante hacer notar que si (en el caso del pecado original) padecemos de una desarmonía interna entre nuestra historia dogmática y nuestras creencias, es porque *aquella ha introducido un dogma que ya no es capaz de sostener*. Nuestro dogma tiende a sostenerse «sua mole» [por su propia masa] *icon independencia del valor de las concepciones históricas* que le han hecho nacer! (= las hace «estallar»).

pasiones, sus dolores y sus muertes. Y entre los millones de Vías lácteas que se agitan en el espacio, es casi imposible imaginar que ninguna haya conocido, o no haya de conocer la vida consciente, y que el mal, el mismo mal que echa a perder la Tierra, no las contamine a todas, como el más sutil éter.

El creyente, que mira de frente horizontes como éstos, advierte que se halla atrapado en un dilema:

— o bien tiene que renovar, de arriba a abajo, la representación histórica del pecado original (= desobediencia de un primer hombre);

— o bien se ve forzado a restringir la caída y la redención teológicas a una pequeña porción del Universo cuya limitación se ha desmesurado. La Biblia, san Pablo, Cristo, la Virgen, etc., valdrían sólo para la Tierra. Todas las veces que la Escritura habla de «Mundo», habría que entender «Tierra» —y más especialmente «Humanidad», y más especialmente aún, ¿quién sabe?, esta rama particular de la Humanidad brotada de un individuo que se llamaba Adán—.

No ignoro que ciertos teólogos tomistas no retrocederán ante la segunda alternativa. Preferirán una concepción restringida de la caída y de la redención a la molestia y al riesgo de modificar un edificio histórico íntimamente compenetrado con unos dogmas injertados sobre él.

Pero me consta también que estos hombres descuidan lo sustancial del dogma y de la tradición en nombre de una envoltura vacía. Pueden mantener verbalmente sus posiciones: pero la verdad ya no está en ellas. El *espíritu* de la Biblia y de la Iglesia es bien manifiesto: todo el Mundo ha quedado corrompido por la caída, y todo ha sido redimido. La gloria, la belleza, la atracción irresistible de Cristo, irradian en definitiva desde su *universal* realeza. Cristo se apaga miserablemente, se eclipsa ante el Universo, si su dominación se restringe a las regiones sublunares: «Qui descendit, nisi qui ascendit, ut repletet omnia»*.

La Iglesia no puede hacer frente a la verdad más que universalizando tanto al primer Adán como al segundo.

I. EL PRIMER ADÁN

Voy a expresar francamente aquí mi pensamiento: universalizar al primer Adán es algo imposible sin hacer saltar al mismo tiempo su

* «¿Quién es el que descendió, sino el que ascendió, para que todo llegara a plenitud?» (Ef 4, 10).

individualidad. Incluso en las concepciones (de las que hablaremos más abajo*) de una Humanidad «singularis» o «única»**, ya no podemos seguir haciendo derivar todo el mal de un solo homínido. Repitémoslo: mucho antes que el hombre, sobre la Tierra existía ya la muerte. Y en las profundidades del cielo, lejos de toda influencia moral de la Tierra, la muerte existe también. Ahora bien, san Pablo dice expresamente «Per peccatum mors»***. El pecado (original) no explica sólo el dolor y la mortalidad humanas. Para san Pablo, explica cualquier sufrimiento. Es la *solución general del problema del mal*³.

Pero puesto que, en el Universo que nosotros conocemos hoy, ni un hombre ni la Humanidad entera habrían sido capaces de jugar un papel omni-corruptor, es preciso, si es que queremos salvar el pensamiento esencial de san Pablo, sacrificar lo que, en su lenguaje, es la expresión de las ideas de un judío del primer siglo, en lugar de querer conservar precisamente estas representaciones caducas al precio de la fe fundamental del apóstol.

No voy a caer en la ridiculez de indicar a la Iglesia los caminos por donde tiene que avanzar. Pero cuando, para mi uso personal, sondeo las posibles salidas, creo ver que se abre un camino en esta dirección: el pecado original, tomado en su generalidad, no es una enfermedad específicamente terrestre ni ligada a la generación humana. Simboliza simplemente la inevitable eventualidad del mal («Necesse est ut eveniant scandala»****) adherida a la existencia de todo ser participado. Allí donde nace un ser *in fieri*, en devenir, aparecen inmediatamente como su sombra el dolor y el pecado, no sólo como consecuencia de la tendencia de las creaturas a la inercia y al egoísmo, sino también (lo que resulta más turbador) como acompañamiento fatal de su esfuerzo de progreso. El pecado original es la esencial reacción de lo finito al acto creador. Inevitablemente, a

* Al negar aquí la historicidad de Adán, Teilhard no niega por ello lo esencial del dogma del pecado original que es la universalidad del pecado en cada hombre y por consiguiente la necesidad universal de la redención. Para la posición actual de la teología sobre estos problemas tan complejos, ver la obra de Charles Baurngartner, *Le dogme du péché originel*, Desclée et Cie., Paris, 1969.

** Singular (en el sentido filosófico del término) o única.

*** «Por el Pecado [entró] la muerte» (Rom 5, 12).

3. Si se admite que hay, dondequiera que sea, dolor sin pecado, se va contra el pensamiento de san Pablo. Para san Pablo, el pecado original explica de tal manera la muerte, que es la existencia misma de la muerte lo que permite deducir que hubo pecado. Sé muy bien que los teólogos tomistas ya no sostienen esto, por más que pretendan conservar a san Pablo de su lado.

**** «Es necesario que haya escándalos» (cf. Mc 17, 1).

favor de toda creación, se desliza en la existencia. Es el *reverso* de toda creación. Dios, por el hecho mismo de que crea, se compromete a luchar contra el mal, y por tanto, de una manera o de otra, a redimir. La caída propiamente humana no es más que la actuación (más o menos colectiva y perenne), en nuestra raza, de este «fomes peccati»* que se hallaba infuso, mucho antes de nosotros, en todo el Universo desde las zonas más inferiores de la Materia hasta las esferas angélicas. No hay, estrictamente hablando, un primer Adán. Bajo este nombre se oculta una ley universal e irrompible de reversión o de perversión, la contrapartida del progreso⁴.

II. EL SEGUNDO ADÁN

El caso del nuevo Adán es enteramente diferente. El Universo se nos aparece como privado de cualquier centro de divergencia inferior en el que pudiera situarse el primer Adán. Puede, y debe, por el contrario, concebirse como convergente hacia un punto cósmico de confluencia suprema. En virtud, además, de su universal y creciente unificación, goza de la propiedad de que cada uno de sus elementos se halla en conexión orgánica con todos los otros. En estas condiciones, nada impide que una individualidad humana haya sido escogida, y su omni-influencia elevada, de tal suerte que de «una inter pares», se convierta en «prima super omnes»**. De la misma manera que, en los cuerpos vivos, sucede que una célula, al principio semejante a las otras, se vuelve poco a poco preponderante en el organismo, así la humanidad particular de Jesús pudo (por lo menos en el momento de la resurrección) revestir, adquirir, una función morfológica universal. A diferencia de lo que ha ocurrido con el primer Adán, la universalidad de acción de un Cristo personal es comprensible y eminentemente satisfactoria *in se****. Pero hay una dificultad: la de hacer que esta acción universal se vuelva *verosímil* para nuestros espíritus ante el Cosmos ilimitado que la experiencia nos revela en la actualidad. ¿Cómo explicar la asombrosa coincidencia

* Alimento del pecado.

4. En esta hipótesis, el mal moral se halla sin duda ligado al mal físico (como quiere san Pablo), pero en virtud de una sanción inmanente, aquél acompaña necesariamente a ésta. Progreso-creación, falta-caída, dolor-redención son tres términos físicamente inseparables, que se compensan y se legitiman mutuamente, y *los tres han de tomarse a una* para comprender adecuadamente *el sentido de la Cruz*.

** Una entre sus iguales. La primera por encima de todos.

*** En sí.

que, a pesar de la inmensidad del éter y de la duración, nos ha hecho coexistir, algunos años después, en un mismo grano de la polvareda astral, con el Redentor? ¿Y cómo imaginar, en otros ámbitos cósmicos, la manifestación de esta redención efectuada en una región imperceptible del tiempo y del espacio? Confieso que en presencia de estos problemas la inteligencia se siente fuertemente tentada a arrojarse en un geocentrismo mitigado. ¿Por qué no admitir que, en un Universo sin límites, la Tierra es el único punto de liberación espiritual? Las profundidades del firmamento no tienen que desmoralizarnos. El espíritu nace en la superficie de separación de dos esferas cósmicas que son, *grosso modo*, la de las moléculas y la de los astros. De la misma manera que por debajo de nosotros, en nuestro *cuerpo interior*, los corpúsculos van multiplicándose bajo el análisis, por miríadas, así también, por encima de nosotros, en nuestro *cuerpo exterior*, las nebulosas se acumulan por millones: sus enjambres no forman nunca más que un cuerpo, el nuestro. Hay que renunciar, sin duda, a la idea de un Universo inicialmente dependiente de un solo hombre; pero todavía puede creerse, quizás, en un Universo cuyas fuerzas conscientes, en su totalidad, no habrían encontrado otro lugar de precipitación, ni otra salida, que el cerebro humano. Y entonces la Cabeza de los humanos, Cristo, quedaría directamente situado en el polo psíquico de la creación. Se encontraría inmediatamente universalizado.

Si se estima efectivamente como algo demasiado antropocéntrico imaginar una Humanidad *única* en el Universo, queda el recurso de concebirla solamente como *singular* (*singularis*). Entre todos los centros de conciencia realizados o realizables en el Mundo, nosotros representamos quizás el más central, o el más bajo, o el más culpable... ¿Acaso no sabemos que están por encima de nosotros (en relación directa con nuestro Mundo material, digan lo que quieran los escolásticos cuando geometrizan sobre la naturaleza de los espíritus puros) las series angélicas, cuyo término inferior somos nosotros en un cierto modo, el eslabón en relación directa con lo múltiple y lo inconsciente? Si los hombres ocupan este puesto humilde, pero *aparte*, podría comprenderse que el Redentor universal, para alcanzar todas las cosas, haya venido a insertarse entre nosotros, en lo más bajo de las esferas espirituales, precisamente «ut repletet omnia»*.

* «A fin de llenar todas las cosas» (Ef 4, 10).

Si puede concebirse la Tierra como «única» o al menos como «singularis in natura rerum»*, nuestra coexistencia espacio-temporal con Cristo no resulta más sorprendente que nuestra coexistencia personal con la Tierra y el presente. El nuevo Adán se hizo hombre, y no otra cosa, por una razón intrínseca a la Humanidad.

De acuerdo. Pero toda la cuestión consiste en saber si, para salvar este supremo geocentrismo, hospitalario para con nuestra debilidad, no habremos de tener que resistir a la verdad. La Humanidad que se declara sola, o aparte, en el Universo, hace pensar en el filósofo que pretende reducir todo lo real a su propia conciencia, hasta el punto de negar a los demás hombres una verdadera existencia. Es exacto que *para equilibrar una sola alma* son necesarias tantas nebulosas en el fondo de los cielos como moléculas en el corazón de la Materia. Pero de la misma manera que el alma no se encuentra sola sobre la superficie terrestre, sino que es esencialmente legión, resulta infinitamente verosímil que la zona cósmica consciente no se reduzca a un punto singular (nuestra Humanidad) sino que se prolongue, fuera de la Tierra, hacia otros astros y otros tiempos. *Lo más probable* es que la Humanidad no sea ni «única», ni «singular», sino «una entre mil». Entonces, ¿por qué ha sido escogida, contra toda probabilidad, para centro de redención? y ¿cómo, a partir de ella, va a poder *propagarse* la redención de astro en astro?

La cuestión, para mí, se halla todavía sin responder. La idea de una Tierra «escogida entre mil» *arbitrariamente* para hogar de la redención me repugna, y por otra parte la hipótesis de una revelación especial para hacer saber, dentro de algunos millones de siglos, a los habitantes del sistema de Andrómeda, que el Verbo se encarnó en la Tierra, es irrisoria. Todo lo que se me ocurre es la posibilidad de una redención «de múltiples caras», que se realizara, la misma, en todos los astros, un poco como se multiplica el sacrificio de la misa, el mismo, en todos los lugares y tiempos. ¡Pero no todos los mundos son simultáneos en el tiempo! Los ha habido anteriores al nuestro. Habrá otros después... A menos que se haga intervenir una relatividad del tiempo, ¿habría que admitir que Cristo no se ha encarnado todavía en tal o cual astro del futuro?... ¿Qué hacemos con «Christus iam non moritur»**? ¿Y en qué se convierte también el papel único de la Virgen María?

* Singular en la naturaleza.

** «Cristo resucitado de entre los muertos ya no muere» (Rom 6, 9).

Hay momentos en los que uno casi desespera de poder desprender los dogmas católicos del geocentrismo en cuyo seno han nacido. Y, sin embargo, hay algo segurísimo por encima de todo en el credo católico: que hay un Cristo *in quo omnia constant**. Todas las creencias secundarias habrán de ceder, si ello es preciso, ante este artículo fundamental: Cristo es todo o nada.

[Inédito. 20 de julio de 1920]

* «Todo tiene en él su consistencia» (Col 1, 17).

NOTA SOBRE ALGUNAS REPRESENTACIONES HISTÓRICAS POSIBLES DEL PECADO ORIGINAL

Cuando se habla del pecado original, hay que distinguir cuidadosamente dos cosas:

1) Los atributos dogmáticos de la primera falta (necesidad universal de redención, *formes peccati**, etc.).

2) Las circunstancias exteriores en las que la falta se cometió, o sea, las apariencias que revistió, su representación.

Hasta ahora (si se exceptúa la escuela de Alejandría) la representación del pecado original se ha venido tomando casi a la letra de los primeros capítulos del Génesis. Parece que hoy nos vemos empujados irresistiblemente hacia una nueva manera de figurarnos los acontecimientos a consecuencia de los cuales hizo irrupción el mal en nuestro Mundo. La finalidad de esta *Nota* es:

— mostrar qué constataciones han influido en el pensamiento cristiano para llevarlo, poco a poco, a abandonar las antiguas maneras de imaginar el pecado original,

— indicar algunas direcciones en las que los creyentes parecen estar ahora orientando para encontrarle al dogma de la caída una apariencia conciliable con los datos menos hipotéticos de la experiencia y de la historia.

I. DIFICULTADES DE LA REPRESENTACIÓN TRADICIONAL

Hay una doble y grave dificultad para que podamos conservar la antigua representación del pecado original, que puede expresarse

* Alimento del pecado.

así: «Cuanto más resucitamos científicamente el pasado, menos posibilidades encontramos de situar a Adán y el paraíso terrenal».

1) *No hay sitio verosímil para Adán.* Los zoólogos se hallan prácticamente de acuerdo en admitir una verdadera unidad de la raza humana. Pero, adviértase bien esto, dan a esta unidad un sentido muy diferente del monogenismo de los teólogos. A los ojos de los naturalistas, la Humanidad ha salido probablemente de un mismo grupo animal. Pero esta aparición tuvo que afianzarse gradualmente, en numerosos intentos, y quizás en producciones múltiples. El pedúnculo que une a la especie humana al tronco común de los seres vivos tiene en efecto que ser muy complejo para poder contener «en potencia» las grandes variedades de tipos humanos que conocemos. Ahora bien, esto supone en él una sección (una base numérica) suficientemente amplia, y de contornos muy imprecisos. Si se hace el ensayo de concentrar en un solo individuo (o en una sola pareja) todos los caracteres primitivos reconocibles en los hombres de Mauer, de Neanderthal, en los tasmanios, australianos, etc., se llega a un ser extremadamente deshumanizado, tal vez monstruoso. En cualquier caso (y sin hablar de la tremenda inverosimilitud de la realización de un tipo zoológico en un único individuo), por este procedimiento se obtiene un Adán muy mal conformado para poder llevar sobre sí las responsabilidades totales de nuestra raza.

2) *Todavía hay menos sitio, en nuestras perspectivas históricas, para el paraíso terrenal.* El paraíso terrenal ya no podría comprenderse hoy, desde luego, como una reserva privilegiada, de unas cuantas hectáreas. Todo está demasiado bien trabado, como vemos, física, química, zoológicamente... en el Universo, como para que la ausencia *estable* de muerte, de dolor, de mal (incluso para una pequeña fracción de las cosas) pueda concebirse al margen de un *estado general* del Mundo diferente del nuestro. El paraíso terrenal sólo es comprensible como una *manera de ser diferente* del Universo (lo que se halla de acuerdo con el sentido tradicional del dogma, que ve en el Edén «otro Mundo»). Ahora bien, por lejos que miremos en el pasado, no encontramos nada que se parezca a este estado maravilloso. Ni el menor vestigio en el horizonte, ni la menor cicatriz, que nos indiquen las ruinas de una edad de oro o nuestra amputación de un Mundo mejor. Hasta perderse de vista, hacia atrás, dominado por el mal físico, impregnado de mal moral (el pecado se halla manifiestamente «en potencia» próxima desde la aparición de la espontaneidad más débil), el Mundo se nos descubre en *estado de pecado original*.

En verdad, la imposibilidad de hacer entrar a Adán y al paraíso terrenal (imaginados literalmente) en nuestras perspectivas científicas es de tal categoría que yo me pregunto si hay hoy un solo hombre capaz de acomodar *simultáneamente* su mirada al Mundo geológico evocado por la ciencia y al Mundo comúnmente referido por la historia sagrada. No se puede conservar las dos representaciones más que pasando alternativamente de la una a la otra. Su asociación no casa, suena a falso. Al unir las en un mismo plano somos seguramente víctimas de un error de perspectiva.

II. NUEVAS MANERAS POSIBLES DE IMAGINAR EL PECADO ORIGINAL

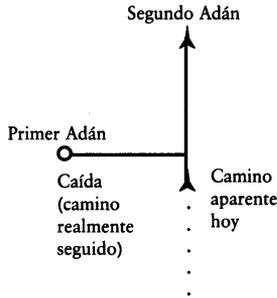
Puesto que no hay lugar, en la historia científica del Mundo, para el punto de inserción del pecado original, ya que todo sucede, en nuestras series *experimentales*, como si no hubiera habido ni Adán, ni Edén, eso significa que la caída, en cuanto acontecimiento, es algo inverificable, «inexperimentable». Las huellas del drama inicial se han convertido, por algún motivo, en inasibles para nuestro análisis del Mundo. Este carácter de «inexperimentable» puede tener que ver con dos razones completamente opuestas:

- 1) o bien el pecado original es un acontecimiento que se nos escapa porque es demasiado pequeño y demasiado lejano;
- 2) o bien, por el contrario, no somos capaces de distinguirlo porque es demasiado grande y se halla demasiado presente.

A) Los teólogos conservadores me parece que buscan sobre todo en la primera dirección una conciliación entre la Biblia y la ciencia: minimizan la cuestión en toda la línea. Hoy se atenúan, lo más posible, los dones preternaturales hechos a nuestros primeros padres. Se reduce la extensión de las propiedades del paraíso terrenal. Se limitan las consecuencias de la falta, diciéndose que por «dolor y muerte introducidos en el Mundo» hay simplemente que entender «dolor y muerte del hombre» (lo que resulta manifiestamente contrario al espíritu —si no a la letra— de san Pablo, para quien la caída es ante todo una solución del problema del mal). Esta primera manera de resolver el problema de la «inasibilidad» del pecado original es precaria y humillante: escapa a la crítica «cediéndolo todo» y, lo que es más grave, compromete el mismo contenido del dogma. Si el período paradisiaco tuvo tan débil repercusión física sobre la marcha histórica del Mundo, ¿cómo hacerle soportar, honradamente, todo el peso de la nueva Tierra y de los nuevos Cielos?...

Conviene buscar la respuesta al problema planteado en una dirección opuesta. El pecado original tiene que esquivarse, no porque su exigüidad lo haga imperceptible, sino porque su amplitud misma la «trasciende».

B) ¿Cómo imaginar semejante transcendencia del pecado original en relación con nuestra experiencia? De muchas maneras, de las que se ofrecen aquí algunos ejemplos.



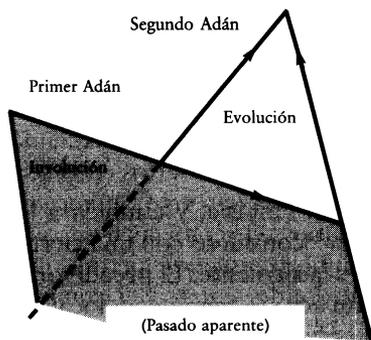
a) Una primera explicación posible (la más conservadora y la más «realista») del carácter «inexperimentable» de la historia inicial de la Humanidad es la de recurrir al símbolo de un «cambio de agujas» en el Mundo humano, consecutivamente al pecado original. Adán y Eva, diríamos en esta hipótesis, comenzaron su existencia en una esfera del Mundo diferente de la nuestra. Por su falta cayeron en una esfera inferior (la nuestra, en la actualidad), o sea, se vieron en-materializados, encarnados, insertos en la serie propiamente animal en la que hoy nacemos nosotros: *re-nacieron* por debajo de su primer estado. Llegamos, en consecuencia, a la ruta del Universo terrestre por un camino *transversal*: perdieron de vista (y nosotros con ellos) el lugar de donde venían, y el camino que les había hecho insertarse «entre las bestias». Como viajeros que han girado en ángulo recto en el claro de un bosque, ya no vemos el sendero seguido verdaderamente por nuestra raza; en cambio vemos cómo se pierden de vista indefinidamente, detrás de nosotros, las series zoológicas entre las cuales nos habíamos injertado tardíamente. Esto explica bien nuestra ineptitud para encontrar en el pasado el menor paraíso terrenal. Para escapar a las dificultades del monogenismo estricto, habría que añadir, o bien que Adán y Eva simbolizan el origen de la Humanidad, o bien que su caída, de alguna manera, los pluralizó (disoció, pulverizó) en la medida en que lo exigía su inserción natural en una serie evolutiva animal (siendo así que tales series

se hallan formadas por grupos de seres, y no por una sola pareja de individuos).

b) El Mundo animal, con su evolución aparte, en el que habrían caído, según esta primera explicación, nuestros primeros padres, resulta algo difícil de concebir. Lógicamente, la idea de una «bifurcación» y de un «cambio de agujas» en el Mundo humano inicial tiende a desembocar en la concepción, mucho más simple, de una *reestructuración (refonte)* del Universo experimental por el pecado original. En esta segunda hipótesis, nos podríamos representar a Adán y a Eva, antes de la caída, como una Humanidad más espiritual que la nuestra. A consecuencia de una infidelidad análoga a la de los Ángeles, esta pre-humanidad se habría vuelto menos espiritual, más material, y precisamente sería esta materialización lo que habría engendrado la «multiplicidad» dolorosa de la que va ascendiendo ahora la conciencia, por todas partes, tan penosamente. Habría así que considerar dos fases en el ciclo total de nuestro Universo:

— una fase de *involución* en la Materia (dispersión «descendente», centrífuga, a partir del primer Adán), que desemboca en la formación de la Tierra actual;

— una fase de *evolución hacia* el Espíritu (concentración centrípeta, en el segundo Adán), dirigida hacia la realización de la nueva Tierra.

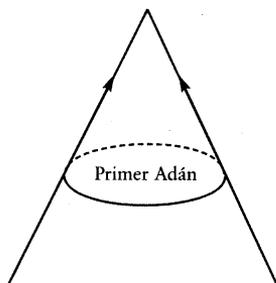


Científicamente, no podemos descubrir más que las perspectivas de la segunda fase (ya que el análisis científico no hace otra cosa que reconstruir el pasado *evolutivo*); y podríamos prolongar indefinidamente estas perspectivas, con el juego de nuestro análisis, hacia un múltiple cada vez más disociado; pero jamás ninguna de estas series podrá encontrar a Adán y Eva (ya que Adán y Eva forman parte de otra perspectiva).

Esta explicación de la «reestructuración» del Mundo por la caída encaja particularmente bien en una metafísica de tipo «idealista»

(entendiendo por tal una metafísica que pretende que los seres no espirituales reciben de los seres espirituales la plenitud de su actuación ontológica). Pero la explicación aludida no se halla esencialmente ligada a semejante filosofía.

c) Se explique por «cambio de agujas» o por «reestructuración», estos dos modos de imaginar el pecado original tienen la ventaja de conservar la noción de un pecaminoso individual, y hasta la de un primer Adán personal (aun cuando esta personalidad no sea más que análoga a la nuestra, si se admite, para evitar las dificultades del monogenismo, que la caída del primer hombre lo pluralizó). El defecto de estos dos esquemas está en que nos arroja en lo fantástico (al menos a primera vista: porque si se reflexiona, se observa que estas dos maneras desmesuradas de ver el pasado se corresponden con las perspectivas, no menos desmesuradas, de la reconstitución del Universo *in Christo*).



Para escapar a esta fantasía, y también a lo que parece ser un «esse sine necessitate»* considero con una cierta simpatía una tercera explicación que es la siguiente: El pecado original expresa, traduce, personifica, en un acto instantáneo y localizado, la ley perenne y universal de pecado que hay en la Humanidad *en virtud* de su situación de hallarse «in fieri»**. Podríamos atrevernos a decir, tal vez, que, puesto que el acto creador hace (por definición) ascender al ser hacia Dios desde las fronteras de la nada (o sea, desde las profundidades de lo múltiple, o sea, de alguna Materia), toda creación entraña —como riesgo y sombra suyos— una cierta falta, es decir, lleva aparejada inevitablemente una cierta redención. El drama del Edén,

* Ser innecesario.

** En devenir.

en esta concepción, sería el drama mismo de toda la historia humana compendiada en un símbolo profundamente expresivo de la realidad. Adán y Eva son las imágenes de la Humanidad en marcha hacia Dios. La dicha del paraíso terrenal es la salvación constantemente ofrecida a todos, pero rechazada por muchos, y organizada de tal suerte que nadie puede llegar a su posesión si no es por unificación de su ser en nuestro Señor (lo que constituye el carácter *sobrenatural* de esta unificación, que se realiza gratuitamente en torno al Verbo, y no en torno a ningún centro infra-divino...).

Esta manera de comprender el pecado original suprime evidentemente todas las dificultades de orden científico (la falta se confunde con la evolución del Mundo). Como contrapartida presenta el inconveniente:

— de renunciar a un Adán individual y a una caída inicial a menos que se considere como «falta principal» la crisis moral que verosímilmente acompañó en la Humanidad a la primera aparición de la inteligencia;

— de confundir, por consiguiente, en la duración, las dos fases de caída y de levantamiento, que ya no son dos épocas distintas, sino dos componentes continuamente unidos en cada hombre y en la Humanidad.

Pero lo que se nos presenta como un inconveniente, ¿no será, sin más, la resistencia que encontramos al tratar de abandonar imaginaciones antiguas y más fáciles? Es un hecho cierto que la actitud tradicional de las almas cristianas frente a Dios se conserva íntegramente en estas perspectivas en apariencia tan nuevas. Incluso se diría que encuentra en ellas su plena expansión intelectual y mística. Creación, caída, encarnación, redención, estos grandes acontecimientos universales dejan de presentárenos como accidentes instantáneos diseminados en el curso del tiempo (perspectiva infantil, que es un perpetuo escándalo para nuestra experiencia y nuestra razón): se vuelven, los cuatro, co-extensivos a la duración y a la totalidad del Mundo; son, de alguna manera, las caras (realmente distintas pero físicamente relacionadas) de una misma operación divina. La encarnación del Verbo (en proceso de continua y universal consumación) no es más que el último término de una creación que se prosigue todavía y en todas partes a través de nuestras imperfecciones (omnis creatura adhuc ingemiscit el parturit...*). El peca-

* «Todas las creaturas se hallan aún en gemidos y dolores de parto» (Rom 8, 22).

do por excelencia no hay que buscarlo hacia atrás, cometido por una Humanidad balbuciente: ¿no habría más bien que preverlo hacia adelante, hacia el día en que la Humanidad, por fin plenamente consciente de sus fuerzas, se divida en dos campos, por Dios o contra Dios?*

Pero esto equivale a soñar. Una consideración más objetiva en favor de todas las soluciones, cualesquiera que sean, que tratan de explicar la «invisibilidad» de la caída, no por su pequeñez, sino por su grandeza desmesurada, es ésta:

Es necesario, evidentemente, que para salvar la visión cristiana del Cristo redentor, mantengamos al pecado original tan vasto como el Mundo (sin lo cual, Cristo, al no haber salvado más que una parte del Mundo, no sería verdaderamente el Centro de todo). Ahora bien, en virtud de las investigaciones de la ciencia, el Mundo se ha vuelto inmenso, en el espacio y en la duración, por encima de las concepciones de los apóstoles y de las primeras generaciones cristianas.

¿Cómo llegaremos a conseguir que siga todavía cubierta por el pecado original primero, por la figura de Cristo luego, la enorme pantalla del Universo que se extiende más cada día? ¿Cómo podremos mantener la posibilidad de una *falta que sea tan cósmica* como la redención?

No de otra manera que difundiendo la caída en la historia universal, o cuando menos situándola *antes de una reforma*, de una reestructuración, de la cual el orden actual de las cosas, en su totalidad experimental, sea la consecuencia.

No sólo para que los sabios estén tranquilos en sus investigaciones, sino también para que los cristianos tengan el derecho de amar plenamente a un Cristo que se les impone nada menos que con toda la urgencia y la plenitud del Universo, es preciso que amplíemos de tal manera nuestros puntos de vista sobre el pecado original que ya no podamos situarlo aquí o allí, a nuestro alrededor, sino que sepamos solamente que se halla en todas partes, tan mezclado con el ser del Mundo como el Dios que nos ha creado y el Verbo encarnado que nos ha redimido.

* Hay que tener aquí en cuenta la convergencia del punto de vista de Teilhard con lo que nos dice san Pablo sobre el aumento escatológico del mal en el mundo y sobre la revelación del hombre de iniquidad después de la venida de Cristo (2 Tes 2, 3-11). Este texto permite decir, como lo ha advertido muy bien Teilhard, que el gran pecado del mundo pertenece al futuro, y que es un pecado de apostasía.

N. B. Junto a los ensayos de explicación que preceden, puede citarse (un poco corregido) el del padre Schmidt, que consiste en decir esto: el paraíso terrenal no ha existido nunca, porque representa ante todo una promesa. Si el hombre hubiese sido fiel, el Universo se hubiera orientado hacia un nuevo estado. Es la solución del cambio de agujas, con bifurcación frustrada más adelante. Esta solución tiene, entre otros inconvenientes, el de dejar intacta la dificultad del monogenismo*.

[Inédito. Sin fecha; anterior a Pascua de 1922]

* Sin duda fue esta *Nota*, destinada a un estudio entre teólogos, pero transmitida a Roma, al prepósito general de los jesuitas, lo que hizo que el padre Teilhard tuviera que cesar como profesor en el Instituto Católico de París y fuera a trabajar a China como geólogo. Este escrito, necesariamente tímido en su época de comienzos del siglo, fue reemprendido en 1947. Cf., *infra*, «Reflexiones sobre el pecado original», pp. 157-166.

PANTEÍSMO Y CRISTIANISMO

En esta *Nota* quiero tratar de confrontar dos grandes fuerzas religiosas, las dos únicas fuerzas religiosas, a decir verdad, que se reparten hoy el mundo del pensamiento humano: el cristianismo y el panteísmo.

Por costumbre, esta confrontación suele establecerse (cuando es un cristiano quien la lleva a cabo) con la preocupación de señalar la oposición entre ambas doctrinas, y ahondar así cada vez más la fosa que las separa.

Pero mi manera de proceder, en estas páginas, va a ser exactamente la contraria. Me propongo en este caso acercar panteísmo y cristianismo, despejando lo que podría llamarse el alma cristiana del panteísmo o la cara panteísta del cristianismo. Es en efecto en mí una convicción personal, que ocurre con el panteísmo como con tantos otros términos acabados en -ismo (evolucionismo, socialismo, feminismo, internacionalismo, modernismo...). Estos términos se ven restringidos, abusivamente, a designar ciertas expresiones particulares, desafortunadas e inaceptables, de tendencias que, tomadas en su conjunto, son legítimas, y que un día tendrán con absoluta necesidad que encontrar una fórmula que todo el mundo reconocerá como verdadera. Panteísmo se ha convertido en sinónimo de spinozismo, hegelianismo, teosofismo, monismo... Me parece que semejante identificación es falsa, injusta y peligrosa. Bajo los impulsos panteístas de forma heterodoxa que acabo de enumerar, se ocultan una realidad psicológica, una necesidad intelectual, mucho más vastas y persistentes que cualquier sistema de pensamiento hindú, griego o alemán.

En definitiva, mi intención precisa es ésta: quisiera hacer ver que el panteísmo (en el sentido corriente, restringido, del término) no es más que la explicitación defectuosa de una tendencia muy justificada (y por lo demás perfectamente indesarraigable) del alma humana, tendencia que tiene que encontrar en el cristianismo su plena satisfacción.

Esta tendencia, cuyos desarrollos históricos voy a bosquejar sumariamente (I parte) antes de tratar de dar con su posible cristianización (II parte), es la *preocupación religiosa por el Todo*.

I. EXPOSICIÓN HISTÓRICA DE LA TENDENCIA PANTEÍSTA

a) La preocupación por el *Todo* tiene sus raíces en el fondo más secreto de nuestro ser. Por necesidad intelectual, por necesidad afectiva, por impresión directa, quizás, del Universo, nos vemos arrastrados esencialmente, a cada instante, a la consideración del Mundo tomado en su totalidad.

Nuestra inteligencia comienza por sentirse ofuscada por lo múltiple, por lo plural. En realidad, no comprendemos lo múltiple: no logramos pensar los seres sino en la medida en que escapan lo suficiente a la pluralidad como para volverse susceptibles de acción o de reacción, de armonización y de agrupamiento. Para la mirada del pensamiento, lo múltiple (la Materia) es algo ilegítimo. El Mundo inteligible, el Mundo verdadero, no puede ser sino un Mundo unificado. Por consiguiente, los elementos, las partes, los átomos, las mónadas, no son interesantes definitivamente. Sólo es digno de consideración, finalmente, el Todo, sólo en el cual puede realizarse la Unidad.

Correlativa (y en un sentido idéntico) a nuestra necesidad intelectual de Unidad, encontramos, en el fondo de nosotros mismos, la necesidad afectiva y voluntaria de la Unión. No es sólo la razón lo que lleva al hombre hacia lo Uno (es decir, hacia el Todo): es todo su ser (¿no es nuestro pensamiento el acto de todo nuestro ser?). Nos encontramos sobre la Tierra esencialmente separados, mutilados (recuérdese *Fedro*, de Platón). Buscamos desesperadamente completarnos. Pero semejante plenitud no nos la pueden aportar los desposorios con ningún elemento del Mundo tomado aisladamente. Nuestras aspiraciones se lanzan hacia Algo difuso, derramado en todo. No tenemos, en el fondo, más que una sola pasión: la de reunirnos con el Mundo, que nos envuelve por todas partes sin que logremos dar con su rostro, ni con su corazón. ¿Adoraría el varón a la mujer si no

creyera ver en sus ojos el reflejo del Universo? ¿Continúa el varón amando a la mujer cuando la reduce (por sus deficiencias) a no ser más que un pobre individuo cerrado que no le empuja a ninguna prolongación, ni de su raza, ni de su ideal?...

No podemos pensar, en definitiva, más que en el Todo, ni soñamos, en último análisis, más que con el Todo. ¿Hay que añadir que el Todo, a veces, se nos manifiesta directamente, se nos impone casi intuitivamente? Es posible. Cuando se leen los testimonios de algunos místicos cristianos o paganos, o simplemente las confidencias de muchos hombres muy ordinarios en apariencia, uno se pregunta seriamente si no habrá, en nuestra alma, una especie de conciencia cósmica, más difusa que la conciencia individual, más intermitente, pero perfectamente caracterizada, una especie de sentimiento de la presencia de todos los seres a la vez, seres que no se perciben como múltiples y separados, sino como participantes de una misma unidad, al menos por venir... ¿Responde a una realidad semejante conciencia de lo universal? o ¿será solamente la materialización de una espera, de un deseo? Que los psicólogos respondan, si pueden. Lo menos que se puede decir es que muchos hombres han creído experimentar la «conciencia cósmica», de suerte que, si ésta no es una fuente independiente por donde se introduce en nosotros la consideración del Todo, demuestra por lo menos que la preocupación del Todo es en nosotros muy fuerte y poderosa, ya que tendemos de esa forma a objetivar nuestro sueño.

b) Si es cierto que las raíces de la preocupación por el Todo son tan profundamente humanas como acabo de decir, no tenemos por qué sorprendernos de que la corriente panteísta (en su amplio sentido) se nos aparezca mezclada con las primeras manifestaciones históricas del pensamiento humano.

Bajo su forma más vaga, más originaria y más tenaz, vemos que el sentimiento del Todo fecunda el genio de los poetas. Lo mismo si celebran los grandes mitos cosmogónicos, o las grandes guerras, o las grandes pasiones, o la inmensa naturaleza, los poetas no han sido jamás verdaderamente poetas (ni lo serán nunca) sino sólo en la medida en que se sienten estremecidos ante una cierta aparición de lo Absoluto, de lo Universal que se les revela en una u otra de las manifestaciones humanas, infra- o supra-humanas, de la potencia generadora universal, de Deméter. Puede decirse, me parece, que no hay poesía profunda, ni verdadero lirismo, ni sublimidad en palabras, en arte o en música, fuera de la evocación, del presentimiento, o de la nostalgia del Todo. Pero poetas los ha habido siempre. Siempre ha habido por tanto almas naturalmente panteístas.

Lo que los poetas de todos los tiempos han experimentado y cantado cuando pasaba sobre su alma la vibración universal, los filósofos de todos los tiempos han tratado también de anotarlo en caracteres precisos, de sistematizarlo, bien porque también ellos experimentaban el Mundo, bien porque querían simplemente comprenderlo. Todos lo conocemos perfectamente: las poderosas tentativas monistas de la filosofía más antigua de los griegos, lo mismo que las sutiles búsquedas alejandrinas para tratar de establecer la existencia del Logos, o la contemplación estoica del alma del Mundo.

Cosa notable, que sin embargo no debería asombrar a nadie. Se trate de impulsos poéticos o de construcciones filosóficas, siempre se nos aparece el panteísmo en el sentido amplio en que aquí nos ocupamos de él, o sea, como preocupación por el Todo, como religioso, como fundamentalmente religioso. Bajo la experiencia más profana del amor (con tal que sea profunda), bajo la construcción más fríamente razonada del Universo (con tal que trate de abrazar todo lo Real), transparece siempre una emoción divina, y pasa un soplo de adoración. ¿Cómo habría de ser de otro modo? El Todo, con sus atributos de universalidad, de unidad, de infalibilidad (al menos relativas) no podría descubrirse sin que reconociéramos en él a Dios, o la sombra de Dios. Y Dios, por su parte, ¿puede manifestárenos de otra manera que a través del Todo, adoptando la figura o al menos la vestidura del Todo?

Poeta, filósofo, místico, apenas se puede ser lo uno sin lo otro. Poetas, filósofos, místicos, el largo cortejo de los iniciados en la visión y el culto del Todo marca, en el flujo de la Humanidad pasada, un surco central que podemos seguir distintamente desde nuestros días hasta los últimos confines de la historia. En un cierto sentido, puede decirse por tanto que la preocupación por el Todo es extremadamente antigua. Es de todos los tiempos. Pero, por otro lado, y esto es algo que interesa comprender muy bien, esa preocupación parece atravesar, en nuestra época, por una verdadera crisis de despertar. Es muy particular de nuestro tiempo. Puede estimarse, en efecto, y es lo que voy a mostrar rápidamente, que el trabajo (esencialmente moderno) de crítica filosófica y de exploración científica que viene prosiguiéndose desde hace dos o tres siglos en todos los ámbitos del Mundo, se dirige directamente, por una sorprendente convergencia de todos sus resultados, a magnificar y solidificar ante nuestros ojos el bloque del Universo.

En primer lugar, en filosofía el análisis riguroso de las condiciones del conocimiento ha descubierto, con un suplemento de urgencia, lo que había sido ya advertido por el pensamiento medieval (ára-

be y cristiano), a saber: que cada centro de conciencia, en el Mundo, no puede conocer el Mundo, como de hecho es capaz de hacerlo, más que siendo coextensivo a éste. Lejos de ser un átomo yuxtapuesto a otros átomos, cada mónada ha de concebirse, si se quiere explicar su conciencia, como un centro parcial del Todo, como un punto de vista especial sobre el Todo, como una actuación particular del Todo*.

Pero hay que ir todavía más allá en la consolidación ontológica del Universo. Lo más extraordinario, en el fenómeno del conocimiento, no es que cada uno de nosotros pueda comprender el Mundo. Lo que constituye la verdadera maravilla, es que los innumerables puntos de vista que son los pensamientos individuales coincidan en algo; que realicemos todos juntos, intelectualmente, el Universo de acuerdo con un mismo esquema, que nos comprendamos. Esta comprensión mutua, esta armonía de los espíritus en su penetración colectiva de lo Real, exige una razón de ser que no puede buscarse más que en la existencia de un principio regulador y unificador de las percepciones individuales. No basta, por tanto, para explicar el éxito del pensamiento humano, que cada conciencia sea coextensiva a todo lo conocible. Es necesario también admitir que todas las conciencias, tomadas en conjunto, se ven dominadas, influidas, guiadas, por una suerte de conciencia superior, que anima, controla, sintetiza, las diversas tomas de posesión realizadas aisladamente, por cada mónada, del Universo. No sólo cada uno de nosotros es parcialmente Todo, sino que todos juntos nos encontramos incluidos, cohesionados, en un agrupamiento unificador. Hay un Centro de todos los centros, Centro sin el cual todo el edificio de lo pensado se desvanecería en polvo.

Por caminos más humildes y más desviados que la metafísica, la física (y con este nombre me refiero a todas las ciencias de la naturaleza) se ha encaminado gradualmente durante estos últimos tiempos hacia horizontes igualmente magníficos. Desde el Renacimiento, todos los progresos en la penetración de la naturaleza se pueden contar efectivamente en estas pocas palabras: descubrimiento de una extensión y de una conexión indefinidas del Universo, en el espacio y en el tiempo.

En el espacio, ante todo, hemos ido viendo poco a poco cómo se descubría y se analizaba, bajo nuestros ojos asombrados, el doble infinito de la magnitud y de la pequeñez. Nos hallamos atrapados,

* Teilhard expresa aquí de manera concreta en el lenguaje del «Todo», lo que la filosofía tradicional expresa de manera abstracta en el lenguaje del Ser.

como sabemos, en este momento (o sea, en espera de nuevos descubrimientos) entre dos términos extremos de elementos materiales: el electrón y la nebulosa. Ahora bien, en el interior de este amplio espectro de magnitudes corpusculares cuyos surcos nada parecen limitar ni en longitud, ni en número, reina, como sabemos, una solidaridad inaudita que, a través de las misteriosas zonas del éter y de la gravedad, ata todo lo que existe en un extraordinario continuo de energía. Cuanto más crece el Mundo ante nuestros ojos, más se compenetran sus elementos. Todo tiene que ver con todo, en el orden de la energía mensurable. Y todo aparece también como teniendo que ver con todo en el terreno más huidizo, más complejo, pero no menos físicamente real de los desarrollos orgánicos y de las manifestaciones experimentales del alma. ¡Verdaderamente, el Mundo, que se extiende ante la mirada de la ciencia desmesuradamente, constituye a la vez, en el espacio, un solo bloque!

En el tiempo, nos encontramos con el mismo fenómeno de crecimiento y de fusión, ¡más impresionante aún! El gran progreso del pensamiento humano, en los tiempos modernos, ha consistido, indudablemente, en tomar conciencia del tiempo, de las perspectivas del tiempo, del encadenamiento de los seres en el tiempo. No hace mucho todavía, se podía pasar ante una montaña, un ser viviente, una lengua hablada, un tipo social, una forma religiosa, sin preguntarse de dónde provenían aquellas cosas, o al menos sin poner en duda que hubiesen existido desde siempre tales y como las veíamos nosotros. En la actualidad se ha operado en la acomodación de nuestra mirada un vuelco definitivo. Como todas las realidades en el Mundo han cesado, para nosotros, de ser una producción intercalada instantáneamente, en un momento *T*, entre las otras realidades del Mundo, ya no vemos el comienzo de nada. Ningún objeto puede ser comprendido científicamente por nosotros más que como desenlace de una serie ilimitada de estados antecedentes. La historia invade y tiende a absorber toda la ciencia. Después de haber penetrado las cosas vivas, más fácilmente accesibles a sus pesquisas, ahora penetra los cuerpos inorgánicos. No existe un solo átomo —hoy lo comprendemos— que, para ser conocido a fondo no tenga que ser seguido cada vez más lejos, en su pasado, a través de las series sin fin de sus estados anteriores. En cada parcela del Mundo, no sólo resuena todo el Mundo presente, sino que de algún modo desemboca todo el Mundo pasado.

Así, del trabajo paciente, prosaico, pero acumulado, de los sabios de todas las categorías, ha brotado espontáneamente la más impresionante manifestación del Todo que se hubiera podido concebir.

Aquello que habían presentido o descubierto, sobre todo intuitivamente, los antiguos poetas, filósofos y místicos, lo que la filosofía moderna exige, con mayor rigor, en el orden metafísico, la ciencia actual lo ha hecho tangible hasta en sus zonas inferiores y sensibles. El Universo, en su totalidad y en su unidad, se impone hoy ineludiblemente a nuestras preocupaciones. Surge entero en todos los caminos de nuestro pensamiento y de nuestra actividad, para oprimirnos, fascinarnos, o exaltarnos.

