

**Estudio crítico sobre el pensamiento filosófico
y religioso del Padre Teilhard de Chardin**

por

Dom Georges Frénaud

Monje de Solesmes

ESTUDIO CRITICO SOBRE EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y RELIGIOSO DEL PADRE TEILHARD DE CHARDIN

Nota preliminar.

Las observaciones presentadas en estas páginas no tratan directamente de manifestar las deficiencias o las incoherencias internas del pensamiento filosófico y religioso del Padre Teilhard de Chardin. No se dirigen más que a los lectores ya de acuerdo con las certidumbres fundamentales de la doctrina tomista. Tomando cierto número de aseveraciones particularmente destacadas del P. Teilhard, nos limitamos a comprobar su oposición al tomismo. Por tanto, no sería posible aceptar estas aseveraciones más que renunciando a una filosofía y a una teología que el Soberano Pontífice Juan XXIII, apoyándose en la autoridad de gran número de sus Predecesores, acaba de recomendar (una vez más) con insistencia en su *motu proprio* "Dominicanus Ordo", del 7 de marzo de 1963.

Un Monitum del Santo Oficio publicado el 30 de junio de 1962 invita a los obispos y superiores religiosos a poner en guardia a los fieles contra los peligros debidos a las ambigüedades y errores filosóficos y teológicos contenidos en las obras del P. Teilhard de Chardin. Mi intención es exponer con toda objetividad los principales puntos controvertidos. No podría hacerlo sin trazar de antemano las grandes líneas de la sistematización a la vez científica y religiosa presentada por el Padre. Dejaré aparte el aspecto estrictamente paleontológico de su obra, incluso considerando que algunas de sus conclusiones en este campo siguen siendo discutidas. El Santo Oficio ha declarado que no formulaba ningún juicio sobre esta parte de su trabajo científico. Por tanto, me limitaré a resumir los aspectos de su pensamiento que tienen una incidencia directa sobre las verdades filosóficas o religiosas. Tendré en cuenta todas las obras ya publicadas en la medida en que las he podido conocer; pero dos escritos principales exponen en su conjunto los dos puntos de vista que nos interesan: son el "Fenómeno Humano" y el "Medio Divino". Extraeré las referencias, sobre todo, de estas dos obras (*).

(*) *Nota de La Ciudad Católica.*—Las citas que hace el autor y las páginas a que remite corresponden a la edición francesa de ambas obras.

I

EXPOSICION DEL PENSAMIENTO DEL PADRE
TEILHARD

a) EN EL ASPECTO CIENTÍFICO NATURAL.

El "Fenómeno Humano" es una obra consagrada a la génesis de la raza humana a partir de sus más antiguos orígenes cósmicos. El autor quiere limitarse sólo al campo de la experiencia científica y de su interpretación física (fenomenológica). Se limita a ver, a comprobar los fenómenos sensibles, a reconocer su ordenación, sus leyes, el sentido y finalidad de su desarrollo. En principio, se prohíbe toda cuestión metafísica y, por tanto, toda búsqueda de causa eficiente o final que sobrepase al mundo sensible. No niega la legitimidad de esta búsqueda metafísica: pero no es éste su trabajo y hace abstracción de tal problema. "Nada más que el fenómeno (es decir, la apariencia sensible), pero todo el fenómeno."

Ley de complejidad y de conciencia.

La base de este trabajo es una aceptación sin reservas del evolucionismo biológico (cuya demostración científica supone el autor) partiendo del más modesto ser vivo monocelular hasta el hombre. Todo lo que vive sobre la tierra emana de un tronco común.

Partiendo de este hecho, el Padre Teilhard deduce de él, por simple generalización, una ley universal que llama "Ley de complejidad y de conciencia". Según esta ley, en toda la escala de los seres vivos, el grado de conciencia vital es proporcionado siempre al grado de complejidad del organismo nervioso, y, en los animales superiores, a la complejidad del cerebro. El máximo de conciencia es actualmente alcanzado por el hombre. Pero en el hombre, esta conciencia no es sólo más intensa que en los otros vivientes, es de otra naturaleza: ha llegado a ser reflexión y pensamiento. Volveremos después sobre el carácter propio de esta transformación que establece un corte, un salto brusco en el ascenso de la evolución vital.

Energía física y energía psíquica.

Gracias a la plena conciencia reflexiva que tenemos de nosotros mismos y de nuestras actividades comprobamos directamente en nosotros, e indirectamente en los animales, que todos los fenómenos vitales comportan el ejercicio concomitante de dos formas de actividad o de energía. Una energía física (que nos es común con todos los cuerpos, incluso no vivos) que se manifiesta como superficial y exterior, sometida a las medidas cuantitativas: es la única estudiada en los tratados de física. El Padre Teilhard la llama energía "tangencial"; su actividad es puramente transitiva y modifica las diversas relaciones que las partes de la materia tienen entre sí. La segunda forma es la energía "psíquica", interior, inmanente. El Padre la llama "radial"; es de orden estrictamente cualitativo. A primera vista esta segunda forma de energía no se revela a nuestras observaciones más que en los seres vivos, y como ya hemos dicho, crece con la complejidad de su organismo.

Pero aquí, el Padre Teilhard, aun permaneciendo en el campo puramente científico, no duda en hacer una generalización muy audaz. Afirma que la energía psíquica, observable sólo en los seres vivos, se realiza igualmente, aunque de manera infinitesimal e imperceptible para nosotros, en todas las otras partículas materiales a las que estimamos desprovistas de vida. La razón de esta extensión (una especie de extrapolación) se deduce de un principio general que el Padre acepta como científicamente cierto y que puede enunciarse así: "Toda anomalía natural es siempre la exageración, hasta hacerse sensible, de una propiedad repartida por todas partes en estado indetectable." (Cita el caso análogo de la radiactividad que, aparentemente, es una anomalía propia de ciertos cuerpos en los que es efectivamente comprobada y medida, pero que, de hecho, es una propiedad de todos los cuerpos.)

