MARITAIN Y TEILHARD DE CHARDIN

POR

RAFAEL GAMBRA.

Jacques Maritain, ya octogenario, nos ofrece en *Le Paysan de la Garonne* una obra paradójica. Un libro, sin duda, rectamente intencionado, fruto más de un imperativo de conciencia que del impulso creador que inspiró su anterior pensamiento. Alguien ha dicho que se trata del testimonio, muy frecuente por lo demás, del cristiano que no quiere morir en el progresismo (ni en la responsabilidad de haberlo impulsado), sino en la fe recibida, operante siempre en el reducto de su adhesión última. Maritain, como el campesino del Danubio —o del Garona—, como el baturro del Ebro que diríamos aquí, quiere afirmar sus pies en el suelo y llamar a las cosas por su nombre. Las "posturas" de antaño, los *slogans* y los coqueteos con la izquierda, no se soportan hogaño ante sus amargos frutos de disolución y de apostasía.

Maritain no reniega aquí de su *humanismo integral* ni de su nuevo *Estado laico cristiano*, pero se declara "no exento de responsabilidad" en la creación de los términos *personalismo* y *comunitario* "divulgados después por Emmanuel Mounier y convertidos en tarta de crema para la retórica progresista de nuestros días". Pretende, sobre todo, trazar una divisoria neta entre su pensamiento —su posición personal— y las corrientes hoy desbocadas de un humanismo laicizador y de un evolucionismo gnóstico que pretenden disolver al Cristianismo —en adoración hoy ante el "Mundo"— en una nueva religión de la Humanidad. El efecto del libro ha sido, en este su designio delimitador, fulminante: los admiradores y discípulos de la víspera, unánimemente, califican hoy como obra de caduca senectud lo que es, a todas luces, fruto diáfano de una mente extraordinariamente lúcida.

Fundación Speiro

Un importante capítulo de *Le Paysan de la Garonne* está dedicado a Theilhard de Chardin y el teilhardismo. El hoy famoso jesuita ensayó, como se sabe, una nueva teología y un *metacristianismo* en el que Cristo se asimila, en cierto modo, a la fuerza cósmica, origen y fin de la Evolución; ellos inspiran las formas culminantes del "progresismo humanista" que campa hoy en todos los niveles del catolicismo postconciliar. Dada esta significación, no resulta extraño que Maritain pretenda buscar en una cumplida crítica de esas fuentes la neta diferenciación entre su influjo actual y el ejercido por sus propias posiciones.

Las líneas generales de este capítulo están trazadas sobre el profundo artículo de Gilson *Le cas Teilhard de Chardin,* publicado en el número 4 de la revista *Seminarium.* Con Gilson comparte Maritain un profundo respeto hacia la figura humana del P. Teilhard y hacia la vivencia de la fe católica, íntimamente sentida, que fue en él plataforma segura desde la que intentó las más inverosímiles síntesis cosmogónicas, sin jamás salirse personalmente de ella ni ponerla en duda. Su *metacristianismo* fue tal vez una insostenible "amplificación cósmica" del sentido de la Encarnación y de la Redención de Cristo, pero —en su mente— desde el sillar siempre inconmovible de la aceptación del Cristo histórico y de la fe. De aquí la radical distinción entre el juicio valorativo sobre el propio Teilhard y el que le merece la interna coherencia de su doctrina, más especialmente el *teilhardismo* de ella surgido.

Maritain hace suyo el juicio de Gilson, según el cual la teología teilhardina es una *gnosis* religiosa y, como toda gnosis desde Marción hasta nuestros días, una *teología-ficción.* Los gnósticos antiguos formaban parte de aquel gran movimiento espiritual que en los siglos II y III de nuestra Era se conoció con el nombre de neoplatonismo. En una época en que el cristianismo irrumpía incontenible en el Imperio Romano, la filosofía helenística —el neoplatonismo— constituyó una reacción del mundo clásico decadente frente a la nueva religión y su rápida penetración en los espíritus.