Moralmente, los efectos de semejante «epifanía» no pueden ser sino enormes. Por positivistas que sean las intenciones con las que se aborda su estudio, el Todo, decíamos, reacciona inevitablemente de una manera religiosa sobre aquellos que lo consideran. Era fatal, desde ese momento, que la revelación más inmediata y más grandiosa del Universo, propia de nuestro siglo, al caer sobre las tendencias místicas a la unidad y a la unión comunes a la Humanidad de todos los tiempos, provocara un impulso de adoración hacia el Mundo. Y eso es lo que ha sucedido.

La adoración del Mundo la estamos viendo por todas partes, explícita o camuflada, a nuestro alrededor. Puede decirse sin exageración que domina la historia religiosa moderna, que busca su propia fórmula a través del crecimiento actual de los neo-budismos, las teosofías, o las doctrinas espiritistas. Es ella, en el fondo, la que agita confusamente a las masas hacia un progreso y una sobre-Humanidad. Es ella, si se llegara al fondo de las almas, la que sostiene en sus investigaciones al sabio más incrédulo. Es ella prácticamente en cada caso la que acoge a los tránsfugas más interesantes de las diversas confesiones cristianas. Es ella, en fin, como se puede reconocer en mil síntomas, la que trata de penetrar en las fórmulas de la fe más ortodoxa.

Está claro a los ojos de todos, me parece, que la cuestión vital para el cristianismo, hoy, está en saber qué actitud adoptarán los creyentes ante la «preocupación por el Todo». ¿Le abrirán su corazón, o la rechazarán como un espíritu malo?

Evidentemente el caso nos deja perplejos.

Por una parte, debido a múltiples razones históricas y psicológicas, la religión del Todo se ha venido formulando casi siempre, hasta ahora, en términos de paganismo y anticristianismo. Bien porque el Dios cristiano pareciera inútil y lejano, o incluso nocivo, comparado con la poderosa evolución inmanente a las cosas, bien porque el pensamiento filosófico creyera encontrar su perfección en un monismo capaz de unir a los seres hasta confundirlos, el hecho es que la gran masa de los adeptos de la religión del Todo se ha alejado

del cristianismo. Y ahora, entre ellos y nosotros, los fieles de Jesucristo, puede parecer que todo ha acabado para siempre, «Chaos firmatum est»*.

Es imposible pactar de manera inmediata con tales adversarios. Pero, por otra parte, ¿cómo condenarlos y repudiarlos sin restricción, sin más ni más, sin herirnos a nosotros mismos profundamente? ¿Es que acaso no se llevarían consigo, los panteístas, si los reprobaráramos y los echáramos sin discernimiento fuera de nuestra comunión, es que [repito] no se llevarían consigo la parte más viva de este Mundo que nosotros pretendemos salvar y conducir a Dios? La pasión por el Todo no es libre ni artificial, no lo olvidemos. Representa la parte más activa (la totalidad misma, quizás) de esa mística natural de la que la mística cristiana no puede ser otra cosa que la sublimación y el coronamiento. Por lo demás, la revelación filosófica y científica del Todo es innegable. Para el creyente, lo mismo que para cualquier hombre que vea y piense, el Universo se descubre con una unidad orgánica, una coherencia, una urgencia, un fulgor, capaces de quemar los ojos bajo los párpados mejor cerrados. ¿Cómo podría vivir el cristiano separado de la savia que alimenta el sentimiento religioso fundamental de la Humanidad? ¿Cómo podría adorar tranquilamente a su Padre de los cielos, al mismo tiempo que le estaría envolviendo, como una inmensa tentación, la influencia, la sombra, de la universal y moviente realidad cósmica?

Si se entienden bien las cosas, sólo una actitud está permitida al cristianismo frente a la ascensión persistente, y en parte legítima, de la religión del Todo: hacer frente directamente a la mágica grandeza que así se revela, superarla, capturarla y asimilársela. Puesto que la crisis religiosa actual nace del antagonismo entre el Dios de la revelación sobrenatural por una parte, y la gran figura misteriosa del Universo por otra, no podrá establecerse la paz en nuestra fe más que si llegamos a comprender que Dios y el Cosmos no son verdaderos enemigos, que no hay entre ellos oposición, sino que es posible una conjunción entre los dos astros cuyas atracciones divergentes corren el riesgo de desgarrar nuestras almas. Para convertir y pacificar la Tierra, hoy, hay que ver y hacer ver a los hombres que es Dios mismo quien les atrae y les alcanza a través del proceso unificador del Universo.

¿Es posible esta tentativa? Ciertamente. Pero con una condición: que comprendamos con todo el realismo requerido el misterio de la encarnación.

* El caos se fortalece.

II. TRANSPOSICIÓN CRISTIANA DE LA TENDENCIA
PANTEÍSTA FUNDAMENTAL

En nuestro Mundo progresivo no hay nada verdaderamente inteligible mientras que no se halle acabado. Ninguno de nosotros es capaz de comprenderse bien a sí mismo más que cuando su vida se termina. Por tanto si nos queremos hacer una idea justa de la encarnación, no es en sus comienzos (anunciación, natividad, la misma pasión) donde hemos de situarnos; sino, en la medida de lo posible, en su término definitivo. No podemos, por supuesto, anticipar la duración enorme que nos separa todavía del establecimiento del reino de Dios: la consumación de este reino seguirá estando durante mucho tiempo todavía fuera del alcance de cualquier imaginación precisa. Sin embargo, gracias a la Escritura representada sobre todo por san Pablo sabemos cuál será en general el aspecto final del Mundo restaurado en Jesucristo. Tratemos de ver si no habría un medio, al estudiar los rasgos de esta Tierra nueva, de descubrir una interpretación común a la espera panteísta y a las esperanzas cristianas.

La dicha de los elegidos, nos hace comprender san Pablo, no ha de entenderse como un disfrute egoísta, solitario, de Dios. El cielo, por el contrario, estará formado por la asociación estrecha de todos los elegidos agrupados en un solo cuerpo bajo la influencia de su cabeza, Jesucristo. Por individual que sea desde muchos puntos de vista, nuestra salvación no se realiza más que en un desenlace colectivo. La Jerusalén celeste, nos dice el Apocalipsis, no conoce más que un medio de conocimiento y de acción, la claridad iluminadora y unificante emanada del Hombre-Dios. «Entonces no habrá necesidad de sol porque la claridad será el Cordero.» No nos salvaremos, no veremos a Dios sino en la medida en que seamos una sola cosa en Cristo Jesús. La encarnación se termina con la construcción de una Iglesia viviente, de un cuerpo místico, de una totalidad consumada, de un Pléroma (de acuerdo con la intraducible expresión de san Pablo), he aquí un hecho, un dogma, sobre el cual se hallan de acuerdo todos los creyentes. Hasta aquí todo el Mundo se entiende sobre la naturaleza de la encarnación.

Pero comienza a manifestarse una divergencia seria (razonada o instintiva) entre los teólogos y los fieles, cuando se trata de precisar qué especie de vínculo reúne entre sí a los miembros del cuerpo místico de Jesucristo, a los elementos del Pléroma. ¿Cómo hay que comprender la consistencia de este organismo misterioso? ¿Por analogía con las fuertes asociaciones físicas que vemos realizadas a nuestro alrededor en el dominio de los seres naturales?, ¿o bien solamen-

te por analogía con los grupos morales, artificiales, que anudamos o desanudamos cada día en el dominio jurídico de las relaciones sociales? De acuerdo con la respuesta que den a esta cuestión, de acuerdo con el lado hacia el que se inclinen, los cristianos ortodoxos se dividen en dos categorías cuya oposición irreductible se manifiesta curiosamente en una multitud de terrenos diversos (dogmáticos, morales, místicos), pero en ninguna parte con más vigor que en la cuestión que aquí nos preocupa; a saber: las relaciones del cristianismo con las tendencias panteístas del alma humana.

No hay por qué disimularlo. La tendencia más corriente en la enseñanza ordinaria de la teología y de la ascética es la de tomar el término «místico» (en cuerpo místico, unión mística) con un *minimum* de sentido orgánico o físico. Bien bajo la influencia del lenguaje evangélico, en el que el reino de Dios es anunciado y descrito en términos familiares o sociales, bien porque, para construir una teología, resulta mucho más simple y menos peligroso manejar relaciones jurídicas y vinculaciones morales (cuyo contenido y cuyos límites pueden definirse a voluntad) que relaciones físicas y conexiones orgánicas (que escapan ampliamente a nuestras construcciones intelectuales), a la Iglesia oficial no le gusta de ordinario acentuar el carácter concreto, realístico, de los términos con los que la Escritura define el estado de unificación del Universo consumado. Aunque sin dejar de mantener, por supuesto, contra los protestantes, que la savia brotada de Cristo para santificar la Iglesia, la gracia santificante, no es una simple calificación o denominación extrínseca al alma sino efectivamente una realidad física, una vida nueva y superior que sobrepone nuestra vida racional, muchos teóricos del catolicismo hablan del cielo como si la vinculación establecida entre Cristo y el cristiano por la justificación fuera de una suerte de naturaleza infra-física. Al caer, sin advertirlo, en la equivocación tan frecuente, que consiste en considerar lo espiritual como algo material atenuado (cuando se trata por el contrario de lo material impulsado más allá de sí mismo, de lo sobre-material), hacen ya desde el principio, del cuerpo místico, del Pléroma, una vasta asociación, una gran familia en la que los individuos se relacionan principalmente por lazos de convención y de afecto. Si la verdad de las esperanzas cristianas no pudiera traducirse más que en términos de este orden (términos bastante sosos, hemos de confesar) habría que renunciar a cristianizar la preocupación por el Todo, la religión del Todo. Para los cristianos cuya posición intelectual acabarnos de esquematizar, no existe de hecho, así en la Tierra como en el Cielo, más que un agregado convencional de partes arbitrariamente creables e intercambiables; ni en este Uni-

verso presente, ni en el Mundo restaurado, se da verdaderamente un Todo.

El fiel de Cristo, por suerte, puede acariciar maneras de ver más vigorosas (y más modernas); y tiene el derecho de dotar al organismo sobrenatural al que se considera adherido, de una estructura por lo menos tan consciente como la que se nos manifiesta en las realidades tangibles del Cosmos natural. Nosotros los cristianos podemos sin duda alguna (más aún, debemos) comprender la unión mística de los elegidos en Cristo como capaz de unir a la cálida sutileza de las relaciones sociales la urgencia y la irreversibilidad de las leyes o atracciones físicas y biológicas del Universo actual. He aquí el punto preciso al que yo quería llegar.

Quando nos esforzamos por comprender y expresar en términos físicos las conexiones del cuerpo místico (del Pléroma) tenemos que evitar, desde luego, «para no naufragar en la fe», un extremo. No es posible (como han podido darlo a entender las expresiones condenadas de algunos místicos, como Eckhart...) tratar de hacer de Cristo consumado un ser de tal modo único que su subsistencia, su persona, su «yo», lleguen a suplantar la subsistencia, la personalidad de todos los elementos agregados a su cuerpo místico. Esta concepción de una unión hipostática extendida a todo el Universo (concepción, dicho sea de paso, que es simplemente el panteísmo de Spinoza), sin ser contradictoria ni ridícula en sí, se halla en oposición con todas las perspectivas cristianas de libertad individual y de salvación personal. Pero al exceso de «fisicismo» en que cae al querer expresar la unificación del Mundo en Jesucristo puede evitarse con facilidad. ¿No existen, en efecto, sin tener que recurrir al monismo, muchos medios de concebir para el Pléroma un tipo de unión «graduada» (temperada por el mismo exceso de su perfección física) de tal categoría que los elegidos, sin perder nada de su subsistencia, de su personalidad, se encontrarían no obstante englobados *físicamente* en el Todo orgánico y «natural» de Cristo consumado? Consideremos las piedras de una bóveda o las células de un cuerpo vivo como el nuestro. Cada piedra tiene su forma particular, cada célula su actividad, y a veces su movimiento, propios; y sin embargo ninguna de estas piedras es absolutamente inteligible en su forma, ni se sostiene en equilibrio en el espacio, sin la bóveda; ninguna de estas células puede explicarse ni vivir completamente fuera del cuerpo entero. Cada piedra es ella misma más la bóveda, cada célula es ella misma más nosotros. Estas comparaciones fallan, porque, a causa de la imperfección de las fuerzas ejercidas, mecánicamente por el conjunto de la bóveda, biológicamente por el alma humana, la individualidad de los elementos de piedra o de protoplasma se

encuentra, o bien aflorada apenas, o bien medio asfixiada por la «forma» que los domina. Pero imaginemos una influencia unificante tan poderosa, tan perfecta, que acentuara tanto más la diferenciación de los elementos asimilados por ella cuanto más progresara esta asimilación (propiedad que parece muy característica de la verdadera unificación). Hemos llegado, por este camino, a una noción de cuerpo místico de Cristo que parece efectivamente ofrecer, al mismo tiempo, satisfacción plena a las legítimas necesidades «pantéistas» de nuestros espíritus y de nuestros corazones, y proporcionar, bien al dogma, bien a la mística cristiana, los únicos espacios en que pueden desarrollarse libremente.

Ante todo, para el cristiano que adopta, como tiene derecho de hacerlo, el punto de vista de las analogías orgánicas y físicas cuando se trata de interpretar el proceso de la encarnación, nada sigue subsistiendo definitivamente, en el Mundo, fuera de la influencia unificadora de Cristo. De arriba a abajo de las cosas, Cristo es el principio de consistencia universal: «In eo omnia constant»*. Para un cristiano así, exactamente como para el filósofo moderno, el Universo no tiene realidad completa como no sea en el movimiento que hace converger sus elementos hacia algunos centros de cohesión superiores (lo que quiere decir que le espiritualiza): nada se sostiene absolutamente más que por el Todo; y el Todo, a su vez, no se sostiene más que por su consumación por venir. Pero, a diferencia del filósofo librepensador, el cristiano puede decir que se encuentra ya en relación personal con el Centro del Mundo: para él, en efecto, este Centro es Cristo; Cristo que soporta, realmente y sin metáfora, el Universo. Una función cósmica tan increíble puede desconcertar nuestras imaginaciones: pero no veo cómo podría dejarse de reconocerla en el Hijo de María. El Verbo encarnado no podría ser centro sobrenatural (hiperfísico) del Universo si no sirviera ante todo de Centro físico, natural, del mismo. Cristo no puede sublimar en Dios la creación sino elevándola progresivamente, bajo su influencia, a través de todos los círculos sucesivos de la Materia y del Espíritu. He aquí por qué, a fin de conducirlo todo a su Padre, ha tenido que desposarse con todo, entrar en contacto con cada una de las zonas de lo creado, desde la más baja, la más terrena, hasta la más próxima a los cielos. «Quid est quod ascendit in coelum nisi prius quod descendit in ima terrae ut repletet omnia»**. Desde siempre el

* «Todo tiene en él su consistencia» (Cor 1, 17).

** «¿Quién es el que ha ascendido al cielo, sino el que antes había descendido a lo más profundo de la tierra para llenarlo todo?». Cita aproximativa de la carta de

Universo se mueve, integralmente, hacia Cristo, incluso a través de aquella evolución suya que se pretende ser la más natural: «Omnis creatura usque adhuc ingeniscit et parturit»*. En verdad, ¿qué panteísmo evolucionista ha hablado jamás del Todo de forma más espléndida que san Pablo a los primeros cristianos?... Podría creerse tal vez que estas perspectivas desmesuradas van a hacer perder a quien se deje absorber por ellas el recuerdo de los humildes deberes concretos y de las sólidas virtudes evangélicas. Muy al contrario. Cuando se ha comprendido hasta qué punto la omni-influencia de Cristo es física y urgente, resulta extraordinario comprobar que cada detalle, en la vida cristiana, adquiere un vigor asombroso, un relieve que no pueden sospechar aquellos a quienes amedrenta la visión realística del misterio de la encarnación.

La caridad, por ejemplo (esta actitud nueva, tan recomendada por Jesús), ya no tiene nada que ver con nuestra banal filantropía; sino que representa la afinidad esencial que aproxima a los hombres entre sí, no en el ámbito superficial de los afectos sensibles o de los intereses terrenos, sino en la edificación del Pléroma.

La posibilidad, y hasta la obligación de hacerlo todo por Dios («Quidquid facitis, in nomine Domini nostri Jesu Christi facite»**), ya no se fundan en la sola virtud de la obediencia, ni sólo en el valor moral de la intención: se explican, en definitiva, por la maravillosa gracia comunicada a todo esfuerzo humano, por material que sea, de colaboración eficaz, mediante su resultado físico, a la consumación del cuerpo de Cristo.

La salvación o la condenación, a su vez, ya no son solamente la bendición o la maldición que caen arbitrariamente sobre el ser, desde fuera: estas palabras significan ahora —cosa mucho más terrible— la agregación plenificante, o el arrancamiento desorganizante, del elemento respecto al Centro de la cohesión, es decir, de la beatificación universal.

En cuanto a la imitación de Cristo, es algo completamente distinto de la conformación exterior del fiel a una vida laboriosa, humilde, creyente. Llegar a ser «conforme» a Cristo es participar mediante una identidad parcial en el acto fundamental único llevado a cabo por el Todo. En realidad, no hay más que *una sola* humildad

Pablo a los Efesios 4, 9-10: «¿Qué quiere decir que ha subido, sino que había descendido también a las regiones inferiores de la tierra? Y el que había descendido, es el mismo que ha subido después por encima de todos los cielos, a fin de llenar todas las cosas».

* «Todas las criaturas se hallan aún en gemidos y dolores de parto» (Rom 8, 22).

** «Cuanto hagais, hacedlo en nombre de nuestro Señor Jesucristo» (Col 3, 17).

en el Mundo, *una* dulzura, *un* sacrificio, *una* pasión, *un* amortajamiento, *una* resurrección: los de Cristo. Todo esto es una sola cosa en él, algo múltiple en nosotros, comenzado y perfeccionado por él, completado sin embargo por nosotros.

Pero, sobre todo, ¡qué profundo y universal se nos descubre el misterio de la misa y la comunión! Cuando Cristo desciende sacramentalmente a cada uno de sus fieles, ahora lo comprendemos, no se trata solamente de conversar con cada uno. Es para acercarle un poco más, físicamente, a él y a todos los otros fieles en la unidad creciente del Mundo. Cuando él dice, por medio del sacerdote: «Hoc est corpus meum»*, estas palabras desbordan infinitamente el trozo de pan sobre el que se pronuncian: hacen nacer el cuerpo místico entero. Más allá de la hostia trans-sustanciada, la operación sacerdotal se extiende al mismo Cosmos transformado gradualmente, a través de los siglos, por la encarnación nunca terminada. No hay más que una sola misa en el Mundo, en todos los tiempos: la verdadera hostia, la hostia total, es el Universo que Cristo penetra y vivifica cada vez un poco más íntimamente. Desde el origen más lejano de las cosas hasta su consumación imprevisible, a través de las agitaciones sin número del espacio sin límites, la naturaleza entera está experimentando, lenta e irresistiblemente, la gran consagración. Una sola cosa está haciéndose, desde siempre y por siempre, en la creación: el cuerpo de Cristo.

Tendría que prolongar interminablemente las consideraciones de este orden, si quisiera transponer hasta su límite al lenguaje de las realidades orgánicas y físicas, los misterios y la práctica de nuestra fe. Pero me parece que basta, para decirlo todo, con haber pronunciado estas palabras: «Una sola Cosa está haciéndose».

Una sola Cosa está haciéndose.

¿Quién es el que ha hablado así? ¿El cristiano? ¿El panteísta?

Ha sido el cristiano, sin duda alguna, ya que, al expresarse como yo acabo de hacerlo, el creyente sabe que las almas bajo el poderoso abrazo de Cristo omnipresente, no pierden su personalidad, sino que la conquistan. Pero un cristiano que ha sustraído al panteísta el fuego con el que éste amenazaba con abrazar a la Tierra en las llamas de un ardor que no hubiese sido el de Jesús.

Más afortunado en su tentativa «unitaria» que el panteísta que, bajo pretexto de unificar los seres, los confunde, es decir, aniquila de hecho, con el monismo, el misterio y la alegría de la unión, el cristiano que ha comprendido la función universal llevada a cabo

* «Esto es mi cuerpo».

por el Dios encarnado, ha alcanzado efectivamente la posición central e inexpugnable desde la cual puede hacer irradiar su fe y su esperanza en lo más alto de la posesión del Mundo.

Su fe, ahora, está asegurada. Cuando, ante su conciencia, el Universo continúe creciendo (como ya lo hace desde hace tres siglos) desmesuradamente, no temerá que el nuevo astro vaya a eclipsar la figura y el fulgor del Dios revelado que él adora. ¿Cómo habrían de ofuscarse estas dos majestades? ¡Una de ellas no es sino la cima, y como el alma de la otra! Cristo se halla revestido de la Tierra. ¡Que crezca, pues, esta Tierra, cada vez más, para que Cristo esté cada vez más magníficamente vestido! Cristo guía, desde dentro, la marcha universal del Mundo. ¡Que nuestra conciencia de la unión y del devenir de las cosas progrese por tanto incesantemente para que nos haga sentir cada vez más a Cristo!

Ya desde ahora, con cada una de nuestras acciones, estamos todos participando en todo en aquel que podíamos haber creído que se hallaba lejos de nosotros, pero en quien, de hecho, «vivimus, movemur et sumus»*. Un poco más todavía, y, magnífica esperanza, la creación, totalmente dominada por Cristo, irá a perderse, en él y por él, en la unidad definitiva en la que, de acuerdo con los mismos términos de san Pablo, que constituyen la afirmación más neta de un «panteísmo» cristiano, ἔσται ὁ Θεός πάντα ἐν πάνιν**.

[Conferencia inédita. París, 1923]

* «Tenemos la vida, el movimiento y el ser» (Hech 17, 28).

** «Dios será todo en todos», según 1 Cor 12, 6.

CRISTOLOGÍA Y EVOLUCIÓN

Yo no puedo ver a Cristo más que como aquí lo dibujo. Pero atiendo más a su integridad que a los colores que le atribuyo. Con este espíritu escribo estas líneas: el de servirle.

EL PROBLEMA

Las páginas que siguen no son ni completamente nuevas en su fondo, ni sobre todo definitivas en su forma. No pretenden otra cosa que expresar, de una manera mejor centrada, más rigurosa por tanto, y por consiguiente también más fácil de corregir, reflexiones que ya he presentado en otras ocasiones, concretamente en *El medio divino* y en *El sentido de la Tierra*.

A mi parecer, toda la vitalidad interna (y en consecuencia todo el poder difusivo) del cristianismo dependen en la actualidad de la solución siempre diferida del problema siguiente, que voy a tratar de plantear con toda claridad: ¿cuál tiene que llegar a ser nuestra cristología para seguir siendo ella misma en un Mundo nuevo?»?

El presupuesto, universalmente admitido por todos los cristianos, de este problema, es que nuestra religión no es otra cosa que la percepción y la práctica del Universo «in Christo Jesu»*. El Universo no es explicable ni viable más que «per Ipsum» e «in Ipso»**: en este punto dogmático se resumen el impulso y la alegría específicos del movimiento de adoración cristiano.

* En Cristo Jesús.

** Por él mismo; en él mismo.

Pero esta fuerza y este júbilo, como cualquier otra realidad viviente, tienen su contrapartida laboriosa. El Universo, como hemos comenzado a saber por experiencia, no es un marco fijo en el cual baste haber proyectado la imagen de Cristo para poder admirarla sin fin, en quietud. De modo insensible, bajo la acción misma de eso que llamamos la vida, la pantalla del Mundo (a la inversa de la simbólica «piel de zapa») se extiende y se pliega en torno nuestro. Si no ponemos cuidado en ello, la imagen del rostro divino empezará enseguida a proyectarse desenfocada sobre las cosas, sin cubrir más que una parte de ellas, cuando debe abrazarlo todo.

Mi convicción profunda, nacida de la experiencia de una vida pasada simultáneamente en el corazón de la gentilidad y en el corazón de la Iglesia, es que hemos llegado precisamente a ese punto delicado de un reajuste necesario. ¿Y cómo habría de poder ser de otro modo? La expresión de nuestra cristología sigue siendo exactamente la misma que la que podría ser suficiente, hace tres siglos, para unos hombres cuyas perspectivas cósmicas se nos han vuelto a nosotros físicamente irrespirables. A menos que se admita una independencia, psicológicamente imposible, entre la vida religiosa y la vida humana, una situación semejante tiene que traducirse, a priori, en malestar, en desequilibrio. Y de hecho este malestar y este desequilibrio existen. Yo lo atestiguo y todo lo que se llama movimiento modernista, también. De lo que se trata en este momento para nosotros, es de que modifiquemos (precisamente para conservarle su poder iluminador) la posición del foco cristiano.

Ahora bien, ¿en qué va a consistir exactamente esta corrección *relativa*?

En poner de acuerdo cristología y evolución.

La transformación recentísima (y todavía en curso) que ha hecho pasar al Universo del estado de realidad estática al estado de realidad evolutiva, tiene todos los caracteres de un acontecimiento profundo y definitivo. Todo lo que podría decirse de ella, para criticarla, es que no hemos llegado todavía a medir, más que de manera muy incompleta, la extensión de los cambios que lógicamente entraña la percepción de esta nueva dimensión cósmica: la duración (*durée*). El Universo ya no es sólo interminable espacialmente. Empieza ahora a desenvolverse sin límites hacia atrás, por todas sus fibras, al paso de una cosmogénesis siempre en marcha. No voy a analizar aquí la amplitud, ni el progreso irresistible de esta nueva perspectiva, que define en su raíz lo que se denomina el «espíritu moderno». Me va a bastar con hacer observar lo siguiente: al presente, el saber humano se desarrolla enteramente bajo el signo de la evolución re-

conocida como una propiedad primordial de lo Real experimental: hasta el punto de que *nada entra ya en nuestras construcciones* más que *lo que satisface ante todo las condiciones* de un Universo en vías de transformación. Un Cristo cuyos rasgos no se plegasen a las exigencias de un Mundo de estructura evolutiva se vería progresivamente eliminado, sin examen ulterior (de la misma manera que hoy, en las Academias, se echan al cesto de los papeles, sin leerlas, las memorias que tratan del movimiento continuo o de la cuadratura del círculo). En cambio, para ser plenamente adorable, un Cristo ha de presentarse como el salvador de la idea y de la realidad de la evolución.

Hagamos, pues, la experiencia siguiente (pero hagámosla lógicamente, hasta el final, aunque no sea más que para ver lo que va a ocurrir). Tomemos lealmente el Mundo, tal como hoy día se nos presenta a la luz de nuestra razón: no el Mundo de hace cuatro mil años, encerrado en sus ocho o nueve esferas, *para el que se ha escrito la teología de nuestros manuales*, sino el Universo que vemos emerger orgánicamente de un tiempo y un espacio ilimitados. Despleguemos ante nosotros esta inmensidad profunda. Y tratemos de entender cómo habrá que modificar los contornos visibles de Cristo para que su figura siga ahora *como en otro tiempo* invadiéndolo todo, victoriosamente. Este nuevo Cristo (y no la figura anticuada que tal vez hubiéramos deseado conservar artificialmente) es quien va a ser el antiguo y el verdadero Jesús. Sí que le reconoceremos en este signo de una presencia universal.

Puede decirse que vamos a intentar esta recuperación del Mundo por Cristo a lo largo de tres ejes: redención, encarnación, evangelismo. ¿Cómo habrá que modificar estos tres aspectos de la cristología para dar satisfacción a las propiedades de un Mundo evolutivo?

I. REDENCIÓN

Cuando uno intenta vivir y pensar el cristianismo con toda su alma moderna, las primeras resistencias que se encuentran provienen del pecado original.

Esto es cierto ante todo para el investigador, a quien la representación tradicional de la caída le cierra decididamente el paso para cualquier progreso en el sentido de una perspectiva amplia del Mundo. En efecto, el encarnizamiento por defender la realidad concreta de la primera pareja se apoya en el deseo de salvar la letra del relato de la caída. Ahora bien, el mantenimiento de aquel elemento, extraño a la escala y al estilo de nuestras maneras de ver científicas

actuales, basta para paralizar o deformar todas las tentativas llevadas a cabo, por un sabio creyente, a fin de ofrecer un cuadro satisfactorio de la historia universal.

Pero esto no es todavía, estrictamente hablando, más que una dificultad de orden intelectual. Hay algo más grave aún. No se trata sólo de que, para el sabio creyente, la historia, para poder aceptar a Adán y a Eva, tenga que estrangularse de una manera irreal al nivel de la aparición del hombre; sino que en un ámbito más inmediatamente viviente, el de las creencias, el pecado original (bajo su actual figura) contraría a cada instante la expansión natural de nuestra religión. Corta las alas de nuestras esperanzas. Mientras que estamos tratando, en todo momento, de lanzarnos hacia el espacio de las conquistas optimistas, una y otra vez nos empuja, inexorablemente, hacia las sombras *dominantes* de la reparación y la expiación.

Cuanto más lo pienso, menos puedo hurtarme a la evidencia de que el pecado original, imaginado bajo los rasgos que hoy mismo se le sigue prestando, se ha convertido en la estrecha vestimenta que hace asfixiarse a la vez nuestros pensamientos y nuestros corazones. ¿Por qué esta pernicioso virtud? ¿Y quién nos podrá librar de ella?¹

A mi parecer, la respuesta a esta pregunta es la siguiente: Si el dogma del pecado original nos maniatra y nos debilita, ello se debe simplemente a que, en su *expresión actual*, representa una supervivencia de puntos de vista estáticos periclitados en el seno de nuestro pensamiento que se ha hecho evolucionista. La idea de la caída no es, efectivamente, en el fondo, más que un ensayo de explicación del mal en un Universo fijista. En particular, es heterogéneo respecto al resto de nuestras representaciones del Mundo. Por eso nos resulta opresor. Por consiguiente, lo que hemos de hacer, si queremos respirar, es tratar de recuperar y repensar, en un estilo apropiado a nuestra nueva visión cósmica, el problema del mal en sus relaciones con Cristo.

El pecado original es una solución estática del problema del mal. En otra ocasión, un censor teólogo me negó, sin más explicaciones, esta afirmación. Pero todavía hoy soy incapaz de pensar que no sea verdadera.

Ante todo, *de derecho*, en un Universo que se supone salido todo *acabado* de las manos de Dios, el desorden no puede explicarse sino

1. Para asegurarse de que no exagero, no hay más que tomarse la molestia de leer la encíclica de Pío XI sobre el Sagrado Corazón (por ejemplo, la sexta lección del Breviario para el domingo de la octava del Sagrado Corazón). Hay allí frases que hieren, por lo menos tanto como el *Syllabus*, las esperanzas más legítimas del alma moderna. Jamás podrá convertirse el mundo con semejante espíritu.

por una alteración *secundaria* del Mundo. La corruptibilidad de los organismos, la dualidad carne y espíritu, el espectáculo de los desórdenes sociales, son un puro escándalo intelectual para el fijista que cree en una creación. De por sí, semejantes defectos no deberían existir. Por otro lado, como llevan consigo el sufrimiento, evocan el recuerdo de las penas con las que todo grupo humano sabe castigar a los perturbadores del orden establecido. De la fusión, completamente natural, de estos dos elementos ha tenido que surgir inevitablemente la idea de que el Mundo hace penitencia por una falta pasada.

Ahora bien ¿no es ésta exactamente *de hecho* la perspectiva de la Biblia y de la carta a los Romanos?

«Por el pecado, la muerte». Se pretende ahora, para escapar a evidencias demasiado manifiestas, atenuar esta fórmula luminosa. «Es cierto —se reconoce—, la muerte ha existido para los animales antes de la falta. E incluso por lo que hace al hombre, de haber sido fiel, no se hubiera podido evitar más que por una especie de milagro permanente». Pero, aparte de que estas distinciones dejan reaparecer, intacto, el problema del mal, contradicen el sentido obvio del texto de la Biblia. Cuando Adán pecó, el Mundo, para san Pablo, no tenía más que ocho días, no lo olvidemos. Nada había tenido por tanto tiempo de perecer aún en el paraíso. Es la falta la que, en el pensamiento del Apóstol, lo ha dañado todo para la totalidad de la creación.

De hecho, a pesar de las distinciones sutiles de la teología, el cristianismo se ha desarrollado bajo la impresión dominante de que todo el mal a nuestro alrededor había *nacido de una falta inicial*. Dogmáticamente, vivimos todavía en la atmósfera de un Universo en el que la principal tarea consiste en reparar y expiar. Para Cristo como para nosotros, lo esencial es desembarazarse de una mancha. De ahí la importancia al menos teórica de la idea de sacrificio. De ahí la interpretación casi únicamente purificadora del bautismo. De ahí la preeminencia en la cristología de la noción de redención y de sangre derramada. En definitiva, todo esto se debe a que, proyectado todavía, hoy como ayer, sobre un Mundo estático, en el que el mal supone una prevariación, Cristo sigue manifestándose principalmente a nosotros en los documentos eclesiásticos, mediante la *sombra de su cruz*.

Ahora bien, ¿qué sucedería si tratáramos, al menos por un artificio intelectual, de transportarnos, sin *restricciones*, a la perspectiva de un Mundo en evolución?

Inmediatamente se dibuja ante nuestros ojos un cambio fundamental, grávido de consecuencias para la cristología. Porque sin perder nada de su intensidad ni de sus horrores, en este nuevo marco, el

mal deja de ser un elemento incomprensible, para convertirse en *un rasgo natural* de la estructura del Mundo.

Al llegar aquí sé muy bien que comienzo a encontrarme en oposición con muchos de mis más queridos amigos intelectuales. Ellos no admitirán jamás, por razones extraídas de la omnipotencia divina o de la naturaleza metafísica de lo múltiple, lo que voy a decir. Pero sigo convencido de que hay en las cosas una lógica ante la cual se debe ceder, y esta lógica impone, en un Universo (o, más exactamente, en una ontología) de tipo evolutivo, tales condiciones al acto creador, que el mal se desprende de él, a título de efecto secundario, *inevitablemente*. Crear, hasta ahora, se había comprendido como una operación divina susceptible de revestir formas absolutamente arbitrarias. Dios —admitíamos (al menos implícitamente)— era libre y capaz de hacer surgir un ser participado en cualquier estado de perfección y de asociación. Lo podía colocar hecho y derecho, a su gusto, en un punto cualquiera entre el cero y el infinito. Estas visiones imaginarias me parece que están en desacuerdo con las condiciones más profundas del ser tal y como se manifiestan en nuestra experiencia. Y ésta es la única posición de equilibrio que yo veo para nuestras concepciones sobre las posibles relaciones entre el Mundo y Dios.

Crear, incluso para la omnipotencia divina², ya no debe seguir entendiéndose por nosotros a la manera de un acto instantáneo, sino al modo de un proceso o gesto de síntesis. El acto puro y la «nada» se oponen como la Unidad acabada y lo Múltiple puro. Esto quiere decir que el Creador no puede, a pesar (o mejor, en virtud) de sus perfecciones comunicarse inmediatamente a su creatura, sino que tiene que hacerla capaz de recibirlo. Para poder darse a lo Plural, Dios ha de unificarlo a su medida. Desde los orígenes del Mundo en él, la constitución del Pléroma se traduce por consiguiente necesariamente ante nuestros espíritus por una progresiva marcha del espíritu.

Esta progresiva unificación de lo Múltiple, en que consiste la creación, ¿es para Dios tan completamente libre y accesoria como nosotros nos vemos parcialmente forzados a suponer?, ¿y no correspondería, además, a una operación posible *una sola vez* en la historia divina? Hay que llegar hasta el planteamiento de estas cuestiones si se quiere establecer lógicamente una noble cosmogénesis cristia-

2. Una de las debilidades de la filosofía cristiana es abusar de la omnipotencia divina hasta el punto de multiplicar sin límites lo contingente y lo arbitrario en el Universo. Sin embargo, hay cantidades de cosas que Dios no puede hacer con posibilidad física, comenzando por ésta: hacer que una cosa pasada no haya existido jamás.

na. Pero no es éste el lugar de responder a todas ellas. Contentémonos con haber asegurado el punto siguiente: no sólo de hecho, en nuestro Universo particular, sino de derecho (para cualquier Mundo concebible, si es que verdaderamente pueden ser varios), el acto creador se expresa, con respecto a aquellos que constituyen su objeto, por el paso de un estado de dispersión inicial a un estado de armonía final. Esta observación basta para perfeccionar, en una primera aproximación, la idea que nos hacemos de la función redentora de Cristo: porque tiene como corolario una transposición profunda de la noción de la caída original.

En un Mundo creado del todo, como decíamos más arriba, es injustificable un desorden primitivo: hay que buscar un culpable. Pero en un Mundo que emerge poco a poco de la Materia, ya no hay necesidad de imaginar un accidente primordial para explicar la aparición de lo Múltiple, y de su satélite inevitable, el mal... ¿Lo Múltiple? Como acabamos de ver, tiene su puesto natural en la base de las cosas, ya que representa, en los antípodas de Dios, las virtualidades difusas del ser participado: no se trata de los cascos de un vaso roto, sino de la arcilla elemental con la que todo se amasará. ¿El mal? Aparece necesariamente en el curso de la unificación de lo Múltiple, ya que es la expresión misma de un estado de pluralidad sin organizar todavía por completo. Sin duda alguna, este estado transitorio de imperfección se manifestará en detalle, en el Mundo en vías de formación, por un cierto número de actos culpables, los primerísimos de los cuales (los más decisivos, si bien los menos conscientes en la historia humana) podrán separarse de la serie y ser catalogados como una «falta primitiva». Pero la debilidad original de la creatura es en realidad la condición radical que la hace nacer a partir de lo Múltiple, llevando siempre en sus fibras (mientras no se halle definitivamente espiritualizada) una tendencia a recaer hacia abajo, en el polvo.

El mal, en semejantes condiciones, no es un accidente imprevisto en el Universo. Es un enemigo, una sombra que Dios suscita inevitablemente por el simple hecho de haber decidido la creación³. El ser nuevo, lanzado a la existencia, y todavía no completamente asimilado a la Unidad, es una cosa peligrosa, dolorosa y caprichosa. Crear no es por tanto una cuestión de poca monta para el Todopo-

3. ¿No es ésta, precisamente, la verdad confusamente expresada en todos los mitos en los que se encuentran asociadas las ideas de nacimiento y de mal? Puede decirse que la modernización de la cristología habría de consistir simplemente en poner en claro en las fórmulas teológicas y litúrgicas *pecado* por *progreso*, o sea, en resumidas cuentas, humo por fuego. ¿Tan grave es esto?

deroso, una partida placentera. Es una aventura, un riesgo, una batalla en la que se compromete por entero. ¿Es que no comienza ya a crecer y a iluminarse ante nuestros ojos el misterio de la cruz?

Lo declaro con toda sinceridad. Me ha sido siempre imposible compadecerme sinceramente ante un crucifijo en la medida en que este sufrimiento se me presentaba como expiación de una falta que, bien porque no tenía ninguna necesidad del hombre, bien porque podía haber hecho las cosas de otra manera, Dios hubiera podido evitar: «¿Qué tenía él que hacer en esta galera?».

Pero todo cambia de una manera impresionante sobre la pantalla de un Mundo evolutivo tal como nosotros acabamos de extenderla. Proyectada sobre semejante Universo, en el que la lucha contra el mal es la condición *sine qua non* de la existencia, la cruz adquiere una gravedad y una belleza nuevas, precisamente las que pueden seducirnos más. Sin duda, Jesús sigue siendo aquel que carga con los pecados del Mundo; el mal moral se compensa misteriosamente con el sufrimiento. Pero, más esencialmente que esto, es aquel que supera estructuralmente en sí mismo, y para todos nosotros, las resistencias opuestas por lo Múltiple a la unificación, las resistencias a la ascensión espiritual inherente a la Materia. Es aquel que lleva el peso, inevitable por construcción, de toda clase de creación. Es el símbolo y el gesto del progreso. El sentido completo y definitivo de la redención no está *ya solamente* en expiar: está en atravesar y en vencer*. El misterio pleno del bautismo, ya no es sólo lavar, es también (los Padres griegos lo habían visto muy bien) sumergir en el fuego de la lucha purificadora «para ser». Ya no la sombra, sino los ardores, de la cruz.

Mido con claridad la gravedad de los cambios que estas nuevas maneras de ver introducen. Conozco, sobre el pecado original, los cánones solemnes del concilio de Trento. Tengo conciencia del infinito tejido de fórmulas de actitudes a través de las cuales se ha ido deslizando en nuestra vida cristiana la idea de que nosotros somos los hijos culpables de Adán y de Eva**.

Pero pido a quienes me lean que reflexionen, imparcial y serenamente, sobre dos cosas. La primera, que por toda suerte de razo-

* Puesto que hay que prever las simplificaciones deformadoras que pueden hacerse a un texto, hemos subrayado, por nuestra cuenta, *ya solamente*, para dejar bien claro que Teilhard no niega la necesidad de la expiación, aunque la inserte en un proceso más complejo y más vasto de ascensión espiritual, que a su vez depende de aquella misma expiación.

** Sobre el descubrimiento de la verdad y la evolución de las definiciones conciliares, cf. *Vues ardentes*, Seuil, Paris, pp. 46-47.

nes científicas, morales y religiosas, la figuración clásica de la caída ya no es para nosotros más que un yugo y una afirmación verbal, cuya *letra* ha dejado de alimentar nuestros espíritus y nuestros corazones; ya no pertenece (en su *representación material*), ni a nuestro cristianismo, ni a nuestro Universo. La segunda, que una transposición del orden como la que sugiere deja subsistir enteramente, e incluso salva, en su esencia, esa realidad precisamente y esa urgencia en la redención que los concilios han tratado de definir. Es preciso y basta que se diga «fuego», allí donde se ha estado siempre hablando de «humo»*. Las palabras son diferentes, pero la realidad subsiste. Y yo no veo cómo se podría preservar esta realidad frente a los horizontes nuevos que la historia nos descubre, ni *a fortiori* hacerla triunfar, de otra manera.

II. ENCARNACIÓN

Ajustar hasta el fin la idea de redención a las exigencias de la evolución es una tarea ardua al mismo tiempo que liberadora. La figura de Cristo sale agrandada y embellecida de la tentativa, si bien después de alguna resistencia.

Muy diferente es el caso de la idea de encarnación. Si se sigue el eje de este misterio, el rostro de Jesús, proyectado sobre un Universo de estructura evolutiva, se dilata y se despliega sin esfuerzo. En el interior de este marco orgánico y moviente, los rasgos del Hombre-Dios se expanden y aparecen con una espontaneidad sorprendente. Adquieren sus verdaderas proporciones, como su espacio natural.

Para comprender la razón de esta afinidad y de semejante resultado, conviene tener en cuenta que, en un Mundo evolutivo *bien comprendido* (o sea, en el que la consistencia y la posición de equilibrio de los elementos se colocan del lado, no de la Materia, sino del Espíritu), la propiedad fundamental de la masa cósmica consiste en aglutinarse sobre sí misma, en el seno de una conciencia siempre creciente, bajo un efecto de atracción o de síntesis. A pesar de la aparición, tan impresionante para la física, de fenómenos secundarios de dispersión progresiva (como la entropía), no hay más que una evolución real (ya que es la única positiva y creadora), la *evolución de convergencia*. No voy a volver sobre la discusión de este punto que ya he tratado en otras ocasiones. Pero sí recogeré de

* La redención, al purificarnos, nos hace aptos para amar, y Teilhard piensa que ya es tiempo de fijar antes el fuego del amor que el humo de nuestros pensamientos.

todo ello la consecuencia siguiente, tan importante para la encarnación: con independencia de cualquier preocupación religiosa, nos vemos llevados, por el juego mismo del pensamiento y de la experiencia, a asumir la existencia, en el Universo, de un centro de confluencia universal. Tiene que haber, por construcción, en el Cosmos (para que éste se sostenga y funcione), un lugar privilegiado en el que, como en una encrucijada universal, todo se vea, todo se sienta, todo se mande, todo se anime, *todo se toque*. ¿Y no es esta una maravillosa posición para colocar en ella (o mejor reconocer) a Jesús?

Si se lo supone situado, por su encarnación, en este punto singular cósmico de completa convergencia, Cristo se vuelve ante todo inmediatamente coextensivo a la inmensidad espacial. En adelante ya no hay ningún peligro de que su personalidad o su realeza se desvanezcan, sumergidas en un Universo demasiado vasto. ¿Qué importan para nuestra fe y nuestra esperanza las enloquecedoras inmensidades del cielo, si los seres sin número que llenan las esferas ideales se bañan todos, por su centro, en una infinidad común?

Situado de esta forma, Cristo se encuentra también, con la misma facilidad, en equilibrio con el abismo temporal en el que se sumergen las raíces del espacio. Podía pensarse que su frágil humanidad iba a perderse en él, arrastrando nuestras creencias consigo. ¿Pero qué significan, en verdad, las apariencias históricas de una vida en un Universo en el que la existencia de la mónada más pequeña se nos descubre ligada y sincrónica con la evolución total de las cosas? Que Cristo haya emergido en el campo de las experiencias humanas solamente durante un instante, hace dos mil años, no le va a impedir ser el eje y la cima de una maduración universal.

Situado de esta forma, en fin, Cristo, por «sobrenatural» que en definitiva sea su dominio, irradia su influencia paso a paso, sobre toda la masa de la naturaleza. Puesto que en concreto no hay más que un solo proceso de síntesis en curso, *de arriba a abajo* del Universo, no podrían existir elemento ni movimiento alguno, en ningún escalón del Mundo, fuera de la acción «informadora» del Centro principal de las cosas. Coextensivo al espacio, coextensivo a la duración, Cristo se encuentra también automáticamente, en virtud de su posición en el punto central del Mundo, coextensivo a la escala de valores que se espacian entre las cimas del Espíritu y las profundidades de la Materia.