Deduce de esta regla general que la conciencia, aparecida con evidencia en el hombre, "tiene una extensión cósmica y, como tal, se aureola con prolongaciones espaciales y temporales." "En una perspectiva coherente del mundo, la vida supone inevitablemente, y sin que se vea antes de ella, una pre-vida." En resumen, la menor partícula material debe ya contener en sí este interior y este exterior que vemos en nosotros. Tendrá en ella como un embrión, como un germen de conciencia, de espontaneidad.

Así, la "ley de complejidad y de conciencia", ya observada en los seres vivos, se aplicará, guardando todas las proporciones, a todas las demás naturalezas corporales, aunque sean las más simples. El embrión de conciencia ya real en las partículas más elementales se intensificará en los átomos, después en las moléculas cada vez más pesadas: "En todos los estadios una conciencia está tanto más acabada cuanto que se añade a un edificio material más rico y organizado". "Perfección espiritual y síntesis material no son más que las caras o partes de un mismo fenómeno."

Tres etapas de formación del Universo creado.

La formación o génesis del Universo creado (Cosmogénesis) va a establecerse así en progresión continua de complejidad cuantitativa y de intensidad cualitativa interna. Este ascenso global supondrá tres etapas separadas entre ellas por dos "saltos" o transformaciones cualitativas mucho más profundas.

El primer salto será el paso de los no vivos a los vivos. Hasta entonces, la energía interior o psíquica (aún imperceptible a nuestras observaciones) de los átomos o de las moléculas no hacía más que intensificarse, avivarse, sin cambiar profundamente de naturaleza, a medida que crece la complejidad de las moléculas. Pero este avivamiento acaba por alcanzar un punto crítico a partir del cual no puede aumentar sin sufrir una profunda y radical transformación: un poco como el agua que se calienta hasta los cien grados y que no puede calentarse más sin transformarse en vapor. Pero la complejidad de las moléculas no se detiene y tiende a hacer aumentar aún más la energía psíquica: entonces la transformación de esta energía se opera: la pre-vida se convierte en vida en su forma más humilde, pero ya observable. Y esta vida, a su vez, va a aumentar progresivamente con la progresión siempre creciente de la complejidad. Será la segunda etapa de la energía psíquica: el desarrollo de la vida sensible (biogénesis). Pero esta segunda etapa tendrá también su punto crítico de intensificación. Prosiguiéndose la complejidad orgánica siempre sin parar, la energía animal se transforma a su vez y da nacimiento a una nueva manifestación, esta vez definitiva, de la conciencia: será la reflexión, el pensamiento. Esta forma es definitiva, pues la reflexión es el poder de concentrarse totalmente sobre sí mismo, es, pues, la autonomía con

respecto a la materia a la que estaba ligada hasta entonces. Se entra así en el campo del espíritu.

¿Hay que detener con la aparición del hombre el aumento de la evolución? ¿No va el cerebro humano a tender a aumentar y a convertirse en más complejo originando así un progreso intensivo continuo del pensamiento y alcanzando incluso un nuevo punto crítico, determinante de la aparición de un superhombre o de un superespíritu cuya actividad superior no podemos imaginar?

El Padre Teilhard rechaza esta hipótesis, pues de ahora en adelante la conciencia individual ha llegado a una perfecta reflexión plenamente centrada sobre sí misma. Su desarrollo como su sustancia van ahora a liberarse de las condiciones materiales. El empuje biológico de la evolución no se detendrá, sin duda, pero tomará una forma distinta. Ya no son las células orgánicas las que vendrán a asociarse en una síntesis orgánica superior para constituir un cerebro más pesado o complejo: esta vez serán los centros psíquicos o espirituales (los granos de pensamiento) quienes se asociarán entre sí en una síntesis científica y social. Esta "complejificación de pensamientos" personales, que reemplaza a la de las células corporales, presenta dos caracteres completamente nuevos.

Reagrupamiento universal de la humanidad: el Punto Omega.

En primer lugar, no son solamente algunos espíritus humanos privilegiados quienes van a agruparse entre sí para constituir un nuevo organismo espiritual superior: son todos los centros de pensamiento, todos los hombres quienes son llamados a este reagrupamiento universal de la humanidad. Sólo serán separados quienes, libremente, rehusen asociarse. Pero el carácter más nuevo de este agrupamiento espiritual procede de que no tiende ya a constituir un conjunto que, aumentando y perfeccionándose siempre, acabaría en el límite por transformarse a sí mismo en un super-hombre o en una super-humanidad. Esta forma de comprender la convergencia, llevaría, en efecto, a una especie de panteísmo por el cual todos los espíritus humanos perderían su personalidad propia en la única personalidad del super-espíritu que resultaría de su unión. El punto en el que tienden a encontrarse todos los espíritus humanos, lejos de ser el resultado de su unión, no puede ser más que un espíritu personal, trascendente y preexistente a todos. Será un centro

absoluto de adhesión que les agrupará en su personalidad superior sin hacerles perder su personalidad propia. El P. Teilhard ha denominado "Punto Omega" (digamos, simplemente, punto final) a este Centro de convergencia natural de todos los espíritus. Este Punto Omega, anterior y por encima de toda evolución, él mismo personal y espiritual, no puede ser, en definitiva, más que lo que los metafísicos llaman Dios. La existencia de este Dios aparece así, al término de la investigación científica, no en virtud de los principios de causalidad eficiente o final, sino como simple consecuencia del hecho de la evolución científicamente comprobada. Esta evolución no puede realizarse más que como una marcha hacia ese Centro de convergencia que ella exige necesariamente. La ciencia física de la evolución prueba así, sin recurrir a la metafísica ni al principio de causalidad, la existencia de Dios, de quien está suspendida toda esta evolución. Sin duda, la Metafísica no tendría dificultad para encontrar a este Punto Omega como causa eficiente y final de todas las cosas: pero el autor del "Fenómeno Humano" se mantiene deliberadamente fuera de esa perspectiva.