Su motivo inspirador es una interpretación cosmogónica del

Fundación Speiro

antiguo Platón adaptándolo a la mentalidad religiosa y monoteísta de la época. Las "emanaciones cósmicas" de Plotino o de Filón a partir de la pureza originaria del Uno (o Dios) hasta el fondo oscuro de la materia a través de las *hipóstasis* o gradaciones de ser (el Verbo o Logos, las Ideas, las almas, las cosas materiales...), y su posterior retorno por vía de atracción hacia su fuente de origen, pretendieron ofrecer a los espíritus cultos de la época una imagen de la antigua sabiduría platónica en términos religioso-emanatistas. Para ellos, esta cosmovisión de la antigua filosofía griega es el verdadero saber (la *gnosis*), al paso que la fe (*pistis*) —el contenido de la religión— era un saber inferior, popularizado o mitificado, expresión imaginativa (comprensible para el pueblo) de las verdades que, en forma esencial y pura, contiene la *gnosis* filosófica del antiguo platonismo.

Los gnósticos no eran, en rigor, herejes, porque no eran cristianos, sino paganos que interpretaban la nueva fe cristiana a su modo y en su provecho. Fueron, sin embargo, inspiradores de herejías, de algunas de las más importantes de la antigüedad que constituyeron como el impacto que la cultura antigua grecolatina infirió a la nueva fe en sus esfuerzos por supervivir como principio espiritual rector de la vida de los hombres. Así, la influencia gnóstica se acusa claramente en la más extensa y profunda herejía que dividió a la cristiandad en sus primeros siglos y se prolongó después de las invasiones bárbaras: el *arrianismo*.

Arrio, discípulo de Luciano de Antioquía, identificaba a Cristo con el Logos o el Verbo del neoplatonismo, y negaba por lo mismo su divinidad. Cristo era para él imagen o duplicación de Dios, criatura eminente, mediador entre Dios y los hombres, pero no Dios. Negaba así la consustancialidad del Padre y del Hijo. Tal teoría nunca fue recibida en el seno de los fieles, ni habría constituido una seria herejía de no haberse embozado y atenuado bajo la forma de *semiarrianismo*. Para las diferentes escuelas semiarrianas entre Cristo y Dios existía, no igualdad de sustancia (*omousía*), pero sí analogía o semejanza de naturaleza (*omoiousia*). El Credo de Nicea y Constantinopla (nuestro

Fundación Speiro

símbolo de la fe) contiene fórmulas expresamente antiarrianas: "consustancial con el Padre, engendrado, no hecho...". Asimismo, el Gloria que entonamos se opone a la doxología de los arrianos que decían: "Gloria al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo".

Seguramente las dos más grandes herejías que ha sufrido el cuerpo de la Iglesia a lo largo de la Historia han sido arrianismo en la Antigüedad y el protestantismo en la Edad Moderna. La primera fue el impacto del paganismo y la cultura antigua; la segunda, la del racionalismo moderno. Sin embargo, hoy estamos en condiciones de amplificar este juicio: es en nuestros días cuando puede señalarse un fenómeno simétrico y perfectamente análogo al gnosticismo antiguo y a las herejías gnósticas de los primeros siglos de nuestra Era. No se trata todavía de una herejía definida como en los antiguos arrianos o en el protestantismo, debido a que vivimos, tras la *vacatio legis* que siguió al Vaticano II, una auténtica *vacatio auctoritatis* en la Iglesia de hoy. Me refiero a las corrientes progresistas en sus formas más radicales —o "avanzadas" como hoy se dice—, una de cuyas fuentes de inspiración ha de encontrarse (al menos como símbolo) en el teilhardismo.

Maritain ve en los orígenes del pensamiento teilhardiano una poderosa intuición poética: la del carácter sagrado y sin límites determinables de la naturaleza y de su impulso: algo comparable al místico entusiasmo de un Giordano Bruno o a la inspiración de un Lucrecio sobre el ciego e infinito devenir del orden natural. Paleontólogo destacado, Teilhard asimiló el concepto de evolución creyendo descubrir en él la realidad última a que las ciencias conducen, una especie de noción metafísica científicamente avalada. Creyente sincero, sacerdote observante, Teilhard concibe la idea de asimilar entre sí una y otra visión del mundo —la de una evolución prolongada por el progreso humano y la de un mundo obra de Dios y redimido por Cristo— en una especie de "metacristianismo" o en la intuición poética de una evolución divinizada.