De manera que, sobre la pantalla de la evolución, Jesús reviste exactamente, físicamente, «sin glosa», las propiedades más desconcertantes que le prodiga san Pablo. Es el Primero y la Cabeza. En él se ha puesto todo en movimiento, y todo se sostiene y todo se con-

suma. Pudiera haberse temido, una vez más, que al ensanchar fuera de toda medida los límites del Mundo, la ciencia iba a hacer más y más imposible la creencia literal en estos elogios magníficos. Y, sin embargo, he aquí que, justamente al contrario, les ofrece una verificación perfecta, casi demasiado espléndida para que nos atrevamos a creer en ella. Cuanto más aumenta el Universo a nuestros ojos, más preparado se revela para la Unidad. Efectivamente, «ni la altura, ni la amplitud, ni la profundidad» corren el riesgo de separarnos jamás de la adoración de Jesús... con tal de que nos fíemos de ellas hasta el fin.

Sin querer ser injustos con los Padres latinos, ¿no podría reprochárseles haber desarrollado exageradamente el lado rabínico y quisquilloso de san Pablo en su teología? Bajo su influencia, la historia cristiana del Mundo ha adquirido el aspecto de un proceso entre Dios y su creatura. Olvidada de una tradición más noble, nuestra cosmología ha tendido a reducirse a un debate de propiedad, perspectiva en verdad humillante y descorazonadora.

Ya es tiempo, bajo la presión de los hechos, de volver a una forma más fisicista, más orgánica de la cristología. Un Cristo que ya no sea solamente dueño del Mundo porque ha sido *declarado* tal, sino porque, de arriba a abajo, anima todas las cosas, un Cristo que no domina solamente la historia del Cielo y de la Tierra porque le han sido dados, sino porque su gestación, su nacimiento y su gradual consumación representan físicamente la única realidad definitiva en que se expresa la evolución del Mundo: he aquí el único Dios al que en adelante vamos a poder adorar sinceramente. Y éste es precisamente el que nos sugiere el nuevo aspecto alcanzado por el Universo.

Podrá decirse con razón que la evolución nos ha conservado nuestro Dios, si, gracias a ella, nuestra religión se encuentra forzada al reconocimiento y como a la aparición del Cristo universal. Pero como contrapartida, y con más verdad todavía, habrá que añadir que el Cristo universal ha aparecido justamente a tiempo para proteger contra sí misma la idea de evolución.

En el punto al que han llegado sus esfuerzos de construcción científica y social del Mundo, la Humanidad vacila. El análisis ha impulsado hasta el límite el estudio del presente y del pasado de la Tierra. Ahora habría que tratar, en conformidad con las corrientes cósmicas reveladas por la historia, de hacer frente al porvenir, es decir, después de haberla identificado, de empujar más adelante la evolución. *Todo el Espíritu de la Tierra en coalición para un aumento de unidad pensante*: tal es la salida que se abre ante nosotros.

Pero, a pesar de la evidencia de este ademán que queda por hacer, seguimos discutiendo y tergiversando las cosas. ¿Y por qué? Simplemente porque no hemos llegado a creer en la verdad completa de nuestro descubrimiento. Habría que admitir lógicamente que, si el Mundo camina hacia lo espiritual, tiene que haber una cima consciente en el Universo. No nos decidimos a dar el paso de esta acepción. Está claro que tiene que haber un impulso de orden real que nos ayude a franquear este punto muerto. ¿Por qué no habrán de ser los cristianos quienes den al Mundo el empujón necesario, puesto que viven en el sentimiento habitual de que, más allá de todas las apariencias, hay un centro universal de acción reflexiva? La Iglesia, y quizás éste sea el indicio más reconocible de su verdad inmortal, es en este momento la única entidad que protege eficazmente la idea y la experiencia de algo *Divino personal*. ¿A qué esperamos para hacer que esta fe reine intrínsecamente en el dominio de las construcciones naturales del Espíritu?

Si Cristo triunfa un día, como esperamos, sobre el Mundo moderno, se lo deberemos al hecho de que, bien por su existencia (única capaz de revelarnos históricamente el Centro cósmico requerido por la teoría general del Universo), bien, como nos queda aún por decir, por su Evangelio (único capaz de transformarnos en buenos servidores del Mundo en marcha), habrá de ser como el salvador de la evolución.

III. EVANGELISMO

«Se nos ha hablado demasiado de corderos. Me gustaría ver salir un poco a los leones». Demasiada dulzura y poca fuerza. Así resumiría yo simbólicamente mis impresiones y mis tesis, al abordar la cuestión del reajuste de la doctrina evangélica al Mundo moderno.

Esta cuestión es vital. La mayoría de nuestros contemporáneos no presta mucha atención al sentido que haya que atribuir a los misterios de la encarnación y de la redención. Pero todos reaccionan con viveza a las armonías o disonancias interiores que dichos misterios les provocan en el terreno de la moral y de la mística. Nosotros los cristianos solemos complacernos en pensar que si hay tantos gentiles que permanecen alejados de la fe, es porque el ideal que les predicamos les resulta demasiado perfecto y difícil. Pero es una ilusión. La nobleza de una dificultad ha fascinado siempre a las almas. La verdad sobre el Evangelio en la actualidad es que ya no atrae, o casi ya no atrae, porque se ha vuelto *incomprensible*. En un

Mundo que se ha modificado terriblemente, se nos repiten las mismas palabras que encontraron nuestros padres. A priori, podría ya jurarse que estas expresiones antiguas no pueden seguirnos satisfaciendo. De hecho, los mejores de entre los increyentes que conozco pensarían que habrían decaído en su ideal moral si hiciesen el ademán de convertirse. Ellos mismos me lo han dicho.

También aquí conviene, para seguir siendo fieles al Evangelio, poner de acuerdo su código espiritual con la figura nueva del Universo. El Universo ha adquirido, ante nuestra experiencia, una dimensión más. Ha dejado de ser el jardín plantado del todo del que nos exilia, por un tiempo, una fantasía del Creador. Y se ha convertido en la gran tarea a medio realizar que hay que salvar para salvarnos. Nos hemos encontrado con que somos los elementos atómicamente responsables de una cosmogénesis. ¿En qué se convierten, transportadas a este nuevo espacio, las directrices morales cristianas? ¿Qué figura tendrán que adoptar para seguir siendo ellas mismas?

Podemos responder, de una vez por todas: «Convirtiéndose, por Dios, en los soportes de la evolución». Hasta ahora al cristiano se le educaba en la impresión de que para alcanzar a Dios tenía que dejarlo todo. Ahora descubre que no puede salvarse más que a través y en prolongación del Universo. El evangelismo, en un momento dado, ha *podido* resumirse en la fórmula de la epístola [de Santiago]: «Religio munda haec est: visitare pupillos et viduas, et immaculatum se custodire ab hoc saeculo»*. Esta época ha pasado definitivamente. O, mejor aún, las palabras de Santiago hay que interpretarlas con las profundidades morales que les proporcionan ante nosotros nuevos horizontes.

Adorar, en otro tiempo, quería decir preferir Dios a las cosas, refiriéndolas y sacrificándolas a él. Adorar, ahora, se convierte en consagrarse en cuerpo y alma al acto creador, asociándose a él para concluir el Mundo mediante el esfuerzo y la búsqueda.

Amar al prójimo, en otro tiempo, quería decir no hacerle daño y curar sus heridas. La caridad, de ahora en adelante, sin dejar de ser compasiva, habrá de consumarse en la vida entregada para el avance común.

Ser puro, en otro tiempo, significaba principalmente abstenerse, guardarse de toda mancha. La castidad, mañana, se llamará sobre todo sublimación de las potencias de la carne y de toda pasión.

* «La religión pura es ésta: visitar a los huérfanos y a las viudas, y guardarse de toda mancha que provenga de este mundo». Teilhard ha abreviado el texto de la carta de Santiago (1, 27).

Ser desprendido, en otro tiempo, quería decir no interesarse por las cosas, dejarse prender por ellas lo menos posible. Ser desprendido, equivaldrá, cada vez más, a superar sucesivamente todas las verdades y todas las bellezas en virtud justamente del amor que se pone en ellas.

Resignarse, en otro tiempo, podía significar aceptación pasiva de las condiciones presentes del Universo. La resignación, en adelante, ya no será lícita más que al luchador que desfallezca entre los brazos del ángel.

Parecía, en otro tiempo, no haber más que dos actitudes geoméricamente posibles para el hombre: amar el Cielo o amar la Tierra. Ahora, en cambio, en el nuevo espacio, se nos descubre una tercera vía: ir al Cielo a través de la Tierra. Hay una comunión (la verdadera) con Dios mediante el Mundo. Y entregarse a ella no es repetir el ademán imposible de servir a dos señores.

Un cristianismo semejante sigue siendo, realmente, el verdadero evangelismo, puesto que presenta la misma fuerza aplicada a levantar la Humanidad por encima de lo tangible en un amor común.

Pero, al mismo tiempo, este evangelismo no huele en absoluto al opio que se nos reprocha tan amargamente (y con un cierto derecho) que ofrecemos a las multitudes.

Tampoco se trata, simplemente, del aceite calmante derramado sobre las heridas y en los engranajes dolientes de la Humanidad.

Se presenta efectivamente como el animador de la acción humana, a la que aporta el ideal preciso de una figura divina, entrevista históricamente, en la que se concentran y se salvan las preciosas esencias del Universo.

Responde exactamente a las dudas y a las aspiraciones de una época despertada bruscamente a la conciencia de su porvenir.

Él, Él solamente, en la medida en que podemos juzgar, se nos revela como capaz de justificar y de mantener en el Mundo el gusto fundamental de la vida.

Él es la misma religión de la evolución.

CONCLUSIÓN

Hace algunos años, charlando con un viejo misionero, un poco iluminado, pero considerado por todos como un santo, le escuché estas palabras sorprendentes: «La historia establece que ninguna religión ha podido mantenerse en el Mundo más de dos mil años. Pasado este tiempo, mueren todas. Ahora bien, para el cristianismo

se van a cumplir pronto los dos mil años...». El profeta quería insinuar con semejantes palabras que se aproximaba el fin del Mundo. Pero yo entendí en ello algo más grave.

Sí, dos mil años, más o menos, es una etapa larga para el hombre, sobre todo si se le añade, como en nuestros días, el punto crítico de un «cambio de edad». Después de veinte siglos, hay tantas perspectivas cambiadas que no tenemos más remedio, religiosamente, que buscar una piel nueva. Las fórmulas se han encogido y endurecido: nos resultan incómodas y han dejado de motivarnos. Para continuar viviendo, hay que mudarse.

Como cristiano que soy, no tengo derecho a pensar que, en este período de transición al que nos acercamos, vaya a desaparecer el cristianismo, como les sucedió a otras religiones. Creo que es inmortal. Pero esta inmortalidad de nuestra fe no la dispensa de experimentar, superándolas, las leyes generales de periodicidad que dominan toda vida. Al presente, reconozco por tanto que el cristianismo está alcanzando (lo mismo que la Humanidad que recubre) el límite de uno de los ciclos naturales de su existencia.

A fuerza de repetir y de desarrollar abstractamente la expresión de nuestros dogmas, estamos a punto de perdernos en unas nubes en las que no penetran los ruidos ni las aspiraciones ni la savia de la Tierra. Religiosamente, estamos viviendo, en relación con el Mundo, en un doble extrinsecismo, intelectual y sentimental. Lo que constituye una indicación de que los tiempos se aproximan a una renovación. Después de casi dos mil años, ya es tiempo de que Cristo renazca, vuelva a encarnarse en un Mundo que ha llegado a ser muy diferente de aquel en el que vivió. Jesús no puede reaparecer tangiblemente entre nosotros. Pero puede manifestar a nuestros espíritus un aspecto triunfal y nuevo de su antigua figura.

El mesías que estamos esperando indudablemente todos, yo creo que va a ser el Cristo universal, o sea, el Cristo de la evolución*.

[Inédito. Tien-Tsien, navidad de 1933]

* Se nos ha remitido un ejemplar de este escrito, con la anotación manuscrita: *Revisado y corregido*, seguida de la firma: *Teilhard*. Nos hemos atenido a este ejemplar.

LO QUE YO CREO*

Creo que la evolución se dirige hacia el Espíritu.
Creo que el Universo es una evolución.
Creo que el Espíritu** desemboca en lo Personal.
Creo que lo Personal supremo es el Cristo universal.

Como cualquier otro conocimiento humano, la psicología religiosa se construye sobre experiencias. Tiene necesidad de hechos. Y puesto que, en el caso, los hechos no aparecen sino en lo más profundo de las conciencias, tiene que esperar, para poder desarrollarse, a las «confesiones» individuales.

Puramente a título documental, he tratado de fijar, en las páginas que siguen, las razones, los matices y también los límites o las dificultades de mi fe cristiana. De ninguna manera me tengo por mejor o más importante que cualquier otro. Simplemente acontece, por una serie de razones accidentales, que mi caso es significativo, y por este título merece ser registrado.

La originalidad de mi creencia está en que tiene sus raíces en unos ámbitos de vida habitualmente considerados como antagónicos. Por educación y por formación intelectual, pertenezco a los «hijos del Cielo». Pero por temperamento y por estudios profesionales soy un «hijo de la Tierra». Colocado así por la vida en el corazón de dos mundos cuya teoría, lengua y sentimientos conozco por experiencia familiar, no he tenido que levantar ningún tabique inte-

* Escrita por petición de monseñor Bruno de Solages.

** «Hoy, yo diría: ‘...Creo que el Espíritu, en el *Hombre*, desemboca en lo Personal’» (Nota añadida, en 1950, por Teilhard, en *El corazón de La Materia*).

rior entre ellos. Por el contrario, he dejado que reaccionaran con plena libertad una sobre otra, en el fondo de mí mismo, dos influencias aparentemente contrarias. Y, al término de esta operación, después de treinta años consagrados a la consecución de la unidad interior, tengo la impresión de que se ha logrado una síntesis de la manera más natural entre las dos corrientes que me solicitan. Ninguna de las dos ha acabado con la otra, sino que la ha reforzado. Hoy creo probablemente más que nunca en Dios, y ciertamente más que nunca en el Mundo. ¿No está aquí, a escala individual, la solución particular, al menos esbozada, del gran problema espiritual con el que tropieza, hoy día, el frente en marcha de la Humanidad?

Con todos los riesgos, quiero lanzar al viento la semilla. Estas páginas, repito, no pretenden, en manera alguna, fijar la teoría de una apologética general. Se limitan a relatar, en la medida en que los comprendo, los desenvolvimientos de una experiencia personal. Por esta razón no van a satisfacer a todo el mundo. A uno u otro de mis lectores, le parecerá discutible esta o aquella evidencia mía, y el encadenamiento de los términos se habrá roto ya.

Pero, a fin de cuentas, y bajo expresiones de formas infinitamente variadas, no puede haber otra cosa que un eje psicológico de progresión espiritual hacia Dios. Aun cuando se hallen expresadas en términos completamente subjetivos, muchas de las cosas que voy a decir tienen necesariamente sus equivalentes en temperamentos diferentes del mío, y, por simpatía, habrán de hacerlos resonar. El hombre es esencialmente el mismo en todos; y basta con descender a suficiente profundidad en uno mismo para encontrar un fondo común de aspiraciones y de luz. Para emplear una fórmula por la que ya transita mi tema fundamental: «Alcanzamos lo Universal a través de lo que poseemos de más incomunicablemente personal».

Introducción

LA EVOLUCIÓN DE LA FE

En el plano estrictamente psicológico al que estas páginas quieren atenerse, entiendo por «fe» toda adhesión de nuestra inteligencia a una perspectiva general del Universo. Se puede intentar definir esta adhesión por ciertos aspectos de libertad («opción») o de afectividad («atracción») que la acompañan. Pero estos rasgos me parecen derivados o secundarios. La nota esencial del acto de fe psicológico es a mi entender la percepción como posible y la aceptación como más probable de una conclusión que, por la amplitud espacial o por el

alejamiento temporal, desborda todas las premisas analíticas. *Crear es llevar a cabo una síntesis intelectual.*

Una vez establecido esto, me parece que la condición primera que nuestra experiencia impone a cualquier objeto, para ser *real*, consiste en que este objeto no se mantenga siempre idéntico a sí mismo ni por el contrario cambie sin cesar, sino que crezca sin perder ciertas dimensiones propias que le hacen *seguir siendo continuamente homogéneo a sí mismo*. A nuestro alrededor, toda vida nace de otra vida, o de una «pre-vida», toda libertad de otra libertad, o de una «pre-libertad». Parejamente, yo diría que en el terreno de las creencias, *toda fe nace de una fe*. Generación que, sin duda, no excluye el razonamiento. De la misma manera que la libertad se manifiesta en la naturaleza al captar y construir determinismos, la fe progresa en nuestros espíritus tejiendo en torno de sí una red coherente de pensamientos y de acción. Pero esta red no se despliega ni en definitiva se sostiene sino bajo la influencia organizadora de la fe inicial. Así lo exige, transportado a la psicología religiosa, el principio de homogeneidad que domina las transformaciones sintéticas de la naturaleza.

Crear es desarrollar un acto de síntesis cuyo origen primero es inaprehensible.

De esta doble proposición se desprende que, para demostrarme a mí mismo mi fe cristiana, no tengo otro método (ni de hecho lo he encontrado nunca antes) que el de verificar en mí la legitimidad de una evolución psicológica. En un primer tiempo, siento la necesidad de descender, peldaño a peldaño, a creencias cada vez más elementales, hasta llegar a una cierta intuición fundamental bajo la cual no discierno ya nada. En un segundo tiempo, trato de remontar la serie natural (iba ya a decir el *phylum*) de mis actos de fe sucesivos en la dirección de una perspectiva de conjunto que al final acaba por coincidir con el cristianismo. Verificar ante todo la solidez de una fe inicial inevitable. Verificar luego la continuidad orgánica de los estadios sucesivos atravesados por el crecimiento de esta fe. No conozco para mí mismo otra apologética. Y además no sabría sugerir ninguna otra a aquellos a quienes les deseo la suprema dicha de encontrarse un día cara a cara con un Universo unificado.

Primera parte
LAS ETAPAS INDIVIDUALES DE MI FE

1. *La fe en el Mundo*

Si como consecuencia de algún derrumbamiento interior, llegara yo a perder sucesivamente mi fe en Cristo, mi fe en un Dios personal, mi fe en el Espíritu, me parece que seguiría invenciblemente *creyendo en el Mundo*. El Mundo (el valor, la infalibilidad y la bondad del Mundo), tal es en último análisis la primera, la última y la única cosa en la que creo. Vivo para esta fe. Y yo sé que, en el momento de mi muerte, me abandonaré a esta fe, por encima de todas las dudas.

¿Cómo describir, y cómo justificar, esta adhesión fundamental?

Bajo su forma menos explícita, la fe en el Mundo, tal y como yo la he experimentado, se manifiesta por un sentido particularmente despierto de las interdependencias universales. Una cierta filosofía de lo Continuo ha pretendido oponer el parcelamiento intelectual del Mundo al progreso de la mística. Las cosas, en mí al menos, ocurren de otro modo. Cuanto más fiel es uno a las invitaciones analíticas del pensamiento y de la ciencia contemporáneos, más prisionero se siente dentro de la red de las relaciones cósmicas. Mediante la crítica del conocimiento, el sujeto se encuentra cada vez más identificado con los más lejanos ámbitos de un Universo que no es posible percibir más que si se forma parcialmente un mismo cuerpo con él. Mediante la biología (descriptiva, histórica, experimental), el viviente se ve situado cada vez más en serie con la trama entera de la biosfera. Mediante la física, se descubren en las capas de la Materia una homogeneidad y una solidaridad sin límites. «Todo tiene que ver con todo». Bajo esta expresión elemental, la fe en el Mundo no difiere sensiblemente de la aquiescencia a una verdad científica. Se manifiesta por una cierta predilección en ahondar en un hecho (la interrelación universal) de la que nadie duda; por una cierta tendencia a otorgar a este hecho la prioridad sobre los otros resultados de la experiencia. Y me parece que es bajo la influencia combinada de esta seducción y de este «énfasis» como se da, en el nacimiento de mi fe, el paso decisivo. Para cualquier hombre que piense, el Universo forma un sistema interminablemente unido en el tiempo y en el espacio. Según el común parecer, forma un *bloque*. Para mí, este término no es más que el muñón inestable de una idea que adquiere su inevitable redondez en una expresión más decisiva: el Mundo constituye un *Todo*. ¿Es legítima la transición de un concepto al otro?, ¿y bajo qué forma de percepción se lleva a cabo?

La advertencia es esencial. En tal estado naciente, la idea del Todo sigue siendo para mí muy vaga, y en apariencia indeterminada. ¿Se trata de una totalidad estática o dinámica: material o espiritual?, ¿progresiva en su movimiento o periódica y circular? No voy a ocuparme todavía de esto. Simplemente, yo entreveo, o presiento, por encima del conjunto unido de seres y de fenómenos, una realidad global cuya condición consiste en ser más necesaria, más consistente, más rica, más certera en sus caminos, que cualquiera de las cosas particulares que envuelve. A mis ojos, dicho de otro modo, ya no hay en el Mundo «cosas»: hay solamente «elementos».

Parece insensible la transición de «conjunto» a «Todo», de «cosas» a «elementos». Un poco más, y podría decirse: identidad. Y no obstante, aquí se sitúa, de hecho, una delimitación inicial en la masa pensante humana. La clasificación de las inteligencias o almas parece que debería ser una tarea imposible. En realidad obedece a una ley muy simple. Bajo infinitas diferenciaciones secundarias debidas a la diversidad de las preocupaciones sociales, de las investigaciones científicas o de las confesiones religiosas, en el fondo hay dos clases de espíritus, y solamente dos: los que no superan (ni sienten la necesidad de superar) la percepción de lo múltiple, tan unido por otra parte en sí mismo como para presentarse como tal; y los otros, para quienes la percepción de esta misma multiplicidad desemboca forzosamente en una unidad. Los pluralistas y los monistas. Los que no ven, y los que ven. ¿Son estas dos tendencias opuestas, en aquellos a quienes afectan, congénitas y por consiguiente irreformables?, ¿y existe el derecho de declarar que una de las dos es «la verdadera»? Aquí radica todo el problema del valor absoluto de la fe, y de la posibilidad de la conversión.

La solución más cómoda (y de hecho aquella con la que muchos se esquivan) consiste en decir: cuestión de gusto y de «*temperamento*». Se nace monista o pluralista, como se nace geómetra o místico. Nada «objetivo» que buscar tras ambas actitudes. Expresan simplemente nuestras preferencias instintivas por uno u otro de dos puntos de vista igualmente presentados por el Universo.

Pero esta respuesta me parece una escapatoria.

Ante todo, si se reflexiona bien, no hay realmente equivalencia entre los dos términos que se confrontan. Ser pluralista, es como ser fijista: estas palabras no adoptan ninguna actitud positiva. Renuncian simplemente a dar cualquier explicación. O bien, por tanto, hay que renunciar a cualquier especie de superioridad de lo *positivo* sobre lo *negativo*, o bien hay que inclinarse, por fuerza, hacia la

única posibilidad constructiva abierta ante nosotros: tratar el Universo como si fuera uno.

¿Pero hay que hablar de *fuerza* en estas cuestiones? ¿Es que la presencia del Todo en el Mundo no se nos impone con la evidencia directa de una luz? En verdad, así lo creo yo. Y es precisamente el valor de esta intuición primordial lo que me parece que sostiene el edificio entero de mi creencia. En definitiva, y para poder dar cuenta de hechos encontrados en lo más íntimo de mi conciencia, me he visto llevado a pensar que el hombre posee, en virtud de su misma condición de «ser en el Mundo», un *sentido* especial que le descubre, de una manera más o menos confusa, el Todo de que forma parte. Nada de asombroso, después de todo, en la existencia de este «sentido cósmico». Por ser sexuado, el hombre posee sin duda las intuiciones del amor. Por ser elemento, ¿por qué no habría de sentir oscuramente la atracción del Universo? De hecho, nada, en el inmenso y polimorfo ámbito de la mística (religiosa, poética, social y científica) puede explicarse sin la hipótesis de semejante facultad, mediante la cual reaccionamos sintéticamente ante el conjunto espacial y temporal de las cosas, para aprehender el Todo tras lo Múltiple. «Temperamento», si se quiere, puesto que, a semejanza de todos los otros dones del espíritu, el sentido cósmico es desigualmente vivaz y penetrante según los individuos. Pero temperamento *esencial* , en el que la estructura de nuestro ser se expresa tan imperiosamente como en el deseo de prolongarse y de unirse. Decía yo más arriba que hay dos categorías primitivas de espíritu: los pluralistas y los monistas. Tengo que corregir ahora esta expresión. Individualmente, el «sentido del Todo» puede hallarse atrofiado, o encontrarse dormido. Pero antes escaparía la Materia a la gravedad que un alma a la Presencia del Universo. Por el hecho mismo de que son hombres, incluso los pluralistas son capaces de «ver»: no son más que monistas que se ignoran.

Más adelante, impulsado por la lógica de mi desarrollo, habré de volver a considerar la masa tranquilizadora de pensamiento religioso humano que se mueve conscientemente atraída por la vivencia de la pasión del Todo; y a esta corriente primordial y poderosa será a la que yo habré de pedir que me dé una dirección final sobre la cual mi pensamiento personal sigue vacilando. De momento me basta con haber corroborado en nombre de un consentimiento cuasi universal el valor de una intuición personal profundamente sentida.

Me abandono a la fe confusa en un Mundo uno e infalible, a dondequiera que me conduzca.

2. *La fe en el Espíritu*

Todo lo que miramos se precisa. Esta ley general de la percepción vale para el sentido cósmico. No podemos habernos despertado a la conciencia del Todo, sin que los contornos, al principio indeterminados, de la realidad universal tiendan, bajo nuestros tanteos, a adquirir una figura. También en este punto, tengo la impresión de que el nacimiento de mi fe fue un fenómeno casi orgánico y reflejo, como lo sería la respuesta de los ojos a la luz. Ahora advierto, en los progresos de mi visión sobre el Mundo, la intervención de factores más claramente ligados a mi tiempo, a mi educación y a mi personalidad.

Un primer punto que se me revela con una evidencia que ni siquiera pienso en poner en duda, es que la unidad del Mundo es de naturaleza dinámica o evolutiva. A este propósito no hago más que identificar en mí, bajo forma participada e individual esa revelación de la duración que ha modificado tan fundamentalmente, desde hace un siglo, la conciencia que los hombres se habían hecho del Universo. Además del espacio que fascinaba a Pascal, existe ahora para nosotros el tiempo, no un tiempo receptáculo en el que se alojarían los años, sino un tiempo orgánico, medido por el desenvolvimiento de lo Real global. Antes nos mirábamos a nosotros mismos, y las cosas en torno de nosotros, como «puntos» cerrados sobre sí mismos. Los seres aparecen ahora como semejantes a fibras sin hilo, trenzadas en un proceso universal. En un abismo pasado, todo se sumerge hacia atrás. Y todo se lanza adelante hacia un abismo futuro. Por su historia, cada ser es coextensivo a toda la duración; y su ontogénesis no es más que el elemento infinitesimal de una cosmogénesis en la que se expresa finalmente la individualidad, y como el rostro del Universo.

Así el Todo universal, igual que cualquier elemento, se define a mis ojos mediante un movimiento particular que le anima. Pero, ¿cuál puede ser este movimiento? ¿Hacia dónde nos lleva? Esta vez, antes de decidir, siento que se agitan y se agrupan dentro de mí sugerencias o evidencias recogidas en el curso de mis investigaciones profesionales. Y por mi parte, como historiador de la vida, no menos que como filósofo, respondo, desde el fondo de mi inteligencia y de mí corazón: «Hacia el Espíritu».

Evolución espiritual. Sé muy bien que la asociación de estos dos términos sigue pareciendo contradictoria, o cuando menos anticientífica, a un gran número (y quizás a la mayoría) de naturalistas y de físicos. Como las investigaciones evolucionistas acaban por vincular,

paso a paso, los estados de conciencia superior a antecedentes en apariencia inanimados, hemos cedido ampliamente a la *ilusión materialista* que consiste en considerar como «más reales» los elementos del análisis que los términos de la síntesis. Pudo parecer entonces que el descubrimiento del tiempo, al abatir los diques tras los cuales una filosofía estática trataba de proteger la transcendencia de las «almas», disolvía el Espíritu en ondas de partículas materiales: más Espíritu, nada más que la Materia. Estoy convencido de que semejante inmersión hacia atrás ha terminado, y de que, desde ahora, nos volvemos a remontar, impulsados por la misma corriente evolucionista, hacia concepciones inversas: más Materia, nada más que el Espíritu.

En mi caso particular, la «conversión» se ha llevado a cabo a través del estudio del «hecho humano». Cosa extraña. El hombre, centro y creador de toda ciencia, es el único objeto que nuestra ciencia no ha logrado todavía acomodar en una representación homogénea del Universo. Conocemos la historia de sus huesos. Pero, por lo que hace a su inteligencia reflexiva, no ha encontrado todavía un puesto regular en la naturaleza. En medio de un Cosmos en el que la primacía pertenece todavía a los mecanismos y al azar, el pensamiento, ese fenómeno formidable que ha revolucionado la Tierra y se mide con el Mundo, sigue apareciendo aún como una inexplicable anomalía. El hombre, precisamente en lo que tiene de más humano, sigue siendo un resultado monstruoso y desconcertante.

Para escapar a esta paradoja me he decidido a invertir los elementos del problema. Expresado a partir de la Materia, el hombre se convertía en la incógnita de una función insoluble. ¿Por qué no plantearlo como el término conocido de lo Real? El hombre parece una excepción. ¿Por qué no hacer de él la clave del Universo? El hombre se niega a dejarse violentar dentro de una cosmogonía mecanicista. ¿Por qué no edificar una física a partir del Espíritu? He intentado, por mi cuenta, enfocar así el problema. E inmediatamente he tenido la impresión de que la realidad vencida caía desenredada a mis pies¹.

1. Para llevar a cabo este gesto tan simple, pero tan liberador, hay evidentemente que superar *la ilusión de la cantidad*: el hombre parece irrisoriamente perdido y accidental en las inmensidades siderales. ¿Pero no ocurre lo mismo con el radio, que sin embargo ha renovado las perspectivas de la materia? Hay que superar también *la ilusión de la fragilidad*: el último en llegar entre los animales, el hombre parece hallarse soportado en el Mundo gracias a una pirámide de circunstancias excepcionales: ¿pero no está ahí la historia entera de la Tierra para garantizarnos que nada progresa con tanta infalibilidad en la naturaleza como las improbables síntesis de la vida? Tampoco, en fin, hay que dejarse intimidar por el reproche de *antropocentrismo*: se declara infantil y vanidoso por parte del hombre tratar de resolver el Mundo por

Ante todo, bajo la influencia de este simple cambio de variable, el conjunto de la vida terrestre adquiriría una figura. Mientras que la masa de los vivientes se dispersa en desorden en mil direcciones diversas cuando se la trata de distribuir de acuerdo con simples detalles anatómicos, se despliega sin esfuerzo en cuanto se busca en ella la expresión de un impulso continuo hacia una espontaneidad y una conciencia mayores; y el pensamiento encuentra su puesto natural en este desarrollo. Sostenido por infinitos tanteos orgánicos, el animal pensante deja de ser una excepción en la naturaleza; representa simplemente el estadio embrionario más elevado que conocemos en el crecimiento del Espíritu sobre la Tierra. De un solo golpe, el hombre se encuentra situado en el eje principal del Universo. Y entonces, por medio de una generación casi necesaria de esta primera comprobación, se empezaban a abrir ante mí perspectivas más amplias. Si el hombre es la clave de la Tierra, ¿por qué a su vez la Tierra no será la clave del Mundo? Sobre la Tierra podemos comprobar un aumento constante «psíquico» a través del tiempo. ¿Por qué esta gran regla no habría de ser la expresión más general que nosotros pudiéramos alcanzar de la evolución universal? Una evolución a base de Materia no salva al hombre: porque todos los determinismos acumulados no son capaces de producir una sombra de libertad. Por el contrario una evolución a base de Espíritu conserva todas las leyes atestiguadas por la física, al mismo tiempo que conduce directamente al pensamiento: porque una masa de libertades elementales en desorden equivale a lo determinado. Salva a la vez al hombre y a la Materia. Por tanto hay que adoptarla.

Para mí, en la constatación de este logro se consuma definitivamente una «fe en el Espíritu», cuyos principales artículos pueden expresarse así:

a) La unidad del Mundo se presenta ante nuestra experiencia como el ascenso de conjunto, hacia un estado cada vez más espiritual, de una conciencia al principio pluralizada (y como materializada). Mi adhesión completa y apasionada a esta proposición fundamental es esencialmente de orden sintético. Es el resultado de una gradual y armoniosa organización de todo lo que me aporta el conocimiento del Mundo. Ninguna otra fórmula distinta de ésta me parece suficiente para garantizar la totalidad de la experiencia.

relación a sí mismo. ¿Pero no es una verdad científica que, en el campo de nuestra experiencia, no hay más pensamiento que el pensamiento humano? ¿Tenemos la culpa de coincidir con el eje de las cosas? ¿Y es que podría además ser de otra manera, una vez que somos inteligentes?

b) En virtud de la misma condición que lo define (a saber, la de aparecer al término de la evolución universal), el Espíritu de que aquí se trata posee una naturaleza particular muy determinada. No representa en absoluto una entidad independiente o antagonista con respecto a la Materia², o una cierta potencia prisionera o flotante en el Mundo de los cuerpos. Por Espíritu entiendo «el Espíritu de síntesis y de sublimación» en el que laboriosamente, en medio de ensayos y fracasos sin fin, se concentra la potencia de unidad difundida en la multiplicidad universal: *el Espíritu que nace en el seno y en función de la Materia.*

c) El corolario práctico de estas perspectivas es que, para dirigirse a través de las brumas de la vida, el hombre posee una regla biológica y moral absolutamente segura, que consiste en dirigirse constantemente a sí mismo «hacia la conciencia mayor». Al obrar así, se halla seguro de no caminar solo, y de llegar a puerto, con el Universo. En otros términos, un principio absoluto de apreciación en nuestros juicios tendría que ser éste: «Más vale, y a cualquier precio que sea, ser más consciente que menos consciente». Este principio me parece la condición misma de la existencia del Mundo. A pesar de que, de hecho, muchos hombres lo ponen en duda, explícita o implícitamente, sin caer en la cuenta de la enormidad de su negación. No pocas veces, después de alguna discusión infructuosa sobre puntos avanzados de filosofía o de religión, he oído que mi interlocutor me decía bruscamente que no veía que un ser humano fuera absolutamente superior a un protozoo, o incluso que el «progreso» es el causante de la desdicha de los pueblos. Nuestra controversia se había desenvuelto sobre una ignorancia fundamental. Un hombre, por sabio que fuese, no había comprendido que la única realidad que hay en el Mundo es la pasión de crecer. No había dado el paso elemental sin el cual todo lo que me queda por decir parecerá ilógico e incomprendible.

3. *La fe en la inmortalidad*

Llegado al nivel de la fe en una evolución espiritual del Mundo, he sentido (me imagino que después de otros muchos) la tentación de detenerme. ¿Es necesario ir más allá de esta visión de esperanza para fundar una actitud moral de la existencia, para justificar y purificar

2. Se toma aquí esta palabra en su sentido inmediato y concreto (para designar el mundo de los cuerpos), y no con su significación culta (filosófica o mística) de *apariencia anti-espiritual* de los seres.

la vida? Y, sin embargo, una vez más, a fuerza de mirar simpática y admirativamente el Universo, he sentido que evolucionaba dentro de mí mismo mi creencia. Y he tenido que reconocer que no significaba nada haber descubierto en mí y a mi alrededor un Espíritu naciente si este Espíritu no era inmortal. La inmortalidad, o sea, en el sentido muy general que sigue, *la irreversibilidad*, a título de propiedad o de complemento necesario, a cualquier idea de progreso universal.

Que, *en conjunto*, el Universo no deba jamás detenerse ni recular en el movimiento que le empuja hacia más libertad y más consciencia, es algo que me fue sugerido por la naturaleza misma del Espíritu. En sí, el Espíritu es una magnitud física constantemente creciente: no existe límite apreciable, en efecto, para las profundizaciones del conocimiento y del amor. ¿Pero si *puede* crecer sin detenerse, no es esto una indicación de que *lo hará* efectivamente en un Universo cuya ley fundamental parece ser la de que *todo lo posible se realiza*? De hecho, tan lejos como nuestra experiencia penetra en el pasado, estamos viendo a la conciencia ascender a través de las edades. Se puede discutir interminablemente la cuestión de saber si la inteligencia humana ha ganado también, en el curso de la historia, en perfección individual. Pero hay algo seguro: y es que, en el corto intervalo de los dos últimos siglos, las capacidades *colectivas* del Espíritu han aumentado en proporciones impresionantes. Todo se aproxima a nuestro alrededor, y todo se dispone a formar bloque en la Humanidad. Hoy podemos decir de verdad, sin abandonar el terreno de los hechos, que, hasta donde alcanza la vista, el Mundo deriva en torno nuestro, impulsado en sentido opuesto por dos corrientes conjugadas igualmente irreversibles: la entropía y la vida.

Esta imposibilidad de retroceso que muestra la vida (tomada en su conjunto) es ya un sólido apoyo en favor de la creencia y de la indestructibilidad de las conquistas del Espíritu. Puede no obstante objetarse a semejante demostración que es de orden empírico, y que en definitiva sólo alcanza a una extensión y a una fase limitadas del Universo. Sería mucho más satisfactorio poder vincular directamente la «inmortalidad» con alguna propiedad esencial de la evolución cósmica. ¿Podemos hacerlo?

Desde hace mucho tiempo, pienso que he encontrado, para mi uso personal, la solución de este problema en el análisis de la «acción». Actuar (es decir, aplicar nuestra voluntad a la realización de un proceso) parece una cosa tan simple que no requiere ninguna explicación. Pero en realidad, ocurre con esta función elemental como con la percepción exterior. A juicio del «buen sentido», ver, escuchar, sentir, parecían ser actos inmediatamente inteligibles. Y,

no obstante, han sido necesarios para su justificación los inmensos esfuerzos de una crítica, al término de la cual se ha visto —como recordábamos más arriba— que cada uno de nosotros forma parcialmente una unidad con la totalidad del Universo. Así ocurre con la acción. Actuamos, por supuesto. ¿Pero qué propiedades tiene que tener lo Real para que pueda producirse este movimiento de voluntad? ¿Qué condiciones tiene que satisfacer el Mundo para que pueda jugar en él una libertad consciente? A este problema de la acción respondo yo, después de Blondel y Le Roy: «Para poner en marcha esa cosa, en apariencia tan pequeña, que es una actividad humana, se necesita nada menos que la atracción de un resultado indestructible. Sólo nos ponemos en movimiento con la esperanza de una conquista inmortal». Y concluyo directamente: «Por tanto existe lo Inmortal ante nosotros».

Examinemos sucesivamente lo principal y la ligazón de este raciocinio.

Lo principal ante todo. Me parece que constituye un hecho psicológico elemental, si bien, para percibirlo, se necesite una cierta educación de la mirada interior. Por lo que a mí respecta, la cosa es clara: en el caso de una *acción verdadera* (entiendo por tal aquella en la que se pone algo de la propia vida), sólo me comprometo con la segunda intención, ya advertida por el viejo Tucídides, de hacer «una obra para siempre». No significa esto, por supuesto, que yo tenga la vanidad de querer legar mi nombre a la posteridad. Sino que hay una suerte de instinto esencial que me hace entrever, como única cosa deseable, la alegría de colaborar atómicamente al establecimiento definitivo de un Mundo, y *ninguna otra cosa en definitiva podría interesarme*. Desprender una cantidad infinitesimal de absoluto. Liberar un poco de ser, para siempre. Todo lo demás no es más que insoportable vanidad.

He visto muchas veces cómo se ponía en duda la validez de este testimonio interior. Muchos de mis amigos me han asegurado que no experimentaban nada semejante. «Cuestión de temperamento, me han dicho. Tú experimentas la necesidad de filosofar. ¿Pero por qué razonar las propias tendencias? Nosotros trabajamos, investigamos, porque nos gusta, como bebemos de un vaso...». Y yo, que estoy seguro de haber leído en el fondo de mí mismo un trazo esencialmente humano, y por tanto universal, les respondo: «No habéis ido hasta el fondo de vuestro corazón ni de vuestro pensamiento. Y por esto precisamente es por lo que siguen dormidos dentro de vosotros el ‘sentido cósmico’ y la fe en el Mundo. Luchar, conquistar, os satisface y os atrae. ¿Pero no os dáis cuenta de que el esfuerzo, lo que apacigua

en vuestro interior es precisamente la pasión *de ser definitivamente más*? ¿Os daría lo mismo que algún día (por lejano que sea) no subsistiera nada de vuestra obra, para nadie? Tal y como es, vuestro gusto de la vida sigue siendo sentimental y frágil. Os parezco extraño y excepcional porque trato de analizar el mío y de vincularlo a un rasgo estructural del Mundo. Ahora bien, os digo en verdad que antes de embarcarse mañana para la gran aventura de la que habrá de salir su consumación, será preciso que la masa humana se recoja primero, toda ella, y examine de una buena vez el valor del impulso que la empuja hacia adelante. ¿Merece la pena, efectivamente, plegarnos, o incluso, como es necesario, apasionarnos, ante la marcha del Mundo?... El hombre, cuanto más hombre sea, no podrá entregarse más que a lo que ame. Y a fin de cuentas no ama más que lo indestructible. Multiplicad todo lo que queráis la extensión y la duración del progreso. Prometed cien millones de años aún de crecimiento para la Tierra. Si, al término de ese período, se revela que la totalidad de la conciencia tiene que regresar a cero, *sin que en parte alguna se recoja su secreta esencia*, entonces, yo os declaro que dejamos caer las armas, huelga general. La perspectiva de una *muerte total* (hay que reflexionar mucho sobre esta expresión para poder medir su poder destructivo sobre nuestras almas), esta perspectiva, digo, convertida en consciente, agotaría inmediatamente en nosotros las fuentes del esfuerzo. Mirad a vuestro alrededor el número creciente de quienes lloran secretamente de hastío y de quienes se matan para escapar a la vida... Está cercano el día en que la Humanidad caerá en la cuenta de que, en virtud de su misma posición en una evolución cósmica que ella se ha vuelto capaz de descubrir y de criticar, se encuentra biológicamente colocada entre el suicidio y la adoración».

Pero entonces, si lo principal de mi raciocinio es verdadero, o sea, si la «vida reflexiva» no puede moverse sino hacia lo Inmortal, y esto no por una fantasía nuestra, sino por una necesidad interna de ella, en ese caso, *y supuesto el estadio al que yo supongo que ha llegado la evolución de mi fe*, tengo derecho a concluir, como ya lo he hecho: «Por tanto lo Inmortal existe. Y, en efecto, si el Mundo, tomado en su totalidad, es algo infalible (primera etapa), y si, por otra parte, se mueve hacia el Espíritu (segunda etapa), entonces tiene que ser capaz de proporcionarnos lo que se requiere esencialmente para la continuación de semejante movimiento: quiero decir un horizonte *sin límites hacia adelante*. Sin lo que, impotente para alimentar el progreso que suscita, se encontraría en la inadmisibles situación de tener que desvanecerse en el hastío cada vez que la conciencia en él nacida llegase a la edad de la razón.

Así es como acaba de disiparse ante mis ojos el espejismo de la Materia. También yo, y quizá más que nadie, empecé colocando secretamente en la masa de los cuerpos la posición de equilibrio y el principio de consistencia del Universo. Pero poco a poco, bajo la presión de los hechos, he visto que se invertían los valores. El Mundo no se sostiene «por abajo», sino «por arriba». Nada más inestable en apariencia que las síntesis gradualmente operadas por la vida. Y no obstante la evolución avanza precisamente sin retroceder jamás en la dirección de esas construcciones tan frágiles.

Cuando todo lo demás, por haberse concentrado o por haberse disipado, pertenezca al pasado, quedará el Espíritu.

4. *La fe en la personalidad*

He aquí, pues, que, por pasos, mi fe inicial en el Mundo se ha cambiado irresistiblemente en una fe en la espiritualidad creciente e indestructible del Mundo. De hecho, esta perspectiva es simplemente aquella a la que se adhieren, más o menos confusamente, la mayoría de los espíritus de tipo «monista»; sería difícil, en efecto, salvar de otro modo «el fenómeno humano». ¿Pero bajo qué forma representarnos el término inmortal de la evolución universal? Aquí, las creencias divergen. Preguntad a un «monista»³ cómo se figura el Espíritu final del Universo. Nueve veces de cada diez os responderá: «Como un vasto poder impersonal, en el que irán a sumergirse nuestras personalidades». Ahora bien, la convicción que voy a tratar de defender aquí es precisamente, a la inversa, que si hay irreversiblemente vida delante de nosotros, esto que llamamos Viviente tiene que culminar en algo Personal donde habremos de encontrarnos a nosotros mismos «sobre-personalizados». ¿Cómo justificar esta nueva etapa en la explicación de mi fe?

Simplemente, también aquí, obedeciendo a las sugerencias de lo Real, armonizado hasta el fin, en su totalidad.

La idea, tan extendida, de que el Todo, incluso reducido a la forma de Espíritu, no puede ser sino impersonal, tiene evidentemente su origen en una *ilusión espacial*. A nuestro alrededor, lo «personal» es siempre un «elemento» (una mónada); y el Universo, por el contrario, se manifiesta sobre todo a nuestra experiencia mediante actividades difusas. De ahí la impresión tenaz de que lo personal es un atributo exclusivo de lo «particular en cuanto tal», y que

3. Se toma aquí evidentemente este término como opuesto a «pluralista», y no en un sentido hegeliano.

por consiguiente tiene que ir decreciendo a medida que se lleva a cabo la unificación total.