Sería preciso añadir aquí que esta reunión de conciencias alrededor del Punto Omega se hace simultáneamente de dos maneras: de un lado, por la asociación individual de cada espíritu personal a Dios, asociación que se realiza para cada hombre en el momento de su muerte corporal. Pero se realiza también en la historia del mundo en el seno de la colectividad humana en evolución, debido a que los hombres actualmente vivos, cada vez más numerosos y encerrados en una tierra de superficie limitada (que disminuye más a medida que nos desplazamos más rápidamente) son cada vez más dependientes unos de otros. El pensamiento humano tiende necesaria y biológicamente a "socializarse", es decir, a llegar a ser una gran reflexión colectiva cuyo término ideal sería una perfecta comunidad de pensamiento y amor. A medida que los hombres se unan entre ellos, este pensamiento colectivo se hace más intenso y más rico. Llegará un día en que alcance también su punto crítico, que exigirá, dice el P. Teilhard, no una transformación, sino una evasión colectiva de toda la humanidad fuera de la materia hacia el Punto Omega: ése será el fin del mundo.

b) EN EL ASPECTO RELIGIOSO A LA LUZ DE LA REVELACIÓN.

Así acaba la síntesis científica, de orden puramente natural, tejido en la obra el "Fenómeno Humano". En el volumen

titulado "Medio Divino", el P. Teilhard se sitúa en un punto de vista absolutamente diferente: es un cristiano que habla como tal y que supone las verdades de la fe. El tema estudiado es el hombre actual sobrenaturalizado. La intención del autor es mostrar cómo, por el hecho de la Encarnación, Cristo es concretamente para nosotros ese famoso Punto Omega entrevisto por la Ciencia como centro ideal de la evolución cósmica.

Carácter sagrado de toda realidad y de toda actividad en sí.

Debido a la Encarnación, la inmensidad de Dios presente en todo el Universo por su acción sobre todas las cosas se ha convertido en una "presencia de cristificación": todas las criaturas y sus actividades, sostenidas y movidas por Dios, cooperan a la producción perfecta del Cuerpo Místico de Cristo. Un silogismo formal constituye el fundamento de esta exposición ("Medio Divino", págs. 41-42).

"En el seno del Universo, toda alma es para Dios Nuestro Señor. Pero, por otra parte, toda realidad, incluso material, es para nuestra alma. Así, alrededor de cada uno de nosotros, toda realidad sensible es por nuestra alma para Dios en Nuestro Señor."

Ciertamente habría medio, distinguiendo bien finalidad natural y sobrenatural, finalidad intrínseca (inscrita en la misma naturaleza de las cosas) y extrínseca (procedente de un agente superior que emplea una cosa en su servicio), explicar cada una de sus proposiciones y sacar de ellas una conclusión aceptable.

Pero el autor las toma todas en su propio e intrínseco sentido y concluye que, debido a la Encarnación, toda realidad creada se ha convertido en sagrada. Lo profano no existe ya. Por ello, toda actividad humana, cualquiera que sea la intención de quien la realiza, constituye por sí misma una contribución positiva a la construcción del Cuerpo Místico de Cristo: "Cada una de nuestras obras, por la repercusión más o menos directa o lejana que tiene sobre el mundo espiritual, concurre a rehacer a Cristo en toda su totalidad mística". Y el Padre concluye:

"Todo es sagrado para quien distingue en cada Criatura la parcela de ser elegido, sometido a la atracción de Cristo por vía de consumación. Reconoced, con la ayuda de Dios, la conexión incluso física y natural que liga vuestra labor a la edificación del Reino celeste. Ved al mismo Cristo sonreiros y atraeros a través de vuestras obras, y ya no tendréis, al dejar la Iglesia ha-

cia la ruidosa ciudad, más que el sentimiento de continuar sumergiéndose en Dios" ("Medio Divino", pág. 56).

"Entramos así en plena mística de la acción." Sin duda, el autor no es exclusivista, dejará después un amplio lugar al valor de las pasividades, de los renunciamientos, y especialmente al renunciamiento supremo implicado en la muerte corporal: también todo esto contribuye a unirnos a Dios. Pero insiste mucho en el valor propio, intrínseco y positivo de la acción como tal y de su fruto incluso natural. Esta acción constituye el primer tiempo de la vida espiritual. Contribuye a realizar el Reino de Dios, incluso independientemente de la intención de quien la realiza. La intención sobrenatural viene solamente a rehacer una acción en sí misma sagrada.

Por tanto, hay que desembarazarse del prejuicio maniqueo que tiende a oponer Dios y mundo, amor de Dios y amor del mundo. Yendo al mundo y amándole se va hacia Dios y se le ama. Es el mundo quien nos conducirá a Dios.

El mundo comparado con las especies sacramentales.

Expresando de otra forma su pensamiento, el P. Teilhard afirma que la Encarnación ha sacramentalizado al mundo entero. Todas las acciones naturales son elevadas por Dios, Causa primera y universal. Así, pueden ellas cooperar a una gran obra de gracia. Teilhard llegará hasta comparar al Mundo con las Especies sacramentales bajo las que Dios oculta a nuestra mirada su presencia real. "Dios mío, escribe, ... para que no sucumba a la tentación de maldecir al Universo; — haz que le adore viéndoos oculto en él. La gran palabra liberadora, Señor, la palabra que a la vez revela y opera, repetídmela, Señor, *Hoc est Corpus meum*. Verdaderamente lo enorme y sombrío, el fantasma, la tempestad, — si queremos, sois Vos ... No son en el fondo más que las especies o apariencias de un mismo Sacramento."

El resultado final de toda la obra realizada por el hombre en el mundo temporal, el de todo el esfuerzo humano, y particularmente del esfuerzo científico y técnico, no será desde ahora más que una contribución a la realización del retorno final y del triunfo completo de Cristo. No tenemos dos fines que perseguir: persiguiendo el fin humano y temporal, trabajamos *ipso facto* por el fin sobrenatural.