La alusión a la antigua gnosis y a su sistema mental se encuentra —aunque falseada— en el propio Teilhard. Según él, "en el primer siglo de la Iglesia el Cristianismo hizo su entrada defi-

Fundación Speiro

nitiva en el pensamiento humano asimilando audazmente el Jesús del Evangelio al Logos alejandrino". (Se equivoca en esto —comenta Gilson—; es todo lo contrario lo que sucedió: los Padres Apologetas no asimilaron audazmente el Jesús del Evangelio al Logos alejandrino: es el Logos alejandrino lo que más audazmente todavía asimilaron al Cristo Salvador del Evangelio.) "Como quiera que sea, lo que Teilhard ha creído necesario hoy es hacer la operación inversa a aquella que pensaba habían realizado los Padres de la Iglesia. Se trata, pues, de una trasposición completa de la cristología, de una "generalización del Cristo-Redentor en un verdadero Cristo evolucionador". Es preciso "integrar el cristianismo en la cosmogénesis"; es obligado que "la teología asimile hoy Cristo a la fuerza cósmica, origen y fin de la Evolución". "La cosmogénesis se convierte así en Cristogénesis, creadora de lo Crístico y de la Cristoesfera, orden que corona la noosfera y la perfecciona por la presencia transformadora de Cristo". "¡Qué revolución! Se nos invita simplemente a colocar en su justo lugar la fe en el Redentor".

Tenemos aquí reunidos los caracteres diferenciales de las gnosis de todos los tiempos: reducción de la filosofía a cosmogénenesis; identificación de la fe con la filosofía (o la ciencia); primacía de ésta sobre aquélla o disolución, más bien, del contenido de la fe en la realidad cosmogénica racionalmente cognoscible: en la *Emanación* de los antiguos, o en la *Evolución* de los modernos.

¿Qué se hace con todo esto del mensaje de Cristo y de la fe? Una pura visión mitificada —tal vez profética— de cuanto la ciencia y el progreso humano realizarán aquí, sobre la tierra. Partiendo de una base monista, tanto da conferir a esa realidad única el carácter sagrado como negárselo: el *Deus sive Natura*, de Espinosa, es tanto panteísmo acostista como naturalismo ateo.

"Este cristianismo desviado —dice Maritain— es para el pensamiento religioso, si éste se hace puramente imaginativo, una visión grandiosa: el espectáculo del ascenso divino de la creación hacia Dios; pero ¿qué nos dice del escondido sendero que nos importa más que cualquier espectáculo? ¿Qué puede decirnos de

Fundación Speiro

lo esencial, del misterio de la Cruz y de la Sangre redentoras? ¿O de esta gracia cuya presencia en una sola alma vale más que toda la naturaleza? ¿O de este amor que nos hace corredentores con Cristo, y estas lágrimas bienhechoras a través de las cuales recibimos su paz? La nueva gnosis es, como todas las gnosis, una pobre gnosis."

En un "Anexo II" del *Paysan de la Garonne* vuelve Maritain sobre el tema Teilhard, apoyándose esta vez en otros textos fundamentales de la reciente crítica al teilhardismo: el de Claude Tresmontant, titulado "Le Père Teilhard de Chardin et la théologie" (en *Lettre,* núms. 49-50), y el de Mons. Charles Journet "T. de Ch., penseur religieux", aparecido en *Nova et Vetera,* octubre-diciembre 1962.

Claude Tresmontant muestra con evidencia cómo Teilhard nunca pudo asimilar su pensamiento a la idea cristiana de creación. Para él, "crear es unir, unificar". Lo múltiple, "sombra inconexa de su Unidad", era contemprada por Dios a sus pies desde la eternidad. Todo sucede como si Dios no hubiera podido resistir la imploración eterna de unidad de esa Nada positiva, inconexa y gregaria, especie de Caos de los antiguos. Por modo tal que Dios no se realiza más que uniendo y uniéndose. Visión hegeliana que ninguna relación guarda con la creación ni con la redención. El Mal, por su parte, "en las perspectivas modernas de un Universo en estado de cosmogénesis, no existe ya". El mal es, para Teilhard, lo múltiple considerado como tal, no obra del hombre contra la ley de Dios. Según él, "el pecado original es coextensivo con la creación entera, tanto física como biológica". Es, en suma, la materialidad lo responsable del mal, del pecado, especialmente del pecado orginal. Explicación —concluye Tresmontant— de tipo platónico, pero en modo alguno cristiana.