Pero una impresión como ésta, en el punto al que he llegado en el desenvolvimiento de mi fe, no resiste a la reflexión. El Espíritu del Mundo, tal y como se me ha presentado al nacer, no es un fluido, ni un éter, ni una energía. Completamente diferente de esas vaporosas materialidades, las innumerables conquistas de la vida se agrupan y se organizan, en su esencia, en una adquisición gradual de consciencia. Espíritu de síntesis y de sublimación, lo he definido más arriba. ¿De acuerdo con qué proceso de analogía nos lo podemos imaginar? ¿Acaso relajando nuestro centro individual de reflexión y de afección? De ningún modo. Sino, al contrario, apretando éste, cada vez, más allá de sí mismo. El ser «personalizado», que nos constituye como *humanos*, es el estado más elevado bajo el que nos es dado percibir la trama del Mundo. Llevada a su consumación, esta sustancia tiene que seguir poseyendo, en un grado supremo, nuestra perfección más preciosa. Desde ese momento ya no puede ser sino «super-consciente», es decir, «super-personal». Os irritáis ante la idea de un Universo personal. La asociación de estos dos conceptos os parece monstruosa. Ilusión espacial, volveré a repetir. En lugar de contemplar el Cosmos por el lado de su esfera exterior, material, ivolveos hacia el punto en el que todos los radios se juntan! También allí, reducido a la unidad, existe el Todo, y lo podréis percibir en su totalidad concentrado en ese punto.

Así, en lo que me concierne, yo no soy capaz de concebir una evolución hacia el Espíritu que no desemboque en una suprema Personalidad. El Cosmos, a fuerza de converger, no puede fraguar en *Algo*: como ya lo ha hecho parcial y elementalmente en el caso del hombre, tiene que terminar en *Alguien*. Pero entonces se plantea una cuestión subsidiaria: ¿qué quedará de cada uno de nosotros dentro de esta última conciencia que el Universo alcanzará de sí mismo?

De por sí, a decir verdad, el problema de una sobrevida personal no me inquieta demasiado. Desde el momento en que el fruto de mi vida se ve asumido en algo Inmortal, ¿qué me importa conservar egoístamente la conciencia y la dicha? Con toda sinceridad, mi felicidad personal no me interesa: basta, para ella, que lo mejor de mí mismo pase, para siempre, a algo más bello y más grande que yo.

Pero es aquí precisamente donde brota la necesidad, desde el corazón mismo de mi indiferencia por sobrevivir. Lo mejor de mí mismo, acabo de decir. ¿Pero cuál es entonces esa preciosa parcela que el Todo espera poder cosechar en mí? ¿Una idea que habrá brotado en mi pensamiento? ¿Una palabra que habré dicho? ¿Una

luz que habré hecho brillar?... ¡Todo esto es manifiestamente insuficiente! Admitamos que yo soy uno de esos raros seres humanos cuya huella visible no se desvanece como la estela del navío. Admitamos también, y supongamos como sea posible, la parte (muy real) de influencias imponderables que cada ser viviente ejerce sin advertirlo sobre el Universo a su alrededor. ¿Qué representa esta fracción utilizada de mi energía en comparación con el foco de pensamiento y de afección que constituye «mi alma»? La tarea de mi vida, sin duda, se halla representada de alguna manera por algo que pasa de mí a los demás. Pero mucho más por lo que he llegado a realizar de incommunicable, de único, en el fondo de mí mismo. Mi personalidad, o sea, el centro particular de percepciones y de amor en cuyo desarrollo consiste mi vida; he aquí mi verdadero tesoro. He aquí, por consiguiente, el único valor cuyo precio y conservación pueden interesar y justificar mi esfuerzo. Y he aquí por tanto la porción por excelencia de mi ser que no puede dejar perder el Centro en el que convergen todas las riquezas sublimadas del Universo.

Pero, ¿cómo va a poder llevarse a cabo esta transmisión de mí mismo al Otro, requerida simultáneamente por las exigencias de mi acción y por el éxito del Universo? ¿Voy a despojarme de lo que es «yo» para dárselo a «él»? Parece que a veces tenemos la impresión de que semejante ademán es posible. ¡Pero qué ilusión! Reflexionemos un minuto. Y reconoceremos que nuestras cualidades personales no son una llama de la que nos podamos desprender al comunicarla. Tal vez estábamos pensando en despojarnos de ellas como de una vestidura que se regala. Pero ellas coinciden precisamente con la sustancia de nuestro ser, tejidas como están en sus fibras por la conciencia que de ellas tenemos. Lo que tiene que ser preservado en la consumación universal, es nada menos que las *propiedades de nuestro centro*, y por tanto este centro mismo; y por tanto eso precisamente mediante lo cual nuestro pensamiento reflexiona sobre sí mismo. La realidad en la que culmina el Universo no puede en consecuencia desarrollarse a partir de nosotros más que conservándonos: en la Personalidad suprema, no podemos por menos de encontrarnos personalmente inmortalizados.

Os asombra esta perspectiva. Pero eso quiere decir que, bajo una de sus múltiples formas, os sigue teniendo ofuscados la ilusión materialista, como ha ofuscado a la mayoría de los panteísmos. Casi invenciblemente, como recordaba al comienzo de este apartado, nos imaginamos el gran Todo bajo la figura de un océano inmenso en el que vienen a desaparecer los hilillos del ser individual. Es el mar en el que se disuelve el grano de sal, el fuego en el que la paja se volatili-

za... Unirse a él equivale por tanto a perderse. Pero es que justamente esta imagen es falsa, quisiera poder gritar yo a los hombres, y contraria a cuanto he visto aparecérsese de más claro en el curso de mi despertar a la fe. No, el Todo no es la inmensidad enrarecida, y por tanto disolvente, en la que buscáis su imagen, sino que, por el contrario, es como nosotros esencialmente un centro, con las cualidades propias de un centro. Ahora bien, ¿cuál es la única manera que tiene un centro de formarse y nutrirse? ¿Acaso descomponiendo los centros inferiores que caen bajo su dominio? De ningún modo, sino reforzándolos a su propia imagen⁴. Su manera propia de disolver consiste en unificar aún más. Para la mónada humana, fundirse en el Universo quiere decir verse super-personalizada.

Aquí se detienen y culminan los desarrollos individuales de mi fe, en un punto en el que, aunque me aconteciera llegar a perder la confianza en cualquier religión revelada, pienso que me seguiría sintiendo sólidamente aferrado. Etapa tras etapa, mi creencia inicial en el Mundo ha ido adquiriendo figura. Lo que al principio no era más que una intuición confusa de la unidad universal se ha convertido en sentimiento razonado y definido de una Presencia. Ahora, yo sé que me hallo vinculado al Mundo y que volveré a él, no sólo con las cenizas de mi carne, sino con todas las capacidades desarrolladas de mi pensamiento y de mi corazón. *Puedo amarlo*. Y puesto que, de esta suerte, comienza a dibujármese en la actualidad en el Cosmos una esfera superior de lo Personal y de las relaciones personales, comienzo a sospechar que ciertas atracciones y direcciones de naturaleza intelectual podrían muy bien envolverme y hablarme.

Una presencia no es nunca muda.

Segunda parte

LA CONFLUENCIA DE LAS RELIGIONES

1. *El fenómeno religioso y la elección de una religión*

En virtud de la misma estructura unitaria y convergente reconocida más arriba al Universo, la línea de desarrollo seguida por mi creencia en el curso de sus etapas individuales no podría ser una fibra aislada en la evolución del pensamiento humano. Si es cierto que el

4. Lo que equivale a decir que la verdadera unión (la unión espiritual o síntesis) diferencia los elementos que aproxima. No se trata de una paradoja, sino de la ley de cualquier experiencia. ¿Dos seres que se aman tienen alguna vez una conciencia más viva de cada uno de ellos que cuando se hallan sumergidos el uno en el otro?

Todo se revela a cada uno de sus elementos para atraérselo, y si es verdad también que toda actividad dotada de *self-conscience* experimenta orgánicamente la necesidad de justificar ante sí misma el valor de su esfuerzo, entonces, el nacimiento de mi fe no puede representar más que el elemento infinitesimal de un proceso mucho más vasto y mucho más seguro, común a todos los hombres. Y así es como me encuentro conducido, por la misma lógica de mi crecimiento, a emerger fuera de mi individualismo, y a descubrir ante mí la experiencia religiosa general de la Humanidad, *para mezclarme con ella*.

Este gesto de adhesión a una fuerza exterior de creencia, hay muchos espíritus, interiormente sensibles a lo Divino, que sienten repugnancia a realizarlo, lo sé muy bien. La religión: asunto estrictamente personal; esto es lo que piensan, o se hallan dispuestos a pensar los más inteligentes de entre nosotros. Pero, implícitamente, desde el punto de vista evolucionista-espiritual al que me ha llevado mi fe en el Mundo, acabo ya de condenar esta pretensión individualista. A mi entender, el fenómeno religioso, tomado en su conjunto, es nada menos que la reacción, ante el Universo en cuanto tal, de la conciencia y de la acción humana colectivas en proceso de desarrollo⁵. Expresa, a escala de lo social, la fe apasionada en el Todo que yo he creído discernir en mí. ¿Qué quiere decir esto, sino que no podría tener otro sujeto que la totalidad del pensamiento terrestre? Nacida de la necesidad que tiene la Tierra de hacer explícito un Dios, la religión se vincula y coextiende, no al hombre individuo, sino a la Humanidad entera. En ella, como en la ciencia, se acumulan, se corrigen, y poco a poco se organizan, infaliblemente, una infinidad de búsquedas humanas. ¿Cómo iba yo a poder dejar de agregarme a ellas y dónde habría yo de encontrar en otra parte una confirmación y un complemento al movimiento personal que me había llevado secretamente a los pies de una adorable aunque todavía silenciosa Presencia? Nunca se me hubiera ocurrido tratar de constituir la ciencia por mí solo. Parejamente, mi esfuerzo por creer no puede prosperar sino encuadrado y prolongado por una experiencia humana total. Tengo que sumergirme por tanto sin vacilación en el enorme caudal de las religiones donde acaba de

5. Nada más inexacto, por tanto, que considerar la religión como un estadio primitivo y transitorio dejado atrás por la Humanidad en el curso de su existencia. Cuanto más hombre sea el hombre, más necesario le será poder y saber adorar. El fenómeno religioso no es más que una de las caras de la «hominización». Y como ésta, representa una grandeza cósmica irreversible.

desembocar la vena de mis íntimos pasos. Pero, a mi alrededor, las olas se hallan muy revueltas. Se arremolinan en sentidos tan diversos. Me llaman desde tantos lados a la vez en nombre de una u otra revelación divina. ¿A qué corriente de éstas, en apariencia tan contrarias, voy a entregarme para dejarme llevar por sus olas hasta el Océano?

En la antigua apologética, la elección de una religión se encontraba guiada principalmente por la consideración del milagro. El privilegio, para una doctrina, de presentarse con un cortejo de poderes que «sobrepasaran las fuerzas de la naturaleza» era una garantía de que procedía de Dios. Nadie que no fuera el Creador podía usar aquel sello. Por consiguiente, una vez comprobado el milagro, no les quedaba a los hombres, en virtud de un silogismo sencillísimo, más que recibir las directrices dadas por el taumaturgo, *cualesquiera que fueran*, por lo demás, sus sentimientos de atracción o sus repugnancias para conformarse a ellas. Por supuesto, se daba por hecho que la palabra de Dios tenía que resultar satisfactoria para la razón y el corazón de su creatura. Pero el hecho y la función de semejante armonía entre nuestros deseos y la revelación, se dejaban tranquilamente en estado de sobreentendimiento.

Personalmente no tengo ninguna dificultad en aceptar el milagro, con tal de que éste no vaya (es la misma tesis de la Iglesia) contra las reglas *cada vez más numerosas y precisas* que descubrimos en la evolución natural del Mundo⁶. Más aún: convencido como estoy de que los determinismos de la Materia no son sino servidumbres residuales del Espíritu, no podría comprender que en torno al eje principal de espiritualización representado por la «religión verdadera», dejara de manifestarse (y más que en otras partes) una liberación progresiva de los cuerpos. Pero justamente porque este desplazamiento continuo hacia lo alto de los límites de nuestras posibilidades me parece que constituye una prolongación sin ruptura de una propiedad natural de la evolución, he dejado de ver en él un carácter abrupto, equivalente a un desgarrar por parte de Dios del velo sin costura de los fenómenos. El milagro, si se lo comprende bien, sigue siendo a mis ojos un criterio de verdad, pero subordinado y secundario. La única razón capaz de decidir mi adhesión a una religión tiene que ser en definitiva (como resulta de la primera parte de este

6. De hecho, si se toman los prodigios, incluso los evangélicos, tal como se los suele presentar a menudo, me veo forzado a reconocer que creo, no en virtud, sino a pesar de los milagros que se me proponen. Y estoy seguro de que esa misma es la actitud inconfesada de una masa de cristianos.

trabajo) la armonía de orden superior entre esta religión y el credo individual al que me ha llevado la evolución natural de mi fe.

Fe en la unidad del Mundo, fe en la existencia y en la inmortalidad del Espíritu que nace de la síntesis del Mundo: estas tres fes se resumen en la adoración de un Centro (personal y personalizador) de convergencia universal: tales son, repito, los artículos de este credo. Veamos ahora en qué corriente voy a arrojarme para que estas aspiraciones se vean recibidas, corregidas y multiplicadas del modo más favorable. En esto consistirá para mí la prueba de las religiones.

2. *La prueba de las religiones*

A pesar de ciertas erupciones superficiales, debidas a la insatisfacción de los fieles más que al nacimiento de un nuevo ideal, el complejo de las religiones, bajo la influencia del espíritu «moderno», tiende notablemente a simplificarse. Al menos es la impresión que he extraído de su observación. Y puesto que, en estas páginas, explícitamente no se trata más que de mí, diré que en mi opinión un primer examen es suficiente para reducir a tres los tipos de creencias posibles. El grupo de las religiones orientales, los neo-panteísmos humanitarios y el cristianismo: éstas son las direcciones entre las que yo podría vacilar, si me encontrara (como supongo aquí ficticiamente) en el caso de tener que escoger realmente mi religión⁷.

a) La enorme seducción de las *religiones orientales* (pongamos el budismo, para fijar las ideas) está en que son eminentemente universalistas y cósmicas. El sentido del Todo, que es la savia de toda mística, no ha resplandecido tal vez nunca con tanta exuberancia como en las llanuras de la India. Allí es donde habrá que colocar, cuando se escriba una historia sintética de las religiones, el nacimiento del panteísmo, unos cuantos siglos antes de Cristo. Y hacia allí siguen volviéndose en nuestros días los ojos de la Europa moderna, cuando empieza a aumentar la espera de una revelación nueva. Presidida, como ya he dicho, por el amor del Mundo, era natural que mi fe individual fuera especialmente sensible a las influencias orientales. Y soy perfectamente consciente de haber experimentado su atractivo, hasta el día en que advertí que el Oriente y yo entendíamos bajo

7. A pesar del número de sus adeptos, y de sus progresos constantes (hemos de advertir que en capas poco evolucionadas de la Humanidad), no se toma aquí en consideración al islam, porque, en mi opinión, no aporta (al menos bajo su forma original) ninguna solución particular al problema moderno de la religión. Me parece que representa un judaísmo residual, sin individualidad. Y no podrá desarrollarse más que haciéndose humanitario o cristiano.

palabras idénticas cosas diferentes. Para el sabio hindú, el Espíritu es la unidad homogénea en la que viene a perderse lo perfecto al suprimir todos los matices y riquezas individuales. Investigaciones, personalización, progreso terrestre, son otras tantas pestes del alma. *La Materia es peso muerto y una ilusión*. El Espíritu, por el contrario, para mí, como ya he dicho, es la unidad de síntesis en la que el santo acaba por realizarse del todo al empujar hasta el extremo la diferenciación y los recursos de su naturaleza. Saber y poder: he aquí el único camino que conduce a la liberación. *La Materia se halla toda ella cargada de posibilidades sublimes*. Por eso es por lo que el Oriente me fascina con su fe en la unidad final del Universo. Pero sucede que tenemos, él y yo, dos concepciones opuestas de las relaciones de tránsito entre la Totalidad y sus elementos. Para él, lo Uno aparece con la supresión, mientras que para mí nace de la concentración de lo Múltiple. Dos morales, dos metafísicas, dos místicas, bajo las mismas apariencias monistas⁸. Me parece que será suficiente que se deshaga el equívoco para que nuestro mundo moderno, ávido sobre todo de legitimar religiosamente sus conquistas, se sienta desilusionado de las religiones orientales que conducen lógicamente al renunciamiento pasivo. Al menos sobre mí, sus corrientes han perdido, *ipso facto*, todo poder. El Dios que busco tiene que manifestármese como un salvador de la actividad humana. Pensaba haberlo entrevisto en el Oriente. ¿No sería que me estaba aguardando al otro extremo del horizonte en las regiones nuevas abiertas a la mística humana por «la ruta del oeste»?

b) A diferencia de las venerables cosmogonías asiáticas que acabo de eliminar, los *panteísmos humanitarios* representan en torno a nosotros una forma jovencísima de religión. Religión poco o nada codificada (fuera del marxismo). Religión sin Dios aparente, y sin revelación. Pero religión en su verdadero sentido, si por esta palabra se designa la fe contagiosa en un ideal al que entregar la propia vida. A pesar de diversidades extremas de pormenor, un número rápidamente creciente de nuestros contemporáneos se hallan dispuestos, ya desde ahora, a reconocer que el interés supremo de la existencia consiste en dedicarse en cuerpo y alma al progreso universal, que se expresa a través de los desarrollos tangibles de la Humanidad. Hacía mucho tiempo que el Mundo no había asistido a un resultado

8. Tomo aquí, como es claro, las religiones orientales tales y como son de derecho, en virtud de su concepción fundamental del Espíritu y no en la forma en que están evolucionando de hecho en los neo-budismos, por convergencia con las místicas de tipo occidental.

semejante de «conversión». ¿Qué quiere decir esto sino que, bajo formas variables (comunistas o nacionalistas, científicas o políticas, individuales o colectivas), estamos viendo positivamente nacer y constituirse a nuestro alrededor, desde hace un siglo, una fe nueva: la religión de la evolución? Tal es la segunda de las corrientes espirituales con las que he de medir mi fe.

Por naturaleza y por ocupación, soy demasiado hijo del Mundo (como ya he dicho más arriba) como para no sentirme en mi sitio en un templo construido a la gloria de la Tierra. ¿Y qué representa, a decir verdad, el «sentido cósmico» del que germina todo el organismo de mi creencia sino esta misma fe en el Universo que anima los panteísmos modernos? El Oriente me había desagradado porque lógicamente no otorga lugar ni valor algunos a los desarrollos de la naturaleza. Aquí por el contrario encuentro, erigida en una suerte de absoluto, la génesis de la conciencia mayor, y su cortejo esencial de creaciones y de búsquedas. Aquí me siento provocado a esfuerzos sin límite para la conquista del tiempo y del espacio. Aquí, lo percibo bien, tengo el medio interior natural en el que he sido hecho para desplegarme y evolucionar. ¿Cómo explicar de otra manera la simpatía inmediata y el acuerdo profundo que he podido advertir siempre entre mí y los servidores más emancipados de la Tierra? Por eso he querido con frecuencia aventurarme en sueños tras ellos, curioso por adivinar dónde podrían coincidir nuestras rutas. Pero cada vez, después de un tiempo muy corto, me he sentido decepcionado. Es que, tras una espléndida partida, los adoradores del progreso se detienen casi inmediatamente, sin querer o poder sobrepasar el segundo estadio de mi creencia individual. Se lanzan efectivamente hacia la fe en el Espíritu (el *verdadero* Espíritu de sublimación y de síntesis). Pero al mismo tiempo se niegan a averiguar si, para legitimar la entrega que le hacen de sí mismos, este Espíritu se presenta a ellos dotado de inmortalidad y de personalidad. Estas dos propiedades, necesarias a mi parecer para justificar el esfuerzo humano, ellos las niegan las más de las veces; o, al menos, tratan de edificar al margen de ellas el cuerpo de su religión. De ahí proviene enseguida una sensación de inseguridad, de inacabamiento, de «asfixia».

Las religiones hindúes me daban la impresión de un abismo en el que uno se arrojara para alcanzar la imagen del sol. En los panteísmos humanitarios de hoy, me parece en cambio que me ahogo bajo un cielo demasiado bajo.

c) Entonces no me queda más que volverme hacia el tercero y último brazo del río, hacia la *corriente cristiana*. Aquí, sin duda, por eliminación, es donde debe encontrarse la dirección que busco, aque-

lla en la que podré dar, amplificadas por una larga tradición viviente, con las tendencias de donde ha brotado y de las que se mantiene mi fe. Me he entregado por tanto a las influencias de la Iglesia. Esta vez he tratado de hacer coincidir mi pequeña religión personal con la gran religión de Jesús, ya no mediante una experiencia mental ficticia, sino a lo largo de un ensayo prolongado. Pues bien, para ser absolutamente *verídico* ante mí mismo, como ante los demás, he de decir que, todavía una tercera vez, no logró establecerse el acuerdo, al menos desde el principio. Inicialmente no pude reconocerme en el Evangelio: y he aquí por qué.

El cristianismo es por excelencia la religión de lo Imperecedero y de lo Personal. Su Dios piensa, ama, habla, castiga, recompensa como *Alguien*. Su Universo culmina en almas inmortales, responsables para siempre de su destino. De esta manera se anima y se abre en toda su grandeza, sobre sus fieles, el mismo cielo que permanece impasible y cerrado para los panteísmos humanitarios. Hay, en esta iluminación de las cumbres, una magnífica atracción. Pero para llegar allí, me ha parecido durante mucho tiempo que el camino respecto de la Tierra se hallaba cortado, como si se me hubiera pedido que escalara las nubes. Es que a fuerza de no tener en cuenta más que relaciones «personales» en el Mundo, el cristiano medio ha acabado por empequeñecer al Creador y la creatura a la medida del «hombre jurídico». A fuerza de oír exaltar el valor del Espíritu y la sobrenaturalidad de lo Divino, se ha llegado a considerar el alma como un huésped de paso en el Cosmos y como una prisionera de la Materia. De esa forma, para él, el Universo había dejado de extender sobre toda la experiencia interior la primacía de su unidad orgánica: la operación de la salvación, convertida en cuestión de logro individual, venía a desarrollarse sin preocupación por la evolución cósmica. El cristianismo no parecía creer en el progreso humano. No ha desarrollado, o ha dejado adormecerse en él el *sentido de la Tierra...* ¿Cómo no iba a sentir entonces, yo en quien toda la savia asciende de la Materia, que mi adhesión a su moral y a su teología era forzada y convencional? Mis esperanzas supremas, aquellas mismas que los panteísmos de Oriente y Occidente no habían podido satisfacer, las colmaba la fe en Jesús. ¿Pero no era para retirarme, con la otra mano, el único soporte sobre el cual podía yo elevarme a la espera de una inmortalidad divina: la fe en el Mundo? ¿Es que mi religión individual tiene unas exigencias tan excepcionales y tan nuevas que ninguna fórmula antigua puede satisfacerlas?

Así podía temerlo yo.

Fue entonces cuando se me presentó el Cristo universal.

3. *El Cristo universal y la convergencia de las religiones*

El Cristo universal, tal como yo lo comprendo, es una síntesis de Cristo y del Universo. No una divinidad nueva, sino una explicación inevitable del misterio en el que se resume el cristianismo: la encarnación.

La encarnación, mientras se describe o se la trata en términos jurídicos, parece un fenómeno simple, que se puede superponer a cualquier especie de Mundo. Lo mismo si el Universo es grande o pequeño, estático o evolutivo, resulta igualmente simple para Dios *darle* a su Hijo: ya que en suma no se trata más que de una declaración. Pero la situación se revela diferente si se la considera desde un punto de vista orgánico, que es en el fondo el de cualquier verdadero conocimiento de lo Real. La creencia más querida para el cristiano (digamos, más exactamente, para el católico) es que Cristo, mediante su «gracia», le envuelve y le hace participante de su vida divina⁹. ¿Pero cómo puede operarse (con posibilidad física) esta misteriosa empresa? «Por el poder divino», se nos dice. Lo he oído mucho. Pero esto no es una respuesta más satisfactoria que cuando el negro explica el avión diciendo: «Cosa de los blancos». ¿De qué manera el poder divino, precisamente, tiene que combinar el Universo para que sea biológicamente realizable en él una encarnación? Esto es lo que me interesa. Esto es lo que he tratado de entender. Y esto es lo que me ha llevado a la conclusión siguiente.

Si nosotros los cristianos queremos *conservarle* a Cristo las cualidades que fundan precisamente su poder y nuestra adoración, no tenemos cosa mejor que hacer, o incluso nada en absoluto que hacer, que aceptar hasta el fin las concepciones más modernas de la evolución. Bajo la presión combinada de la ciencia y de la filosofía, el Mundo se impone cada vez más a nuestra experiencia y a nuestro pensamiento como un sistema ligado de actividad que se eleva gradualmente hacia la libertad y la conciencia. La única interpretación

9. Esta unión superior se lleva a cabo, se asegura, en una zona «sobrenatural» del alma. Y, por haber añadido este oscuro calificativo, el teólogo se cree dispensado de buscar cómo pueden conciliarse entre sí las exigencias del dogma y las posibilidades de la Tierra. Pero el problema sigue en pie, y es mayor de lo que se cree. «Sobrenatural» (cualquiera que sea con exactitud el contenido positivo que se atribuya a este término) no puede significar sino «supremamente real», es decir, «supremamente conforme» con las condiciones de realidad impuestas a los seres por la naturaleza. Para *poder* ser el Salvador y la Vida de las almas en *sus* prolongaciones sobrenaturales, Cristo tiene que empezar por satisfacer ciertas condiciones con respecto al Mundo tomado en su realidad experimental y natural.

satisfactoria de este proceso, añadía yo más arriba, es la de considerarlo como irreversible y convergente. Así queda definido, delante de nosotros, *un Centro cósmico universal* al que todo confluye, en el que todo se explica, todo se siente y todo se organiza. Pues bien, en este polo físico de la evolución universal es donde es necesario, a mi parecer, situar y reconocer la plenitud de Cristo. Porque *en ninguna otra especie de Cosmos, y en ningún otro sitio hay ningún ser, por divino que sea*, que pueda ejercer la función de universal consolidación y de universal animación que el dogma cristiano atribuye a Jesús¹⁰. La evolución, al descubrirle una cima al Mundo, hace posible a Cristo, de la misma manera que Cristo, al dar un sentido al Mundo, hace posible la evolución.

Me hago cargo perfectamente de lo que hay de vertiginoso en esta idea de un ser capaz de reunir en su actividad y su experiencia individual todas las fibras del Cosmos en movimiento. Pero, al imaginar tamaña maravilla, no hago otra cosa, repito, que transcribir en términos de realidad física las expresiones jurídicas en las que la Iglesia ha depositado su fe. De una manera equivalente, sin caer en la cuenta de ello, el católico más sencillo impone, mediante su credo, una estructura particular al Universo. Prodigiosa y sin embargo coherente. ¿No es una simple ilusión cuantitativa, como observaba yo más arriba, lo que nos hace considerar como incompatibles lo Personal y lo Universal?

Me he embarcado por mi cuenta y riesgo, sin vacilar, en la única dirección por la que me parecía posible hacer progresar, y por consiguiente salvar mi fe. El Jesús resucitado que los otros no eran capaces de identificar, yo he tratado de situarlo a la cabeza del Universo que adoraba desde mi nacimiento. Y el resultado de esta tentativa es que desde hace veinticinco años me vengo ininterrumpidamente maravillando ante las infinitas posibilidades que abre al pensamiento religioso la «universalización» de Cristo.

El catolicismo me había decepcionado, en primera instancia, a causa de sus estrechas representaciones del Mundo, y por su incompreensión del papel de la Materia. Ahora reconozco que, después del Dios encarnado que revela, ya no puedo salvarme más que formando cuerpo con el Universo. Y de golpe encuentro satisfechas, orientadas y garantizadas mis aspiraciones «panteístas» más profundas. El Mundo a mi alrededor se vuelve divino. A pesar de lo cual, ni sus llamas

10. Dicho de otro modo, Cristo tiene necesidad de encontrar una cima del Mundo para su consumación como tuvo necesidad de encontrar una mujer para su concepción.

me destruyen, ni sus corrientes me disuelven. Porque, en contra de los falsos monismos que empujan a través de la pasividad hacia la inconsciencia, el «pan-cristismo» que yo presento sitúa la unión al final de una diferenciación laboriosa. Yo no llegaré a ser el Otro más que siendo absolutamente yo mismo. No alcanzaré el Espíritu más que desplegando hasta su límite las potencias de la Materia. El Cristo total no se consume ni es alcanzable más que al término de la evolución universal. En él he encontrado aquello con lo que soñaba mi ser: un Universo personalizado, cuyo dominio me personaliza. Y esta «alma del Mundo», la tengo no sólo como una creación frágil de mi pensamiento individual, sino como el producto de una larga revelación histórica en la que los menos creyentes tienen que sentirse forzados a reconocer una de las principales directrices del progreso humano.

Porque (y esto es quizá lo más asombroso de todo) el Cristo universal en el que encuentra su satisfacción mi fe personal no es otra cosa que la expresión auténtica del Cristo del Evangelio. Cristo renovado, sin duda, al contacto con el mundo moderno, pero Cristo *augmentado para seguir siendo él mismo*. Se me ha reprochado ser un innovador. En realidad, cuanto más he meditado en los magníficos atributos cósmicos prodigados a Jesús resucitado por san Pablo, cuanto más he reflexionado en el sentido conquistador de las virtudes cristianas, más me he convencido de que el cristianismo no podía adquirir su pleno valor sino llevado (como me gusta hacerlo) a dimensiones universales. Inagotablemente fecundadas la una por la otra, mi fe individual en el Mundo y mi fe cristiana en Jesús no han cesado de desarrollarse y de profundizarse. *Con este signo* de un acuerdo continuo entre lo que hay de más naciente en mí y de más vivo en la religión cristiana, he podido reconocer definitivamente que había encontrado en ésta el complemento que buscaba para mí mismo y me he entregado¹¹.

¿Pero si yo me he dado, por qué los demás, todos los demás, no podrían darse también, a su vez? Ya lo he dicho al comenzar: estas líneas son una confesión personal.

Sólo que, en el fondo de mi espíritu, al escribirlas, he sentido pasar algo más grande que yo. La pasión por el Mundo de la que brota mi fe, la insatisfacción que yo experimento también, inicialmente, ante cualquiera de las formas antiguas de religión, ¿no son

11. Cuanto más pienso en ello, menos encuentro otro criterio de verdad que no sea el de establecer un máximo creciente de coherencia universal. Semejante hecho tiene algo de objetivo, que sobrepasa los efectos de *temperamento*.

ambas cosas la huella, en mi corazón, de la inquietud y de la espera que marcan la situación religiosa del Mundo de hoy?

Las tres corrientes (oriental, humana, cristiana) siguen oponiéndose en el seno del gran caudal humano. Sin embargo hay signos inequívocos por los que puede reconocerse que están acercándose. Oriente parece haber olvidado ya casi la pasividad original de su panteísmo. El culto del progreso abre cada vez más ampliamente sus cosmogonías a las fuerzas del espíritu y de la libertad. El cristianismo comienza a inclinarse ante el esfuerzo humano. En los tres brazos del río trabaja oscuramente el mismo espíritu que me ha hecho a mí mismo.

¿Pero entonces, la solución que persigue la Humanidad moderna no sería esencialmente la misma precisamente que yo he encontrado? Yo lo pienso así y en esta visión se consuman mis esperanzas. Una convergencia general de las religiones en un Cristo universal que en el fondo da satisfacción a todas: tal me parece ser la única conversión posible del Mundo, y la única forma imaginable para una religión del porvenir.

Epílogo

LAS SOMBRAS DE LA FE

Acabo de enumerar las razones y las modalidades de mi creencia. Ya no me queda por decir sino la suerte de claridad y de seguridad que encuentro en las perspectivas a las que me he adherido. Y entonces habré concluido de relatar la historia de mi fe.

Después de lo que acabo de declarar sobre mi convicción de que existe un término personal divino en la evolución universal, podría pensarse que, hacia adelante en mi vida, el porvenir se descubre sereno e iluminado. Indudablemente, la muerte tendrá que presentarseme como uno de esos sueños después de los cuales no dudamos que surgirá un espléndido día.

No hay nada de eso.

Hallándome seguro, cada vez más seguro, de que tengo que caminar por la existencia como si al final del Universo me aguardase Cristo, no experimento sin embargo ninguna seguridad particular sobre su existencia. Creer no es lo mismo que ver. Como persona, me parece, sigo caminando entre las sombras de la fe.

Las sombras de la fe... Para justificar esta oscuridad tan extrañamente incompatible con el sol divino, los doctores nos explican que el Señor se oculta voluntariamente a fin de poner a prueba nuestro

amor. Es necesario estar incurablemente perdido en los fuegos del espíritu, es preciso no haber encontrado jamás ni en sí mismo ni en los demás el sufrimiento de la duda, para no advertir lo que esta solución tiene de odioso. ¿Cómo, Dios mío, iban a estar tus creaturas ante ti, perdidas y angustiadas, implorando socorro? Te bastaría, para que se precipitasen hacia ti, mostrar un rayo de tus ojos, la franja de tu manto, ¿y no ibas a hacerlo?

La oscuridad de la fe, a mi parecer, no es más que uno de los casos particulares del problema del mal. Y, para poder superar su escándalo *mortal*, no veo más que un posible camino: reconocer que si Dios nos deja sufrir, pecar, dudar, es porque no *puede*, ahora y de un golpe, curarnos y mostrarse. Y si no puede, es únicamente porque nosotros *no somos todavía capaces*, en virtud del estadio en que se encuentra el Universo, de una organización o de una luz mayores.

En el curso de una creación que se despliega en el tiempo, el mal es inevitable. Una vez más, es la evolución la que nos ofrece la solución liberadora.

No, Dios no se oculta, estoy seguro de ello, para que lo busquemos, de la misma manera que no nos deja sufrir para aumentar nuestros méritos. Muy al contrario, inclinado sobre la creación que asciende hacia él, trabaja con todas sus fuerzas por beatificarla o iluminarla. Como una madre, espía a su recién nacido. Pero mis ojos no son todavía capaces de verlo. ¿No es necesaria precisamente toda la duración de los siglos para que nuestra mirada llegue a poder abrirse a la luz?

Nuestras dudas, como nuestros males, son el precio y la condición misma de una realización universal. En estas condiciones, acepto caminar hasta el final por una ruta de la que estoy cada vez más seguro, hacia horizontes cada vez más sumergidos en la bruma*. Así es como yo creo.

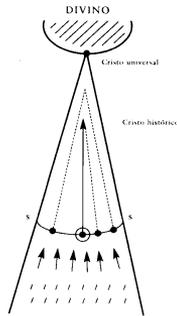
[Inédito. Pekín, 28 de octubre de 1934]

* Los horizontes, entonces sumergidos en la bruma, habían de iluminarse: «Desde hace cuatro meses el sol de la Energía crística no ha cesado de ascender verticalmente en mi cielo (intelectual y místico)», escribirá Teilhard, en 1947, a su amigo el padre Gâté. Y los últimos escritos de Teilhard son testigos de un paroxismo de iluminación: «Tendré la alegría de cerrar los ojos en medio del deslumbramiento de una universal Transparencia y de una universal Incandescencia» (*El corazón de la Materia*, 1950). «La Energía que se hace Presencia... Parecería que un solo rayo de semejante luz, al caer en la noosfera, debiera provocar una explosión tan fuerte como para abrasar y renovar instantáneamente la faz de la Tierra...» (*Lo crístico*, marzo de 1955).

ALGUNAS CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO

1. Esencialmente, el cristianismo consiste en considerar la historia del Mundo como algo que responde al proceso siguiente: un Yo (o Sí Mismo) supremo (Dios hiper-personal) se incorpora a sí, sin confundirlos, los «yo» humanos, en y por medio del «yo» «crístico».

2. La *actitud prácticamente* expresada por esta perspectiva es clara, y se muestra históricamente dotada de un valor evolutivo místico privilegiado, y como indefinido.



S-S: Superficie de hominización, en la que aparecen los granos de personalidad creada.

3. El problema planteado por la construcción de un *esquema racional estático* que salve la independencia relativa, y al mismo tiempo la interdependencia orgánica de estas tres categorías de «Yo»,

ha dado origen a una teología metafísica complicada (teoría de las personas, de la naturaleza en Dios y en Cristo).

4. Bajo una *forma dinámica*, el punto de vista cristiano puede expresarse con suficiente claridad en la forma simbólica ofrecida en la figura adjunta. Lo múltiple (creado) converge gradualmente hacia la Unidad (en Dios), mientras que el vértice del cono se halla formado por Cristo en quien lo Plural unificado (suma organizada de los centros de conciencia creados) alcanza el Centro activo de la unificación.

N. B. Más en detalle, hay que advertir, en el «cono» simbólico, la sección en superficie «de hominización», en la que lo múltiple alcanza el estado de conciencia reflexiva. A partir de esta superficie crítica (aparición del hombre) es cuando los centros o granos de conciencia pueden considerarse como definitivamente constituidos (ya que sólo a partir de aquí se encuentran constituidos los «yo» creados).

5. Desde esta perspectiva dinámica (que expresa que la creación se presenta esencialmente a nosotros bajo forma evolutiva), es interesante hacer notar que el mismo proceso fundamental puede llamarse creación, encarnación o redención, según el lado desde el que se lo considere:

a) creación, en la medida en que los «yo» secundarios (humanos) se constituyen bajo la atracción del Yo divino;

b) encarnación, en la medida en que al realizarse la operación por unificación, el Yo divino se ve conducido a «sumergirse» en su obra, en razón de su misma operación;

c) redención, en la medida en que lo creado, en cualquier punto que se considera *en curso* de unificación, presenta una parte de inorganización residual o de desorganización (actual o virtual) que define el mal bajo todas sus formas. En cierto modo, si crear es unificar (evolutivamente, gradualmente), Dios no puede crear sin que aparezca como una sombra el mal, mal que habrá que compensar y superar. Esto no es una limitación del poder de Dios, sino la expresión de una ley de naturaleza ontológica, contra la cual sería absurdo suponer que Dios vaya a ir.

N. B. Lo cual, dicho sea de paso, agranda singularmente, sin falsearlo, el «sentido de la cruz». La cruz es el símbolo y el gesto de Cristo que levanta el Mundo con todo su lastre de inercia, pero también con todo su impulso: gesto de expiación, pero también de travesía y de conquista. La creación pertenece a la categoría de «esfuerzo».

6. De aquí resulta que, tomadas en su pleno sentido, creación, encarnación, redención, no son hechos localizables en un punto de-

terminado del tiempo y del espacio, sino verdaderas dimensiones del Mundo (no objetos de percepción, sino condición de todas las percepciones).

Y no es menos cierto que las tres pueden traducirse en hechos particulares *expresivos*, tales como: la aparición histórica del tipo (creación), el nacimiento de Cristo (encarnación), su muerte (redención). Pero estos hechos históricos son tan sólo la expresión privilegiada de un proceso que alcanza dimensiones «cósmicas».

Del mismo modo, no tengo dificultad en admitir que el mal inherente al Mundo en virtud de su modo de creación, puede ser considerado como algo particularmente individualizado sobre la Tierra en el momento de la aparición de los «yo» humanos responsables. Eso sería, *en sentido estricto*, el pecado original de los teólogos*. Aunque en otro sentido nos podríamos preguntar si el verdadero pecado humano no sería el del hombre llegado, más tarde, a una especie de plenitud de su conciencia y de su responsabilidad**...

7. Lo que otorga al cristianismo su eficiencia y su tonalidad particulares es la idea fundamental de que el Foco supremo de unidad, no sólo se refleja en cada elemento de conciencia que atrae hacia sí, sino que, para obtener la unificación final, ha tenido que «materializarse» en forma de un elemento de conciencia (el «yo» crístico, histórico). Para obrar eficazmente, el Centro de los centros se ha reflejado sobre el Mundo en la forma de un centro (= Jesús).

Esta concepción de Cristo, no sólo como profeta y hombre excepcionalmente consciente de Dios, sino como «chispa divina», choca al principio a un espíritu «moderno», como si se tratara de un antropomorfismo envejecido. Pero hay que observar:

a) Que la reacción moderna contra el antropomorfismo ha ido mucho más lejos, hasta hacernos dudar de una ultra-personalidad divina. Si se admite que el verdadero Universal (centro del Universo) no puede ser sino de naturaleza hiper-personal, su manifestación histórica en forma personal deja de ser impensable, de derecho, con tal de que estemos dispuestos a corregir algunas de nuestras representaciones de detalle.

b) Y también que, psicológicamente, de hecho, la sorprendente capacidad de desarrollo místico manifestada por el cristianismo se halla indisolublemente ligada a la idea de que Cristo es histórico.

* No se podría dejar de lado, desde un punto de vista teológico, la importancia capital de semejante afirmación.

** Cf. *supra* «Nota sobre algunas representaciones históricas posibles del pecado original», nota al pie de p. 50.

Suprimido este núcleo, el cristianismo ya no es otra cosa que una «filosofía» como las otras: pierde toda su fuerza, toda su vitalidad.

8. Desde el punto de vista en que, aquí nos hemos situado, el cristianismo parece satisfacer mucho mejor la tendencia religiosa esencial que lleva al hombre hacia una especie de «panteísmo».

Hay dos clases de panteísmo:

a) Aquellos para los que la unidad del Todo nace de la fusión de los elementos, los cuales desaparecen a medida que aquel emerge.

b) Aquellos para los que los elementos *se realizan* por acceso a un Centro más profundo que los domina y los sobre-centra en Sí mismo. En virtud del principio (teórico y experimental) de que la unión no confunde los términos que une, sino que los diferencia, la segunda forma de «panteísmo» es la única intelectualmente legítima y la única místicamente satisfactoria.

Ahora bien, es ésta precisamente la que se expresa en la actitud cristiana.

9. Se reprocha por lo general al cristianismo que se encuentra acabado, ya que se funda a la vez en un antropomorfismo (de Dios) y en un antropocentrismo (del hombre). No puede dudarse de que en un período concreto de la historia ha existido, por razones obvias, una inclinación a representarse de una manera demasiado simplista o demasiado humana la naturaleza del Yo divino y la posición significativa (privilegiada) del hombre, pero estas representaciones demasiado sumarias cubrían un fondo perdurable de verdad.

Si, en efecto, se considera a Dios, ya no como un centro ordinario de conciencia (de tipo humano), sino como un *Centro de centros*; y si se considera al hombre, ya no como el centro del Mundo, sino como un eje (o una flecha) que nos indica, por su dirección, el sentido en el que el Mundo progresa (siempre hacia una conciencia y una personalidad mayores): entonces se soslayan las debilidades del antropomorfismo y del antropocentrismo, y se conserva todo aquello que necesita el dogma cristiano. Simplemente mediante un cambio enriquecedor de dimensiones.

[Inédito. París, mayo de 1939]

EL CRISTO EVOLUCIONADOR
O UN DESARROLLO LÓGICO
DE LA NOCIÓN DE REDENCIÓN¹

Una Cruz convertida en signo de crecimiento al mismo tiempo que de rescate es la única con la que en adelante podrá persignarse el Mundo.

ADVERTENCIA

Las páginas que siguen no se hallan destinadas al «público», sino sólo a los «profesionales». Se me ha podido reprochar haber difundido imprudentemente, en el pasado, consideraciones cuya novedad corría el riesgo de turbar y de desorientar a ciertos espíritus mal preparados para recibirlas o para criticarlas. En este caso, no voy a dirigirme a la masa creyente o increyente para tratar de descubrirle un terreno agrandado, interminable, de adoración, sino que me dirijo a mis colegas en filosofía y en teología, con la esperanza de hacerles adquirir conciencia de un estado de cosas al que ellos pueden sin duda hacer frente mejor que yo mismo, pero que, por diversas razones, quizá me encuentro yo en situación de advertir con más claridad que ellos.

Quiero hablar de la creciente necesidad en que hoy nos encontramos de reajustar a un Universo renovado las líneas fundamentales de nuestra cristología.

1. Reflexiones sobre la naturaleza de la «acción formal» de Cristo en el Mundo. Cf. Bonsirven: Rap. (noción histórica judía) = constitución de la *era mesiánica* (noción que aparece después de Egipto).

I. UNA PERSPECTIVA NUEVA EN LA CIENCIA:
LA HUMANIZACIÓN

Si quieren hablar en una lengua inteligible, y mejor aún, persuasiva, a nuestros contemporáneos, es indispensable, ante todo, que los teóricos del cristianismo comprendan, acepten y amen la idea nueva que el hombre moderno ha llegado a hacerse *científicamente* de sí mismo.

En un grado inicial, esta idea es la de una dependencia orgánica y genética que vincula íntimamente a la Humanidad con el resto del Mundo. *El hombre ha nacido, y crece, históricamente, en dependencia de toda la Materia y de toda la Vida.* Convengo en que este punto no ha sido todavía asimilado sino de forma incompleta por la filosofía y la teología tradicionales. Pero estas dificultades y estas lentitudes (inherentes a cualquier viraje del pensamiento) no cambian en nada una situación cuyo carácter *definitivo* convendría que admitieran, en su espíritu, los «doctores de Israel». Hoy, el origen del hombre por vía evolutiva (si se toma el término «evolución» en su acepción más general, y en un plano estrictamente experimental), este origen evolutivo, digo, *no tiene duda alguna* para la ciencia. Hay que repetirlo bien claro: la cuestión está ya zanjada, tan bien zanjada, que continuar discutiéndola en las escuelas es un tiempo tan perdido como si se deliberara todavía sobre la imposibilidad del movimiento de la Tierra.