Así, nuestra esperanza del Cielo no podría vivir más que si está encarnada en una obra temporal. Esta espera se presenta

como una inmensa esperanza "totalmente humana" que implica el empleo de medios humanos y la búsqueda constante de su perfeccionamiento. Así debemos "participar en las aspiraciones de esencia auténticamente religiosa que hacen sentir a los hombres de hoy la inmensidad del mundo, la grandeza del espíritu, el valor sagrado de toda nueva verdad". "El progreso del Universo, y especialmente del Universo humano, no es una competencia hecha a Dios, ni una pérdida vana de energías que le debemos. Cuanto más grande sea el hombre, más unida estará la humanidad, consciente y dueña de su fuerza; también será más bella la creación, más perfecta será la adoración, más encontrará Cristo por sus prolongaciones místicas un cuerpo digno de su resurrección. Jamás sabremos todo lo que la Encarnación espera aún de las potencias del mundo."

En otros escritos, el P. Teilhard nos da a entender que Cristo no puede volver a la Tierra antes de que se haya realizado el progreso científico y técnico necesario para unificar, concentrar, socializar la humanidad entera de tal forma que esté madura para alcanzar colectivamente el Punto Omega que sabemos es Cristo.

* * *

He querido hacer una exposición objetiva de este intento de síntesis donde vienen a unirse toda clase de elementos heterogéneos, naturales, sobrenaturales, físicos, sociológicos, biológicos, cada uno de los cuales, tomados aparte, posee ciertamente un auténtico valor de ser y verdad. Lo que sorprende e incluso puede turbar es la confusión y también el desequilibrio que supone este ensamblamiento. En muchos textos que he citado es posible encontrar parte de verdad: pero la conexión, la construcción, el valor relativo dado a cada elemento asombra y corre el riesgo de inducir a error. Por tanto, quisiera ahora, después de haber trazado las líneas principales del sistema, subrayar los puntos principales que, sea por ambigüedad, por su desequilibrio o por su encadenamiento, o sea, en fin, por ciertas formulaciones erróneas, hacen de este conjunto aparentemente atractivo un serio peligro contra el que la Iglesia nos pone en guardia.

II

EXAMEN CRÍTICO DESDE EL ASPECTO
FILOSÓFICO

Comenzaré por algunas puntualizaciones en el aspecto filosófico de orden natural. Después veremos las dificultades que pueden oponerse desde el punto de vista de la fe y de la teología sobrenatural.

a) LA NOCIÓN DE CREACIÓN.

Un primer punto, ya señalado por varios críticos del P. Teilhard, concierne a la noción de creación y al empleo que hace de ella en la síntesis evolucionista. Las dos obras que hemos citado principalmente sólo hablan poco e incidentalmente de la creación. Pero en otros varios opúsculos, el P. Teilhard ha abordado explícitamente el tema. Y sus declaraciones son bastante inquietantes.

Para la filosofía tomista, la creación en el estricto sentido de la palabra es la producción total de una cosa a partir de la nada de sí misma o de otra cosa que pudiera entrar en su composición. Es una causalidad total del ser en tanto ser. Pero el Padre Teilhard concibe la creación según un sentido mucho más confuso y amplio, bastante difícil de entender exactamente. Identifica el acto de crear con el acto de unir elementos hasta entonces múltiples. Así, Dios crea el mundo no solamente en el primer instante en que éste existe y comienza a evolucionar, sino a lo largo de esta evolución en la medida en que, por una acción continuamente sostenida, El es la causa primera de la complejidad de las cosas. Crear es propiamente unificar, unir.

Cuando intenta aplicar este concepto de creación al primer origen del mundo, el P. Teilhard se ve obligado a hacer una identificación entre la nada y la pura multitud: "Allí donde hay desunión completa del tejido cósmico no hay nada". Así, pues, decir que la creación es unión de lo múltiple conduciría en el caso de lo múltiple total a decir que es la producción a partir de la nada.

Pero aquí se inserta un grave error metafísico. Este error consiste en concebir lo múltiple (puro) como anterior a la unidad cuando no hay en ello más multitud real que lo que compor-

ta múltiples unidades reales. La unidad es forzosamente anterior a la multiplicidad real. Una multitud que no estuviese compuesta de unidades reales no sería una multitud. ¿Cómo se podría hablar de unir o, mejor, de unificar una multitud que no existiese? Donde no hay multitud real no hay unión real.

El P. Teilhard nos ha comunicado el secreto de su pensamiento sobre ese punto en unas líneas transcritas por el P. Lubac, que así se esfuerza en justificarle. Estas líneas nos dicen que, si se puede concebir el acto creador como un acto de unión, es porque, rechazando la vieja evidencia del sentido común que concierne a la distinción real entre el móvil y el movimiento, se deja de imaginar que el acto de unión no puede ejercerse sin un *substratum* preexistente.

Aquí se descubre el error filosófico fundamental del P. Teilhard: es el error de Bergson y de su filosofía del puro devenir, del movimiento sin sujeto que se mueva. Se ha subrayado justamente el estrecho parentesco que une el pensamiento del Padre Teilhard al bergsonismo: una sola diferencia les separa: para Bergson, la realidad del mundo está constituida por la evolución creadora, el mundo se crea desarrollándose, expandiéndose (como un fuego de artificios que surge de un haz de cohetes); para Teilhard, al contrario, el mundo está constituido por una "unión creadora", es decir, una concentración, una reunión, una complejización (uno de los opúsculos de Teilhard lleva precisamente como título la fórmula "La Unión creadora"). Así, el mundo está en perpetua creación porque, bajo la influencia de Dios, está en perpetua concentración sobre sí mismo.

b) LA CREACIÓN DE LAS ALMAS HUMANAS Y DE LOS ÁNGELES.