El estudio de Mons. Journet, por su parte, aporta a Maritain textos de Teilhard y puntos de vista críticos sobre su obra que resultan para él decisivos. Este párrafo, sobre todo, escrito por Teilhard en 1918: "En impresiones bruscas, claras y vivaces, yo percibo que mi fuerza y mi alegría proceden de que

Fundación Speiro

veo realizarse para mí, en cierto modo, la fusión de Dios y del Mundo, éste dando la *inmediatez* a lo Divino, aquél espiritualizando lo tangible". Tal frase teilhardiana hace "arrepentirse" a Maritain de haber asentido en algún momento a la opinión de quienes ven en Teilhard "un místico". "¿Místico al modo penteístico? Quizá. ¿Místico al modo del discípulo que Jesús amaba y de todos los maestros de la mística cristiana, en los que el alma es elevada por gracia de las virtudes teogales a la experiencia de las cosas divinas, es decir, en el sentido en que entiende el término cualquier teólogo católico? Cuanto más lo pienso, más dudoso me parece."

El juicio de Journet que Maritain resalta como decisivo sobre la obra de Teilhard es referente a su coherencia interna y a la necesidad lógica de aceptarla en bloque. No es el sistema teilhardiano algo "fundamentalmente bueno y verdadero con tal de depurarlo de ciertos aspectos o expresiones"; ni algo que, aun rechazable, "tiene mucho de aprovechable", como pretenden hoy tantos espíritus eclécticos ávidos de armonizar la fe recibida con el "viento de la Historia". Antes al contrario, dice el cardenal Journet, "nosotros afirmamos que su doctrina es lógica, que su visión del mundo es coherente, pero que es preciso o aceptarlo por entero o rechazarlo por entero. Y el dilema es gave.

"Si la rechazamos, es a todo el cristianismo tradicional al que somos fieles, es a la revelación cristiana, conservada y desarrollada durante siglos por el magisterio asistido por Dios, a lo que asentimos. Y, sin duda alguna, en esta perspectiva, la tarea del pensamiento cristiano consistirá en estar siempre abierto y atento a los prodigiosos progresos de las ciencias contemporáneas, y especialmente en *asumir* en su perspectiva propia cuantas verdades puedan encontrarse, e incluso semejanzas en la idea de evolución en la materia y en los organismos vivos... Si, al contrario, aceptamos la visión teilhardiana del mundo, sabemos desde el principio —estamos advertidos— qué nociones del cristiano tradicional deberán ser *traspuestas* y a las cuales habremos de decir adiós: Creación, Espíritu, Mal, Dios (y, más especialmente, Pecado Original, Cruz, Resurrección, *Parusía,* Caridad...)"

*

Fundación Speiro

La posición de *Le Paysan de la Garonne* frente al teihardismo —apoyada en juicios de Gilson, Tresmontant y Journet— es terminante y profunda; en cabal armonía, además, con toda la tradición teológica católica, con el cristianismo preluterano y con el tridentino. Resulta evidente, por otra parte, que un pensamiento inicialmente conformado por el tomismo no puede incurrir en visiones gnóstico-panteísticas del tipo de las de Teilhard de Chardin.

Sin embargo... parece que nadie esperaba —antes bien, que a todos ha sorprendido— esta resuelta toma de posición por parte de Maritain frente al teilhardismo y, en general, frente a las formas actuales de progresismo (l'agenouillement devant le monde!). Para los católicos fieles a la tradición eclesiástica y ajenos u hostiles a la concepción progresista, Maritain rectifica sus posiciones anteriores, intenta un giro en su trayectoria espiritual. Para los devotos de la "nueva cristiandad laica" y del "Humanismo Integral", Maritain abjura, "reacciona", se niega a sus propias consecuencias en una obra de senectud.

Dentro, sin embargo, del mismo *Paysan de la Garonne* el capítulo consagrado a Teilhard está precedido de otro —"La falsa moneda intelectual"— que encierra quizá la clave explicativa de ese curioso efecto. Inspirado en el tema existencialista de los "faux-monnayeurs" del espíritu, este capítulo nos muestra, como en radiografía o en psicoanálisis, lo que separa radicalmente al espíritu mariteniano de cualquier forma de gnosis evolucionista, y, a la vez, la raíz común y profunda que enlaza ambas posiciones en una misma dinámica espiritual.