Ahora bien, mientras seguimos rezagados al batirnos de este modo contra hechos ya establecidos, el problema científico del hombre continúa su marcha, y, sin esperarnos, ha entrado ya en una segunda fase, en la que la primera encuentra sus desarrollos naturales y su perfeccionamiento.

Los siglos XIX y XX (en sus comienzos) se dedicaron sobre todo a poner en claro *el pasado* del hombre, y el resultado de sus investigaciones fue poder establecer con evidencia que la aparición del pensamiento sobre la Tierra correspondía biológicamente a *una «hominización» de la vida.* Pero ahora el haz de investigaciones del «fenómeno humano», se halla a punto de hacer aparecer, en esta dirección, una perspectiva más asombrosa aún: la de *una «humanización» progresiva de la Humanidad.*

Voy a explicarme.

Hasta ahora, instintivamente, tendíamos a representarnos la Humanidad como limitada, hacia arriba, por una especie de superficie de evaporación (la muerte), a través de la cual las almas, productos sucesivos de las generaciones, se evaden una a una —y desapare-

cen. En este régimen en estado de equilibrio, no hay ningún cielo de amplitud mayor que el de las vidas individuales. Comprendida de este modo, la Humanidad se perpetuaría, se extendería incluso, sobre la Tierra, pero sin cambiar de nivel, a lo largo de las edades.

Muy otra es la figura que comienzan a discernir nuestros ojos, habituados hasta ahora a la enormidad y lentitud de los movimientos cósmicos.

A juicio de la antropología moderna, el grupo humano ya no forma un agregado estático de elementos yuxtapuestos, sino que constituye una suerte de super-organismo, obediente a una ley de crecimiento global y definido. Semejante en esto a cualquier otro ser viviente, el hombre no ha nacido solamente como un individuo. Sino como *una especie*. Conviene por tanto reconocer y estudiar en él, junto al ciclo del individuo, *el ciclo de la especie*.

Los sabios distan mucho todavía de haberse puesto de acuerdo sobre la naturaleza particular de este ciclo superior. A pesar de lo cual no creo equivocarme si afirmo que en ellos progresa la idea —y se dispone a triunfar— de que el proceso biológico actualmente en curso en la Humanidad consiste, específica y esencialmente, en la elaboración progresiva de una conciencia humana colectiva. Cada vez con mayor claridad, el fenómeno general de la vida se reduce, bioquímicamente, a la edificación gradual de grupos moleculares ultracomplejados, y, por consiguiente, ultraorganizados. *En su fracción axial, viviente, el Universo deriva, simultánea e idénticamente, hacia lo supercomplejo, lo supercentrado, lo superconsciente.*

Desde este punto de vista (en el que convergen y se resumen toda la física, toda la química y toda la biología modernas), el fenómeno humano adquiere por primera vez, en la naturaleza, un sentido determinado y coherente. A la cabeza de la vida animal, en el pasado, el individuo humano, con la suprema complejidad y la perfecta centralidad de su sistema nervioso. Y, a la cabeza de la vida hominizada, en el porvenir, la formación esperada de un grupo superior (de tipo todavía desconocido sobre la Tierra), en el que todos los individuos humanos habrán de encontrarse a la vez realizados y sintetizados.

Cada una de nuestras «ontogénesis» particulares incluida en una antropogénesis general, en la que se expresa probablemente la esencia de la cosmogénesis...

Esta visión parecerá una locura a aquellos de mis lectores que no estén familiarizados con la inmensidad, en adelante fuera de toda duda, de los abismos en medio de los cuales evoluciona sin vértigo el pensamiento científico moderno.

Repito y sostengo que, en sustancia, expresa simplemente lo que todo el mundo comienza a presentir, y lo que todo el mundo pensará mañana, para el mayor riesgo (piensan los unos), o para el mayor bien (piensan los otros, y yo con ellos) de nuestra religión.

II. UN CONFLICTO APARENTE EN EL PENSAMIENTO CRISTIANO: SALVACIÓN Y EVOLUCIÓN

Mientras no se trataba más que de la estructura de la Materia, o de la enormidad del espacio, los últimos progresos de la ciencia han podido efectuarse sin repercutir particularmente sobre la paz de los creyentes. Entre estas sensacionales revelaciones de lo Inmenso y de lo ínfimo y el dogma evangélico, las relaciones no eran tan inmediatas como para ser enseguida sentidas. En el caso de la «humanización», la cosa es completamente distinta. En este caso, una compartimentación nueva, o, mejor dicho, una nueva dimensión, ha venido súbitamente a ampliar, casi sin límites, el destino humano, compartimentación y dimensión *de las que no aparece en el Evangelio mención explícita alguna**. Hasta este momento el fiel había aprendido a pensar, a actuar, a tener, a adorar, *a escala de su vida y de su muerte individuales*. ¿Cómo va, cómo puede, sin ruptura de los marcos tradicionales, ampliar su fe, su esperanza, su caridad, a la medida de una organización terrestre destinada a perdurar durante millones de años?...

Desproporción entre la pequeña Humanidad que siguen figurándose todavía nuestros catecismos, y la gran Humanidad de la que nos habla la ciencia; desproporción entre las aspiraciones, las ansiedades, las responsabilidades tangibles de la existencia según que se expresen en una obra profana o en un tratado de religión... No hay que buscar en ninguna otra parte fuera de este desequilibrio (más o menos explícitamente sentido) la fuente profunda de malestar que hoy gravita sobre tantas inteligencias y conciencias cristianas. En contra de una opinión común, no ha sido el descubrimiento científico de los humildes orígenes humanos, sino más bien el descubrimiento, igualmente científico, de un prodigioso porvenir humano, lo que hoy turba los corazones, y lo que debería por tanto preocupar, por encima de todo, a nuestros modernos apologetas.

* Jesús lo había anunciado: «Tengo todavía muchas cosas que deciros, pero ahora no podéis entenderlas. Cuando venga el Espíritu de verdad os conducirá hasta la verdad entera...» (Jn 21, 12-13).

Ahora bien, ¿cómo se plantea la cuestión, técnicamente, para la teología?

En conjunto, puede afirmarse que, para franquear la crisis de reajuste que estamos atravesando, se ofrece ya a la vista una salida triunfal. Prolongadas lógicamente hasta el límite de sí mismas, las perspectivas científicas de la humanización determinan, en la cima de la antropogénesis, la existencia de un centro o foco último de personalidad y de conciencia, necesario para dirigir y sintetizar la génesis histórica del Espíritu. Ahora bien, este «Punto Omega» (como yo lo he llamado) ¿no es el lugar ideal desde el que hacer irradiar el Cristo que adoramos, un Cristo cuya dominación sobrenatural se prolonga, según sabemos, en un poder físico preponderante sobre las esferas naturales del mundo? «In quo omnia constant»*. ¡Extraordinario encuentro, en verdad, de los datos de la fe con la marcha de la razón! Lo que parecía una amenaza se convierte en una confirmación magnífica. Lejos de interferir con el dogma cristiano, las ampliaciones desmesuradas que el hombre acaba de adquirir en la naturaleza tendrían por consiguiente como resultado (si se las impulsa a fondo) conferir a la cristología tradicional un aumento de actualidad y de vitalidad.

En este sentido, no obstante, aparece una dificultad de fondo, en la que late el punto preciso sobre el cual sería bueno que reflexionaran los profesionales a los que me dirijo.

Tomados *materialmente* en su naturaleza de «centros universales», el Punto Omega de la ciencia y el Cristo revelado coinciden, acabo de decir. Pero, considerados *formalmente*, en su modo de acción, ¿son verdaderamente asimilables el uno y el otro? Por una parte, la función específica de Omega es la de hacer converger hacia sí, para ultra-sintetizarlas, las parcelas conscientes del Universo. Por otra, la función crística (en su forma tradicional) consiste esencialmente en levantar, en reparar, en salvar al hombre de un abismo. En este caso, una salvación, mediante la obtención del perdón. En aquel, una culminación mediante el logro de una obra realizada. *Aquí un rescate. Allí una génesis.* ¿Se puede trasponer ambos puntos de vista, mediante el pensamiento y la acción? Dicho de otro modo, ¿se puede pasar, *sin deformación de la actitud cristiana*, de la noción de *humanización por redención* a la de *humanización por evolución*?

Aquí está, si no me equivoco, el nudo del problema religioso moderno, y el punto de partida, quizá, de una nueva teología.

* «Todo tiene en él su consistencia» (Col 1, 17).

III. UN PROGRESO TEOLÓGICO A LA VISTA: EL ASPECTO CREADOR DE LA REDENCIÓN

Antes de proseguir adelante, insistamos sobre una advertencia preliminar.

En la historia de la Iglesia, es evidente, y se da por admitido, que las afirmaciones dogmáticas y morales se perfeccionan continuamente, por explicitación e integración de ciertos elementos que, aunque parezcan accesorios, se vuelven gradualmente esenciales, y hasta preponderantes. En el análisis del acto de fe, el mecanismo intelectual de la conversión, dominado en otro tiempo por la noción de milagro, se explica principalmente hoy por el juego de factores más generales y menos silogísticos, tales como la coherencia maravillosa establecida por la revelación en el sistema total de nuestro pensamiento y de nuestra acción. En materia sexual, la teoría del matrimonio, centrada en otro tiempo sobre el deber de la propagación, tiende hoy a otorgar una importancia cada vez mayor a una compleción espiritual, mutua, de ambos esposos. En materia de justicia, el interés de los moralistas, absorbido sobre todo hasta ahora por los problemas de derecho individual, se dirige con una creciente predilección hacia las obligaciones de naturaleza colectiva y social. En todos estos casos, y en otros también, la teología evoluciona, no por adición o sustracción de su contenido, sino por acentuación o atenuación relativas de sus rasgos, en virtud de un proceso que desemboca, de hecho, en cada caso, en la «emergencia» de un concepto o de una actitud más altamente sintéticos.

Volvamos ahora a la cuestión particular que nos ocupa.

En el dogma de la redención, el pensamiento y la piedad cristianos han considerado hasta ahora *sobre todo* (por razones históricas obvias) la idea de reparación expiadora. Cristo se consideraba *sobre todo* como el Cordero cargado con los pecados del mundo, y el Mundo *sobre todo* como una masa caída. Pero este cuadro suponía *también*, desde el comienzo, otro elemento (éste positivo) de reconstrucción, o de recreación. Unos cielos nuevos, una Tierra nueva, éstos eran, incluso para un san Agustín, el fruto y el valor del sacrificio de la cruz.

¿No es concebible, más aún, no está a punto de suceder que (de acuerdo con el mecanismo, más arriba recordado, de la evolución de los dogmas) estos dos elementos positivo y negativo, de la influencia crística puedan invertir sus valores respectivos, o incluso su orden natural, en la visión y la devoción de los fieles guiados por el Espíritu de Dios?

Bajo la presión de los acontecimientos y evidencias modernas, el Mundo tangible y sus prolongaciones adquieren ciertamente, en nuestros días, un interés creciente para los discípulos del Evangelio. De aquí, en la religión, una renovación «humanista», que, sin rechazar en absoluto las sombras, prefiere no obstante exaltar la cara luminosa de la creación. Estamos asistiendo, y participando, en este momento, a la ascensión irresistible de un optimismo cristiano.

Ahora bien, ¿cómo reacciona este optimismo sobre la forma de nuestra adoración?

Ante todo, en un primer grado, Cristo tiende cada vez más a atraernos como conductor y como rey, tan fuertemente y del mismo modo que como reparador del mundo. Purificar, sin duda; pero, al mismo tiempo, vitalizar: las dos funciones, si bien concebidas todavía como independientes, se presentan ya ante nuestro corazón como equivalentes y conjugadas.

Pero esta misma posición intermedia nos parece ya sobrepasada.

Interroguemos a las jóvenes masas cristianas ascendentes. Interroguémonos a nosotros mismos. La expansión, el impulso religioso que buscamos y esperamos todos, más o menos conscientemente, ¿no tiene que provenir de una cristología renovada en la que la reparación (por íntegramente que se la mantenga) pasaría no obstante a segundo plano («in ordine naturae»*) en la operación salvífica del Verbo?... En primer término, consumir la creación en la unión divina; y para eso, en segundo lugar, eliminar las fuerzas negativas de retroceso y de dispersión. No ya expiar *ante todo*, y *por añadidura* restaurar; sino crear (o sobre-crear) *ante todo*, y, para esto (inevitable, pero incidentalmente) luchar contra el mal, y pagar por él. ¿No está aquí el orden nuevo que adoptan invenciblemente para nuestra fe los factores antiguos?

Desde este ángulo de ataque, el paso, la transformación que estamos buscando entre redención y evolución parece posible.

Un bautismo en el que la purificación se convierte en un elemento subordinado en el gesto divino total de salvar el mundo.

Una cruz que simboliza, mucho más que la falta expiada, el ascenso de la creación a través del esfuerzo.

Una sangre que circula y vivifica, en mayor proporción que la que se derrama.

El Cordero de Dios que sostiene, junto a los pecados, el peso de los progresos del Mundo.

La idea de perdón y de sacrificio que se cambia, mediante su propio enriquecimiento, en la idea de consumación y de conquista.

* En el orden de la naturaleza.

Cristo redentor, dicho de otro modo, que culmina, sin atenuar en nada su faz dolorosa, en la plenitud dinámica de un CRISTO EVOLUCIONADOR.

Tal es la perspectiva que, indudablemente, asciende en nuestro horizonte.

ADVERTENCIA FINAL

En este camino, abierto ya desde ahora, no me corresponde evidentemente —no corresponde a nadie, de hecho— pronosticar con certeza hasta dónde va a llegar el cristianismo de mañana.

No obstante, ante mi espíritu se presenta una posibilidad sobre la que desearía insistir para concluir.

Por divina e inmortal que sea la Iglesia, no puede escapar enteramente a la necesidad universal en la que se encuentran los organismos, cualesquiera que sean, de rejuvenecerse periódicamente. Después de una fase juvenil de expansión, todo crecimiento se detiene y se aquieta. Es inútil tratar de buscar en otra parte la razón de la desaceleración de que se quejan las encíclicas, cuando nos hablan de estos últimos siglos «en los que se enfría la fe». Es que el cristianismo tiene ya dos mil años de existencia, y por consiguiente ha llegado ya el momento para él (como para cualquier otra realidad física) de un rejuvenecimiento necesario mediante infusión de elementos nuevos.

Ahora bien, ¿dónde encontrará el principio de semejante rejuvenecimiento?

En mi opinión, sólo en las fuentes ardientes, acabadas de abrir, de la «humanización».

El ascenso persistente de la Humanidad en el cielo del pensamiento moderno no ha cesado, desde hace un siglo, de preocupar y de turbar a los defensores de la religión. Han intentado constantemente poner en duda la realidad, o disminuir el fulgor de este astro nuevo, en el que creían ver un rival de Dios.

Si no me equívoco, muy otra es la significación del fenómeno. Y muy otra, en consecuencia, tiene que ser respecto a él nuestra reacción.

Yo diría que no sólo no se contradicen en absoluto progreso humano y reino de Dios; que no sólo las dos atracciones pueden alinearse la una sobre la otra sin perturbarse; sino que de esta conjunción jerarquizada se dispone verosímilmente a brotar el renacimiento cuya hora parece biológicamente haber llegado.

Ya sería mucho que, yuxtapuestas la una a la otra, en un mismo Universo, fe en el Mundo y fe en Cristo fuesen conciliables, y hasta adicionales. Pero podemos barruntar y ambicionar algo más.

El gran acontecimiento que se prepara, y al que hemos de colaborar, ¿no consistirá en que, nutridas, aumentadas, *fecundadas* la una por la otra, estas dos corrientes espirituales hagan emerger el cristianismo, *por síntesis*, en una esfera nueva, precisamente aquella en la que, combinando en sí mismo las energías del Cielo y las de la Tierra, vendrá a colocarse sobrenaturalmente el Redentor, en virtud de nuestra fe, en el mismo foco en el que convergen naturalmente, en virtud de nuestra ciencia, los radios de la evolución?

Apéndice

PECADO ORIGINAL Y EVOLUCIÓN

Reflexionar sobre las relaciones posibles entre salvación cristiana y progreso humano es, evidentemente, en su último fondo, replantear el problema irritante, pero inevitable, de las relaciones existentes entre pecado original y evolución.

Sobre este punto delicado, declaro expresamente, una vez más, que no pretendo en modo alguno prevenir o influir las decisiones de la Iglesia. Pero me parece esencial insistir ante los teólogos para que fijen su atención en dos puntos que no pueden dejar a un lado por más tiempo en sus construcciones.

1) En primer lugar, y por un conjunto de razones a la vez científicas y dogmáticas, hoy ya no parece posible seguir considerando el pecado original como un *simple eslabón* en la cadena de los hechos históricos. Lo mismo si se tiene en cuenta la homogeneidad orgánica reconocida en lo sucesivo por la ciencia al Universo físico, que si se reflexiona en las extensiones cósmicas dadas por el dogma a la redención, se impone una misma conclusión. Para satisfacer al mismo tiempo los datos de la experiencia y las exigencias de la fe, la caída original *no puede localizarse* en un momento, ni un lugar determinados. No se halla inscrita en nuestro pasado como un «acontecimiento» particular. Sino que, trascendiendo los límites (y afectando a la curvatura general) del tiempo y del espacio, «cualifica» el medio mismo en el seno del cual se desenvuelve la totalidad de nuestras experiencias*.

* «Porque, a nivel del hombre, el pecado (mal moral) haya aparecido inevitablemente (por necesidad estadística, en una ‘población’) no es menos cierto que ha aparecido, y que esta aparición puede considerarse como causante de una ‘contami-

No se presenta, pues, como un *elemento serial*, sino como un aspecto o una modalidad global de la evolución.

2) En segundo lugar, parece evidente que, en un Universo de estructura evolutiva, el origen del mal no suscita las mismas dificultades (ni exige las mismas explicaciones) que en un Universo estático, inicialmente perfecto. La razón ya no necesita, en adelante, imaginar y buscar «un culpable». ¿En un sistema que se está organizando, no nacen espontáneamente desórdenes físicos y morales, *hasta que* ese sistema no se halla completamente organizado? «Necessarium est ut scandala eveniant»*. Desde este punto de vista, el pecado original, considerado en su fundamento cósmico (y ya no en su actuación histórica, entre los primeros hombres) tiende a confundirse con el mismo mecanismo de la creación, en el que viene a representar la acción de las fuerzas negativas de «contra-evolución».

No voy a aventurarme aquí a pronosticar las repercusiones que esas perspectivas habrán de tener ciertamente algún día (para significarla y agrandarla) sobre la *representación* que nos seguimos haciendo todavía de la falta original². Pero no deja de ser ya notable (y hasta «exaltante») poder observar esto:

«Cualquiera que sea el paso hacia adelante por el que se decida el pensamiento cristiano, puede afirmarse que se llevará a cabo en el sentido de una vinculación más estrecha (a la vez en co-extensión y en conexión) entre las fuerzas de muerte y las fuerzas de vida en el interior del Universo en movimiento, es decir, finalmente, entre redención y evolución».

[Inédito (a excepción de la parte publicada en el Cuaderno V de la Asociación de Amigos del P. Teilhard de Chardin, *Le Christ Evoluteur*, Seuil, Paris, 1966). Pekín, 8 de octubre de 1942]

nación' del *phylum* humano; y que, por tanto, cada nuevo ser humano tiene que ser bautizado» (Carta de Teilhard, de 19 de junio de 1953. Cf. *Vues Ardentes*, cit., p. 112).

- * «Es necesario que haya escándalos», con referencia a Mt 18, 7.
2. Condiciones impuestas de ahora en adelante al pecado original:
- 1) que convierta a *Cristo en maximum*,
 - 2) que permita, difusa, una «activancia» máxima.

INTRODUCCIÓN A LA VIDA CRISTIANA [INTRODUCCIÓN AL CRISTIANISMO*]

I. LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO: A «PERSONALISTIC UNIVERSE»

Desde un punto de vista realista y biológico, que es eminentemente el del dogma católico, el Universo presenta: 1) la unificación laboriosa y personalizante en Dios de una polvareda de almas, distintas de Dios, pero suspendidas de él; 2) por incorporación a Cristo (Dios encarnado); 3) a través de la edificación de la unidad colectiva humano-cristiana (Iglesia).

«Cuando Cristo se haya asimilado todas las cosas, entonces él a su vez se someterá a Aquel a quien todo se halla sometido, de suerte que Dios sea todo en todas las cosas» (1 Cor 15-28).

De donde se sigue que para fundamentar la actitud cristiana es necesaria y suficiente una triple fe:

1) fe en la personalidad (personalizante) de Dios, centro del Mundo;

2) fe en la divinidad del Cristo histórico (no sólo profeta y hombre perfecto, sino objeto de amor y de adoración);

3) fe en la realidad del *phylum* Iglesia, en el cual y a través del cual Cristo continúa desarrollando en el Mundo su personalidad total.

Fuera de estos tres artículos fundamentales aquí mencionados, lo demás en la doctrina cristiana no son más que desarrollos y explicaciones secundarias (históricas, teológicas o rituales).

* Teilhard añadió un segundo título, diferente del primero.

Intentaremos hacer ver en pocas palabras cómo esta triple fe, considerada frecuentemente como caducada, se halla en realidad de acuerdo con los puntos de vista y las aspiraciones más características del mundo moderno. Pero, antes de tocar esta importante cuestión, tengo que comenzar por señalar otros tres puntos que, por derivarse inmediatamente de la visión cristiana fundamental, presiden también ellos, toda la estructura del dogma cristiano. Estos tres puntos son los siguientes:

1) *Primacía de la caridad*. Como el Universo cristiano consiste, por su misma estructura, en la unificación de las personas elementales en una Personalidad suprema (la de Dios), la energía dominante y final del sistema total no puede ser sino una atracción de persona a persona, es decir, el amor. El amor de Dios por el Mundo y cada uno de los elementos del Mundo, así como también el amor de los elementos del Mundo entre sí y para con Dios, no son solamente un efecto secundario sobreañadido al proceso creador, sino que expresan a la vez su factor operante y su dinamismo fundamental.

2) *Naturaleza orgánica de la gracia*. Bajo el efecto unificador del amor divino, los elementos espirituales del Mundo (las «almas») se elevan a un estado de vida superior. Se «super-humanizan». El estado de unión con Dios, por tanto, es mucho más que una simple justificación jurídica, ligada a un crecimiento extrínseco de la benevolencia divina. Desde el punto de vista cristiano, católico y realista, la gracia representa una sobrecreación física. Nos hace subir un grado en la escala evolutiva cósmica. Dicho de otro modo, es de trama propiamente biológica. Esto, como luego veremos, tiene su aplicación en la teoría de la eucaristía, y más generalmente de todos los sacramentos.

3) *Infalibilidad de la Iglesia*. Este atributo se comprende frecuentemente mal, como si pretendiera dotar a un determinado grupo humano de una propiedad monstruosamente desproporcionada con el funcionamiento esencialmente laborioso y vacilante de nuestra razón. En realidad, decir que la Iglesia es infalible, no es más que reconocer que, en su cualidad de organismo viviente, el grupo cristiano contiene en sí y en un grado superior, el sentido y las potencialidades oscuras que le permiten encontrar, a través de innumerables tanteos, su camino hacia la madurez y la plenitud. Es simplemente, dicho de otra manera, re-afirmar, en términos diferentes, que la Iglesia representa un *phylum* supremamente viviente. Supuesto esto, localizar, como hacen los católicos, el órgano permanente de esta infalibilidad filética en los concilios, o por concentración más avanzada todavía de la conciencia cristiana, en el papa (que formula y

expresa, no sus propias ideas, sino el pensamiento de la Iglesia), no contiene nada que no esté muy de acuerdo con la gran ley de «cefalización» que domina toda la evolución biológica.

II. LA CREDIBILIDAD DEL CRISTIANISMO: CRISTIANISMO Y EVOLUCIÓN

Inicialmente, las primeras conversiones al cristianismo parecían haberse desencadenado en gran medida a causa de los prodigios de que se hallaba acompañada la predicación del Evangelio. Cualquier cosa que se piense de la función del milagro en la economía cristiana (ver más adelante), es innegable que hoy nuestro pensamiento vacila en hacer depender únicamente de él su adhesión a la fe. A nuestros ojos el criterio que decide finalmente la verdad de una religión no puede ser otro que la capacidad manifestada por esta religión para dar un sentido total al Universo en trance de descubrimiento a nuestro alrededor. La «verdadera» religión, si existe, tiene que reconocerse, pensamos nosotros, no por el brillo de ningún acontecimiento insólito particular, sino por el signo de que, bajo su influencia y su luz, el Mundo reviste, en su conjunto, un máximo de coherencia ante nuestra inteligencia, y un máximo de interés ante nuestro gusto por la acción.

Desde este punto de vista, es esencial buscar, con toda objetividad, cómo reaccionan en la actualidad, la una sobre la otra, la fe cristiana tradicional en Cristo y la joven fe moderna en la evolución. Definitivamente y para siempre, la cosa es segura, el Universo se ha manifestado a nuestra generación como un Todo orgánico, en marcha hacia una libertad y una personalidad siempre mayores. Por este mismo hecho, la única religión que la Humanidad desea y puede admitir en adelante es una religión capaz de justificar, de asimilar y de animar el progreso cósmico tal y como se dibuja en la ascensión de la Humanidad. ¿El cristianismo tiene o no tiene la calidad suficiente para ser la religión del progreso esperada hoy por el Mundo? De la respuesta a esta pregunta depende por entero su poder de atracción y de conversión sobre nuestras almas.

Ahora bien, en este particular, ¿cuál es en la actualidad nuestra situación?

Innegablemente, la Iglesia vio al principio con inquietud cómo se desarrollaba el cambio irresistible de perspectiva que, desde el siglo XVIII (e incluso ya desde el Renacimiento), no ha cesado de sustituir ante nuestros ojos el Cosmos bien circunscrito, bien centra-

do y bien equilibrado de los antiguos por un Universo desmesurado y en plena génesis, en el tiempo, en el espacio y en el número. Pero en la actualidad han caído ya muchas prevenciones; y los cristianos más ortodoxos se hallan en disposición de poder advertir tres cosas:

1) En primer lugar, considerados en la visión esencial del Mundo que proponen, evolucionismo y cristianismo *coinciden* en el fondo. Por un lado el evolucionismo moderno ha dejado de ser materialista y determinista por tendencia y por definición. Según confesión de los sabios más autorizados (Haldane, J. Huxley, etc.), el Universo, tal como los hechos lo revelan hoy, deriva hacia estados superiores de conciencia y de espiritualidad, exactamente como en la *Weltanschauung* cristiana. Y, por otro, el cristianismo, sensibilizado por las conquistas del pensamiento moderno, advierte al fin el hecho de que sus tres misterios personalistas fundamentales no son en realidad sino tres caras de un mismo proceso (la cristogénesis) considerado, o bien en su principio motor (creación), o bien en su mecanismo unificador (encarnación), o bien en su esfuerzo elevador (redención)¹, lo que nos arroja en plena evolución.

2) En segundo lugar, considerados en la expresión respectiva de su personalismo evolutivo, evolucionismo y cristianismo *tienen necesidad el uno del otro* para sostenerse y realizarse mutuamente. Por un lado (esto es algo que no se advierte suficientemente), el Cristo universal cristiano no sería concebible si el Universo, que él tiene la función de reunir en sí, no poseyese (en virtud de una estructura evolutiva) un centro natural de convergencia desde el que el Verbo, al encarnarse, pudiera irradiar e influir sobre la totalidad del Universo. Por otro, si de una manera positiva y concreta, no hubiese un Cristo universal que pudiera manifestarse al término de la evolución tal como en este momento la está descubriendo el pensamiento humano, esta evolución no pasaría de ser vaporosa e incierta, y nosotros careceríamos del gusto de entregarnos plenamente a sus aspiraciones y a sus exigencias. La evolución, podría decirse, salva a Cristo (al hacerlo posible); y al mismo tiempo Cristo salva la evolución (al hacerla concreta y deseable).

3) En tercer lugar, y en consecuencia, considerados en sus valores complementarios, evolucionismo y cristianismo no requieren otra cosa que fecundarse el uno al otro y *shintetizarse*. Separadas la una de la otra, las dos grandes corrientes psicológicas que se reparten hoy el Mundo—quiero decir la pasión por construir la Tierra y la pasión por alcanzar el Cielo—vegetan y son la fuente de innumerables conflictos

1. Véase más adelante, «Pecado original y redención», pp. 135-136.

dentro de cada uno de los otros. ¡Qué chorro de energía, en cambio, si, al venir Cristo a ocupar el puesto que le corresponde y que le conviene (en virtud de sus mismos atributos más teológicos) en la cabeza del Universo en movimiento, llegara a producirse la conjunción entre la mística del progreso humano y la mística de la caridad!

En verdad, lejos de contradecir las aspiraciones modernas hacia el futuro, la fe cristiana aparece por el contrario como la única actitud con la que un espíritu apasionado por la conquista del Mundo puede encontrar la justificación total y plena de su convicción.

En el Mundo, *hic et nunc**, sólo el cristiano, precisamente porque se le ha otorgado poder poner en la cima del espacio-tiempo no un vago y frío Algo sino un *Alguien* cálido y preciso, se encuentra en posición de creer *a fondo* y (acontecimiento psicológico más importante aún!) de entregarse *con amor* a la evolución (ya no solamente personalizante, sino personalizada).

El cristianismo es, por su misma estructura, la religión tallada exactamente para una Tierra que acaba de despertar al sentido de su unidad orgánica y de sus desarrollos.

He aquí, en definitiva, la gran prueba de su verdad, el secreto de su atractivo, y su garantía de una vitalidad que sólo puede aumentar a medida que los hombres vayan haciéndose más conscientes de su Humanidad.

III. PUNTOS FUERTES Y PUNTOS APARENTEMENTE DÉBILES DEL CRISTIANISMO: UN PANORAMA

Después de haber puesto en claro la esencia del cristianismo y reconocido su acuerdo esencial con las aspiraciones religiosas modernas, no resultará inútil revisar y examinar, a esta luz, un cierto número de puntos dogmáticos, particularmente notables o críticos: unos para que emerjan con todo el relieve que merecen; otros para que se disipen algunas sombras que los oscurecen o los desfiguran a nuestros ojos; y unos y otros para que ocupen su puesto natural y funcional en el marco de un «superevolucionismo» cristiano.

1. *Trinidad*

Para un espíritu «de hoy», la noción de un Dios en tres personas tiene algo de complicado, de extraño y de superfluo («¿Tres perso-

* Aquí y ahora.

nas en Dios? ¿Y qué decir de esto?...). Y se corre el riesgo de que esta impresión se refuerce por el modo poco perspicaz como ciertos fieles, por una necesidad de renovar su piedad, aíslan en su devoción, tan pronto a la Trinidad de Cristo, como a Cristo de su Padre y de su Espíritu. En realidad, bien comprendida, la concepción trinitaria no hace más que *reforzar* nuestra idea de la unicidad divina, al conferirle a ésta la *estructura* (o por mejor decir el carácter estructural, construido) que es la marca de toda unidad real y viviente en nuestra experiencia. Si Dios no fuera «trino» (es decir si no se opusiera interiormente a sí mismo) no podríamos concebir que pudiera subsistir por sí mismo, independientemente, y sin la reacción de algún Mundo en torno suyo; y si no fuera trino, tampoco podríamos concebir que pudiera crear (y por tanto encarnarse) sin sumergirse totalmente en el Mundo que suscita. Desde este punto de vista, la naturaleza trinitaria de Dios no es una concepción que carezca de afinidad específica con nuestras necesidades religiosas más actuales, sino que se nos manifiesta como la condición esencial de la capacidad inherente a Dios de ser la cima personal (y, a pesar de la encarnación, trascendente) de un Universo en trance de personalización.

2. *Divinidad del Cristo histórico*

La idea de un Cristo total, en quien se desarrolla y culmina, sin absorción ni confusión, la pluralidad de las consciencias elementales que forman el Mundo, no tiene nada que no resulte muy atrayente, como ya lo he mostrado, a nuestro pensamiento moderno. Mucho más difícil se nos hace admitir que este Cristo cósmico haya podido, en un momento de la historia, localizarse en la forma de un personaje humano en el tiempo y en el espacio. Para superar, al menos indirectamente, semejante repugnancia, que nace de una desproporción que creemos descubrir entre el Cristo universal y el Hombre Jesús, hemos de decirnos lo siguiente:

1) En abstracto, es posible que pudiésemos soñar un Cristo universal capaz de sostenerse por sí solo y en el horizonte hacia adelante en la conciencia cristiana, sin el soporte y como el núcleo de un hombre-Dios, cada vez más perdido y cada vez más difícil de «verificar» en las oscuridades crecientes del pasado. Pero nada demuestra, *de derecho*, que semejante imaginación se halle biológicamente conforme con la estructura de las cosas. Para Dios, encarnarse en un Mundo en evolución, quiere decir *nacer en él*. ¿Y cómo nacer en él, sino a partir de un individuo?...

2) Concreta e históricamente, es incontestable que la noción viviente y conquistadora del Cristo universal ha aparecido en la conciencia cristiana a partir del hombre Jesús reconocido y adorado como Dios. Todavía hoy mismo, suprimir la historicidad de Cristo (a saber, la divinidad del Cristo histórico) equivaldría a hacer que se desvaneciese en lo irreal instantáneamente toda la energía mística acumulada desde hace dos mil años en el *phylum* cristiano. Cristo nacido de la Virgen y Cristo resucitado: los dos no forman más que un solo bloque inseparable.

Ante una situación como ésta, *de hecho*, una actitud legítima y «calmante» para el creyente moderno puede estar en decirse a sí mismo: «Supuestas todas las reservas sobre la manera, con frecuencia poco crítica, como los autores piadosos han tratado de describir la psicología del Hombre-Dios, yo creo en la divinidad del Niño de Belén *a causa de, en la medida, y bajo la forma* en que ésta se halla histórica y biológicamente incluida en la realidad del Cristo universal al que se dirigen más directamente mi fe y mi adoración».

Posición confiada y razonable, que respeta y acepta todas las implicaciones de lo que es seguro, y deja al mismo tiempo el margen y la libertad convenientes a los progresos venideros del pensamiento humano-cristiano.

3. *Revelación*

Una vez admitida la personalidad de Dios, la posibilidad, y aun la probabilidad teórica de una revelación, o sea, de una reflexión de Dios sobre nuestra conciencia, no sólo no resultan difíciles, sino que son eminentemente conformes con la estructura de las cosas. En el Universo, las relaciones entre elementos son por todas partes proporcionales a la naturaleza de dichos elementos: materiales entre objetos materiales, vivientes entre vivientes, personales entre seres reflexivos. Desde el momento en que el hombre es personal, Dios personal no puede por menos de influenciarle en un grado y bajo una forma personales, o sea, intelectual y sentimentalmente; dicho de otro modo, tiene que «hablarle». Entre inteligencias, una Presencia no puede permanecer muda.

Más delicado resulta: 1) establecer la realidad histórica de esta influencia y de esta «palabra», y 2) explicar su mecanismo psicológico.

Sobre estos dos puntos, los teóricos del cristianismo distan mucho de hallarse de acuerdo. Lo que al menos parece cierto es que (aun en el caso de Cristo, quien, para hablarnos, *ha tenido* que ha-

cerse hombre) Dios no se nos revela desde fuera, por intrusión, sino *desde dentro*², por estimulación, exaltación y enriquecimiento de la corriente psíquica humana³, por lo que el *sonido* de su voz se reconoce sobre todo por la plenitud y la coherencia que aporta a nuestro ser individual y colectivo.

Y esto nos lleva a examinar más de cerca la doctrina del «milagro».

4. *Milagros*

Ya lo he dicho más arriba. Mientras que, en la apologética antigua, el milagro desempeñaba un papel dominante, ya que se daba por supuesto que era lo que servía de sello divino que garantizaba la palabra de apóstoles y profetas, en nuestros días tiende a perder una parte de su valor sobre el pensamiento humano, por dos razones que son las siguientes:

1) por un lado, ciertos milagros aceptados en otro tiempo por las buenas corren hoy el riesgo de suscitar grandes dificultades en la medida en que podrían parecer, como hubiera dicho santo Tomás, no sólo *por encima* sino *contra* las posibilidades de la naturaleza;

2) por otro, algunos otros milagros, que en otro tiempo parecían revelar claramente una intervención divina (así algunas curaciones), ya no nos parecen hoy tan demostrativos, porque comenzamos a adivinar que los determinismos orgánicos, nacidos de los hábitos y sometidos al control de la vida, obedecen más de lo que pensábamos a los poderes del «alma».

Bajo la influencia de esta doble comprobación, el *milagro cristiano* (es decir, la manifestación de una influencia personal divina en el cristianismo) tiende, de la manera más natural, a desplazarse, ante nuestra mirada, de la zona de los «prodigios de detalle» a la zona del «resultado vital, general» visible en lo sucesivo de la fe en Jesús. Hoy (sin duda como ayer, pero más explícitamente) la capacidad que el cristianismo atestigua de equilibrar, de dirigir, de animar y de planificar la evolución humana (la antropogénesis) nos hace ciertamente sentir y reconocer en el Mundo el dedo de Dios con mucha mayor intensidad que cualquier acontecimiento extraordinario particular.

2. O sea, *evolutivamente*. Bien aplicado, este principio fundamental de que en todos los terrenos (creación, redención, revelación, santificación...) Dios sólo actúa *evolutivamente*, este principio, digo, me parece necesario y suficiente para modernizar y «hacer volver a empezar» al cristianismo del todo.

3. Es decir, mediante la ordenación (super-ordenación) dirigida de elementos (ideas y tendencias) pre-existentes por completo en «el autor inspirado» (1947).

Sigue siendo cierto, no obstante, que el cristianismo no sería el cristianismo si no pudiéramos pensar, por más que fuera de un modo confuso y general, que, bajo la influencia de Dios, los determinismos y los azares cósmicos se doblegan, se finalizan y se animan en torno de nosotros en la medida de nuestra unión con Dios y de nuestra plegaria. Pero, cualesquiera que puedan ser nuestras evidencias interiores (mucho más seguras tal vez que cualquier razonamiento) a este propósito, hay que reconocer sin duda alguna que la objetividad de tales intervenciones particulares o generales de la Providencia en nuestra vida tiene más que ver con la intuición personal que con lo demostrable.

Finalmente, y esto es algo a lo que hay que volver siempre, nunca podremos reconocer la acción y la voz de Dios en el Mundo sin una sensibilización particular de ojos y oídos de nuestra alma («gracia»), es decir, sin una especie de sentido, o de super-sentido, especial cuya existencia, observémoslo —si es que la unión con Dios corresponde verdaderamente a un grado superior de vida—, se halla perfectamente en conformidad con las *leyes* de la biología.

N. B. En un cierto número de casos (virginidad de María, resurrección material de Cristo, ascensión, etc.), se tiene la impresión de que los milagros evangélicos, lo que hacen es traducir de manera tangible (al modo del Génesis) lo que hay de «irrepresentable» en acontecimientos tan profundos como la inmersión del Verbo en el *phylum* humano, o como el paso de Cristo de su estado individual humano a su estado «cósmico» de centro de la evolución. No se trata simplemente de símbolos, sino de la expresión imaginada de algo inexpresable. De donde se sigue que someter tales imágenes a una crítica científica (puesto que no corresponden a nada fotografiable) sería tan vano como ruinoso tratar de rechazarlas (ya que esto equivaldría a cercenar de la cristogénesis su esencia trans-experimental).

5. *Pecado original y redención*

El signo del cristiano es la Cruz; y la significación primera de la Cruz es la expiación de una «falta original», a consecuencia de la cual la Humanidad habría caído bruscamente en un estado de pecado, de dolor y de muerte.

Nada más desconcertante a primera vista, para un espíritu moderno, que esta representación de la caída a la que parecen oponerse no sólo una paleontología y una prehistoria que no pueden ni situar el paraíso terrestre concebido primitivamente ni una pareja perfecta en los orígenes, sino también un optimismo fundado, habi-

tuado a considerar la evolución humana como algo que se efectúa de acuerdo con una trayectoria continua. Nada más desconcertante, y nada, sin embargo, por suerte, en lo que aparezca con más claridad la potencia de renovación y de adaptación propia del *phylum* cristiano.

¿Qué forma, en efecto, se halla naturalmente en trance de adoptar en este momento la idea de «salvación», a causa de la simple coexistencia y confrontación vital de la fe en la redención y de la fe en la evolución, en el fondo del alma de los fieles?

Por una parte, la falta original, si se la traspone a las dimensiones del Universo tal y como éste se nos presenta hoy en la totalidad orgánica del tiempo y del espacio, tiende cada vez más a combinarse (al menos en sus raíces) con la ley de caída siempre posible y de pena siempre presente, en el seno de un mundo en estado de evolución. Por otra, en la operación salvadora de Cristo, la atención cristiana, sin perder de vista el aspecto «expiación», se inclina a fijar mucho más que antes su mirada en el aspecto «reestructuración y construcción».

Por este doble motivo, no creo equivocarme al afirmar que, lenta pero seguramente, se halla en curso una transformación espiritual, al término de la cual el Cristo que sufre, sin dejar de ser «el que soporta los pecados del mundo» y precisamente como tal, irá convirtiéndose cada vez más para los creyentes en «aquel que lleva y soporta el peso del mundo en evolución».

Estoy persuadido de que bajo nuestros propios ojos, en nuestros corazones, Cristo redentor está realizándose y explicitándose en la figura de un Cristo evolucionador. Y, simultáneamente, se amplía y se dinamiza ante nuestra vista el sentido de la Cruz, símbolo, no sólo del rostro oscuro, regresivo, sino también y sobre todo del rostro conquistador y luminoso del Universo en génesis; la Cruz, símbolo de progreso y de victoria a través de los pecados, las decepciones y el esfuerzo; la única Cruz, en verdad, que nosotros podemos, honrada, valiente y apasionadamente presentar a la adoración de un mundo que se ha vuelto consciente de lo que era ayer y de lo que le espera mañana.

6. *Infierno*

La existencia de un infierno es, con el misterio de la Cruz, uno de los aspectos más desconcertantes y criticados del credo cristiano. Y no obstante, si se lo reduce a su esencia, nada más conforme que este dogma con las perspectivas de un Universo en evolución. Toda evo-

lución (dentro de los límites de nuestra experiencia) entraña selección y desecho. Imposible por consiguiente para nosotros imaginar, en la totalidad de su proceso, la unificación del mundo en Dios sin dejar un sitio (de derecho, si no de hecho) a lo que, eventualmente, podría escapar a este proceso beatificante. La operación salvífica humana, en que consiste la creación, ¿podría tener un rendimiento del cien por cien? El cristianismo no lo decide, y tampoco lo niega en absoluto. Pero nos recuerda que puede haber una pérdida, y que, en tal caso, los elementos «reprobados» serían eliminados para siempre, o sea, arrojados a los *antípodas* de Dios.

Desde este punto de vista, sostener el Infierno es simplemente una manera negativa de afirmar que el hombre no puede encontrar, por necesidad física y orgánica, su dicha y su plenitud más que si llega, por fidelidad al movimiento que le impulsa, hasta el término de su evolución. La vida suprema (esto es, una plena conciencia de todo en todo), o la muerte suprema (a saber, una conciencia infinitamente aislada en sí misma). Todo o nada. He aquí la alternativa en la que nos coloca la existencia y que traduce la idea de Infierno. ¿Quién osaría decir que esta condición no se corresponde con lo que sabemos y con todo lo que presentimos? ¿Y quién se atrevería a decir, sobre todo, que no toma en consideración la importancia de la vida y la dignidad humana?

Admitido esto, no vamos a tratar de ir más lejos; o sea, evitemos arrastrar a esfuerzos falaces de *representación* o de *imaginación*. El infierno —nunca se repetirá esto bastante— no nos es conocido, ni tiene sentido, sino en la medida en que ocupa, en nuestras perspectivas, el puesto inverso del cielo, como el polo opuesto a Dios. Lo que equivale a decir que no lo podemos definir sino negativamente, por relación al cielo que él no es. Cualquier esfuerzo para «cosificarlo» y describirlo en sí mismo, como un todo aislado, corre el riesgo de conducirnos (como tantas veces se ha visto) a lo absurdo y a lo odioso.

En suma, el infierno es una realidad «indirecta», que tenemos que sentir intensamente, pero sin que sea para nosotros bueno ni posible percibirla y considerarla de cara, exactamente como sucede con el escalador que no deja de tener conciencia del abismo que hay a sus pies, mientras que su ademán esencial y su victoria consisten en volverle la espalda.

Yo no me atrevería a decir que las consideraciones aquí propuestas se hallen ya comúnmente admitidas por los teóricos de la fe cristiana. Pero en todo caso éstas son las que van ganando terreno y estableciéndose en la práctica de los creyentes. Y las que por consi-

guiente tienen grandes probabilidades de expresar la ortodoxia vi-
viente de mañana.

7. Eucaristía

Desde el punto de vista realístico que caracteriza universalmente al cristianismo católico, los sacramentos no son simplemente un rito simbólico. Operan biológicamente, en el ámbito de la vida de unión personal con Dios, que es lo que representan. En ninguna parte aparece con más relieve esta idea de la función orgánica del sacramento que en la eucaristía (misa y comunión).

Si se hace caso a los catecismos, podría imaginarse que todos los sacramentos son igualmente importantes, y que la eucaristía no es más que un sacramento como y entre los demás. En realidad, entre los sacramentos, la eucaristía pertenece a un orden aparte. Es el primero de los sacramentos; o, más exactamente, es el sacramento único al que se refieren todos los otros. Y esto por la buena razón de que por ella pasa directamente el eje de la encarnación, o sea, de la creación.