Esta noción confusa e inexacta de creación permite al Padre Teilhard eludir un gravísimo problema planteado a toda filosofía verdaderamente espiritualista: el de la creación del alma humana. Es una doctrina filosófica cierta, admitida hoy por todos los teólogos, que el alma es creada inmediatamente *ex nihilo* por Dios en el momento de su unión al cuerpo. El P. Teilhard no negará la palabra "creación" con respecto al alma, pero a condición de darle el sentido amplio de "acción unitiva". Dios crea el alma humana por la acción continua que ejerce sobre los organismos vivos en curso de evolución. Esta acción unificadora de las células corporales obtiene una transformación de la

energía psíquica animal en energía reflexiva y espiritual. Si la palabra "creación" se mantiene, la doctrina común de la Iglesia es abandonada verdaderamente. Se mantiene ciertamente en el momento de la producción del alma un acto especial de Dios, porque en ese momento el efecto de la causalidad divina es especial y nuevo: pero este acto no es "creación *ex nihilo*", el alma es producida a partir de una realidad preexistente.

Por otra parte, vamos a comprobar, profundizando en el pensamiento del P. Teilhard, que en su síntesis evolucionista no sólo Dios no crea las almas, sino que no puede crearlas.

Imposibilidad de creación de las almas en la concepción científica de Teilhard.

Efectivamente, en este sistema la creación está tan identificada con la unión que (cito al Padre):

"En forma alguna por impotencia ..., sino en virtud de la misma estructura de la Nada sobre la que se inclina, Dios, para crear, no puede proceder más que de una sola manera: arreglar, unificar poco a poco, bajo su influencia de atracción, utilizando el juego de las grandes multitudes, una multitud inmensa de elementos, primero infinitamente numerosos, extremadamente simples y apenas conscientes, después gradualmente más raros, más complejos, y finalmente dotados de reflexión."

En otros términos, Dios no puede crear más que comenzando a reunir elementos extremadamente simples a los que hay que hacer sufrir después progresivamente una concentración evolutiva y comprensiva. Con tal concepción de la creación, jamás podrá plantearse a Dios el crear directamente *ex nihilo* puros espíritus como los ángeles, como tampoco podrá crear de la nada un alma humana. Son seres demasiado ricos en perfección: jamás pueden aparecer más que al término de una larga evolución a partir de elementos materiales infinitamente pequeños.

Sin duda por este motivo en la Creación-Evolución del Padre Teilhard, los ángeles no tienen sitio: no se habla jamás de ellos en forma clara. Pero si los ángeles no existen, ¿en qué se convierte toda la historia bíblica, sobre todo la de la tentación del primer hombre por el Ángel caído? Y, por ello mismo, ¿en qué se convierte toda la doctrina teológica sobre la justicia original y el pecado de origen?

c) NECESIDAD ABSOLUTA DE LA CREACIÓN.

Antes de terminar estas observaciones relativas a la creación, debo aún tomar un párrafo extraído del opúsculo “El corazón de la Materia”, en el que la creación es presentada como “un misterioso producto del acto de completarse y acabarse del mismo Ser absoluto”. Como si Dios no estuviese plenamente acabado por sí mismo, como si tuviese necesidad de su creación para completarse. Otro opúsculo, “Cómo veo”, lleva aún más lejos la paradoja en esta extraña reflexión: “No hay Dios (hasta cierto punto) sin unión creadora.” Se comprende que el mismo Padre Teilhard se extraña de sus audacias. En “La Unión creadora”, escribe que su concepción “insinúa que la Creación no ha sido absolutamente gratuita, pero representa una obra de un interés casi absoluto. Todo esto (añade) *redolet manicheismum*... “Es cierto. Pero (es él quien escribe), ¿es posible sinceramente evitar estos escollos —o más bien estas paradojas— sin caer en explicaciones puramente verbales?”

Aquí hay que responder: sí, es muy posible: Santo Tomás y su escuela han expuesto una justa noción de la creación *ex nihilo* que, ciertamente, contiene un misterio natural, pero no es en ninguna forma una explicación verbal. Y el primer Concilio Vaticano ha definido como de fe la perfecta libertad de Dios en la realización de esta creación a partir de la nada, creación que se realiza distintamente sobre las creaturas corporales, sobre las espirituales y sobre el hombre compuesto a la vez de cuerpo y espíritu.

Uno de los más fervientes discípulos del Padre Teilhard, M. Claude Tresmontant, resume en estos términos el pensamiento del Maestro sobre la creación:

“Dios se acaba creando el Mundo. Dios se compromete en una lucha con lo múltiple (el Caos antiguo) para volverse a encontrar a sí mismo al término de esta obra, más rico y pacificado: vieja idea gnóstica que se vuelve a encontrar en Böhme, Hegel, Schelling.”

Este simple enunciado, ¿no basta para probarnos que, en este punto, el pensamiento del P. Teilhard, al menos tal y como le traduce M. Tresmontant, no está dentro de los límites de la fe católica?

d) LA CONCIENCIA COMÚN A TODA MATERIA.

Me he extendido ampliamente sobre los errores del P. Teilhard relativos a la creación. Señalaré aún brevemente otras dos desviaciones doctrinales que se refieren también a la filosofía. La primera concierne a su filosofía del conocimiento y de la conciencia, que no es más que una forma privilegiada del conocimiento. El "Fenómeno Humano", como hemos visto, presenta el hecho de la conciencia como una forma de energía que, realizada ciertamente en el hombre, debe volverse a encontrar en un menor grado en todos los seres corporales.