En él nos habla Maritain de las operaciones que son necesarias para liberar el "eros filosófico"; esto es, de los obstáculos que han de removerse para que el impulso de la filosofía alcance rectamente su objeto. La primera de esas operaciones (de la que habló con anterioridad) estribaba en evitar la interpretación inmanente o subjetiva del conocer, es decir, el idealismo y sus consecuencias. La segunda (de la que aquí nos habla especialmente) consiste en no incurrir en la tentación de la fábula o el mito pseudofilosófico, de lo que él llama "falsa moneda intelectual". Esta

Fundación Speiro

tentación es, según él, tanto mayor cuanto más intensa es en una época —y en la nuestra lo es en grado culminante— la demanda o necesidad de mitos o de esa falsa moneda intelectual.

Ya Cassirer trató casi exhaustivamente del papel del mito en el origen de las civilizaciones. El pensamiento mítico (o las síntesis imaginativas) preceden, según él, al pensamiento científico e filosófico, y en la lucha contra el mito dentro de la cultura griega otorgaba a Platón un puesto eminente. Pero además el pensamiento mítico queda siempre latente, dispuesto a levantar cabeza y a ahogar el impulso filosófico conformando de nuevo las mentes a una cosmovisión imaginativa. Esta tendencia al mito o falsa moneda intelectual es hoy particularmente intensa por motivos que Maritain discrimina con claridad. Prejuicios antimetafísicos que actúan en la conciencia moderna desde hace más de un siglo son causa de que haya ésta de atenerse a la fragmentareidad del dato científico como único saber posible y real (*positivo*). Todo género de síntesis del saber que incluya nociones metafísicas, axiológicas o una moción de la voluntad, quedan excluidas por principio del llamado conocimiento positivo. Forzosamente las cuestiones que más interesan al hombre y de las que no puede prescindir —su origen, su destino, el porqué de su existencia y el objeto digno de su entrega última— quedan sin respuesta o aplazada al término (puramente teórico) de un progreso indefinido.

El hombre de nuestro tiempo se encuentra entonces ávido —como en época alguna del pasado— de un saber absoluto que le entregue algún modo de respuesta a aquellas cuestiones que entrañan el sentido de su existencia. Este saber lo solicitará de la ciencia —de imposibles síntesis científicas—, del ocultismo... o de formas diversas de "falsa moneda intelectual". Ante todo, de síntesis del saber científico al modo de los tratados *de rerum natura* de antaño. Las extrapolaciones de conceptos científicos a visiones cosmogónicas estilo Julian Huxley, más o menos lindantes con la *science-fiction*, son un buen ejemplo de esta "falsa moneda intelectual", cuyos ensayos han sido siempre desdichados y estériles. Otro intento de satisfacer esta exigencia de un saber abso-

Fundación Speiro

luto es, para Maritain, el de los fenomenólogos. Los "mitos doctorales" de un saber apoyado en aparentes evidencias esenciales, que, por un principio idealista, no alcanzan nunca la realidad como tal...

El inmenso vacío que estas respuestas dejan en el espíritu de los hombres determina en ellos la tendencia, en su estado ya puro, hacia los mitos o fábulas pseudo-filosóficas. Aquí el papel de las mezclas audaces de ciencia, filosofía y teología propias de las *gnosis* de todos los tiempos. Los gnosticismos de la época helenística-romana, las síntesis emanatistas del Medioevo árabe (Iben Arabí, sobre todas), y, en el mundo cristiano, Jacobo de la Boehme y Fichte característicamente. Pero en nuestro tiempo, y en la forma culminante que corresponde a una avidez máxima de tal producto, el gran mito teilhardista, *teología-fiction* por excelencia.

Sin embargo —y aquí prolongamos nosotros este tema mariteniano—, existe otra clase de "falsa moneda intelectual", a veces unida a aquéllas, pero que no es en sí misma una síntesis de nociones científicas traspoladas al terreno filosófico, ni una gnosis teológico-filosófica. Es lo que podríamos llamar una *conversión en falso de la realidad*, o un (artificioso) bautismo de la misma. Y va a ser precisamente en esta clase de falsa moneda intelectual donde, a mi juicio, coinciden en una misma tendencia la posición de Maritain con la de Teilhard, aunque sea en planos del saber completamente distintos.