¿Qué sucede, en efecto, desde el punto de vista cristiano-católico, cuando comulgamos?

En primer lugar, e inmediatamente, entramos personalmente en contacto fisiológico, en ese preciso instante, con la potencia asimiladora del Verbo encarnado. Pero no es esto todo. Este contacto particular, digamos nuestra *enésima* comunión, no acontece de manera discontinua con las *n* comuniones que la han precedido en el curso de nuestra existencia; sino que se combina orgánicamente con ellas en la unidad de un mismo desarrollo espiritual, coextensivo a toda la duración de nuestra vida. Todas las comuniones de nuestra vida no son de hecho sino los instantes o episodios sucesivos de una sola comunión, esto es, de un único y mismo proceso de cristificación.

Ahora bien, esto aún no es todo.

Lo que es cierto de mí lo es también de cualquier otro cristiano vivo, o pasado, o futuro; y por lo demás, todos estos cristianos, lo sabemos por la razón y por la fe, no forman, en la Humanidad y en Dios, más que un solo Todo orgánicamente ligado en una supervida común. Por tanto, si todas mis comuniones, por lo que a mí respecta, no son más que una sola gran comunión, todas las comuniones de todos los hombres de todos los tiempos, tomadas globalmente, no forman, a su vez, sumadas en conjunto, más que una sola y aún más vasta comunión, coextensiva esta vez a la historia de la Humanidad. Lo que equivale a decir que la eucaristía, tomada en su

ejercicio total, no es otra cosa que la expresión y la manifestación de la energía unificadora divina, al aplicarse en detalle a cada átomo espiritual del Universo.

En suma, adherirse a Cristo en la eucaristía quiere decir inevitablemente e *ipso facto*, incorporarnos, un poco más cada vez, a una cristogénesis, la cual a su vez no es (y en esto consiste, como hemos visto, lo esencial de la fe cristiana) sino el alma de la cosmogénesis universal.

Para el cristiano que ha comprendido esta profunda economía, y que, al mismo tiempo, se ha dejado penetrar del sentimiento de la unidad orgánica del Universo, comulgar ya no es por tanto un acto esporádico, localizado, parcial. Al comulgar, un cristiano como éste tiene conciencia de tocar el corazón mismo de la evolución. Y, recíprocamente, para tocar el corazón de la realidad sacramental, comprende que le es indispensable comulgar, mediante la aceptación y realización de su vida total, con toda la superficie y todo el espesor, con todo el cuerpo del Mundo en evolución.

¡El sacramento de nuestra vida vivida y conquistada, en sus modalidades individuales, lo mismo que en su amplitud cósmica!

La «super-comunión»...

8. *Catolicismo y cristianismo*

Un reproche dirigido con frecuencia a los católicos por los otros cristianos consiste en que quieren monopolizar a Cristo para su uso, como si fuera del catolicismo no hubiera verdadera religión. Después de lo que hemos dicho más arriba de la naturaleza viviente y evolutiva de la fe cristiana, es fácil ver que esta prerrogativa reivindicada por la Iglesia romana de ser la única expresión auténtica del cristianismo no es una pretensión injustificada, sino que responde a una necesidad orgánica inevitable.

Lo hemos recordado de una manera general desde el principio; y el análisis de un cierto número de puntos dogmáticos, todavía hoy en plena «evolución», nos ha permitido verificarlo en detalle, históricamente. En virtud de su esencia, el cristianismo es mucho más que un sistema fijo, y dado de una vez por todas, de verdades que hay que admitir y que conservar a la letra. Por fundado que se halle sobre un núcleo «revelado», representa de hecho una actitud espiritual en proceso de continuo desarrollo: el desarrollo de una conciencia cristiana a la medida y de acuerdo con las exigencias, de la conciencia creciente de la Humanidad. Biológicamente, se comporta como un *phylum*. Por necesidad biológica, en consecuencia, tiene que tener la estructu-

ra de un *phylum*, es decir, formar un sistema coherente y progresivo de elementos espirituales colectivamente asociados.

Esto supuesto, es evidente que, *hic et nunc**, sólo el catolicismo, dentro del cristianismo, posee semejantes caracteres.

Hay sin duda, fuera del catolicismo, numerosas individualidades que disciernen y aman a Cristo, y que están unidas a él del mismo modo (y hasta mejor) que determinados católicos. Pero estas individualidades no se hallan agrupadas en conjunto en la unidad «cefalizada» de un cuerpo que reaccione vitalmente, como un todo organizado, a las fuerzas combinadas de Cristo y de la Humanidad. Se benefician de la savia del tronco sin participar de la elaboración y ebullición juveniles de esta misma savia en el corazón mismo del árbol. Ahí está la experiencia para demostrarlo: no sólo de derecho, sino de hecho, sólo en el catolicismo continúan germinando dogmas nuevos, y más en general, continúan formándose actitudes nuevas que, en virtud de la síntesis continuamente sostenida del credo antiguo y de las maneras de pensar recientemente emergidas en la conciencia humana, preparan a nuestro alrededor el advenimiento de un humanismo cristiano.

Con toda evidencia, si el cristianismo se halla efectivamente destinado, como él mismo lo profesa y lo siente, a ser la religión de mañana, tal cosa no sucederá sino a través del eje viviente y organizado de su catolicismo romano, que puede confiar en medirse con las grandes corrientes humanitarias modernas, y en asimilárselas.

Ser católico es la única manera de ser cristiano plenamente y hasta el fin.

9. *La santidad cristiana*

Todas las grandes religiones se proponen elevar al hombre sobre la Materia, es decir, espiritualizarlo, «santificarlo». Pero la definición de «santo» varía de una religión a otra, al mismo tiempo que lo hacen las nociones de Espíritu y de Materia. ¿Cuál es, sobre este punto esencial, la posición cristiana?

En principio, de un modo general, puede decirse que la ascesis cristiana tuvo, desde sus comienzos, por característica original, el cuidado de respetar la integridad, en cuerpo y alma, del «compuesto» humano. Mientras que en la mayoría de las religiones orientales la Materia, considerada como mala, tiene que ser rechazada gradualmente en el curso de la santificación, el cristianismo mantiene

* Aquí y ahora.

el valor y los derechos de la carne, que el Verbo ha adoptado, y que hará resucitar. Cristo salva, al mismo tiempo que el Espíritu, la Materia en la que se ha sumergido. Paralelamente, el cristiano no puede tratar de aniquilar su cuerpo, sino de santificarlo y sublimarlo.

Ahora bien, ¿en qué consiste exactamente semejante sublimación?

Sobre este punto, en conformidad con su naturaleza viviente y progresiva, parece que la Iglesia, a causa de una evolución ascética y mística estrechamente ligada a la explicitación de su pensamiento dogmático, se halla en el momento de precisar sus puntos de vista.

Hasta una fecha muy reciente (es decir, mientras Materia y Espíritu han podido considerarse, en el mundo, como dos elementos heterogéneos estáticamente acoplados) el santo cristiano era el que conseguía establecer un equilibrio mejor en este complejo dualista, al reducir las energías corporales al papel de esclavas con respecto a las aspiraciones del espíritu. De ahí, un poco como en las religiones orientales, la primacía decidida de la mortificación.

Hoy, por el contrario, cuando en un Universo percibido al fin en su estructura evolutiva, Materia y Espíritu adquieren la figura de dos términos solidarios el uno del otro en la unidad del mismo movimiento (puesto que el Espíritu no emerge experimentalmente en el mundo sino sobre la Materia cada vez más sintetizada), la cuestión de la ascesis se plantea de otra manera. Para el cristiano de hoy, no basta con hacer reinar en su cuerpo la paz y el silencio, de suerte que su alma pueda ocuparse libremente de los asuntos divinos. Lo que importa, a sus ojos, para ser perfecto, es ante todo lograr extraer de su cuerpo cuanto encierra de *potencia espiritual*; y no sólo de este cuerpo estrechamente limitado a sus miembros de carne, sino de todo el inmenso cuerpo «cósmico» que forma en cada uno de nosotros la masa ambiente de la *Weltstoff* en evolución.

En nuestras actuales perspectivas, en las que todo se vuelve sagrado ya que es espiritualizable, el «Déjalo todo y sígueme» del Evangelio, a donde nos conduce, a fin de cuentas, es a arrojarnos sobre «todo», visto desde un ángulo más elevado, en la medida en que ese «todo» (como ahora comprendemos) nos permite alcanzar y prolongar a Cristo en la universalidad de su encarnación. Ya no la mortificación en primer lugar, sino la perfección del esfuerzo humano gracias a la mortificación.

El santo, el santo cristiano, tal como ahora lo comprendemos y lo aguardamos, no es ya el hombre que logra evadirse mejor de la Materia, o la somete más completamente; sino aquel que, tratando de impulsarla por encima de sí misma y haciendo que concurra a la consumación crística la integridad de sus capacidades capitales, de

amor y de libertad, realiza ante nuestros ojos el ideal del buen servidor de la evolución*.

Conclusión

CRISTIANISMO Y PANTEÍSMO

De toda la exposición que precede resulta claramente que el cristianismo es por excelencia una fe en la unificación progresiva del Mundo en Dios; es esencialmente universalista, orgánico y «monista».

Evidentemente, este monismo «pan-crístico» tiene algo muy particular. Como desde el punto de vista cristiano el Universo no se unifica en definitiva sino por medio de relaciones personales, es decir, bajo la influencia del *amor*, la unificación de los seres en Dios no puede concebirse como operándose por fusión (Dios nacería de la soldadura de los elementos del Mundo, o, por el contrario, de absorberlos en sí), sino por síntesis «diferenciante» (los elementos del Mundo se vuelven tanto más ellos mismos cuanto más convergen en Dios). Porque precisamente el efecto específico del amor consiste en reforzar con respecto a él mismo los seres que aproxima entre sí. En el Universo cristiano totalizado (en el «Pléroma», como dice san Pablo) Dios no se queda solo, a fin de cuentas; sino que es todo en todos (*en pasi panta Theos*). Unidad en y mediante la pluralidad.

Ahora bien, esto, nótese bien, no es una restricción, una atenuación, sino por el contrario una perfección de la idea de unidad. De hecho, sólo el «panteísmo» de amor o «panteísmo» cristiano (aquel en el que cada ser se encuentra super-personalizado, super-centrado, por unión a Cristo, el super-Centro divino), sólo semejante panteísmo interpreta exactamente y satisface en su plenitud las aspiraciones religiosas humanas, cuyo sueño en definitiva consiste en perderse conscientemente en la unidad.

Sólo él está de acuerdo con la experiencia que, por todas partes, nos pone de manifiesto que la *unión diferencia*. Sólo él, en fin, prolonga legítimamente la curva de la evolución en la que la centración

* Como la vía mística seguida por Teilhard —la *Via tertia* como él la llamaba— ha dado lugar a interpretaciones erróneas, conviene subrayar la diferencia que el autor establece, hasta el fin de la vida, entre *someter completamente la materia o impulsarla por encima de sí misma*. Al eliminar la apropiación, mediante esta «sublimación», Teilhard ha seguido indefectiblemente la línea que había adoptado al pronunciar sus votos: «Santificar en la castidad, la pobreza y la obediencia, la potencia incluida en el amor, en el oro y en la independencia» («El sacerdote», en *Escritos del tiempo de guerra*, Taurus, Madrid, 21967, p. 335).

del Universo sobre sí mismo no progresa si no es a fuerza de complejidad organizada.

En contra de un prejuicio demasiado extendido, es precisamente en el cristianismo (con tal de que se lo tome en la integridad de su realismo católico) donde la mística panteísta de todos los tiempos, y más especialmente la de nuestra época, toda ella penetrada de «evolucionismo creador», puede encontrar su forma más elevada y más coherente, más dinámica y más adorante.

Y he aquí por qué, repito, el cristianismo tiene todas las probabilidades de ser la verdadera y la única religión de mañana.

[Inédito. Pekín, 29 de junio de 1944]

CRISTIANISMO Y EVOLUCIÓN

SUGERENCIAS AL SERVICIO DE UNA TEOLOGÍA NUEVA

ADVERTENCIA

En el curso de los últimos veinte años, he expuesto, en una larga serie de ensayos, las reflexiones que iban apareciendo gradualmente en mi espíritu a propósito de la emersión, en el pensamiento humano moderno, de un evolucionismo cristiano. Por desgracia o por suerte, muchos de estos trabajos no se han publicado. Por lo demás ninguno de ellos ofrecía, las más de las veces, sobre el tema, más que observaciones provisionales o parciales. Hoy que mis ideas han madurado y, en la medida en que pueden aportar una ayuda útil al esfuerzo cristiano, me parece interesante presentarlas de una vez en su conjunto y en su esencia, es decir, reducidas al marco de un pequeño número de proposiciones fundamentales, orgánicamente trabadas. Bajo esta forma esquemática y manual, lo que pueda haber de fecundo, o por el contrario de criticable, en mi pensamiento, aparecerá con más claridad. Lo que esté más vivo encontrará su posibilidad de sobrevivir y de crecer. Y desde ese momento mi tarea estará cumplida.

Como indica el título de esta memoria, no escribo estas líneas sino para aportar al trabajo común de la conciencia cristiana una contribución individual, al expresar las exigencias que presenta, en mi caso particular, la «Fides quaerens intellectum»*. Sugerencias, y no afirmación o enseñanza. Íntimamente convencido, por razones que tienen que ver con la misma estructura de mis perspectivas, de que el

* La fe que busca entender.

pensamiento religioso no se desarrolla más que tradicionalmente, colectivamente, «filéticamente», no tengo otro deseo ni otra esperanza, en estas páginas, que la de *sentire* (o, más exactamente, *praesentire*), *cum Ecclesia**.

I. LA SITUACIÓN RELIGIOSA PRESENTE
FE EN DIOS Y FE EN EL MUNDO: UNA SÍNTESIS NECESARIA

1. Se oye a veces decir que, desde un punto de vista religioso, la Tierra se halla en trance de enfriamiento. En realidad, nunca ha estado más ardiente. Sólo que está comenzando a arder con un fuego nuevo, mal individualizado y mal identificado todavía. Bajo la acción de causas múltiples y convergentes (descubrimiento del tiempo y del espacio orgánicos, progreso de la unificación o «planetización» humana, etc.), el hombre se ha despertado indudablemente, desde hace un siglo, a la evidencia de que se encuentra embarcado, sobre un plano y con dimensiones cósmicas, en un vasto proceso de antropogénesis. Ahora bien, el resultado directo de esta toma de conciencia ha consistido en hacer surgir, desde las profundidades juveniles, «mágicas», de su ser, un impulso todavía informe, pero poderoso, de aspiraciones y de esperanzas ilimitadas. Bramidos de marejadas sociales, o voces de la prensa y de los libros: para un oído advertido o ejercitado, todos los ruidos discordantes que en este momento ascienden de la masa humana resuenan con una única nota fundamental: la fe y la esperanza en una salvación vinculada a la plenitud evolutiva de la Tierra. No, el mundo moderno no es irreligioso, sino todo lo contrario. Únicamente en él, lo que bulle y se transforma es *el espíritu religioso*, en su totalidad y su trama misma, con el aflujo brusco, en dosis masivas, de una savia nueva.

2. En virtud de esta misma «erupción», es inevitable que se manifiesten en el seno del cristianismo ciertas perturbaciones profundas. Formulada, acomodada, a la medida y a las dimensiones de un estado *anterior* (antecedente) de la energía religiosa humana, la dogmática cristiana ya no funciona hoy con exactitud ante la demanda de un «*anima naturaliter christiana*»** de *nuevo modelo*. De aquí procede evidentemente la indiferencia característica de nuestra generación ante las doctrinas de la Iglesia. Como lo advirtió Nietzsche, ya no son los argumentos, sino el *sabor* del Evangelio lo que se

* Sentir (...) pre-sentir con la Iglesia.

** Alma naturalmente cristiana.

pierde, irresistiblemente drenado por un sabor superior, y esto incluso (y a pesar de los esfuerzos desesperados para evitarlo) en un número sorprendente de religiosos y sacerdotes. A pesar de lo cual, ¿no es hoy el cristianismo la *única* corriente humana a la vista, en la que vive, con posibilidades de sobrevivir, la fe (esencial para el porvenir de cualquier antropogénesis) en un centro personal y personalizador del Universo?

3. Desde este punto de vista, la situación psicológica del mundo actual se presenta como sigue. De un lado, emergiendo del trasfondo de la conciencia humana, una ascensión natural, tumultuosa, de aspiraciones cósmicas y humanitarias, irresistibles en su ascenso, pero peligrosamente imprecisas, y aún más peligrosamente impersonales en su expresión: la nueva fe en el Mundo. Y de otro, inflexiblemente mantenidas por el dogma cristiano, pero cada vez más desertadas (en apariencia) por la ola religiosa, la visión y la expectación de un polo trascendente y amoroso del Universo: la antigua fe en Dios. ¿Qué significa este conflicto? ¿Y cómo va a evolucionar? Plantear el problema como lo acabamos de hacer, equivale en mi opinión a resolverle.

Fe en el mundo y fe en Dios, los dos términos, lejos de ser antagónicos, ¿no son, por su misma estructura, complementarios? Aquí, representado por el humanismo moderno, una especie de neopaganismo, henchido de vida, pero todavía acéfalo. Allí, representada por el cristianismo, una cabeza en la que la sangre circula a ritmo lento. Aquí, las capas de un cono prodigiosamente ampliadas, pero incapaces de cerrarse sobre sí mismas: un cono sin vértice. Allí, un vértice que ha perdido su base. ¿Cómo no ver que los dos fragmentos están hechos para juntarse?

4. En suma, después de dos mil años de existencia, y de acuerdo con un ritmo orgánico al que nada parece poder escapar en la naturaleza, el cristianismo, precisamente porque es inmortal, ¿no ha llegado a un momento en el que, para continuar existiendo, tiene que rejuvenecerse y renovarse (no por alteración de su estructura, sino por asimilación de nuevos elementos)? Dicho de otro modo, en la crisis presente en la que se afrontan, a nuestros ojos y en nuestros corazones, las fuerzas cristianas tradicionales y las fuerzas modernas de la evolución, ¿no habrá que reconocer simplemente las peripecias de una providencial y necesaria fecundación?... Yo así lo creo. Pero entonces es evidente que, para que la síntesis se logre, el cristianismo, sin modificar la posición de su vértice, tiene que abrir sus ejes hasta abrazar, en su totalidad, la nueva pulsación de energía religiosa que asciende desde lo profundo para ser sublimada.

De qué manera, en el doble terreno de la teología y de la mística, va a ser concebible esta ampliación (sin deformación) de las directrices cristianas de acuerdo con las dimensiones de un Universo prodigiosamente agrandado y solidarizado por el pensamiento científico moderno, he aquí lo que me queda por examinar.

II. UNA NUEVA ORIENTACIÓN TEOLÓGICA EL CRISTO UNIVERSAL

5. De un modo general, puede decirse que si la preocupación dominante de la teología durante los primeros siglos de la Iglesia fue determinar, intelectual y místicamente, la posición de Cristo con respecto a la Trinidad, su interés vital, en nuestros días, se ha convertido en el siguiente: analizar y precisar las relaciones de existencia y de influencia que vinculan a Cristo y al Universo.

6. En lo que concierne a la naturaleza del Universo, parece cada vez más evidente que el problema fundamental planteado en nuestros días al filósofo cristiano es el del *valor propio* del «ser participado». Tal y como la ontología clásica se ve llevada lógicamente a definirlo, a saber, como enteramente contingente, y objeto de pura misericordia, el Mundo creado, lo mismo si se lo considera desde el punto de vista humano moderno, que desde el punto de vista cristiano, se revela como igualmente *insatisfactorio*. Desde el punto de vista humano, nos sentimos no sólo sublevados en nuestras evidencias intelectuales, sino además amenazados en los resortes mismos de nuestra acción, por una doctrina que *ya no justifica a nuestros ojos* la enormidad ni los trabajos de la evolución en la que nos vemos hoy comprometidos. ¿Qué nos importa llegar a ser «beatificados» si a fin de cuentas no añadimos nada de «absoluto», con nuestras vidas, a la totalidad del ser? Y, simultáneamente, desde el punto de vista cristiano, no comprendemos ya por qué, por simple «benevolencia», un Dios ha podido embarcarse en semejante desencadenamiento de sufrimientos y aventuras. Acorralad todo lo que queráis nuestra razón mediante una dialéctica del acto puro: no lograréis convencer a nuestro corazón de que el inmenso acontecimiento cósmico, *tal como ahora se nos revela a nosotros*, no sea otra cosa que un juego divino. ¿Y por qué, por lo demás, si esto fuera así, ese interés supremo atribuido por los textos escriturísticos más seguros a la realización del misterioso Pléroma? Dios es enteramente autosuficiente; a pesar de lo cual, el Universo le aporta *algo vitalmente necesario*: he aquí las dos condiciones, en apariencia contradicto-

rias, a las que tiene que satisfacer *explícitamente* en adelante (para llevar a cabo su doble función: «activar» nuestra voluntad y «plero-mizar» a Dios) el ser participado. Antigua como el mismo pensamiento religioso, pero rejuvenecida y reavivada por el descubrimiento de la evolución, la antinomia sigue pareciendo insuperable. ¿Pero esto no querrá decir simplemente que, para resolverla, tenemos que acabar de decidirnos (imitando en esto a la física que no ha vacilado bajo la presión de los hechos, en cambiar su geometría) a crear una metafísica superior, en la que figure una dimensión más?

Sustituyamos, por ejemplo, una metafísica del *esse* por una metafísica del *unire* (lo que equivale, en resumidas cuentas, a seguir también a la física en su sustitución, impuesta por la experiencia, del movimiento por el móvil en los fenómenos). ¿Qué ocurre entonces? En la metafísica del *esse*, el acto puro, una vez planteado, agota todo lo que hay de absoluto y de necesario en el ser; y ya no hay nada que justifique, hágase lo que se haga, la existencia del ser participado. Por el contrario, en una metafísica de la unión, es concebible que, supuesta la realización de la unidad divina inmanente, sea aún posible un grado de *unificación* absoluta: el que redujera al centro divino una aureola «antipodal» de multiplicidad pura. Definido como tendente a un estado final de unificación máxima, el sistema universal supone una «libertad» de más. «Inútil», superfluo, en el plano del ser, lo creado se convierte en esencial en el plano de la unión. ¿Por qué no buscar en esta dirección?¹.

6 *bis*. Cualquiera que sea la solución adoptada, la inmensidad orgánica del Universo nos obliga a repensar la noción de *omni-suficiencia* divina: Dios se realiza, se completa, de alguna manera, en el Pléroma. Siempre bajo el mismo ángulo, se impone también a nuestro pensamiento otro reajuste por lo que toca a la idea de *omnipotencia*. En la concepción antigua, Dios podía crear: 1) instantáneamente, 2) seres aislados, 3) tantas veces como quisiera. Ahora entrevemos que la creación no puede tener más que un objeto: *un Universo*; que no puede efectuarse (observada *ab intra**) más que de acuerdo con un *proceso evolutivo* (de síntesis personalizadora), y

1. Desde este punto de vista, podría decirse que, para nuestra razón discursiva, todo ocurre como si hubiera *dos fases* en la «teogénesis». En el curso de la primera fase, Dios se plantea en su estructura trinitaria (el Ser fontal reflejándose auto-suficiente sobre sí mismo): «*trimización*». En el curso de la segunda fase, se envuelve en el ser participado, por unificación evolutiva de lo Múltiple puro («nada positiva») nacido —en estado de potencialidad absoluta— por antítesis con la unidad trinitaria una vez planteada: *creación*.

* Desde dentro.

que no puede desenvolverse más que *una vez*: cuando lo Múltiple absoluto (nacido por antítesis con respecto a la unidad trinitaria) se encuentre reducido, ya no quedará nada por unificar ni en Dios, ni «fuera» de Dios.

Reconocer que «Dios no puede crear si no lo hace evolutivamente» resuelve de modo radical, ante la razón, el problema del mal (éste no es más que un «efecto» directo de la evolución), y explica al mismo tiempo la manifiesta y misteriosa asociación de Materia y Espíritu.

7. Por lo que se refiere a las relaciones de Cristo con el Mundo, todo el problema teológico actual parece concentrarse en el ascenso, en la conciencia cristiana, de lo que podría llamarse el *Cristo universal*. Tratemos de comprender bien este punto capital.

Hasta ahora, explícitamente, el pensamiento de los fieles no *distinguía* apenas, en la práctica, más que dos aspectos de Cristo: el hombre Jesús y el Verbo Dios. Ahora bien, es evidente que quedaba en la sombra un tercer aspecto del complejo teándrico; quiero decir el misterioso personaje super-humano subyacente en todas partes a las instituciones más fundamentales y a las afirmaciones dogmáticas más solemnes de la Iglesia: aquel en quien todo ha sido creado, aquel «in quo omnia constant»*; aquel que, por su nacimiento y por su sangre, conduce todas las creaturas a su Padre; el Cristo de la eucaristía y de la parusía, el Cristo consumidor y cósmico de san Pablo. Hasta ahora, repito, este tercer aspecto del Verbo *encarnado* permanecía mal separado de los otros: falto en apariencia de substrato concreto, «fenoménico», para materializarse en el pensamiento y la piedad cristianos. Pero, ¿qué está sucediendo en nuestros días? Bajo el efecto combinado de la reflexión y de las aspiraciones humanas, el Universo, a nuestro alrededor, se traba y se sacude ante nuestros ojos en un vasto movimiento de convergencia. No sólo especulativa, sino experimentalmente, nuestra cosmogonía moderna adquiere la forma de una cosmogénesis (o más exactamente de una psico- o noo-génesis) a cuyo término se dibuja un foco supremo de personalidad personalizadora. ¿Quién no advierte el apoyo, el refuerzo, el poder de alerta que el descubrimiento de este polo físico de síntesis universal viene a aportar a las afirmaciones de la revelación?

Identifiquemos en efecto (al menos por su aspecto «natural») al Cristo cósmico de la fe con el Punto Omega de la ciencia. Todo se aclara, se amplifica, se armoniza en nuestras perspectivas. Por una parte, para la razón, la evolución físico-biológica del mundo ya no

* «Todo tiene en él su consistencia» (Col 1, 17).

se halla indeterminada en su final: ha encontrado un vértice concreto, un corazón, un rostro. Por otra, para la fe, las propiedades extravagantes impuestas por la tradición al Verbo encarnado se salen de lo metafísico y de lo jurídico para situarse, realísticamente y sin violencia, en el número y a la cabeza de las corrientes más fundamentales reconocidas hoy por la ciencia en el Universo. Hay que reconocer que la posición de Cristo es algo fantástico: pero, precisamente por serlo, situada en la verdadera escala de su realidad. En verdad, la clave de la bóveda por construir está aquí, a nuestro alcance. Para llevar a cabo la síntesis que nuestra generación aguarda entre fe en Dios y fe en el Mundo, no hay ninguna otra cosa mejor que hacer sino despejar dogmáticamente, en la persona de Cristo, la dimensión y la función cósmicas que le constituyen, orgánicamente, en principio motor y director, en «alma» de la evolución.

En el primer siglo de la Iglesia, el cristianismo hizo su entrada definitiva en el pensamiento humano al asimilar valientemente el Jesús del Evangelio al Logos alejandrino. ¿Cómo no advertir la secuencia lógica del mismo gesto y el prelude de un resultado semejante en el instinto que impulsa hoy a los fieles, después de dos mil años, a emplear de nuevo la misma táctica, esta vez no con el principio ordenador del estable cosmos griego, sino con el neo-Logos de la filosofía moderna, el principio evolucionador de un Universo en movimiento?

8. A esta generalización del Cristo redentor en un verdadero «Cristo evolucionador» (el que lleva, con los pecados, todo el peso del Mundo en progreso); a esta elevación del Cristo histórico a una función física universal; a esta identificación última de la cosmogénesis con una cristogénesis, se les ha podido objetar que corren el riesgo de hacer que la realidad humana de Jesús se desvanezca en lo sobre-humano, o se volatilice en lo cósmico. Pero nada me parece tan infundado como esta vacilación. Cuanto más se reflexiona en efecto sobre las leyes profundas de la evolución, más se convence uno de que el Cristo universal no podrá revelarse al fin de los tiempos en el vértice del Mundo más que si se ha introducido previamente en éste durante la ruta, *por nacimiento*, bajo la forma de un *elemento*. Si efectivamente el Universo se mantiene en movimiento gracias al Cristo Omega, como contrapartida, de donde extrae el Cristo Omega (teórica e históricamente) para nuestra experiencia, toda su consistencia, es de su germen concreto, el hombre de Nazaret. Los dos términos son intrínsecamente solidarios el uno del otro, y no pueden variar, en un Cristo verdaderamente total, sino simultáneamente.

9. En el curso de lo que precede, hemos concentrado nuestra atención sobre las relaciones nuevas emergidas entre el Verbo encarnado y un Universo concebido de ahora en adelante como de naturaleza unitaria y evolutiva. Pero es evidente que cualquier desarrollo dogmático referente a la teología del «Hijo-Objeto de amor» tiene que repercutir en la teología del Padre, en quien finalmente todo ser tiene que encontrar su fuente. La paternidad divina, el mensaje primero y fundamental del Evangelio: ¿sería injusto afirmar que se trata de un misterio meditado hasta ahora, sobre todo por los cristianos, sobre un plano todavía «neolítico», es decir, bajo su aspecto más jurídico y más «familiar»? El Padre: el que gobierna, alimenta, perdona, recompensa... ¿Por qué, en adelante no va a ser sobre todo el que vivifica y engendra? Seamos precavidos. Subrepticamente las palabras cambian de valor espiritual a medida que se modifica, en la penumbra, el pensamiento que las soporta. El *pater familias**, el rey, estos símbolos han perdido definitivamente, en la actualidad, su prestigio para nosotros. Es algo más penetrante, más orgánico, más vasto, lo que nuestra época quiere adorar, por encima de cualquier valor humano. Sin oscurecer en absoluto el calor personal del Centro divino, mostradlo irradiando cada vez más el flujo frontal y perenne del acto creador. Hacedlo brillar ante nuestros ojos en el foco trinitario del Punto Omega. Y únicamente entonces será cuando seamos capaces de volver a exclamar, con un corazón plenamente seducido y convencido: «Padre Nuestro, que estás en los cielos».

10. Creación, encarnación, redención. Hasta ahora estos tres misterios fundamentales de la fe cristiana, indisolublemente ligados *de hecho* en la historia del Mundo, seguían siendo *de derecho* independientes unos de otros para la razón. Dios podía, según se pensaba, prescindir del Universo, sin restricción de ninguna especie. Podía crear sin encarnarse. La encarnación a su vez podía no ser ardua ni dolorosa. Traspuestos en cambio del Cosmos antiguo (estático, limitado, y que a cada instante podía rehacerse) al Universo moderno (orgánicamente compenetrado por su espacio-tiempo en un solo bloque evolutivo) los tres mismos misterios tienden a no formar más que uno. Sin creación, por de pronto, a Dios se diría que le faltaba absolutamente algo, si se lo considerase en la plenitud, no de su ser, pero sí de su acto de Unión (cf. n.º 5). Crear, pues, para Dios, es por definición unirse a su obra, o sea, comprometerse de una manera o de otra en el Mundo mediante la encarnación. Ahora bien, «encar-

* Padre de familia («familia» en el sentido latino de la palabra, la casa entera).

narse» ¿no significa *ipso facto* participar en los sufrimientos y en los males inherentes a lo Múltiple en proceso de dolorosa convergencia? Creación, encarnación, redención: considerados a esta luz los tres misterios no son otra cosa, en verdad, en la nueva cristología, que las tres caras de un mismo proceso de fondo, de un *cuarto* misterio (el único absolutamente justificable y válido en sí mismo, a fin de cuentas, desde el punto de vista del pensamiento) al que convendría dar un nombre, para distinguirlo, explícitamente, de los otros tres: el misterio de la unión creadora del Mundo en Dios, o *pleromización**. ¿Y todo esto no resulta a la vez extremadamente cristiano y extremadamente coherente? En la teología clásica, podría decirse, el dogma se presentaba ante nuestra razón como una serie de círculos independientes, distribuidos en un plano. Hoy en cambio, sostenido por una nueva dimensión (la del Cristo universal), el mismo trazado tiende a desarrollarse y a agruparse orgánicamente en una misma esfera, en el espacio. Simple y maravilloso efecto de *hiperortodoxia*...

III. UNA NUEVA ORIENTACIÓN MÍSTICA: EL AMOR DE LA EVOLUCIÓN

11. Reducido a su forma inicial, todavía «en bruto», bajo la que emerge al presente en el mundo actual, el nuevo espíritu religioso aparece, ya lo hemos dicho (n.º 1), como la visión y la anticipación apasionada de una super-Humanidad. Pero como esta super-Humanidad (el término más elevado, en nuestras perspectivas, que pueda alcanzar el esfuerzo cósmico) no se expresa todavía a nuestros ojos más que bajo los rasgos, muy vagos, de un colectivo impersonal, el movimiento «de adoración» suscitado por ella en la conciencia humana no puede de momento traducirse, *en este estadio*, sino en términos de inteligencia racional y de voluntad: reconocer la existencia del movimiento que nos totaliza, y conformarnos a él. En este juego de nuestras facultades, el corazón, con todo lo que esta palabra contiene de plenitud energética y vital, permanece insaciado. ¿Qué es lo que en cambio se produce si (de acuerdo con la síntesis teológica analizada más arriba, n.º 10) el Cristo universal llega a

* «El Pléroma es *más* (en valor absoluto) que 'Dios sólo' antes de que Cristo haya vuelto a él 'con el Mundo incorporado en él'. La Pleromización del Ser deberá un día vincularse a la 'trinitización' en una ontología generalizada» (Carta al padre J. M. Le Blond, abril de 1953).

ocupar el puesto y realizar la función del Punto Omega? Entonces, de arriba a abajo, y sobre la sección entera de las capas cósmicas, se extiende una cálida luz que asciende desde la profundidad de las cosas. Al mudarse la cosmogénesis, como ya hemos dicho, en cristogénesis, *se personalizan* la trama, el flujo, el ser mismo del mundo. Hay *Alguien* en gestación en el Universo, y no sólo Algo.

Crear en ella, servirla, no era bastante: ahora se convierte, no sólo en una posibilidad, sino en un imperativo: amar (literalmente) la evolución.

12. Analizado desde el punto de vista cristiano, tal y como nace espontáneamente y por necesidad del contacto entre fe en Cristo y fe en el Mundo, el amor de la evolución no es una simple extensión del amor de Dios a un objeto más. Sino que corresponde a una explicación radical (casi se podría decir, emerge de una refundición o reestructuración) de la noción de caridad. «Amarás a Dios». «Amarás a tu prójimo por el amor de Dios». En su forma nueva: «Amarás a Dios y a través de la génesis del Universo y de la Humanidad»; este doble mandamiento del Evangelio se sintetiza en un solo gesto, de una potencia inaudita de aplicación y de renovación. Y, en efecto, gracias a esta simple transposición (hecha solamente *posible* hoy por un progreso decisivo de la reflexión humana), la caridad cristiana se encuentra de un golpe, y a la vez, dinamizada, universalizada, y (si se me admite el término, tomado en su sentido más legítimo) «pan-teizada».

a) *Dinamizada*: ya no solamente endulzar las penas, curar las heridas, socorrer las debilidades, sino impulsar por amor hasta su término superior, a base de esfuerzo y de descubrimientos, las potencias de la Humanidad.

b) *Universalizada*: ya no sólo concentrar nuestra atención y nuestras inquietudes sobre las almas que flotan en un Universo neutro u hostil, sino aceptar y promover, en un impulso apasionado, el juego entero y total de las fuerzas cósmicas en cuyo seno el Cristo universal nace y se completa en cada uno de nosotros.

c) *Pantemizada*: ya no sólo adherirse vitalmente a Dios en un punto central y privilegiado de nuestro ser, sino comulgar, «super-comulgar» con él (sin fusión ni confusión; porque el amor diferencia y personaliza a sus términos al unirlos) con toda la altura, la amplitud, las profundidades y la multiplicidad de las potencias orgánicas del espacio y del tiempo.

13. El humanismo contemporáneo reprocha, no sin razón, a la actitud evangélica por mostrarse inaplicable, impracticable a escala del Mundo moderno. ¿Cómo va a ser posible que el Mundo, tal

como hoy lo entrevemos, pueda construirse efectivamente sobre la base del espíritu de no-resistencia al mal y de desprendimiento terrestre predicado por la letra del Sermón de la Montaña?... Se ha podido hablar de fracaso o de complicidades cristianas. Estas contradicciones se desvanecen ante el brillo de la super-caridad irradiada por el Cristo universal. Amar a Dios en y por el Universo en evolución: es imposible imaginar una fórmula de acción más constructiva, más completa, más atrayente, más precisa en cada caso, y sin embargo más abierta a todas las exigencias imprevisibles del porvenir. Fórmula teórica de acción, quiero decir. Pero, más aún, neomística *actualmente viviente* en la que tienden irresistiblemente a combinarse, en toda conciencia moderna, bajo el signo cristiano, las dos atracciones fundamentales que hasta ahora descuartizaban tan dolorosamente la capacidad humana de adoración entre el Cielo y la Tierra, entre el teocentrismo y el antropocentrismo.

14. Considerada desde un punto de vista psicológico general, esta actitud nueva representa el estado a la vez más complejo y más uno al que ha podido elevarse hasta ahora, históricamente, la conciencia humana. Y no se ve en qué otra dirección podría continuar esta conciencia centrándose todavía más arriba. En efecto, en el acto de «super-caridad», todas las formas posibles de intelección y de volición aparecen de antemano como indefinidamente sublimables, sintetizables, y, me atrevería a decir, «amorizables». En este sentido el amor aparece sin duda alguna como la forma superior y única hacia la que convergen al transformarse todas las otras especies de energías espirituales, como ya se podía esperar en un Universo construido según un diseño y por las fuerzas de la unión.

Pero este gran fenómeno, no lo olvidemos, es intrínsecamente dependiente de los desarrollos del Cristo universal en nuestras almas. He aquí por qué, cuanto más se observan los grandes movimientos actuales del pensamiento humano, más se convence uno de que el eje principal de la hominización se está estrechando cada vez más en torno al cristianismo (considerado en su forma «filética», es decir, católica).

[Inédito. Pekín, 11 de noviembre de 1945]

REFLEXIONES SOBRE EL PECADO ORIGINAL¹

I. INTRODUCCIÓN

En el curso de algunas generaciones, se han producido en nuestra visión del mundo no pocos cambios importantes, e interdependientes, cambios debidos no tanto a la introducción de nuevos objetos como a la aparición (a saber, a la percepción) de ciertas *dimensiones* nuevas en el campo de nuestra experiencia. Citemos, en primer lugar:

a) la organicidad espacio-temporal del Universo, en virtud de la cual elementos y acontecimientos (por limitada que sea su trayectoria aparente en la historia) son en realidad —por su preparación, su situación y sus prolongaciones— co-extensivos a la totalidad de un espacio-tiempo sin bordes²;

b) la atomicidad de la materia cósmica (carácter presentido ya por los griegos, pero científicamente establecido, en su verdadero realismo y en su grado casi «enloquecedor», sólo hace algunos años), en virtud de la cual el mundo no procede en sus ordenaciones más que a golpes de innumerables ensayos y tanteos³.

De por sí, estas dos dimensiones nuevas (así como otras que dependen de ellas) no afectan directamente a *los ejes* del dogma cristiano. Pero si se ha de salvaguardar la unidad esencial de toda vida

1. Propuestas a la crítica de los teólogos.
2. Lo que no quiere decir: sin cima, ni terminación.
3. Y esto no accidental, sino esencialmente. «Organicidad» y «atomicidad», así comprendidas, no son otra cosa que atributos físicos necesariamente asociados a la naturaleza metafísica del ser participado.

interior, es evidentemente necesario que, en sus construcciones y representaciones, el pensamiento teológico se exprese (cualitativa y cuantitativamente) en armonía con ellas. La *homogeneidad* (de medio y de escala) es (junto con la *coherencia*, de la que no es más que un aspecto) la primera condición de toda verdad.

En ninguna parte aparecen quizás con mayor claridad la necesidad, la posibilidad y las ventajas de semejante ajustamiento como en el caso de la teoría del pecado original.

II. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Puede decirse sin exageración que el pecado original es, en su formulación todavía corriente hoy día, uno de los principales obstáculos con los que tropiezan en este momento los progresos intensivos y extensivos del pensamiento cristiano. Malestar o escándalo para las buenas voluntades vacilantes, y refugio al mismo tiempo para los espíritus estrechos, la *historia* de la caída paraliza ante nuestros ojos el establecimiento, tan necesario, de una *Weltanschauung* cristiana plenamente humana y humanizante. Cada vez, o poco menos, que me he encontrado con que tenía que defender en público los derechos y la superioridad de un optimismo cristiano, he oído que me preguntaban, inocente o ansiosamente, los oyentes mejor dispuestos: «¿Y el pecado original?, ¿Qué hace usted con él?».

Situación evidentemente malsana, y tanto más vejatoria, cuanto que, para invertirla completamente, bastaría con corregir, en nuestras representaciones habituales de la caída, un simple defecto de perspectiva que puede expresarse como sigue. Bajo su forma tenida por tradicional, el pecado original es presentado generalmente como un acontecimiento «serial», encadenado (con un antes y un después) *en el interior* de la historia. Ahora bien, por razones físicas y teológicas decisivas, ¿no habría que tratarlo, por el contrario, como una realidad de orden transhistórico, que afecta (como una tonalidad o una dimensión) a la totalidad de nuestra visión experimental del mundo?

Quisiera, en el curso de estas páginas, mostrar que indudablemente es así; y que, si se efectúa esa corrección, desaparece toda inarmonía entre el pecado original y el pensamiento moderno, hasta el extremo de que un dogma como éste, en este momento tan molesto de tratar, se revela súbitamente capaz de darnos interiormente «alas».

III. EL PECADO ORIGINAL, CONDICIÓN GENERAL DE LA HISTORIA

De acuerdo con el común parecer de los teólogos (según pienso), el reactivo (necesario y suficiente) de la presencia del pecado original en el mundo, es la muerte⁴. He aquí por qué, muy lógicamente, los tristes autores de la *evolución regresiva* tratan de localizar la caída antes de cualquier fósil conocido, o sea, en el Precámbrico. Ahora bien, para pasar por debajo, si no de la muerte en sentido estricto, si de sus raíces, ¿no habría que ir mucho más allá hacia atrás, infinitamente más hacia atrás aún (es decir, hasta el origen primero de las cosas)? Reflexionemos un instante. ¿Por qué mueren los seres vivos, sino es en virtud de la «desintegrabilidad» esencial de toda estructura corpuscular? Entendida en el sentido más general y más radical del término, la muerte (o sea, la desagregación) comienza verdaderamente a manifestarse desde el átomo. Inscrita en la físico-química misma de la Materia, no hace sino expresar a su manera la atomicidad estructural del Universo. Imposible por consiguiente eximirse de lo «mortal» (y por consiguiente de la influencia o dominio del pecado original) sin salir del mismo mundo. Señalado y seguido de cerca en la naturaleza por su efecto específico, la muerte, el pecado original no es por tanto localizable en un lugar ni en un momento particulares, sino que afecta e infecta efectivamente (como ya he afirmado) la totalidad del tiempo y del espacio. Si hay en el mundo un pecado original, no puede hallarse sino en todas partes y desde siempre, desde la primera nebulosa que se formó hasta la más lejana. Esto es, pues, lo que la ciencia nos advierte. Y he aquí que, por una coincidencia bien tranquilizadora, no hace más que confirmar, si la sostenemos hasta el fin, las exigencias más ortodoxas de la cristología.

Puede decirse sin exageración que el objetivo y el criterio más esenciales de la ortodoxia cristiana pueden deducirse a este único punto: mantener a Cristo *a la medida y a la cabeza de la creación*. Por inmenso que se revele el mundo, la figura de Jesús resucitado tiene que *abarcar el Mundo*. Tal es, a partir de san Juan y de san Pablo, la norma fundamental de la teología*. Ahora bien, ¿se ha caído suficientemente en la cuenta del corolario inmediato de este primer prin-

4. La muerte del hombre, eminentemente, sin duda; pero, además, toda muerte: ya que, por razón implacable de homogeneidad física, el hombre no hubiera podido librarse solo de la descomposición orgánica en el seno de un sistema de animales esencialmente mortales.

* El mismo san Pablo en la carta a los Romanos (9, 5) designa a Adán como esencialmente relativo a Cristo. Este punto de vista debe presidir cualquier elaboración teológica sobre la naturaleza del pecado original.

cipio, en lo que concierne a la naturaleza del «primer Adán»? El radio del poder dominador de Cristo, por «definición», es el radio de la redención. Nadie pone en duda esta premisa. Pero, ¿qué sucedería (desde el punto de vista cristológico) si, en nuestras perspectivas modernas de la cosmogénesis histórica, el pecado original se mantuviera a su antigua escala, o sea, como un accidente ocurrido, hacia el fin del Terciario, en un rincón del planeta Tierra? Sucedería, con toda evidencia, que, *directa, orgánica, formalmente*, el poder crístico no sobrepasaría, ni desbordaría, un corto y tenue huso de Universo alrededor de nosotros. Como denominación, jurídicamente, sin duda, Cristo podría seguir siendo declarado (en virtud de su dignidad divina) dueño y señor de otros sectores cósmicos. Pero, en el sentido completo y físico de san Pablo, habría dejado de ser aquel «in quo omnia constant»*. De donde se sigue que, por esta nueva razón, henos aquí obligados aún (esta vez ya no a consecuencia de la universalidad revelada de la influencia crística) a reflexionar sobre el fenómeno de la caída, para ver cómo éste podría ser efectivamente concebido e imaginado, ya no como un hecho aislado, sino como una condición general que afecta a la totalidad de la historia.