Pero una sana filosofía del conocimiento y de la conciencia conduce a una conclusión diametralmente opuesta. Efectivamente, la filosofía demuestra que el poder de conocer, en todos sus grados de realización, está fundado sobre la inmaterialidad, es decir, sobre una cierta superioridad, un cierto liberarse con respecto a la materia. Quien conoce se sobrepasa a sí mismo para convertirse también, en cierta manera, en objeto de su conocimiento. No puedo desarrollar este punto de psicología tomista. Subrayo solamente que si "conocer" constituye por sí una superación y una liberalización con respecto a la materia, se convierte en imposible aplicar al conocimiento o a la conciencia la famosa ley física (indemostrable por otra parte) según la cual toda forma de energía encontrada en un solo ser corporal debe volverse a encontrar (al menos, en un grado infinitesimal) en todos los otros cuerpos. La inmaterialidad, la supra-materialidad, no puede ser la propiedad común a toda materia. El error del P. Teilhard consiste en poner la energía psíquica, y más particularmente la conciencia, en el mismo plano que las energías físicas puramente transitivas, que son, efectivamente, comunes a todos los cuerpos. Este error es grave y está lleno de consecuencias, pues partiendo de la inmaterialidad requerida por todo acto de conocimiento la filosofía puede después elevarse a la noción de espíritu y de realidad espiritual para demostrar su existencia en el seno de la creación.

e) CONFUSIÓN ENTRE ESPÍRITU Y MATERIA.

Así, esta consecuencia se traiciona a sí misma en las obras del P. Teilhard cuando trata las relaciones entre espíritu y materia. En fin de cuentas, y éste es el último error filosófico que

deduciremos de sus obras, suprime la distinción radical entre materia y espíritu creado.

He aquí un texto que implica netamente tal confusión. Acaba de hablar del espíritu y precisa el sentido en que entiende este nombre:

“No, dice, el espíritu por evasión fuera de la materia, ni el espíritu yuxtapuesto incomprensiblemente a la materia (tomismo), sino el espíritu emergiendo (por operación pan-cósmica) de la materia.

La palabra emergencia vuelve frecuentemente a su pluma para describir la aparición del espíritu en el seno de una materia de la que es extraído en cierto modo. Recurriendo a una imagen física, considera al espíritu como la materia ocnvertida en incandescente:

“Alrededor de la Tierra, escribe, centro de nuestras perspectivas, las almas forman en cierta manera la superficie incandescente de la Materia sumergida en Dios” (“Medio Divino”, página 151).

En otro sitio es aún más claro:

“No hay concretamente Materia y Espíritu: existe simplemente la Materia convirtiéndose en Espíritu.”

¿No teníamos razón, al hablar del alma humana, que, de hecho, el P. Teilhard rechaza toda verdadera creación *ex nihilo* del espíritu? Pues si el espíritu o el alma de los que habla provienen de la materia, no son un verdadero espíritu. Lo que depende intrínsecamente de la materia en su origen, depende también de ella en su ser y sigue siendo siempre una perfección o determinación material.

III

EXAMEN CRÍTICO EN EL ASPECTO TEOLOGICO
Y DE FE

Ahora podemos dejar el campo de la filosofía para entrar en el de la fe y de la teología. No tendremos dificultad en deducir las penosas consecuencias que supone en este aspecto el evolucionismo integral.

a) CONFUSIÓN ENTRE LO NATURAL Y LO SOBRENATURAL.

La primera y principal consecuencia es una confusión entre el orden natural y el orden sobrenatural de la gracia. Sin duda el P. Teilhard emplea frecuentemente en sus libros las dos palabras "sobrenatural" y "gracia" y rechaza expresamente de su pensamiento toda forma de pelagianismo. Cree evitar este error recordando sin cesar la necesidad del concurso y del socorro divino a lo largo de la creciente actividad de las criaturas. Pero, en su síntesis, confundirá siempre con la gracia sobrenatural este socorro divino requerido por la naturaleza creada a lo largo del aumento de su evolución natural hacia el término final de su concentración. Sin embargo, tal socorro, por muy divino e indispensable que sea, no es por este solo hecho una gracia sobrenatural. Afirmarlo no es, pues, afirmar la gracia. Veamos con más detalle este punto capital.

Hemos dicho ya que la obra "El Fenómeno Humano" quería demostrar, situándose en un plano puramente científico y natural, que el Universo creado, partiendo de la multiplicidad más difusa, se elevaba progresivamente, por las etapas de vida y pensamiento, hasta un Centro personal y personalizante, el famoso Punto Omega, en el que todas las personas humanas, sin perderse, no serían ya más que una sola Persona universal. Según confesión del propio P. Teilhard, el único medio de comprender esta última concentración de los espíritus, si se quiere evitar un panteísmo absurdo y contrario a la fe, es ver en tal concentración la unión de los espíritus creados al Espíritu transcendente que es Dios, por una visión inmediata (lo que en teología llamamos visión beatífica). La concepción natural y científica que se hace el P. Teilhard del mundo creado en evolución da, pues, como término propio de esta evolución, la reunión de todas las almas en la visión inmediata de Dios.

¿Naturalizar lo sobrenatural o sobrenaturalizar la naturaleza?

Por ello nos vemos obligados a elegir entre dos hipótesis tan inadmisibles la una como la otra.

O bien admitir con todos los teólogos católicos que la visión inmediata de Dios es un acto de orden divino, esencialmente sobrenatural para toda naturaleza creada. En este caso, la evolución cósmica de la que este acto sería el término propio, su razón de ser y su clave, es toda entera también de orden sobrenatural. Entonces la creación en bloque, según todos sus elementos, se convierte en una realidad sobrenatural y no queda nada en el plano natural. Desgraciadamente, ante tal perspectiva, como ya no hay naturaleza, la expresión "sobrenatural" pierde todo sentido, porque lo sobrenatural no se define más que en relación con una naturaleza. Lo sobrenatural sin naturaleza no tiene más consistencia que un primer piso sin planta baja. De hecho, tal solución hace pasar todo lo natural a un pseudo-sobrenatural inconcebible.

O bien, segunda hipótesis, que parece concordar mejor con las palabras del P. Teilhard, se afirmará, contra la enseñanza unánime de la teología católica, que la visión inmediata de Dios no es un acto sobrenatural, y en este caso es todo el orden sobrenatural de la gracia lo que se hunde. La criatura en evolución hacia su término natural tiene, sin duda, necesidad del socorro permanente de Dios para alcanzar su término, pero este socorro es también proporcionado a la naturaleza, postulado por ella: ya no es una verdadera gracia. Esta segunda solución hace descender todo el orden sobrenatural al plano de la naturaleza.