Si trato de explicar qué sea esta *conversión de la realidad* —especie de falsa moneda o, más bien, de truco intelectual— vuelve siempre a mi imaginación un pasaje de *Le Petit Prince*, el famoso cuento filosófico de Saint-Exupéry. Me refiero al episodio del Rey Absoluto y Universal que habita, solo, en un pequeño asteroide. Resultaría difícil encontrar una expresión más adecuada y gráfica para esta especial actitud o tendencia mental.

El Principito, que había venido a la Tierra "para conocer los hombres", narra su visita, camino de nuestro mundo, a varios asteroides diminutos donde viven tipos extraños y solitarios. Uno

Fundación Speiro

de ellos es el del Rey. El niño, al ver al Rey con su gran corona y su cetro en la soledad del asteroide le pregunta:

—Señor, ¿sobre quién reináis?

—Sobre todo cuanto hay —le responde el Rey con serena majestad señalando al universo visible. Porque además de absoluto, era un monarca universal.

—Y las estrellas, ¿os obedecen también?

—Sin duda. Yo no tolero desobediencias.

—Señor: quisiera ver una puesta de sol. Por favor, disponedla para que yo pueda verla.

—Te será concedida. Pero no en seguida; a su tiempo.

—Pero yo la quería ahora.

—Todo el que manda —respondía el Rey— debe saber hacerlo. Si yo ordenara a mis generales que volaran de flor en flor como mariposas o que escribieran un poema ¿de quién sería la culpa si fuera desobedecido? A cada uno debe mandársele según sus posibilidades de obedecer.

—Entonces... ¿mi puesta de sol?

—La tendrás. Pero, en mi conciencia de gobierno he de esperar a que las condiciones sean favorables... Exactamente (miró el reloj) a las siete cuarenta...

Cuando el Príncipe, cansado, voló del asteroide, el Rey le gritó mientras desaparecía:

—¡Te nombro mi embajador!...

Se ha interpretado muchas veces este personaje del Rey Absoluto y Universal como una sátira del poder (especialmente del poder sacralizado) y de sus tendencias hacia la absolutivización. Basta, sin embargo, conocer la veneración de Saint-Exupéry hacia el mandar personal y responsable en la figura de Rivière, o el papel decisivo que otorga en *Citadelle* a la autoridad del Patriarca de cuyo ejercicio brota la figura y el fervor del Imperio para desechar tal interpretación. No, no es la autoridad lo que

Fundación Speiro

en esa figura ridiculiza Saint-Exupéry, ni el origen sagrado de la misma ni su necesario ejercicio, sino una forma de *falsa moneda de autoridad* que, en vez de reducirse a sus fines y someter a su *voluntas* o a su *recta ratio* la comunidad a ella encomendada, alimenta pretensiones superiores y pretende ejercerlas mediante apariencias vanas, sometiéndose ella a la realidad que debe someter, convirtiendo en aparente dominio, por un juego de manos, lo que es realidad ajena, incluso hostil o rebelde. Es el viejo dictado de Mahoma: puesto que la montaña no viene a mí, iré yo a la montaña. O el consejo tan sabio para que a un hombre le sigan las mujeres: echarse a andar delante de ellas.

El rey "absoluto y universal" del asteroide pretende poseer dominio sobre todo el universo, e incluso ha llegado a creérselo. Pero es por el expediente de sincronizar sus mandatos con los sucesos de un mundo que para nada conoce su autoridad. Como el flautista de Vaucanson, que ejecutaba las más dulces melodías adaptando sus movimientos a la música que otro interpretaba.

Y éste es el punto en que el pensamiento de Maritain y de Teilhard (los discrepantes de *Le Paysan de la Garonne*) coinciden en un mismo designio, aunque el alcance y el plano de su empeño sean, como he dicho, muy diferentes. Uno y otro responden a la misma situación de la Iglesia en el siglo XX y a la misma tentación por ella vivida en su afán de *aggiornamento*.