Esfuerzo tanto más legítimo, observémoslo, cuanto que precisamente, procedente de una tercera dirección (ya no científica, ni teológica, sino escriturística) del pensamiento humano, nos llega del lado de la exégesis, la misma obligación de repensar el dogma del pecado original, exégesis cuyos últimos progresos no advierten que lo que hay que buscar en los primeros capítulos del Génesis, son únicamente enseñanzas sobre *la naturaleza* del hombre, y no informaciones «visuales» de *su historia*.

El camino está libre hacia delante.

IV. PRIMERA MANERA DE REPRESENTARSE UN PECADO ORIGINAL TRANSHISTÓRICO: EL ORIGEN PECAMINOSO DE LO MÚLTIPLE (FIG. 1)

Una primera línea de pensamiento, si se pretende imaginar un pecado original de naturaleza pan-cósmica, es la ya ensayada, hace mucho tiempo, por la Escuela alejandrina⁵, y que conduce a imaginar el proceso siguiente para la caída y sus desarrollos:

* «Todo tiene en él su consistencia» (Col 1, 17).

5. Si el trabajo no está hecho todavía, sería interesante buscar sus huellas en los Padres griegos, como por ejemplo en aquella homilía en la que san Gregorio de Nacianzo (¿o de Nisa?) explica la expulsión del Edén como la caída en una forma

La solución es por tanto válida. Pero por numerosas razones, no acaba de satisfacerme por completo.

a) Ante todo, toda la parte extra-cósmica del drama «suenan algo gratuito y fantástico». Nos movemos en el terreno de la pura imaginación.

b) Además, cosa aún mucho más grave, la creación *instantánea* del primer Adán me parece un tipo de operación ininteligible, a menos que no se trate más que de una palabra que intenta llenar la ausencia de todo esfuerzo de explicación.

c) En fin, en la hipótesis de un ser *único y perfecto*, puesto a prueba *una sola vez*, la verosimilitud de la caída es tan débil que verdaderamente, en semejante circunstancia, el Creador aparece como un desgraciado.

Por eso, si bien menos clásico a primera vista, un segundo tipo de solución, que me queda por presentar, me ha cautivado desde hace mucho tiempo, como más elegante, más racional, más coherente, y sobre todo más digno a la vez del mundo y de Dios.

V. SEGUNDA LÍNEA DE REFLEXIÓN.

CREACIÓN EVOLUTIVA Y ORIGEN ESTADÍSTICO DEL MAL (FIG. 2)

En la explicación «alejandrina» presentada más arriba, lo Múltiple de donde emerge la evolución es a la vez *secundario* y *pecaminoso desde su origen*: representa en efecto (idea que huele a maniqueísmo y a metafísicas hindúes) una unidad rota y pulverizada. Partiendo en cambio de un punto de vista mucho más moderno, y enteramente diferente, nosotros afirmamos, como postulado de partida, que como lo Múltiple (el *no-ser*, si se lo toma en estado puro) es la única forma racional de una *nada creable (creabile)*, el acto creador sólo es inteligible como un proceso gradual de ordenación y de unificación⁶. En virtud de este postulado la historia del Mundo (y hasta de cualquier Mundo posible) puede representarse simbólicamente por medio del esquema (Fig. 2), en el que se reconoce inmediatamente la mitad derecha de la figura 1, con la diferencia de que lo Múltiple de base representa esta vez, ya no los restos de un ser pulverizado, sino la forma original, esencial, del ser participado.

6. Lo que equivale a admitir que *crear es unir*. Y en verdad nada nos impide sostener que la unión *crea*. A quienes objetan que la unión presupone elementos ya existentes, les recordaré que la física acaba de mostrarnos (en el caso de la masa) que, experimentalmente (y por mucho que proteste el «sentido común») el móvil no existe sino engendrado por su movimiento.

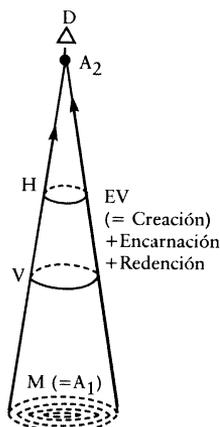


Fig. 2. *Cosmogénesis de tipo «moderno»*: D, Dios; A2, Cristo (segundo Adán); M, Múltiple primordial, no pecaminoso, forma creable* (*creabilis*, no *creanda**) de la nada, equivalente funcional de «primer Adán», fuente del mal estadístico; H, nivel de aparición de la libertad humana (y del pecado); V, nivel de aparición de la vida y del dolor; EV, como evolutivo (de creación, encarnación y redención).

Pero aún no es esto todo. Si se reflexiona en la estructura y las propiedades del cono cósmico así definido, se advierte enseguida que si, en este caso, lo Múltiple primordial no tiene nada de directamente pecaminoso, en cambio, como su unificación gradual entraña una multitud de tanteos y de ensayos, en la inmensidad del espacio-tiempo, no puede por menos de impregnarse (desde el momento en que deja de ser «nada») de dolores y de faltas. En efecto, *estadísticamente*, en el caso de un vasto sistema en proceso de organización, resulta absolutamente «fatal»: 1) que, a lo largo de la ruta aparezcan desórdenes locales («necessarium est ut adveniant scandala»**), y 2) que de estos desórdenes elementales resulten, de nivel en nivel (a consecuencia de la interrelación orgánica de la materia cósmica), *estados colectivos desordenados*. Cuando aparece la vida, lo Múltiple trae consigo el dolor. A partir del hombre, se convierte en pecado***.

Pues bien, una vez comprendido y admitido este punto, ¿no es

* Creable, no necesariamente llamada a ser creada.

** «Es necesario que haya escándalos», según Mt 18, 7.

*** Una fórmula tan nítida permite salvar la ambigüedad de ciertas expresiones, en virtud de las cuales el mal podría aparecer en el hombre como puro resultado estadístico de un proceso de evolución.

evidente (si yo no me engaño...) que, tan bien y aún mejor que el mundo de la figura 1, el Universo aliviado de la figura 2 satisface, desde el punto de vista de la caída, todas las exigencias más actuales de la cosmología y de la teología?

En efecto, en un Universo como éste:

1) Los datos de la ciencia se respetan y se respetarán siempre, ya que el marco experimental del dogma viene a confundirse con el de la evolución.

2) El problema (intelectual) del mal se desvanece. Ya que, en efecto, en esta perspectiva, sufrimiento físico y faltas morales se introducen *inevitablemente* en el mundo, no en virtud de alguna deficiencia del acto creador, sino por la estructura misma del ser participado (a título de *subproducto*, *inevitable estadísticamente*, de la unificación de lo Múltiple), y no contradicen en manera alguna el poder ni la bondad de Dios. ¿Hay proporción en semejante precio? Todo depende del valor y de la beatitud *finales* del Universo, un punto sobre el cual no tenemos más remedio que acogernos a la sabiduría de Dios⁷.

3) Finalmente, y sobre todo, la teología de la salvación parece quedar de esta forma perfectamente respetada y justificada. Sin duda alguna, en esta explicación, el pecado original deja de ser un *acto* aislado para convertirse en un *estado* (que afecta a la masa humana en su conjunto, como consecuencia de una infinidad de faltas diseminadas en el curso del tiempo en la Humanidad). Pero esto mismo contribuye a intensificar (lejos de atenuar) las características dogmáticas de la caída. Por una parte, en efecto, la redención es efectivamente universal, ya que viene a remediar un estado de cosas (presencia universal del desorden) ligado a la estructura más profunda del Universo en trance de creación. Por otra, el bautismo individual conserva, e incluso acrecienta, toda su razón de ser. Desde esta perspectiva, en efecto, cada nueva alma que despierta a la vida se encuentra solidariamente contaminada por la influencia totalizada de todas las faltas pasadas, presentes (y por venir) inevitablemente extendidas, por necesidad estadística, en el conjunto humano en curso de santificación⁸. Algo en ella tiene sin duda necesidad de ser purificado.

7. De una manera general, esto es volver a decir que el problema del mal, insoluble en el caso de un Universo estático (es decir, de un «Cosmos») no se plantea ya en el caso de un Universo (múltiple) evolutivo (esto es, en el caso de una cosmogénesis). Es extraño que una verdad tan simple resulte todavía tan poco advertida y proclamada.

8. Como más particularmente nocivas, entre estas faltas, pueden considerarse: a) las *primeras* faltas cometidas sobre la Tierra (cometidas con conciencia mínima,

A primera vista, como ya he dicho, hubiera podido temerse que la figura aquí preferida de la caída original no fuera más que un artificio que permitiese respetar verbalmente un dogma molesto, al mismo tiempo que se le vaciaba de su contenido tradicional. Pero, por el contrario, cuanto más se piensa, más se advierte que la transposición, al mismo tiempo que armoniza perfectamente la noción de pecado original con una perspectiva moderna del Universo⁹, respeta enteramente el pensamiento y los hábitos cristianos, ya que en suma el único correctivo que se aporta es el de reemplazar por una «matriz» y una herencia colectivas el seno de nuestra madre Eva: lo que, de paso, acaba de liberarnos de la obligación (cada día más pesada) de tener que hacer derivar paradójicamente de una sola pareja todo el género humano¹⁰.

N. B. Mientras que, en un Universo de tipo «alejandrino» (Fig. 1), creación y redención corresponden a dos operaciones y dos tiempos independientes y distintos, es de notar que, en el segundo tipo de Mundo (Fig. 2), creación, encarnación y redención no aparecen más que como las tres caras complementarias de un único y mismo proceso: ya que la creación supone (*por ser* unificadora) una cierta inmersión del Creador en su obra, y al mismo tiempo (por ser necesariamente generadora de mal, como efecto secundario estadístico) una cierta compensación redentora. Se me ha objetado que todo venía a ser demasiado simple y demasiado claro para que la explicación fuera buena. A lo cual respondo que, en la explicación propuesta, no se elimina en manera alguna el misterio, sino que simplemente se le vuelve a colocar en su verdadero lugar (completamente en lo Alto y en el Todo), que no es precisamente la creación, ni la encarnación, ni la redención en sus respectivos mecanismos, sino la «pleromización»: quiero decir la misteriosa relación «repletiva» (si no completa)* que vincula el Ser primero al Ser participado.

[Inédito. París, 15 de noviembre de 1947]

pero con repercusión máxima sobre un psiquismo naciente); *b*) quizá (si es que se da, en cuestión de libertad, reacción del porvenir sobre el pasado) ciertas *últimas* rebeldías de la Humanidad llegada a madurez (conciencia y responsabilidad máximas); y por fin *c*) para cada individuo, las faltas cometidas en su grupo social y en su línea particular.

9. Puesto que el pecado original se convierte entonces en un efecto combinado de atonicidad (desorden estadístico) y de organicidad (contaminación general de la masa humana).

10. En su parte teológica, la explicación que aquí se presenta fue defendida en Lyon por el padre Rondet.

* En cuanto a la relación «completiva» que vincula el Ser primero al ser participado, cf. Pierre de Bérulle, texto citado *infra*, p. 188.

EL FENÓMENO CRISTIANO

En una primera aprehensión y aproximación (es decir, al margen de cualquier consideración teológica) el cristianismo se presenta experimentalmente a nuestros ojos, en este momento, como una de las principales, e incluso de hecho (si se exceptúa el islam que no es más que una resurgencia arcaizante del judaísmo, y el neohumanismo marxista, destinado aparentemente a cristianizarse bien pronto...) como la más reciente de las corrientes religiosas aparecidas históricamente en las capas pensantes de la Noosfera. Nadie ha pensado en negarle a este movimiento colectivo de visión y de creencia, con dos mil niños ya cumplidos, el honor insigne de haber servido de matriz a nuestra civilización occidental; esto es, muy probablemente, a toda la civilización humana de mañana. ¿Quién podría poner de relieve, por ejemplo, todo lo que circula de evangelismo, no sólo potencial, sino hereditario, en el materialismo más estaliniano...? Ante la importancia *pasada* del cristianismo todo el mundo se inclina gustosamente. ¿Pero qué decir del presente?, ¿y más aún del futuro? Después de dos mil años de existencia, ¿no manifiesta el movimiento cristiano (como tantos otros antes que él) ciertos signos de vejez por uso? ¿El Dios cristiano sigue ascendiendo, o estaría más bien en trance de ponerse en nuestro horizonte?

Cuestión violentamente trágica y *para todo el mundo* ya que nadie es capaz de decir hasta qué punto, en pleno siglo xx, el sol crístico continúa orientándonos y calentándonos, sin que nos demos cuenta de ello. ¿Qué ocurriría en el fondo de nosotros mismos, qué

sucedería entre nosotros, en medio de la noche producida por su desaparición?¹

En el curso de las páginas que siguen, querría tratar de hacer ver cómo, con la ayuda de dos puntos de referencia tomados a suficiente distancia para eliminar cualquier causa próxima de error, parece posible determinar la órbita buscada, y reconocer, con buenos datos objetivos, que, por encima de nuestras cabezas, el astro celeste, lejos de declinar, prosigue todavía su marcha ascendente, a través de una renovación perpetua de nitidez y de fulgor (y parece destinado a continuarla hasta un cenit coincidente con el del mismo pensamiento terrestre).

Primer punto de referencia, o consideración: en el cristianismo, bajo la forma de una fe cada vez mejor explicitada en la existencia de un Centro divino de convergencia universal, lo que está llegando místicamente a su madurez es toda la corriente monoteísta.

Segunda consideración: en el proceso de noogenesis general (y todavía más precisamente de antropogénesis planetaria) en el que nos descubrimos cada día más profundamente incluidos, sólo el monoteísmo (tomado en su forma más avanzada) parece psicológicamente capaz de mantener, como último resorte, los progresos de la evolución.

Dos comprobaciones que se juntan y se refuerzan evidentemente la una a la otra para garantizar al fenómeno cristiano una importancia y un valor exactamente coextensivos, lo mismo en intensidad que en duración, a los despliegues previsibles de la Humanidad.

I. CRISTIANISMO Y MONOTEÍSMO

Lo mismo *a priori* que *a posteriori*, el monoteísmo ostenta todos los derechos para poder ser considerado como una de las principales formas elementales (si es que no como la forma primitiva única) del sentimiento religioso. Para el hombre recién nacido a la reflexión, en efecto², ¿qué gesto podía haber más instintivo (a juzgar por nosotros mismos) que el de animar y antropomorfizar en un gran Alguien todo lo Otro cuya existencia, influencia y amenazas acababa

1. El pánico (tan amenazador para nuestro equilibrio nervioso) que pesa sobre el mundo en este momento, ¿no es cósmico más bien que político; es decir, debido al oscurecimiento de un cielo desdivinizado, mucho más que a la elevación de ninguna nube atómica...?

2. Y (diga lo que quiera la escuela del padre W. Schmidt) al margen de cualquier recurso a una «revelación» divina.

de descubrir a su alrededor? ¿Y no es justamente en este estadio particular de adoración en el que encontramos fijadas todavía, según algunos observadores, a las poblaciones socialmente menos evolucionadas de la Tierra?

Todo esto es muy probablemente cierto. Pero nada de esto impide (de ninguna manera) que, semejante a cualquier otra intuición o aspiración psíquica profunda, la noción de un único, grande y supremo Señor del mundo haya podido (y hasta debido), en el curso de una larga maduración, pasar de una cierta simplicidad inicial de confusión y de indeterminación («premonoteísmo») a una simplicidad cada vez más elevada, de elaboración y de claridad («eu-monoteísmo», o monoteísmo evolucionado), cuyos términos más logrados se hallan todavía muy lejos por delante de nosotros.

Como de costumbre en materia de «especiación» o de filogénesis, los primeros estadios de este desarrollo religioso escapan a nuestra visión clara, lo mismo en sus modalidades místicas que en su repartición étnica y geográfica. Por el contrario, hay un punto bien asegurado, y es que (hace de esto tres o cuatro mil años) lo que habría de convertirse en el tronco poderoso del monoteísmo moderno emerge ya distintamente en las regiones sorprendentemente adelantadas que se extienden desde el Nilo al Éufrates; al calor desprendido por Egipto, Irán y Grecia, aparece *el tronco judeo-cristiano*.

A lo largo de este eje privilegiado (una vez acabada su individualización) pueden identificarse fácilmente en el curso de los relatos bíblicos dos transformaciones importantes, más o menos simultáneas: una de universalización, y otra de «amorización». En sus primeros orígenes registrables, el Yahvé hebreo no es todavía más que el principal y más poderoso de los «dioses»; y su poder se concentra sobre un solo pueblo escogido, con una predilección siempre inquietante en algunos de sus aspectos. De hecho, se necesita nada menos que un trabajo de muchos siglos (esto es, hay que esperar a la revolución cristiana) para que las potencialidades cósmicas del Demiurgo del Génesis se expliciten y se humanicen al fin en la adoración de un Dios, no sólo señor temible, sino padre amoroso y amable de todos los hombres, sin excepción.

Y aun entonces falta mucho todavía, en contra de una opinión demasiado común, para que el proceso haya llegado a término.

Porque, en último término, y con toda la profunda veneración por las palabras humanas de Jesús, ¿es posible dejar de observar que la fe judeo-cristiana continúa expresándose (y por fuerza) en los textos evangélicos, en función de un simbolismo típicamente neolítico?

El Neolítico, a saber, el período de una Humanidad (y más ampliamente de un Mundo) construidos, desde el cielo en lo alto hasta la aldea en lo bajo sobre el modelo (y como quien dice a escala) de la familia y del campo cultivado. ¿Cómo imaginar que en semejante Universo, sin contradicción psicológica, el monoteísmo hubiera podido traducirse de otra manera que no fuera en los términos del Dios gran jefe de familia y supremo propietario del mundo habitado?...

Pues bien, tal es precisamente el marco o medio mental del cual se halla a punto de emerger cada vez más nuestra conciencia moderna. Irresistiblemente, a nuestro alrededor, por todos los accesos de la experiencia y del pensamiento, el Universo va trabándose orgánica y genéticamente sobre sí mismo. ¿Cómo, en tales condiciones, el Dios padre de hace dos mil años (todavía un Dios del Cosmos) no habría de transfigurarse insensiblemente, bajo el mismo esfuerzo de nuestra adoración, en un *Dios de cosmogénesis*, esto es, en un Foco o Principio animador de una creación *evolutiva*, en cuyo seno nuestra condición individual se muestra no precisamente como la de un servidor que trabaja sino como la de un elemento que se une?

Y he aquí, si no me equivoco, lo que, en estos mismos días, representa una de las principales características del fenómeno humano. A nuestro alrededor, en nosotros mismos, hubiéramos podido creer que el flujo de la invención religiosa se había detenido y fijado definitivamente, desde hacía mucho tiempo, en su más alta formulación posible. Pues bien, no es así. Frente a corrientes místicas de tipo oriental que se siguen obstinando en perseguir la unidad en un gesto de identificación por difusión en la totalidad distendida de la esfera cósmica, una forma extrema de monoteísmo brota bajo nuestros ojos de las profundidades filéticas del cristianismo, o sea, en el eje católico romano, bajo la forma de una cristología que abarca las nuevas dimensiones del tiempo y del espacio: monoteísmo, ya no solamente de dominación, sino *de convergencia*, en cuya cima, a causa de la acción victoriosa del amor sobre las fuerzas cósmicas de multiplicidad y de dispersión, irradia y se «pleromiza» (de acuerdo con la expresión bíblica) un Centro universal de las cosas.

Y ahora, apartando un momento nuestra mirada del sutil, pero profundo, cambio que afecta, en lo más íntimo de la mística moderna, al mismo aspecto de Dios, observemos un poco lo que ocurre, justamente al mismo tiempo, en la corriente general de la conciencia humana.

II. MONOTEÍSMO Y NEO-HUMANISMO

En el conflicto constructivo y fecundo que sigue oponiendo, en el terreno biológico, a neo-darwinistas y neo-lamarckianos, es curioso advertir con qué pareja desenvoltura ambas escuelas en presencia una de otra postulan y se ponen de acuerdo sin discusión, en el punto de partida, sobre un cierto resorte o dinamismo sin el cual los mecanismos evolutivos que ellas imaginan permanecerían fatalmente tan inertes como un motor al que nadie se hubiera acordado de poner depósito de gasolina. Y, en efecto, lo mismo si la transformación de las especies se lleva a cabo desde fuera (por efecto de selección natural) que desde dentro (por efecto de invención), ¿no está claro que, lo mismo en un caso que en otro, es necesario imaginar, en el corazón del ser animado, una cierta polarización o preferencia en favor de un «sobrevivir», cuando no incluso de un «super-vivir»? Sobre una sustancia viviente completamente indiferente o distendida, no podrían tener la menor influencia ni una excitación del medio ni el juego de los grandes números. De la misma manera que la expansión del Universo (si se la admite...) presupone, entre corpúsculos materiales, una cierta acción repulsiva, brotada de la explosión del «átomo primitivo», así, para sostener la expansión (ésta sí que indiscutible) de la Biosfera, es forzoso recurrir a la existencia primordial, y a la emergencia cada vez más afirmada en el curso de las edades, de una cierta *presión de evolución*.

Sería ingenuo querer dar a esta «presión de evolución», último resorte de todo movimiento vital, una expresión definida, válida en todos los niveles de la biogénesis. Por el contrario, a partir del punto crítico de reflexión, es decir, en el ámbito humano, su naturaleza íntima se «psiquiza» decididamente, bajo una forma perfectamente clara y familiar: y la llamaremos del modo más simple el *gusto de vivir*.

El gusto de vivir...

Desde hace doce años, no ha habido, por así decir, una sola conferencia ni un solo artículo que se relacionase con el hombre en el que no me haya sentido impulsado, con una urgencia creciente, a insistir sobre el papel vital (si bien casi nunca advertido) de esta energía fundamental, sin la cual, bajo las presiones más violentas del mundo planetario, y a pesar del apoyo prodigado por todos los recursos materiales deseables, el magnífico impulso humano se detendría miserablemente si llegara por desgracia a *no experimentar el deseo* de prolongarse. Neutralizada estadísticamente por el juego alternado o combinado de la selección y de la invención, la interferencia tan temida de las malas voluntades y de las probabilidades

negativas no me parece (a juzgar por el pasado) amenazar seriamente el porvenir del Mundo pensante. Una vez desencadenado y establecido el movimiento evolutivo, nada podría, según parece, impedir en adelante que la vida pueda llegar a alcanzar, sobre nuestra Tierra, el máximo posible de sus desarrollos: nada, como no fuera justamente la detención general e instantánea eventualmente provocada por el viraje fatal de una inmensa desilusión.

Sigamos pensando en ello y sin detenernos. Para que el hombre, todavía embrionario, llegue al estado adulto, es necesario absolutamente y ante todo, que conserve hasta el fin (y a pesar del despertar en él de facultades críticas cada vez más agudizadas) el deseo de llegar hasta el extremo de sí mismo. Dicho de otra manera, el Universo, para no decepcionar (y por tanto *ahogar*) al pensamiento que ha hecho nacer, tiene que dar satisfacción a ciertas condiciones estructurales de fondo.

¿Pero a cuáles?

Estoy viendo dos, no tanto en relación, como podría esperarse, con los encantos más o menos grandes del instante presente, cuanto vinculadas, la una y la otra, a las dimensiones y a las tonalidades del más lejano porvenir. Imaginemos (y me excuso de emplear una vez más esta comparación) un grupo de mineros aprisionados, por accidente, en lo más profundo de la tierra. ¿No es evidente que estos hombres atrapados sólo se decidirán al esfuerzo de tratar de ascender por la galería en la que se encuentran si, por encima de ellos, pueden presumir la existencia: 1) de una salida, y 2) de una salida que abra al aire respirable y luminoso? Pues bien, de modo análogo, a una generación (la nuestra) confrontada bruscamente con la realidad de un largo y penoso esfuerzo que llevar a cabo para alcanzar el límite superior, siempre más allá, de lo Humano, sería inútil, sostengo yo, invitarla a caminar si, delante de nosotros, pudiéramos sospechar que el Mundo se halla herméticamente cerrado, o que desemboca en «lo Inhumano» (o Subhumano). Una muerte total en la que caería, para siempre y para todos, el fruto evolutivo de nuestro esfuerzo planetario; o bien, lo que vendría a ser lo mismo, una forma atenuada o deformada de sobrevida a la que no lograría pasar lo mejor de la visión unanizante en la que nos incita a colaborar la existencia: cualquiera de estas dos tristes perspectivas bastaría por sí sola (esto me parece psicológicamente *seguro*) para que, incurablemente, se introdujera en las médulas de nuestra acción el virus fulminante del hastío, del miedo, y del desánimo.

Cuanto más se individualiza la vida, más descubre dentro de sí una necesidad absoluta *irreversible*.

Lo que, transpuesto en términos positivos, quiere decir, simplemente, que la única forma de Universo conciliable con la presencia y la persistencia de un pensamiento sobre la Tierra es la de un sistema psíquicamente convergente hacia un centro cósmico de conservación y de ultra-personalización.

Exigencia biológica perentoria en la que reaparece inopinadamente, bajo su forma más evolucionada y al mismo tiempo más moderna, la gran aspiración monoteísta de todos los tiempos.

III. CRISTIANISMO Y PORVENIR

Así, pues, y sin que nos diéramos demasiada cuenta de ello, en este momento, en la Noosfera, está a punto de producirse un enorme acontecimiento psicológico: el encuentro, ni más ni menos, de lo Hacia Arriba con lo Hacia Adelante; es decir, la confluencia, en el eje cristiano, entre el caudal canalizado de las antiguas místicas y el torrente más nuevo, más rápidamente creciente, del sentido de la evolución. Anticipaciones conjugadas de un Sobrehumano trascendente y de un Ultrahumano inmanente: dos formas de fe que se iluminan y se refuerzan indefinidamente la una a la otra... En verdad, en un juego tan maravillosamente balanceado, resulta prematuro pretender ver el régimen bajo el cual se halla destinado a llevarse a cabo, hasta la consumación³, el misterioso proceso planetario de la hominización.

Cuanto más se estudia esta situación, más emerge y se afirma en el espíritu una curiosa analogía entre lo que podría llamarse el *estado religioso* del Mundo actual y el *estado zoológico* de la Tierra hacia finales del Terciario. En aquella época (es decir, hace alrededor de un millón de años*), un observador advertido que se fijase en la multitud de los grandes primates africanos hubiera podido reconocer, por ciertos indicios anatómicos y psíquicos, que una determinada línea (o haz) hominoide mostraba en sí las promesas del futuro. De modo análogo, diría yo, si sabemos mirar, no parece discutible que se pueden advertir fácilmente una diferencia y un avance radical que separan definitivamente el «fenómeno cristiano» de cualquiera otro de los «fenómenos religiosos» entre los que aquel apareció, pero de los cuales no ha cesado nunca, desde sus orígenes, de tratar de desprenderse.

3. Esto sin excluir, naturalmente, la posible aparición, en la conciencia humana, de algún tercer eje todavía insospechado, además de lo Hacia Arriba y lo Hacia Adelante; aunque no fuese sino como consecuencia de alguna toma de contacto con otros planetas pensantes.

* Ahora se considera alrededor de los dos millones de años.

Pues en lo mismo en que todas las demás religiones actuales tropiezan lastimosamente (esto es, en el obstáculo de un Universo que se ha vuelto tan orgánico y tan exigente que eclipsa o abate la mayoría de las grandes intuiciones pasadas de la mística), ¿no es precisamente donde el cristianismo se yergue sin esfuerzo, sostenido por las mismas condiciones, tan profundamente cambiadas, de pensamiento y de acción, a las que no consiguen aclimatarse sus contrincantes más renombrados?

Sin exageración, en virtud de su ultra-monoteísmo completamente particular, la religión de Jesús, no sólo se muestra experimentalmente capaz de resistir las nuevas temperaturas, las nuevas presiones, creadas en el espíritu humano por la aparición de la idea de evolución, sino que, en un ámbito transformado como éste, encuentra un medio óptimo de desenvolvimiento y de intercambios. Y de golpe, ya desde ahora, se afirma como *la religión definitiva* de un Mundo que súbitamente se ha vuelto consciente de sus dimensiones y de su deriva, lo mismo en el espacio que en el tiempo.

De donde se sigue que si nos trasladamos con la imaginación, no un millón de años hacia atrás, sino un millón de años hacia adelante, a través del devenir cósmico, y nos preguntamos para acabar (quizá con una punta de inquietud...) lo que podrá quedar efectivamente del cristianismo en esa lejana época, con toda seguridad podremos asegurar por lo menos esto:

A semejante profundidad del porvenir, y dado el actual ritmo de la antropogénesis, resultaría empresa vana tratar de figurarnos las formas que habrán de alcanzarse: lo mismo si se trata de liturgia que de derecho canónico, de las concepciones teológicas de lo sobrenatural, que de la revelación, o de la actitud de los moralistas ante los grandes problemas del eugenismo y de la investigación; eso sin contar con que, a un millón de años de distancia, muchos de los problemas históricos que ahora nos preocupan se habrán resuelto o evaporado desde mucho tiempo antes... No podemos decir nada sobre ninguno de tales puntos. Pero, en cambio, una cosa está clara. Si, en ese momento, la Humanidad (como suponemos) continúa creciendo, reflexionando sobre sí misma, eso significará que no ha dejado de ascender en ella el gusto de la vida: lo que querrá a su vez decir que, por haber descubierto un polo que atraiga cada vez más los esfuerzos convergentes de la Noosfera, *seguirá habiendo allí* (aunque todo lo demás haya tenido que cambiar) un monoteísmo cada vez más «cristificado» para «airrear» el Universo y «amorizar» la evolución.

[Inédito. París, 10 de mayo de 1950]

MONOGENISMO Y MONOFILETISMO UNA DISTINCIÓN ESENCIAL

Con ocasión de la encíclica *Humani generis*, se ha podido oír de nuevo discutir, con mucha pasión... y confusión, sobre el problema de la representación histórica de los orígenes humanos. Con este motivo, conviene insistir, una vez más, sobre la diferencia esencial que separa las nociones (todavía empleadas demasiadas veces como sinónimas) de:

- mono- y poli-*genismo*: una o varias *parejas* primitivas,
- mono- y poli-*filetismo*; una o varias *ramas* (o *phyla*) en el comienzo de la Humanidad.

Principio 1

A consecuencia de la imposibilidad de hecho en que la ciencia se encuentra (y habrá de encontrarse sin duda siempre) de aumentar el pasado paleontológico con la suficiente intensidad como para distinguir en él *individuos*, esto es, para discernir, muy lejos hacia atrás, otra cosa que *poblaciones*, el mono- y el poli-*genismo* son en realidad *nociones puramente teológicas*, introducidas por razones dogmáticas, pero extracientíficas por naturaleza (en cuanto inverificables experimentalmente).

Principio 2

Lo que equivale a decir que, cuando un sabio (en cuanto tal) reconoce la unidad de la especie humana, no es precisamente que trate de afirmar la existencia de una pareja única original, sino simplemente que afirma el hecho de que el hombre representa, zoológicamente, un *tron-*

co único: cualesquiera que sean por lo demás el espesor (numérico) y la complejidad (morfológica) de semejante tronco en sus comienzos.

En ciencia, no se puede hablar de mono- o poli-genismo, sino *solamente* de mono- y poli-filetismo.

En virtud de lo que precede, el teólogo conserva por tanto una cierta libertad para suponer lo que le parece dogmáticamente necesario en el interior de la zona de indeterminación creada por la imperfección de nuestra visión científica del pasado. *Directamente*, el sabio *no puede* demostrar que la hipótesis de un Adán individual sea rechazable. Sin embargo, *indirectamente*, puede juzgar que esta hipótesis se ha vuelto científicamente insostenible, en virtud de todo lo que en este momento creemos conocer en lo referente a las leyes biológicas de la «especiación» (o «génesis de las especies»).

a) Por una parte, en efecto, para un genetista, no sólo parece infinitamente improbable la aparición simultánea de una mutación en una única pareja, sino que además se le plantea la cuestión de saber si, aun realizada en el caso del hombre, una mutación tan limitada hubiera podido tener la menor probabilidad de propagarse.

b) Por otra (y esto es mucho más grave todavía), lo que exige el monogenismo de los teólogos no es solamente la unicidad de una pareja original sino la aparición brusca de dos individuos *completamente acabados en su desarrollo específico* desde el primer instante. Cuando menos, el Adán de los teólogos tuvo que ser, del primer golpe, un *homo sapiens*. Específicamente hablando, tuvo¹ que *nacer adulto*: ahora bien, estas dos palabras acopladas carecen de sentido para la ciencia de hoy. *Contra leges naturae**...

Por tanto, una de dos:

— o bien las leyes científicas de la especiación habrán de cambiar mañana en su esencia (lo que es poco probable);

— o bien (lo que parece plenamente de acuerdo con los últimos progresos de la exégesis) los teólogos habrán de darse cuenta, de una manera o de otra, de que, en un Universo tan orgánicamente estructurado como éste en el que estamos a punto de encontrarnos hoy, la extraordinaria compenetración interna de un mundo en estado de cosmo- y de antro-po-génesis en torno nuestro, les va a proporcionar cómodamente una solidaridad humana mucho más estrecha todavía que la buscada por ellos «en el seno de la madre Eva».

[Inédito. París, 1950]

1. Para ser capaz de cargar con la responsabilidad del pecado original.

* Contra las leyes de la naturaleza.

LO QUE EL MUNDO AGUARDA EN ESTE MOMENTO DE LA IGLESIA DE DIOS

UNA GENERALIZACIÓN Y UNA PROFUNDIZACIÓN DEL SENTIDO DE LA CRUZ

I. INTRODUCCIÓN

POR QUÉ SE HAN ESCRITO ESTAS PÁGINAS

Hace cuatro años, bajo el título *Le Coeur du Problème*, remití a Roma una corta relación en la que trataba de hacer comprender a los superiores lo que, después de largos años pasados (a consecuencia de circunstancias excepcionales) en la intimidad *simultánea* del mundo de la ciencia y del mundo de la fe, me parecía ser la verdadera fuente de la inquietud religiosa moderna. Me refiero a la subida irresistible en el cielo humano, por todos los caminos del pensamiento y de la acción, de un Dios evolutivo de lo Hacia Adelante, antagonista, a primera vista, del Dios trascendente de lo Hacia Arriba presentado por el cristianismo a nuestra adoración.

«Mientras la Iglesia no resuelva, mediante una cristología renovada (cuyos elementos se hallan todos a nuestro alcance), el conflicto entablado en la actualidad entre el Dios tradicional de la revelación y el Dios ‘nuevo’ de la evolución, mientras eso no suceda —decía yo en mi relación—, se irá acentuando el malestar, no sólo fuera, sino en lo más vivo del mundo creyente; y *pari passu**, irá disminuyendo la capacidad cristiana de seducción y de conversión».

Las páginas a las que hago aquí alusión no tenían ninguna pretensión de interferir con la autoridad establecida. Representaban, sin embargo, el testimonio de un observador llegado accidentalmente hasta zonas humanas profundas en las que los «oficiales» no tie-

* Paralelamente.

nen habitualmente ocasión de penetrar, y menos aún posibilidad de comprender lo que aquí ocurre.

Por esta sencilla razón, podían merecer alguna atención.

Pero desde Roma se me hizo saber que mi diagnóstico no coincidía con las ideas que al presente gozaban de favor en la Ciudad Eterna.

Y desde entonces, por supuesto, la «esquizofrenia» religiosa que padecemos no ha hecho más que acentuarse...

Una vez más, pues —ya que el tiempo apremia—, voy a tratar de hacerme escuchar. Pero, esta vez, para ser más claro, dejando a un lado cualquier expresión simbólica o abstracta, voy a plantear de nuevo el problema (¿y su solución?), tal y como, bajo una forma particular sensible y concreta, *veo que se formulan* a propósito y a partir del *sentido de la Cruz*.

Esto exige por lo demás que ponga de relieve previamente un acontecimiento ante cuya evidencia ciertos espíritus siguen manteniéndose extrañamente cerrados: a saber, el establecimiento gradual e irreversible, en el seno de nuestra civilización moderna, de una concepción profundamente renovada del hombre y de la Humanidad.

II. OBSERVACIÓN PRELIMINAR. APARICIÓN Y NATURALEZA DE UN NEO-HUMANISMO CONTEMPORÁNEO

Hubo un tiempo (el buen tiempo de la Escolástica) en el que los más grandes espíritus disputaban sin resultado para saber si había que ser «realista» o «nominalista».

Signo infalible de una cuestión mal planteada...

Hoy (al menos en lo concerniente a los seres vivos) el evolucionismo científico ha renovado y clarificado, sin esfuerzo, el problema de los universales: con la simple introducción de la noción de «especie filética». Los filósofos pueden continuar discutiendo estérilmente sobre la idea general de «perro» o de «gato». De hecho la única entidad general «felina» o «canina» que existe y cuenta *in natura rerum** es, como hoy sabemos, una cierta población, derivada de un mismo tronco, y comprendida en el interior de una cierta curva estadística de variabilidad.

Lo Universal genético además (o mejor, *en vez de*) lo Universal abstracto y de lo Universal concreto...

* En la naturaleza.

Desde este nuevo punto de vista, es forzoso reconocer que «la idea del hombre» (como todas las demás categorías animales) ha perdido para nosotros, en un primer tiempo, todo su misterio y una gran parte de su aureola platónica.

Pero, en cambio y como compensación, hay que añadir inmediatamente que, en un segundo tiempo, la misma noción de hombre ha visto (o al menos está a punto de ver) cómo vuelven a autenticarse, y *doblemente*, sus títulos experimentales, sus cartas de nobleza.

Por una parte, en efecto, se vuelve cada vez más necesario reconocer, en buena ciencia, que con la aparición sobre la Tierra, en el Cuaternario, de la conciencia reflexiva (pensamiento), se ha abierto en la historia de la Biosfera una fase nueva. El hombre, clasificable zoológicamente como mamífero primate, representa sobre todo, de hecho, la aparición sobre el Planeta de una *segunda especie de vida* (o, si se prefiere, «de una vida en segundo grado»).

Y, por otra parte (situación reconocida todavía menos generalmente, pero que la ciencia se verá forzada a aceptar *también* sin tardar mucho), esta vida de segunda especie (o vida reflexiva) es, por naturaleza, de *aspecto convergente*. Por razones biológicas de fondo, el hombre no puede existir sin abarcar la Tierra; y no puede cubrir tampoco la Tierra sin totalizarse y centrarse cada vez más en sí mismo. Hasta el extremo de que, en él (hecho único en la naturaleza), la especie, en lugar de diverger y de disiparse, se va apretando cada vez más estrechamente sobre sí misma, con el tiempo.

En el caso del hombre, y *sólo* del hombre (por ser reflexivo) lo Universal genético tiende a consolidarse, en su punto límite, en unidad super-personal...

Estas nuevas perspectivas sobre la naturaleza singular del hombre, repito, no han sido todavía expresadas comúnmente, ni igualmente, en términos de ciencia. Pero son un resultado tan directo, tan íntimo, de toda la *Weltanschauung* científica moderna, que comienzan, de hecho, a invadir y a impregnar todo el consciente (o al menos el subconsciente) de nuestro tiempo.

Porque no hay que engañarse.

A pesar de la espuma de existencialismo y de barthismo que no ha dejado de proliferar y de «envenenarnos» en el curso de estos últimos años, no es el pesimismo entristecido (ateo o religioso) sino un optimismo conquistador (señalado por el rápido ascenso marxista) lo que representa en este momento, en el mundo, la corriente de fondo. No sólo aspiración egoísta y reivindicadora en dirección del «bienestar», sino salto colectivo hacia el «ser más» esperado y busca-

do por el lado de la realización del grupo zoológico al que pertenecemos.

Después de un período de fluctuación (siglos XVI-XIX) en que pudo pensarse que lo Humano iba a desagregarse cada vez más en individuos autónomos, hoy (bajo la presión de formidables determinismos externos e internos) nos hallamos incontestablemente en el momento de recuperar, en un plano superior, el sentido de la especie. Esta vez ya no habrá más servidumbre al *phylum*. Sino el impulso unánime y concertado para acceder todos juntos a una etapa superior de la vida.

El viejo espíritu del Renacimiento y del siglo XVIII ha muerto o ha quedado atrás, digámoslo bien claro: el del Cosmos perfectamente ordenado y del Hombre armonioso. Y, en su lugar, un poco por todas partes germina un nuevo Humanismo, gracias al juego irresistible de la correflexión: Humanismo ya no de equilibrio, sino de movimiento, en el seno del cual ningún valor puede subsistir —*incluso y sobre todo en materia de religión*— a menos de reconocer la existencia, y plegarse a las exigencias, de un porvenir cósmico ultrahumano.

De ahí la necesidad urgente que tiene la Iglesia (y heme aquí de esta forma llegado al corazón de mi tema) de presentar sin tardanza al Mundo un «nuevo» sentido (un sentido ultrahumanizado) de la Cruz.

III. CRUZ DE EXPIACIÓN Y CRUZ DE EVOLUCIÓN

Por nacimiento, y para siempre, el cristianismo se halla dedicado a la Cruz, dominado por el signo de la Cruz. No puede seguir siendo él mismo si no se identifica cada vez más intensamente con la esencia de la Cruz.

Pero, justamente, ¿cuál es con exactitud la esencia, cuál es el *verdadero* sentido de la Cruz?...

Bajo su forma tradicional *elemental* (tal como nos la siguen presentando corrientemente los libros de piedad, los sermones, y hasta la enseñanza de los seminarios) la Cruz es *primordialmente* símbolo de reparación y de expiación. Y, por ello mismo, expresa y soporta todo un complejo psicológico en el que pueden reconocerse distintamente, por lo menos a título de tendencias, los elementos siguientes:

a) noción catastrófica, y dominio en el Mundo, del mal y de la muerte, considerados como secuencia natural y cronológica de una falta original;

b) suspicacia ante el hombre que, sin hallarse exactamente muti-

lado y pervertido (de lo que los teólogos se evaden mediante el artificio de los dones «sobrenaturales»), carece del frescor y de la fuerza que habrían de permitirle salir adelante en sus empresas terrestres; y

c) más sintomática aún, suspicacia general (casi maniquea) para todo cuanto sea Materia, considerada, cuasi universalmente, mucho menos como una reserva de espíritu que como un principio de caída y de corrupción.

Todo esto, por suerte y sin duda, dentro del fuego de un amor poderoso por el Dios crucificado. Pero dentro del fuego de un amor de tipo casi exclusivamente «ascensional», cuyo acto más operante y más significativo se presenta siempre bajo los rasgos de una depuración dolorosa y de un sufrido desprendimiento.

Ahora bien, eso es precisamente lo que se va volviendo rápidamente irrespirable para los neohumanistas que ahora somos nosotros. Y *tiene que ser cambiado*.

Para poder reinar sobre una Tierra súbitamente despertada a la conciencia de un movimiento biológico que la impulsa hacia adelante, la Cruz (so pena de volverse irreconciliable con la naturaleza humana que pretende salvar) tiene que manifestarse a nosotros, a cualquier precio y lo más pronto posible, como un signo, no sólo de evasión (*escape*)*, sino de progresión.

Tiene que brillar ante nuestros ojos, ya no sólo como purificadora, sino como *motriz*.

¿Pero será posible semejante transformación, *sin deformación*?

Sí, respondería yo «enfáticamente», es posible, e incluso imprescindible, si se va al fondo de las cosas, en nombre de lo que hay de más tradicional en el espíritu cristiano.

Veamos cómo.

Olvidemos, por un instante, cuanto acabo de recordar a propósito del sentido «clásico» y sub-pesimista de la Cruz. Y, si por un momento dejamos a un lado la misma Cruz, podremos volver nuestra mirada hacia el segundo término del conflicto religioso moderno, es decir, hacia la famosa «evolución».

Entendida en sus rasgos más esenciales, esta poderosa realidad se impone a nuestra experiencia con los caracteres siguientes:

* La evasión que aquí denuncia Teilhard es la que, en nombre del valor «reductor» del dolor, dispensaba de luchar hasta el límite de las propias fuerzas contra el mal. El encuentro con Dios, por el contrario, supone que se sigue cooperando con su voluntad creadora. «Lo mejor de mi 'comunidad de resignación' —escribe Teilhard— resulta coincidir [...] con el máximo de mi fidelidad al deber humano» (*El medio divino*, Taurus, Madrid, 1962, p. 94).

a) por su misma naturaleza «conciliante», exige trabajo, consiste en «esfuerzo»;

b) por efecto estadístico de probabilidades, no puede avanzar, en sus construcciones tanteantes, más que dejando tras sí, y en todos los niveles (inorgánico, orgánico, psíquico), un largo surco de desórdenes, de sufrimientos y de faltas (el mal «evolutivo»);

c) por la misma estructura del proceso de evolución biológica (envejecimiento orgánico, relevo genético, metamorfosis...), implica la muerte;

d) por una exigencia psicológica y energética a la vez, en fin, requiere en su cima (una vez llegada al grado «reflexivo») un principio atractivo «que amorce» el funcionamiento entero del Universo.

Penetrémonos bien del sentimiento de estas cuatro condiciones fundamentales que definen la atmósfera misma del nuevo Mundo en el que nos hemos despertado al tomar conciencia de la moviente organicidad de las cosas en torno nuestro.

Y luego, con estos nuevos datos en la cabeza, volvamos a la Cruz; contemplemos un crucifijo...

Quien se nos ofrece a nuestros ojos sobre el madero —penando, muriendo, liberando—, ¿sigue siendo de verdad el Dios del pecado original? ¿O es, por el contrario, el Dios de la evolución?