De todas formas, pues, sea sobrenaturalizando lo natural, sea naturalizando lo sobrenatural, se llega a la confusión de los dos órdenes.

b) CONSTRUCCIÓN NATURALISTA DEL CUERPO MÍSTICO DE CRISTO.

Esta grave confusión no se limita al plano de la visión beatífica; va a alcanzar, si no al mismo misterio de la Unión Hipostática, al menos a sus conexiones con el mundo creado del que es vértice.

Aquí el P. Teilhard reconoce que ya no es la ciencia, sino sólo la revelación divina quien nos hace conocer el misterio tras-

cedente de la Unión Hipostática. Esta unión personal y sustancial de una naturaleza humana a la Persona del Verbo supera sin medida todo el orden de la pura criatura. Pero, en el sistema de evolucionismo integral propuesto por el P. Teilhard, realizado el hecho sobrenatural de la Encarnación, el Verbo Encarnado se sitúa automáticamente y muy exactamente en el puesto y lugar del "Punto Omega" que centra toda la evolución natural del mundo.

Esta evolución que, naturalmente, se concentraba alrededor de un término personal divino del que la ciencia no nos da más que un conocimiento muy confuso, se dirige por sí misma, siguiendo su propio desarrollo natural, hacia la persona del Verbo Encarnado. A la vez, esta misma evolución no es otra cosa que la formación del Cuerpo Místico del Cristo total cuya doctrina ha enseñado con tanta fuerza el Apóstol San Pablo. Lo que a los ojos de la ciencia no aparecía más que como una "cosmogénesis" (formación de un mundo que se concentra alrededor de un Punto personal y absoluto Omega) nos ha sido revelado por el Apóstol como una "Cristogénesis" (formación de un Universo unido físicamente en Cristo). Así el P. Teilhard escribirá con insistencia: "El Cristo es el término de la evolución incluso natural de los seres: la evolución es santa." Toda la evolución en bloque se convierte en crística. En otra parte afirmará que los lazos establecidos entre las almas y Cristo para la construcción del Cuerpo Místico son lazos físicos y naturales: "Es preciso, escribe, que, sin rechazar nada de las fuerzas de libertad y conciencia que forman la realidad física propia del alma humana, percibamos entre nosotros y el Verbo Encarnado la existencia de lazos tan rigurosos como los que dirigen, en el mundo, las afinidades de los elementos hacia la edificación de todos naturales". El Cuerpo Místico se convierte así en un todo natural, biológico, en el que se concentra, naturalmente, por medio de los hombres, el Universo entero.

Sobrenaturalismo físico: dimensión "cósmica" de Cristo.

Precisemos la "novedad" del sistema del P. Teilhard en relación con la teología tomista tradicional del Cuerpo Místico.

Para Santo Tomás, sólo los fieles en estado de gracia (o los que tienen, por lo menos, la fe sobrenatural) forman los miembros actuales del Cuerpo Místico. Lo que les une a la santa Humanidad de Cristo es la causalidad instrumental sobrenatural

que aquélla ejerce permanentemente sobre ellos para producir, conservar, acrecentar en ellos los dones sobrenaturales. Hay, ciertamente, entre Cristo y nosotros lazos reales y, en este sentido, físicos: los mismos de una verdadera y concreta eficiencia. En este sentido, el Cuerpo total de Cristo no es una simple agrupación social unida por lazos puramente jurídicos y morales. Es un todo real y, en este sentido, físico. Pero estos lazos físicos que nos unen a Cristo no son de orden natural ni, aún menos, de orden biológico. Son lazos espirituales que, por su misma naturaleza, superan todas las propiedades o exigencias de las criaturas y pertenecen al orden divino. Así, su producción y su desarrollo trascienden completamente las leyes de la naturaleza conocidas por las ciencias positivas. Cristo vive en nosotros por una vida de gracia sobrenatural, agregándonos de cierta manera, pero completamente sobrenatural y necesariamente accidental, a su propia Personalidad.

Para el P. Teilhard, la Unión Hipostática ha constituido al Verbo Encarnado como centro físico y biológico de toda la evolución natural del mundo. Por mediación de las almas, emergidas, dice, del cosmos material, todas las energías físicas del mundo, convergerían hacia el Cristo, sufrirían su atracción e influencia. El Padre no teme afirmar una constante y universal influencia de la Humanidad de Cristo sobre todas las actividades naturales de las criaturas para conducir las a El. Y en el "Medio Divino" concederá a esta Humanidad del Señor una presencia en el mundo tan vasta como la misma inmensidad de Dios.

En su "Esbozo de un Universo Personal", escribe incluso que "para ser Alfa y Omega, Cristo debe, sin perder su dimensión humana, llegar a ser coextensivo a las inmensidades físicas del tiempo y del espacio". Ira más lejos aún en el opúsculo "Lo Crístico", cuando hable "en un sentido verdadero" de una "tercera naturaleza de Cristo que no sería ni humana ni divina, sino cósmica". Ningún teólogo podrá jamás aceptar tales fórmulas. Lanzarlas al público, para laicos no preparados, es cometer una grandísima imprudencia. La interpretación que se inclinarán, naturalmente, a dar a estas palabras les conducirá derechamente a la herejía.