La Iglesia, inspiradora en otro tiempo de la Cristiandad toda (del "mundo") y entrañada en el ambiente y en las instituciones, llevaba ya más de un siglo como orillada y en lucha permanente con un "mundo", que, en su inspiración "moderna", le era, más que ajeno, hostil. El racionalismo, primero, la Revolución, más tarde, produjeron esta disociación entre el mundo y la Iglesia, a la cual respondió ésta procurando mantener, según su divina misión, el patrimonio de la fe, y combatiendo en su raíz errores y perversiones morales. Pero la prolongación indefinida de la lucha engendra cansancio, y el aislamiento produce impresión de irrealidad, de alejamiento de un mundo que se escapa. Sin contar con que, además, esa marginación ha producido en la Iglesia a la

Fundación Speiro

larga vicios (resentimiento, una *devotio* desvaída y ñoña), al igual que su penetración antaño con la sociedad cristiana engendraba otros distintos. Tal estado de cosas se hace particularmente difícil de soportar para los espíritus amplios y cultos.

Entonces surge en ellos la tentación de lo que suele llamarse una "apertura al mundo", pero que viene a reducirse al truco intelectual de la "conversión en falso de la realidad" a que nos estamos refiriendo. No se trata meramente de abrirse al mundo (como conjunto de hombres que viven hoy con su mentalidad y lenguaje) para conquistarlos a la fe y conformar a ésta sus vidas y sus estructuras políticas (en el amplio sentido etimológico del término *político)*. Se trata de algo mucho más ambicioso, si bien de carácter puramente teórico. Algo parecido a la solución de los *Nuevos Francos* arbitrada por De Gaulle al problema de la moneda: si la inflación hizo del franco una moneda más que débil, insignificante, bastará con llamar un franco a los cien francos: todo quedará resuelto y el proceso podrá comenzar de nuevo. Sin aludir, naturalmente, a que tal operación supone el reconocimiento oficial de que el Estado y la inflación han desposeído al ciudadano de 99 de cada cien francos.

Maritain va a realizar una operación semejante respecto a las relaciones de la Iglesia y "el mundo" dentro del plano o aspecto político. Según él, la democracia moderna, que ve el origen del poder en la convención humana o en la Voluntad General, sólo por error o por visión superficial fue condenada por la Iglesia durante un siglo. Si el hecho religioso se realiza en la intimidad de las conciencias, en la relación del alma con Dios, nada habrá más ajeno a la inspiración religiosa que el orden político. Tanto esa relación como la persona misma escapan de ese orden. Sólo por un abuso o extralimitación eclesiástica el antiguo poder político de la Cristiandad (el Imperio medieval, las monarquías) era considerado sacral, al menos en su origen último y en aspectos de su ejercicio. El nuevo *Estado laico cristiano* realizará en sus estructuras (convivencia técnica vivificada religiosamente sólo a través de los individuos) el ideal religioso más adecuadamente que la

Fundación Speiro

antigua Cristiandad sacral. (No importa que el protestantismo, siglos antes hubiera llegado a parecidas afirmaciones, ni que hubiera extraído de ellas la consecuencia de que también la Iglesia —como autoridad— está de sobra para esa relación íntima del alma con Dios, en la que no cabe otra mediación que la palabra divina —la Escritura— libremente interpretada. Maritain rehuye esta consecuencia y se limita al orden político, pero agradece a las guerras promovidas por el protestantismo el haber secularizado el orden internacional, como a la Revolución Francesa la posterior laización del Estado.)

A partir de esta "conversación de la realidad", la Iglesia podrá encontrarse a sus anchas en el mundo político de la democracia y de sus derivaciones; más aún, interpretarlo como fruto del más puro cristianismo subyacente en la historia de nuestra civilización. Podrá saludar la edificación de las grandes fábricas como a las catedrales del futuro, y apoyar la marcha del mundo hacia una paz perpetua en un Estado técnico universal como el designio del propio Dios.