O, más bien, ¿no es justa y simplemente, tomado en su sentido pleno y en estado generalizado, el Dios de la evolución el Dios mismo de la expiación?...

Ya que, si se observa con cuidado, «soportar los pecados del mundo culpable» equivale, *traducido y transpuesto en términos de cosmogénesis*, a «soportar el peso de un mundo en evolución»*.

En verdad (y éste es el «grito» o testimonio que yo quisiera hacer escuchar a quien corresponda, a lo largo de estas páginas), en verdad, así como se me ha llegado a hacer físicamente imposible arrodillarme interiormente ante una Cruz *puramente* redentora, de la misma forma me siento apasionadamente seducido y satisfecho por una Cruz en la que se sintetizan los dos componentes del porvenir: lo Transcendente y lo Ultrahumano; o, como decía al comienzo, lo En Alto y lo En Adelante.

* A la vista de la confusión presente, importa explicitar que, «soportar el peso de un Mundo en evolución» no quiere decir disminuir la parte del sacrificio, sino añadir al sufrimiento de expiación, el más constante y apremiante de participación, con plena conciencia del destino humano, en el trabajo universal indispensable para su logro. Qué urgencia adquiere, desde esta perspectiva, la llamada de Cristo: «Si alguno quiere venir en pos de mí, que se niegue a sí mismo, cargue con su cruz de cada día y me siga» (Lc 9, 23).

Personalmente, no puedo escapar a la evidencia de que, en el segundo caso (si bien con una dimensión de más), estoy adorando exactamente la misma Cruz: la misma Cruz, pero mucho más verdadera.

Y, en esta disposición interior (categórica y final), siento, sé, que no estoy solo, sino que otros en legión afluyen y confluyen conmigo.

CONCLUSIÓN

En suma, habré de concluir que, a pesar de las profundas alteraciones en curso en nuestra visión fenoménica del mundo, la Cruz sigue en pie; se levanta incluso cada vez más derecha, en la encrucijada de todos los valores y todos los problemas, en pleno corazón de la Humanidad. Más que nunca, sobre ella puede y debe continuar haciéndose la división entre lo que asciende y lo que desciende.

Pero esto con una condición, con una sola condición.

Y es la de que, alargándose hasta las dimensiones de una nueva edad, deje de ofrecérsenos sobre todo (y hasta exclusivamente...) como el signo de una victoria sobre el pecado, para alcanzar al fin su plenitud, que es la de convertirse en el símbolo dinámico y completo de un Universo en estado de evolución personalizante.

[Inédito. Nueva York (Purchase), 14 de septiembre de 1952]

CONTINGENCIA DEL UNIVERSO Y DESEO HUMANO DE SOBREVIVIR

O CÓMO REPENSAR, EN CONFORMIDAD CON LAS LEYES
DE LA ENERGÉTICA, LA NOCIÓN CRISTIANA DE CREACIÓN

I. OBSERVACIÓN PRELIMINAR: FE RELIGIOSA Y ENERGÍA DE EVOLUCIÓN

Entre profesionales de la ciencia, está a punto de obtenerse decididamente el acuerdo sobre la verdadera naturaleza del fenómeno humano. En el seno del Universo, el hombre, considerado antes como una anomalía, tiende ahora a presentarse como el límite extremo alcanzado en este momento, en el campo de nuestra experiencia, por el proceso conjugado de ordenación corpuscular y de interiorización psíquica, llamado a veces «entropía negativa», o «anti-entropía»* o, más simplemente, evolución.

«En el hombre reflexivo (en la medida en que es reflexivo), y en dirección de estados cada vez más elevados de correflexión, la evolución, lejos de haberse detenido como pudo pensarse al principio, se reinicia de manera más lograda (por efecto de convergencia) bajo forma de *self-evolution*».

Más o menos explícitamente, una fórmula semejante, como digo, está ya aceptada por la mayoría de los «sabios». Pero lo que muchos, entre esta mayoría, parecen no haber percibido todavía es el cambio profundo, de orden *energético*, implicado por la incorporación de lo humano, es decir, de lo reflexivo, a la marcha de la evolución.

En el curso de su fase prehumana la vitalización de la Materia podía considerarse (al menos en una primera aproximación) como enteramente alimentada, gracias al juego de las probabilidades y de la selección natural, por las reservas termodinámicas acumuladas en

* Hoy, neguentropía.

la superficie de la Tierra. Por el contrario, una vez hominizada, la operación (como lo podemos comprobar a cada instante en nosotros mismos) exige *además*, para llevarse a cabo, la influencia imponderable, pero determinante, de cierto «campo» de naturaleza psíquica definible como un gusto o deseo. Sin la pasión de las cimas en el corazón de un Jean Herzog, no hubiese habido ascensión al Anapurna.

En un régimen de *self-evolution*, la energía puesta en juego no es sólo física, sino que aparece como una magnitud compleja en la que dos términos heterogéneos se conjugan inseparablemente:

a) el primero (calculable en unidades termodinámicas) se reduce en definitiva a *atracciones* moleculares y atómicas;

b) el segundo («mensurable» en grados de ordenación) lo experimenta nuestra conciencia en forma de *atracciones*.

Dicho de otra manera, para que la evolución se prolongue en un medio hominizado, es preciso (por necesidad física) que el hombre *crea*, con tanta energía como le sea posible, en un valor absoluto de movimiento que él precisamente tiene que propagar.

Y, así, he aquí un puente inopinadamente establecido, por nuestra experiencia, entre dos terrenos tan extraños el uno al otro en apariencia como física-química y religión. La fe, que ya no es sólo camino de evasión fuera del Mundo, sino fermento y coprincipio de la realización del Mundo. Una buena sorpresa para nuestro espíritu, sin duda. Pero, más aún, una posibilidad inesperada, abierta a nuestra necesidad de prever, de fijar, *en nombre de la energética*, dos condiciones generales para la evolución futura de lo «religioso», en el curso de los miles y aun millones de años que ha de durar todavía sobre la Tierra el proceso de hominización*.

Primera condición. Para que el hombre llegue al término natural de su desarrollo, *es preciso* (por necesidad energética) que, en la Humanidad en proceso de totalización, la tensión o temperatura religiosa suba cada vez más.

Segunda condición. Entre todas las formas de fe eventualmente ensayadas, a través de los tiempos, por las fuerzas ascendentes de la religión, se halla destinada a sobrevivir, y aquella solamente (también por necesidad energética) que se muestre capaz de excitar (o de «activar») al máximo las potencias de *self-evolution*.

* El autor se expresa aquí como paleontólogo. No tenía inconveniente en declarar que, desde el punto de vista religioso, el fin de la Humanidad podía deducirse mediante una atracción acelerada de Cristo, sol espiritual. De donde su invocación de la Parusía en *El medio divino*, Taurus, Madrid, 1962, pp. 177-185.

En la misma medida en que se derivan de la energética, insisto, estas dos proposiciones son independientes de cualquier consideración filosófica o histórica. Representan, para todo el Universo, y para todos los tiempos, un valor absoluto.

Tratemos de ver cómo sirven (o sea, lo que ocurrirá) si se las aplica al caso particular de la fe cristiana.

II. EXCEPCIONAL VALOR EVOLUTIVO DEL CRISTIANISMO... SALVO EN LO QUE SE REFIERE A LA IDEA DE CREACIÓN

Desde el punto de vista estrictamente energético (podría decirse «cosmo-motor») aquí adoptado, es curioso observar que la fe cristiana, *bien comprendida*, se sitúa con mucho a la cabeza de cualquier otra creencia. Y esto por la excelente razón de que, entre todos los otros tipos de religión actualmente a la vista, sólo ella se nos muestra, no solamente apta para sobrevivir (o incluso para super-vivir) sin deformación en un Universo que ha pasado bruscamente, con respecto a nuestro pensamiento, del estado cosmos al estado cosmogénesis, sino también capaz de caldear y de iluminar dicha cosmogénesis hasta el punto de darle literalmente una figura y un alma. Ante la mirada del cristiano moderno, que se ha hecho simultáneamente consciente, *tanto* de la centración gradual del Mundo en sí *como* de la posición única ocupada por Cristo resucitado en el polo de este movimiento de convergencia, el proceso entero de la evolución se revela última y rigurosamente como *amoroso y amable*. De suerte que, para colaborar en los progresos ulteriores de la hominización, un cristiano como éste (y sólo él) se encuentra animado en definitiva por la atracción espiritual más activadora de todas: quiero decir, por las fuerzas de dilección.

En el terreno de la activación evolutiva, el cristianismo, en la medida en que «personaliza» la cosmogénesis, es, sin duda alguna, irremplazable e imbatible.

Pero, se objetará, ¿este mismo Mundo que la fe cristiana adorna con tantos atractivos gracias a sus misterios de la encarnación y aun de la redención, no acaba también por despojarlo de todo interés (hasta correr el riesgo de envilecerlo ante nuestros ojos) a fuerza de insistir sobre la total *self*-suficiencia de Dios, y por consiguiente sobre la completa contingencia de la creación?...

Y es aquí efectivamente donde, sin que hubiéramos caído lo suficiente en la cuenta de ello, hace súbitamente su aparición invasora en un ámbito vitalmente concreto (el del gusto humano por la acción)

el problema, en apariencia puramente especulativo e inocente, del *ser participado*.

En la buena filosofía escolástica, como cualquiera sabe, el ser, bajo forma de *Ens a se*^{*}, se sitúa exhaustivamente, y de un solo golpe, en el origen ontológico de todas las cosas. Después de lo cual, en un segundo tiempo, el resto en su totalidad (o sea «el Mundo») no aparece a su vez más que a título de suplemento o añadidura enteramente gratuito: los invitados al divino festín.

Estas tesis de una completa gratuidad de la creación, rigurosamente deducida de una determinada metafísica de la potencia y el acto, permanecía inofensiva en el marco tomista de un Universo estático en el que la creatura no tenía otra cosa que hacer excepto aceptarse y salvarse. Por el contrario, se revela como peligrosa y virulenta (por desconazonadora) a partir del momento en que, en un régimen de cosmogénesis, el «ser participado», que somos cada uno de nosotros, comienza a preguntarse si la condición radicalmente contingente a la que le reducen los teólogos justifica de verdad la pena que se tiene que tomar para evolucionar. Porque, a menos que se busque al cabo de la existencia otra cosa que una felicidad individual (y ésta es una forma que hemos repudiado definitivamente), ¿cómo no habría de sentirse el hombre *hastiado de obrar* a causa de la revelación que por así decir se le ha hecho de su radical inutilidad?^{**}.

En una nota anterior^{***}, insistía yo hace ya algún tiempo sobre la necesidad absoluta en que el cristianismo se encuentra, si quiere tener algo que hacer con nuestra generación, de explicitar el lado constructor, «evolutor» (y no sólo expiatorio o reparador) del misterio de la cruz^{****}. Séame aquí permitido aportar —con igual co-

* Ser existente por sí mismo.

** El padre Teilhard se hubiera sentido dichoso al ver su intuición confirmada por uno de los principales textos (que nunca conoció) del cardenal De Bérulle: «El Padre, que es la fuente primordial de la Deidad, produce en sí mismo dos Personas divinas. Y el Hijo [...] termina su fecundidad en la producción de una sola Persona divina. Y esta tercera Persona, que no produce nada eterno e increado, produce el Verbo encarnado. Y este Verbo encarnado produce el orden de la gracia y de la gloria que se termina en hacernos dioses por participación» (*Les grandeurs de Jésus*, Siffre, Paris, 1895, p. 272). El Pléroma, es decir, el Hombre-Dios y una creación, no sólo asimilada por él, sino participante de su divinidad y de la vida trinitaria en la humanidad que la corona: tal es la fecundidad del Espíritu Santo y la razón de ser esencial del Universo que constituye su soberana dignidad.

*** «Una generalización y una profundización del sentido de la Cruz» (septiembre de 1952).

**** Este punto de vista es tradicional: la redención no repara solamente la falta: hace superabundar la gracia; manifiesta y crea un aumento de amor.

nocimiento de causa, y a propósito de un punto dogmático menos tenido en cuenta pero aún más profundo— el testimonio siguiente:

«En una época en que el hombre se despierta, aparentemente para siempre, a la ciencia de sus responsabilidades y de su futuro planetarios, el cristianismo (cualquiera que sea la belleza de su Evangelio) perdería a nuestros ojos todo valor religioso si llegásemos a sospechar que, a fuerza de exaltar al Creador, nos iba a convertir el Universo en insípido. Porque, sólo por esto, quedaría eliminado del número de las creencias energéticamente posibles».

Comprendamos de una vez que no serviría de nada que la Iglesia hiciera amable a nuestros corazones el mundo, si, por otro lado, fuéramos a caer en la cuenta de que estaba haciéndolo menos deseable, y hasta despreciable, para nuestro esfuerzo.

Pero entonces, ¿por qué no intentar francamente volver a pensar, con las dimensiones nuevas que lo Real acaba de obtener ante nuestros ojos, en el dogma de una total *libertad* para el Creador en el acto de la creación?

III. UNA CORRECCIÓN A LA CONTINGENCIA: LA NOCIÓN DE PLÉROMA

Si me permito criticar aquí con tanto vigor la noción escolástica de «participación», ello se debe no sólo (como se habrá comprendido) a que esta noción humilla en mí al hombre, sino también, y otro tanto, porque indigna en mí al cristiano.

Olvidemos en efecto el *Ens a se* y el *Ens ab alio** y volvamos a las expresiones más auténticas y más concretas de la revelación y de la mística cristiana. ¿Qué es lo que encontramos en el corazón de estas doctrinas o de estas efusiones, sino la afirmación y la expresión de una relación estrechamente bilateral y complementaria entre el Mundo y Dios? «Dios crea por amor», dicen con razón los escolásticos. ¿Pero cuál es entonces ese amor, al mismo tiempo inexplicable en su sujeto y deshonroso para su objeto, y que *ninguna necesidad fundamenta* (fuera del placer de dar por dar)? Releamos a san Juan y a san Pablo. Para ellos, la existencia del Mundo queda aceptada de entrada (quizás de modo demasiado sumario para nuestro gusto) como un hecho inevitable, o en todo caso como un hecho cumplido. Pero en cambio, tanto en uno como en otro, ¡qué sentido del valor absoluto de un drama cósmico en el que todo sucede como si Dios,

* El «Ser que existe por sí mismo» y el «Ser que existe por otro».

incluso con anterioridad a su encarnación, se encontrara ya ontológicamente comprometido! Y en consecuencia ¡qué manera de acentuar el Pléroma y la pleromización!

En verdad, lo que hace vivir al cristianismo, no es el sentido de la contingencia de lo creado, sino el sentido de la compleción mutua entre Mundo y Dios. Y por eso, si es precisamente este alma de «complementariedad» lo que la ontología aristotélica no llega a capturar, hagamos como los físicos cuando les fallan las matemáticas: cambiemos de geometría.

Si observamos, por ejemplo, que, desde un punto de vista dinámico¹, lo que hay de primordial en el mundo, para nuestro pensamiento, no es «el ser», sino «la unión que engendra este ser», tratemos de sustituir una metafísica del *Esse* por una metafísica del *Unire* (o del *Uniri*)*. Tratado bajo esta forma genética ¿no se resuelve en parte el problema de la coexistencia y de la complementariedad de lo creado y lo increado, en la medida en que ambos términos en presencia el uno del otro, exigen igualmente, cada uno a su manera, existir en sí mismos y juntarse entre sí² de modo que, *in natura rerum*, pueda encontrarse realizado el máximo absoluto de unión que sea posible?

Y si esta segunda manera de pensar no consigue tampoco justificar suficientemente en el creyente la legítima necesidad, de la que vive, de aportar, mediante su ardor en vivir, algo incapaz de reemplazar a Dios, no nos desanimemos y sigamos todavía buscando mejor.

Pero mientras tanto no nos andemos con rodeos.

Porque, en materia como ésta, según recordaba yo al principio, las leyes inflexibles y omnivalentes de la energética son formales.

*Tarde o temprano las almas acabarán por entregarse a la religión que las active más, humanamente**.*

Con otras palabras, la fe cristiana no puede esperar dominar mañana la Tierra más que si, siendo como es ya la única con capacidad de *armonizar* el Universo, se revela además a nuestra razón como la única capaz de *valorizar* completamente la trama del mundo y su evolución.

[Inédito. Nueva York, 1 de mayo de 1953]

1. Y por analogía con lo que ocurre en física, donde, como ahora sabemos, la aceleración crea la masa: es decir, que el móvil viene después del movimiento.

* *Esse*, ser; *unire*, unir; *uniri*, ser unido.

2. Así el ser participado quedaría definido no tanto por su oposición a la nada como por su relación positiva con Dios, su poder de entrar en comunión.

** Ante una exigencia de este tipo, tan fundada energéticamente, hay que lamentar más aún el arrinconamiento de la teología beruliana.

UNA CONTINUACIÓN DEL PROBLEMA DE LOS ORÍGENES HUMANOS

LA MULTIPLICIDAD DE LOS MUNDOS HABITADOS

Después de no pocas disputas, la cuestión de los orígenes humanos, en la forma terrestre (restringida) en que se planteaba en el siglo XIX, puede darse por resuelta. Aparte de algunas escaramuzas entabladas todavía en torno de un monogenismo estricto¹ al que algunos teólogos continúan adhiriéndose (ya que su concepción del pecado original lo necesita), pero del que la ciencia se desinteresa cada vez más, puesto que escapa a toda verificación experimental, y contraría todas las indicaciones proporcionadas por la filética y la genética, nadie duda ya, entre las gentes competentes, de que el hombre apareció sobre nuestro planeta, a finales del Terciario, de acuerdo con las leyes generales de la especiación.

Planteado en estos términos estrictamente históricos y terrestres, el problema del hombre puede parecer resuelto efectivamente. Pero, en realidad, ¿no es más bien que ha quedado traspuesto a un grado más alto de generalidad (podría incluso decirse de «universalidad») en el que se vuelve a plantear con una acuidad y un interés renovados?

Esto es lo que yo creo percibir. Y esto es lo que yo quisiera hacer percibir «a quien corresponda», mostrando lo que ofrecen, relacionadas entre sí, tres proposiciones científicas, cada una de ellas sólidamente admitida por separado, pero cuya potencia explosiva no parece que nos hayamos ocupado de verificar, a partir del momento en que nos propusiéramos combinar las tres.

1. Digo precisamente «monogenismo» (una sola *pareja* original), y no «monofiletismo» (un solo *phylum*, con sección original de superficie indeterminada).

Proposición 1. Por sí misma, gracias al juego de las probabilidades, la Materia tiende naturalmente a agruparse en moléculas tan grandes como sea posible. Y la vida se sitúa, experimentalmente, en una prolongación natural y normal de este proceso de «moleculización».

Proposición 2. En las mismas condiciones, y una vez emergida de lo inorgánico, la vida continúa naturalmente, y con un doble movimiento conjugado, complejizándose en su exterior y «conscientizándose» interiormente; y esto hasta llegar a la emergencia psicológica de la reflexión. En otros términos, la aparición, en la actualidad bien establecida, del hombre sobre la Tierra en el Plioceno no es otra cosa que la manifestación normal y *local* (en condiciones particularmente favorables) de una propiedad general de cualquier Materia «evolucionada hasta el límite».

Proposición 3. Hay en el Universo millones de galaxias, en cada una de las cuales la Materia posee la misma composición general, y experimenta esencialmente la misma evolución que en el interior de nuestra Vía Láctea.

Insisto en que los especialistas se hallan hoy esencialmente de acuerdo sobre cada una de estas tres proposiciones por separado. Pero como sucede que cada una de ellas pertenece a una disciplina lo suficientemente alejada de aquella de la que dependen las otras dos² como para que nadie experimente la necesidad profesional de aproximarlas entre sí, estamos ante un caso en el que «dos, dos y dos no hacen todavía seis» en nuestra mente.

Y sin embargo...

Si de verdad, en el Universo, las proteínas (parecidas en esto a cualquiera de los cuerpos simples de la química) aparecen en cuanto pueden, y allí en donde pueden...

Y si, una vez prendida en un astro, la vida, no sólo se propaga allí, sino que avanza lejos y tan alto como le es posible (es decir, hasta la «hominización» si puede)...

Y si, por añadidura, hay millares de millones de sistemas solares en el mundo en los que la vida posee probabilidades análogas de nacer y de hominizarse...

Entonces, surge inevitablemente en nuestro pensamiento la conclusión de que si, por suerte, poseyéramos unas placas sensibles a la irradiación específica de las «noosferas» extendidas por el espacio, ante nuestros ojos, *casi con certeza*, se materializaría inmediatamente una polvareda, una infinidad de astros pensantes.

2. Astronomía, bioquímica, antropología, respectivamente.

En tiempos de Fontenelle, podía divagarse con la idea, todavía puramente gratuita, de la pluralidad de los mundos habitados³.

Ahora, en cambio, el equilibrio se ha derrumbado.

Gracias al avance simultáneo de todos nuestros conocimientos físicos y biológicos, lo que no pasaba de simple imaginación en tiempo de Luis XVI se nos presenta ahora, en el siglo XX, como la alternativa *más probable, y con mucho*.

Dicho de otro modo, supuesto lo que hoy sabemos sobre el número de los «mundos» y su evolución interna, la idea de *un solo planeta* hominizado⁴ en el seno del Universo se nos ha vuelto de hecho (por más que generalmente no reparamos en ello) casi tan *impensable* como la de un hombre aparecido sin relaciones genéticas con el resto de los animales de la Tierra.

Por término medio (y como mínimo) una Humanidad por galaxia; o sea, en total, millones de Humanidades extendidas a través de los cielos...

Ante semejante multiplicidad de centros siderales de «vida inmortal», ¿cómo va a reaccionar la teología para responder a la expectativa y a las esperanzas ansiosas de todos aquellos que quieren continuar adorando a Dios «en espíritu y en *verdad*»?... Lo que no puede hacer evidentemente es seguir presentando por más tiempo como única *dogmáticamente segura* una tesis (la de la unicidad de la Humanidad terrestre en el Universo) que ya hoy se nos ha convertido en *improbable* ante nuestra experiencia.

Pero, ¿entonces?...

Tratemos de determinar, en este recodo peligroso, no sólo lo que los «apologetas» deben evitar en absoluto, sino también lo que nosotros los creyentes hemos de comenzar a hacer desde ahora para superar la situación.

I. LO QUE HAY QUE EVITAR

Al teólogo que se encuentra con la probabilidad científicamente creciente de múltiples «centros de pensamiento» repartidos a través del

3. Como en tiempo de Copérnico, con la hipótesis (considerada todavía, como un puro juego del espíritu) de que no era el Sol, sino la Tierra, que giraba en el firmamento.

4. «Humanidad», «hominizado»: estas palabras se toman aquí evidentemente como sinónimos de «vida psíquicamente *reflexiva*». Con seguridad no tenemos ninguna idea de la química, ni de la antropología particulares de las diversas vidas extraterrestres. Pero todo lleva a creer que, si dos planetas «hominizados» llegasen a establecer contacto materialmente, mediante sus dos noosferas, cuando menos, podrían entenderse, juntarse y «sintetizarse».

Mundo, se le abren inmediatamente dos caminos fáciles de evasión (por más que sean ilusorios), tanto más tentadores cuanto que ya se había dejado aventurar en ellos en el pasado.

O bien decidir que la Tierra ha sido el único entre todos los planetas habitados que ha conocido el pecado original, y ha necesitado por tanto ser «rescatada».

O bien, en la hipótesis de un pecado original universal, imaginar que la encarnación se ha llevado a cabo sólo en la Tierra, y que las otras «Humanidades» han sido debidamente «avisadas» por lo demás mediante algún procedimiento (!?).

O bien, en fin, jugando con la contingencia, muy seria, de que nunca llegue a establecerse relación alguna de forma experimental directa⁵, entre la Tierra y otros astros pensantes, mantener, contra toda probabilidad⁶, que en todo el Universo sólo la Tierra se halla habitada; es decir, empecinarse en la afirmación testaruda de que «no existe el problema».

No hay que ser muy avisado para ver y sentir que, en el *estado presente* de nuestros conocimientos en torno a las dimensiones del Universo y a la naturaleza de la vida:

a) la primera de estas tres soluciones es científicamente «absurda», en la medida en que implica que en ciertos puntos del Universo podría no existir la muerte (indicio teológico de la presencia del pecado original), a pesar de que esos puntos (como sabemos pertinentemente) se hallen sometidos a las mismas leyes fisicoquímicas que la Tierra⁷;

b) la segunda es «ridícula», sobre todo si se piensa en el número de astros que «informar» (¿milagrosamente?), y en su recíproca separación en el espacio y en el tiempo;

c) en fin, la tercera es «humillante», en la medida en que una vez más la Iglesia daría la impresión de pretender salvar el dogma refugiándose en lo inverificable.

Para salir noble y fructuosamente de la dificultad en que nos encontramos situados, en este momento, en nuestra fe, como consecuencia de un aumento súbito en nuestra experiencia de las dimen-

5. Por razón del exceso de distancia en el espacio, o de la no coincidencia en el tiempo.

6. Como en el caso del monogenismo, exactamente.

7. Uno se ruboriza (a menos que en este caso se trate simplemente de una broma), cuando lee (*Time*, 15 de septiembre de 1952) la advertencia hecha por un profesor de teología (el R. P. Francis J. Connell, decano de Teología) sobre que hay que desconfiar de los pilotos de los «plátalos volantes», los cuales se revelarían *como no mortales*, en el caso de proceder de un planeta no afectado por el pecado original.

siones «espirituales» del Universo, hay que buscar absolutamente algo que no sea una escapatoria.

Pero ¿qué?...

II. LO QUE PODEMOS HACER

Evidentemente, ante una probabilidad (por enorme que sea), hay que guardarse de reaccionar como si se tratara de una certeza. La multiplicidad de las «Humanidades» extraterrestres no se halla todavía (y quizá no se halle nunca) establecida por comunicaciones directas. Por tanto, no se trata, a buen seguro, de comenzar a construir una teología para uso de esos mundos desconocidos. Pero al menos es preciso que nos apliquemos a abrir (iba a decir «dilatar») nuestra teología clásica a la eventualidad (una eventualidad positiva) de su existencia, y de su presencia.

Y esto, si no me equivoco, lo que es perfectamente posible, con la condición de que, obedientes a dos corrientes de pensamiento, ambas muy características de nuestro tiempo, nos familiaricemos (intelectual y místicamente) con estas dos nociones:

— lo mismo el *Universo* psíquicamente convergente sobre sí mismo con la totalidad de sí mismo (bajo el efecto del proceso evolutivo denominado «de complejificación — consciencia»*);

— que el *Cristo universalizado* en su operación, en virtud y por virtud de su resurrección.

Porque, en definitiva, si, por una parte, toda la sustancia reflexiva engendrada en el curso de los tiempos por el Universo tiende efectivamente, ante la mirada del sabio, a concentrarse en sí misma; y si, por otra, ante la mirada del creyente, Cristo, también por naturaleza, es quien centra, y en quien se centra, el Universo entero; entonces, podemos estar bien «tranquilos».

Porque *aun cuando* haya efectivamente (como hoy parece lo *más probable*) millones de «mundos habitados» en el firmamento, para el cristiano la situación fundamental sigue siendo la misma (o, más exactamente, aumenta de modo prodigioso su interés) desde el momento en que estos millones pueden ser considerados por él como refuerzo y glorificación de la misma Unidad que antes.

Sin duda (y como ya sucedió con el final del geocentrismo) es inevitable que el final del «mono-geísmo»⁸ nos obligue eventual-

* Sobre este tema, cf., por ejemplo «La réflexion de l'Énergie»: *Revue des Questions Scientifiques* (20 de octubre de 1952). Ensayo incluido en *La activación de la energía*, Taurus, Madrid, 1967, pp. 299-317.

8. ¿O habrá que decir «geo-monismo»?

mente a revisar y matizar un buen número de nuestras «representaciones» teológicas.

Pero poco importan estos reajustes, si, cada vez más coherente tanto estructural como dinámicamente con todo lo que estamos a punto de descubrir en materia de cosmogénesis, el dogma en el que se resumen todos los dogmas subsiste y se consolida:

«In eo omnia constant»*.

ADICIÓN (DEL AUTOR)

Hipótesis J. M.** «Una Noosfera humana cristificada extendida poco a poco por el Mundo». Seductora, pero contra los hechos: millones de galaxias ya existentes,

ya extinguidas

a distancias inalcanzables: incluso electro-magnéticamente, su distancia sobrepasa la vida de la Humanidad.

La única solución: en las dos ideas conjugadas:

a) de Universo convergente (= centrado);

b) de Cristo (tercera naturaleza***) centro del Universo.

[Inédito. Nueva York, 5 de junio de 1953]

* «Todo tiene en él su consistencia» (Col 1, 17).

** Hipótesis J. M. revisada y completada después de 1953. En el Universo entero, igual que en la Tierra, habría un *antes* y un *después* de la encarnación. Para que la empresa de divinización de Cristo se extienda universalmente, basta que, en cada planeta pensante, haya suscitado Dios y siga suscitando hasta el fin, profetas y sacerdotes a quienes se revele el conocimiento y se comunique la gracia de la encarnación redentora. De la misma forma que Melquisedec, sacerdote surgido fuera de la tribu directamente elegida, aquellos han participado o participarán, durante el despliegue del espacio-tiempo, en el sacerdocio del Verbo encarnado al haber recibido el poder de celebrar su sacrificio, de consagrar y de conferir la eucaristía y los sacramentos, bien en prefiguración como, en la Tierra, antes de la encarnación, bien como continuación de la cena.

Porque el Universo es tan perfectamente uno, que una sola inmersión en su seno del Hijo de Dios lo invade y lo penetra por completo con su gracia de filiación.

Al tomar una naturaleza humana, el Verbo se «cosmizó». Sólo tuvo que nacer una vez de la Virgen María para someter y divinizar toda la creación.

Del mismo modo que el nacimiento, la pasión y la muerte de Cristo son cósmicas. «Cristo resucitado no muere ya más» (Rom 6, 9) por el hecho de que los misterios de Jesús garantizan, con su extensión y su perfección, todo el desenvolvimiento del mundo rigurosamente uno.

*** Puesto que una naturaleza cósmica le permite centrar todas las vías constitutivas de un Pléroma extendido hasta las galaxias.

EL DIOS DE LA EVOLUCIÓN

En una serie de breves comunicaciones*, he intentado, durante estos últimos años, circunscribir y definir la razón exacta por la que el cristianismo, a pesar de una cierta renovación de su influencia sobre los medios conservadores (o *un-developed*) del Mundo, se halla decididamente a punto de perder a nuestros ojos su prestigio y su atractivo sobre la fracción más influyente y progresiva de la Humanidad. No sólo con respecto a los gentiles o los simples fieles, sino incluso en el mismo corazón de las órdenes religiosas, el cristianismo abriga todavía parcialmente, pero ya no *cubre*, ni *satisface*, ni *dirige* al «alma moderna». Hay algo que no funciona ya, y en consecuencia hay algo que se está aguardando para dentro de poco en el planeta, en materia de fe y de religión. ¿Pero qué, exactamente?...

A esta cuestión, unánimemente planteada, es a la que voy a tratar de responder, una vez más, estableciendo, mediante unas pocas proposiciones encadenadas, la realidad de un fenómeno cuya evidencia obsesiona desde hace casi cincuenta años: quiero decir el ascenso irresistible (y sin embargo desconocido aún) sobre nuestro horizonte de lo que podría llamarse un Dios (*el* Dios) de la evolución.

* «El corazón del problema» (1950), en *El porvenir del hombre*, pp. 321-332; «Lo que el mundo aguarda en este momento de la Iglesia de Dios. Una generalización y una profundización del sentido de la Cruz» (1952), *supra*, pp. 177-183; «Contingencia del Universo y deseo humano de sobrevivir. O cómo repensar, en conformidad con las leyes de la energética, la noción cristiana de creación» (1953), *supra*, pp. 185-196.

I. EL ACONTECIMIENTO «EVOLUCIÓN»

Estoy cada vez más persuadido de que lo que hay que colocar en el origen profundo de las múltiples corrientes y conflictos que agitan en la actualidad la masa humana, es el despertar gradual de nuestra generación a la conciencia de un movimiento de amplitud y organicidad cósmicas, que nos arrastra, de grado o por fuerza, a través de la incontenible edificación mental de una *Weltanschauung* común, hacia algo «ultra-humano», hacia adelante en el tiempo.

Hace un siglo, la evolución (como suele decirse) podía considerarse todavía como una simple hipótesis local, formulada para el manejo del problema del origen de las especies (y más especialmente del problema de los orígenes humanos). Pero, desde entonces, hay que reconocer que ha invadido, y que hoy preside la totalidad de nuestra experiencia. «Darwinismo», «transformismo»: estos términos ya no tienen más interés que el histórico. Desde los elementos nucleares más ínfimos e inestables hasta los seres vivos más elevados, no existe nada, como ahora comprendemos —no hay nada científicamente pensable en la naturaleza—, que no se halle en función de un enorme y único proceso conjugado de «corpusculización» y de «complejización», en el curso del cual se dibujan las fases de una interiorización gradual e irreversible («conscientización») de lo que llamamos (sin saber lo que es) la Materia:

a) abajo de todo, en un principio, y en cantidad inmensa, corpúsculos relativamente simples y todavía (al menos en apariencia) *inconscientes* (pre-vida);

b) luego, consecutivamente a la emergencia de la vida, y en cantidad relativamente débil, los seres *simplemente conscientes*;

c) y ahora (justamente ahora) los seres súbitamente convertidos en *conscientes de volverse cada día un poco más conscientes* por efecto de la «co-reflexión».

Aquí es donde estamos.

Como decía más arriba, en el espacio de algunos años, la evolución no sólo ha invadido todo el campo de nuestra experiencia; sino que además, y como nosotros mismos nos sentimos atrapados y aspirados en su flujo convergente, está a punto de revalorizar respecto a nuestra acción todo el ámbito de la existencia: en la misma medida en que la aparición de un vértice de unificación al término superior de la agitación cósmica acaba *objetivamente* de proporcionar a las aspiraciones humanas (por primera vez en el curso de la historia) una dirección y un fin absolutos.

De ahí, *ipso facto*, el des-ajuste general que estamos comprobando

do a nuestro alrededor en todos los antiguos marcos, lo mismo de la moral que de la religión.

II. LO DIVINO EN LA EVOLUCIÓN

Se sigue oyendo decir que el hecho de que el Universo se nos presente ahora, ya no como un cosmos, sino como una cosmogénesis, no cambia en nada la idea que nos podíamos hacer anteriormente del autor de todas las cosas. «Como si para Dios, suele decirse, supusiera alguna diferencia crear *instantáneamente* o *evolutivamente*».

No voy a intentar discutir aquí la noción (o pseudo-noción) de «creación instantánea», ni a detenerme en las razones que me hacen sospechar, bajo esta asociación de palabras, una contradicción ontológica latente.

Pero en cambio sí he de insistir absolutamente sobre el punto capital siguiente:

Mientras que, en el caso de un Mundo estático, el Creador (causa eficiente) sigue hallándose, sea como sea, *estructuralmente* desprendido de su obra y, por tanto, sin fundamento definible para su inmanencia, en el caso de un Mundo de naturaleza evolutiva, por el contrario, Dios ya no es concebible (ni estructural, ni dinámicamente) más que en la medida en que, como una especie de causa «formal», coincida (sin confundirse) con el centro de convergencia de la cosmogénesis. Ni estructural, ni dinámicamente, he dicho: porque si Dios no se nos presentase ahora en este punto supremo y preciso en que se nos presenta trabada la naturaleza, nuestra capacidad de amar dejaría de gravitar hacia él (situación absurda) y gravitaría inevitablemente hacia otro «Dios».

Desde Aristóteles, no se había dejado apenas nunca de construir los «modelos» de Dios sobre el tipo de un primer motor ex-trínseco, que actuaba *a retro**. A partir de la emergencia, en nuestra conciencia, del «sentido evolutivo», ya no nos es posible concebir, ni adorar, otra cosa que un Dios primer motor orgánico *ab ante***.

Sólo un Dios funcional y totalmente «Omega» puede satisfacernos de ahora en adelante.

Pero ¿dónde dar con semejante Dios?

¿Quién será en definitiva el que dé *su* Dios a la evolución?

* A partir de los orígenes.

** Que nos atrae hacia adelante.

III. EL ADVENIMIENTO Y EL ACONTECIMIENTO CRÍSTICOS

Así, como consecuencia de haber atravesado muy recientemente la vida un nuevo punto crítico en el curso de su desarrollo¹, ya no hay forma ni fórmula religiosa antigua que pueda (ni de hecho, ni de derecho) colmar, en lo que tienen ya de más específicamente humano, nuestra necesidad y nuestra capacidad de adorar. Hasta el punto de que no puede tardar mucho en aparecer una «religión del futuro» (definible como una «religión de la evolución»): nueva mística, cuyo germen (como sucede en el caso de cualquier nacimiento) tiene que ser *desde ahora* reconocible en alguna parte a nuestro alrededor.

Cuanto más se reflexiona sobre esta situación psicobiológica, más de relieve aparecen la significación y la importancia *universales* de lo que tenemos derecho a llamar «el advenimiento crístico».

El Evangelio nos dice que un día preguntó Jesús a sus discípulos: «Quem dicunt esse Filium hominis?». A lo que respondió Pedro, impetuosamente: «Tu es Christus, Filius Dei vivi»*. Lo que era al mismo tiempo una respuesta y una no-respuesta: ya que seguía en pie la cuestión íntegra de saber con exactitud qué quiere decir «el Dios vivo y verdadero».

Ahora bien, desde los orígenes de la Iglesia, ¿no consiste toda la historia del pensamiento cristiano en una sola, lenta y persistente explicación del testimonio dado por Pedro en favor del Hombre-Jesús?

Fenómeno absolutamente único y extraño. Mientras que, invariablemente, con el paso de los siglos, todas las grandes figuras proféticas se esfuman o se «mitifican» en la conciencia de los hombres, Jesús, él y sólo él, se vuelve con el tiempo un ser cada vez más real para una fracción particularmente vivaz de la Humanidad; lo que a su vez sucede mediante un doble movimiento que, paradójicamente, le personaliza y le universaliza simultáneamente, con el correr de los años. Para millones y millones de creyentes (de entre los humanos más despiertos), Cristo, desde su aparición, no ha dejado nunca, tras cada crisis de la historia, de volver a emerger más presente, más apremiante, más invasor que antes.

¿Qué es lo que le falta, entonces, para poder presentarse, una vez más, ante nuestro Mundo nuevo, como el «nuevo Dios» que aguardamos?

1. Ya que este punto crítico es la adquisición por parte del hombre de la conciencia de un movimiento convergente hacia sí mismo de la conciencia humana.

5. «¿Qué es lo que dicen del Hijo del hombre?» [...] ‘Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo’» (cf. Mt 16, 13-16).

Dos cosas, a mi parecer; y dos cosas tan sólo.

La primera, que, en un Universo en el que ya no podemos considerar seriamente que el pensamiento sea un fenómeno exclusivamente terrestre, no se encuentre limitado todavía *constitucionalmente* en la ejecución de su obra a una simple «redención» de nuestro planeta.

Y la segunda, que, en un Universo en el que ahora, ante nuestra mirada, todo se co-reflexiona en torno a un solo eje, deje ya de ofrecerse a nuestra adoración (como consecuencia de una sutil y pernicioso confusión entre «sobrenatural» y «extra-natural») como una cima distinta y rival de la cumbre a la que conduce la subida biológicamente prolongada de la antropogénesis.

Para la mirada de cualquier hombre despertado a la realidad del movimiento cósmico de Complejidad-Consciencia que nos engendra, Cristo, tal y como la teología clásica continúa proponiéndolo al Mundo, resulta a la vez demasiado limitado (demasiado localizado) astronómicamente, y demasiado excéntrico evolutivamente, como para poder «cefalizar» el Universo en la forma con que en la actualidad se nos revela.

Pero, aparte de esto, ¿no es reveladora la correspondencia entre la figura (*pattern*) de los dos Omegas confrontados: el postulado por la ciencia moderna, y el experimentado por la mística cristiana?... La correspondencia... ¡y hasta la paridad! Puesto que Cristo no seguiría siendo el Consumador tan apasionadamente descrito por san Pablo si no revistiera los atributos del asombroso polo cósmico ya virtualmente (si bien todavía no explícitamente) requerido por nuestro nuevo conocimiento del Mundo a fin de anudar en su cima la marcha de la evolución.

No deja de ser peligroso, por supuesto, predecir y extrapolar.

A pesar de lo cual, en las actuales circunstancias, ¿cómo no advertir que la ascensión gradual de Cristo en la conciencia humana no podría continuar por mucho tiempo sin que llegase a producirse, en nuestro cielo interior, el acontecimiento revolucionario de su conjunción con el Centro, ya desde ahora previsible, de una co-reflexión terrestre (y, de modo más general, con el foco presunto de toda reflexión en el seno del Universo)?

Forzados cada vez más estrechamente el uno sobre el otro por los progresos de la hominización, y cada vez más atraídos el uno hacia el otro por una identidad de fondo, los dos Omegas, repito (el de la experiencia y el de la fe), se disponen ciertamente a reaccionar el uno sobre el otro en la conciencia humana y finalmente a *sintetizarse*: lo Cósmico para agrandar fantásticamente lo Crístico; y lo

Crístico para (cosa inverosímil) amorizar (es decir, energificar hasta el máximo)² por entero lo Cósmico.

Encuentro inevitable e «implosivo», en verdad, con el efecto probable de soldar entre sí el día de mañana, en medio de un raudal de potencia evolutiva liberada, ciencia y mística, en torno a un Cristo identificado al fin³ por el trabajo de los siglos, dos mil años después de la confesión de Pedro, como la cumbre última (como el único Dios posible) de una evolución decididamente reconocida como un movimiento de tipo convergente.

Esto es lo que preveo.

Y esto es lo que espero.

[En el Ecuador, 25 de octubre (Cristo Rey) de 1953.
Publicado en el Cuaderno VI de la Fundación Teilhard de Chardin,
Seuil, Paris, 1968]

2. Y, de alguna manera, «llevar hasta la incandescencia»...

3. Esto por extensión directa de sus atributos teándricos, y sin que por ello estalle su realidad histórica.

MIS LETANÍAS

Letanías manuscritas encontradas, a la muerte del padre Teilhard, en el anverso y el reverso de una imagen de Cristo. La imagen se hallaba sobre su mesa de trabajo. Parece que estas letanías son de la misma época que El Dios de la evolución.

En el anverso: El Dios de la evolución
Lo Crístico, lo trans-Cristo
Jesús { Corazón del mundo
Esencia
Motor de la evolución

En el reverso: Sagrado Corazón
Introibo ad altare
Dei* (penetrar
presencia)
Sagrado Corazón El Motor de la evolución
El Corazón de la evolución
Trans (Cristo) El Corazón de la Materia
El «altar» de Dios El Centro de Jesús
El Corazón del
corazón del mundo The Golden glow**

* «Me dirigiré al altar de Dios». Versículo dicho por el celebrante al subir al altar al comienzo de la misa.

** La irradiación de oro. La «franja de oro», escribe a veces Teilhard.

| | |
|--|----------------------------------|
| El Corazón de Dios (<i>core</i>)* | El gusto del mundo |
| El activante del cristianismo | La esencia de toda Energía |
| | La curvatura cósmica |
| | El Corazón de Dios |
| | La consecución de la |
| | cosmogénesis |
| El Foco, Polo | El flujo de convergencia |
| | cósmica |
| | El Dios de la evolución |
| | El U**. Jesús |
| El Motor psíquico | El Foco de toda (la) |
| | reflexión |
| | Eje { del Vortex cósmico |
| | y consecución (<i>acmé</i> ***) |
| | Corazón del corazón |
| | del Mundo |
| Foco de la Energía última y universal | |
| Centro de la Esfera cósmica de la cosmogénesis | |
| Corazón de Jesús, Corazón de la evolución, unidme a Vos (etc.) | |

* Palabra inglesa: el corazón, la esencia de.
 ** Probablemente: el Universal Jesús.
 *** Palabra griega: cima.

NOTA FINAL



Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

“Es detestable esa avaricia que tienen los que, sabiendo algo, no procuran la transmisión de esos conocimientos”.

—Miguel de Unamuno

Para otras publicaciones visite:

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia: **4191**

Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955)

Paleontólogo y teólogo, la influencia de su padre despertó en él desde temprano el sentido para la observación de la naturaleza. En 1899 entró en el noviciado jesuita de Aix en Provence, donde comienza su formación filosófica, teológica y espiritual. Entre 1908 y 1912 estudió teología en la Universidad de Hastings, periodo en el que realiza la primera síntesis de sus conocimientos científicos, filosóficos y teológicos a la luz de la evolución. La lectura de *La Evolución creadora* de Henri Bergson supuso para él «el catalizador de un fuego que devoraba su corazón y su espíritu». En 1911 es ordenado sacerdote. En 1926 es obligado a abandonar la docencia en el Instituto Católico de París y a continuar sus investigaciones geológicas en China. Tras la segunda guerra mundial regresa a Francia, retoma sus contactos con el mundo intelectual y es elegido miembro de la Academia de Ciencias. En 1951 se instala definitivamente en Nueva York, donde fallecerá el día de pascua de 1955.

Autor de una vasta obra, en vida le fue prácticamente imposible recabar la autorización religiosa necesaria para publicar los escritos en los que delineaba su visión filosófico-religiosa. La publicación póstuma de sus libros ha dado lugar a un encendido debate. Destacan entre ellos *El fenómeno humano* (1986), *El medio divino* (1967) y el presente *Lo que yo creo*, verdadero compendio de su legado espiritual, además de *Himno del Universo* (32004), también publicado en esta misma Editorial.

ISBN 84-8164-805-1



9 788481 648058