Teilhard de Chardin realiza la misma operación en el orden del saber, en aquel punto en que —según él— confluirán ciencia, metafísica y teología. Desde el racionalismo a esta parte, la ciencia físico-matemática ha sido proclamada como el único verdadero saber, el saber *positivo*. Explicar la realidad toda a partir de unos primeros elementos cualitativamente iguales (matematizables) y sólo mediante causas eficientes o impulsivas, ha sido el designio tanto de la ciencia moderna como de la filosofía racionalista o positivista. Esta explicación del Universo excluye la existencia de un mundo creado de seres cualitativamente diversos, como también la apelación a causas finales y, más aún, a un Principio Ordenador que sería Dios. Tal designio habría de encontrar en la idea de Evolución —ya desde Kant— un importante apoyo teórico y una hipótesis de trabajo altamente sugestiva. No una evolución limitada a los datos que la paleontología autorice, sino una Evolución sustancializada, sin límites, convertida en tesis de toda una filosofía.

Fundación Speiro

El teólogo y el metafísico cristianos, marginados en el mundo actual por esta pseudometafísica del positivismo y de la Evolución, habrían de sufrir la misma tentación que hemos señalado, con Maritain, en el orden político y de interpretación histórica. Bastará con asentir a ese evolucionismo universal e identificarlo seguidamente con el contenido de la teología revelada interpretando ésta al modo gnóstico. Así, el proceso de elevación —incluso de deificación— del Hombre a través de la Evolución y del Progreso no sería sino el cumplimiento de las promesas evangélicas, y éstas una anticipación profética de cuanto la Ciencia y el Progreso están realizando. El cristiano podrá así sentirse dentro de la Ciencia y de su metafísica evolucionista como en su casa y reconocer en sus progresos el cumplimiento de un saber que él poseía anticipadamente en su misma fe.

Esto es precisamente lo que realiza Teilhard de Chardin en su "Cristianismo y Evolución", y esto lo que critica Maritain con la lucidez de una mente filosófica acostumbrada a distinguir los planos de la realidad y del saber. Pero sin ver —o sin reconocerlo— que una común inspiración guía sus intentos y los reúne, aun a su pesar, en una misma corriente de progresismo religioso.

Si tal tendencia predominase en la Iglesia, ésta reinaría al fin sobre el mundo y sobre la ciencia; nada le sería extraño ni hostil: poseería las llaves de este mundo como hasta aquí las del otro. Pero su dominio sería semejante al del Rey solitario del asteroide, o al del tañedor de Vaucanson sobre la música que se escucha. O, más bien, se disolvería en el mundo a fuerza de plegarse a él y de entregarle, en impío holocausto, su propia sustancia.

Fundación Speiro

VERBO

ha publicado los siguientes trabajos acerca del P. TEILHARD DE CHARDIN.

Núm. 17, pág. 59.
ESTUDIO CRITICO SOBRE EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y RELIGIOSO DEL P. TEILHARD DE CHARDIN, por *Don Georges Frenaud.*
Núm. 30, pág. 523.
SENTIDO Y ALCANCE DE LA OBRA DE TEILHARD DE CHARDIN, SEGUN SUS CRITICOS, por *J. Roig Gironella, S. I.*
Núm. 30, pág. 557.
"LA ADVERTENCIA DEL SANTO OFICIO SOBRE LAS OBRAS DEL PADRE TEILHARD DE CHARDIN", "REFLEXIONES SOBRE EL TEILHARDISMO", por *Louis Jugnet.*
Núm. 30, pág. 585.
"EL FENOMENO HUMANO", DEL PADRE TEILHARD DE CHARDIN, por *M. L. Guérard des Lauriers, O. P.*
Núm. 36, pág. 383.
EL P. PHILIPPE DE LA TRINITE HABLA DE TEILHARD.
Núm. 49, pág. 561.
TEILHARD Y LA SUBVERSION EN LA IGLESIA, por *Alexis Curvers.*
Núms. 53-54, pág. 185.
TEILHARD Y LOS NO CREYENTES, por *Louis Jugnet.*
Núm. 58, pág. 573.
CLAUDEL, SANTO TOMAS Y TEILHARD, por *Louis Jugnet.*
Núm. 60, pág. 762.
EXTRAÑO EFECTO EN EL COMUNISTA GARAUDY DE LA APOLOGETICA TEILHARDIANA.
Núms. 71-72, pág. 47.
EL MITO DEL PUNTO OMEGA DEL P. TEILHARD DE CHARDIN, por *José-Antonio G. de Cortázar y Sagarminaga.*

Fundación Speiro