Ante este lenguaje desconcertante no se pueden dejar de recordar las críticas hechas ya en 1919 por Maurice Blondel, al que se sometieron algunos escritos del P. Teilhard. El célebre filósofo ponía en guardia "contra una forma demasiado naturalista, demasiado física de representarse la función universa-

lizante de Cristo"... "No debemos erigir en principio de explicación lo que nos sugiere nuestra mentalidad de sabios, nuestras imágenes antropomórficas"... "Un sobrenaturalismo físico es algo sin sentido". Y, en una segunda nota, terminaba sus observaciones con una observación cuya aplicación al P. Teilhard hemos visto ya: "Es importante no sobrenaturalizar lo natural, aunque no sea más que por la manera de afirmarlo y usar de ello".

c) SUBORDINACIÓN DE LA FE Y LOS MISTERIOS A UNA OPINIÓN CIENTÍFICA.

La amalgama establecida por el P. Teilhard entre la evolución natural y la obra esencialmente sobrenatural de santificación y salvación tiene, además, como efecto, ligar nuestra fe en la Encarnación y en nuestra incorporación a Cristo a una teoría científica por lo menos discutible.

En la síntesis evolucionista, efectivamente, la Encarnación de Cristo no logra reunir a los hombres en la unidad del Cuerpo Místico más que si viene a situarse en el centro y vértice de una evolución cósmica en marcha. Según el P. Teilhard, la teología tradicional, establecida para un universo fijo, sería incapaz de explicar los datos de la fe relativos a la construcción del Cuerpo Místico. Este es irrealizable sin evolución y no podrá encontrar su acabamiento más que en el momento en que la evolución cósmica natural haya llegado a su término. He aquí como formula el Padre esta necesidad:

"Así se define ante nosotros un Centro universal en el que todo desemboca, en el que todo se explica, en el que todo se siente, al que todo se dirige. Pues bien, en este polo físico de la Evolución universal es necesario, a mi parecer, situar y reconocer la plenitud de Cristo. Pues en ninguna otra especie del Cosmos y en ninguna otra parte, ningún ser, por muy divino que sea, podría ejercer la función de consolidación y universal animación que el dogma cristiano reconoce a Jesús. Dicho de otro modo, Cristo tiene necesidad de encontrar un Vértice en el mundo para su consumación, como ha tenido necesidad de encontrar una Mujer para su concepción" ("Como creo").

La afirmación es precisa: el dogma de fe no puede verificarse más que en el mundo del evolucionismo integral. En otra parte dice: "Cristo necesita la evolución; es salvado por ella." Si el propio Verbo hecho carne se hubiera encarnado en un mundo

que no evoluciona, o se hubiera colocado en sitio distinto del centro y término de la evolución, no habría podido perfeccionar al mundo para conducirlo a la unidad de un Cuerpo Místico. El Misterio cristiano, formulado por San Pablo, es ligado así necesariamente a la verdad científica del evolucionismo integral. Sin ella, la fe se convierte en absurda, en imposible.

De los jueces de Galileo a Teilhard.

Se percibe el peligro de tal conexión: es volver al error que cometieron ciertos teólogos de la Edad Media que ligaron su fe al sistema geocéntrico del mundo imaginado por Ptolomeo. Esta ligazón injustificada provocó la condena de Galileo cuando quiso, en nombre de la ciencia, abandonar la opinión cosmogónica hasta entonces en boga. El P. Teilhard cae en el mismo peligro cuando liga hoy el Misterio cristiano a cierta idea científica del mundo, muy en boga, ciertamente, pero que puede aún ser objeto de muchas reformas e incluso ser abandonada en beneficio de otra hipótesis. En verdad, nuestra fe en el Misterio de Cristo y de su Iglesia se refiere a un objeto trascendente que debe mantenerse por encima de todas las teorías científicas, incluso las más de moda.

No solamente el P. Teilhard no evita este peligro, sino que se une a él con tal rigor que se puede preguntar si no da a sus creencias científicas tal preeminencia sobre su fe cristiana que ésta corre el riesgo de aparecer disminuída.

Fe científica y fe crística.

En su opúsculo "Cómo creo", el Padre habla sucesivamente de dos clases de fe:

La una, que llama "fe psicológica" y que sería mejor denominar "creencia científica", consiste en afirmar verdades extrañas a la experiencia científica directa, pero aceptadas como la prolongación, la extrapolación de esta experiencia.

"Entiendo por fe, escribe, toda adhesión de nuestra inteligencia a una perspectiva general del Universo... La nota esencial del acto de fe psicológico es, a mi parecer, percibir como posible y aceptar como más probable una conclusión que, por amplitud espacial o por alejamiento temporal, desborda todas las premisas analíticas. Creer es operar una síntesis intelectual."

Con esta fe científica o psicológica, el Padre Teilhard cree en la evolución integral e irreversible del Universo y cree en el punto terminal de concentración necesaria para esta evolución: el Punto Omega, personal y trascendente.

Más allá de esta fe psicológica, el P. Teilhard admite una fe "crística": la adhesión concedida al Misterio cristiano contenido en los documentos de la Revelación sobrenatural del Verbo Encarnado.

El simple enunciado de estas dos "fes" muy distintas no tiene en sí mismo nada que roce a la ortodoxia. Pero no se puede decir lo mismo de las relaciones que el Padre establece entre ellas. Efectivamente, para él, la fe psicológica o científica sería más fundamental y segura que la fe fundada en la revelación divina: es incluso condición de ésta. Escuchémosle:

"Si, debido a algún cambio interior, llegase a perder sucesivamente mi fe en Cristo, mi fe en un Dios personal, mi fe en el espíritu, me parece que continuaría creyendo en el mundo. El mundo (el valor, la infalibilidad y la bondad del mundo), es, en último análisis, la primera y única cosa en que creo. Vivo por esta fe y siento que me abandonaré a esta fe por encima de todas las dudas en el momento de morir... A la fe confusa en un mundo uno e infalible, me abandono dondequiera que me conduzca" ("Cómo creo") (1).

Todos los escritos del P. Teilhard muestran que esta fe psicológica concedida al mundo no es otra cosa que su adhesión al evolucionismo integral. ¿Quién no ve la imprudencia, digamos más bien el error, que comete condicionando de cierta forma su fe crística, es decir, su fe teológica a una fe natural incapaz de ofrecer una garantía absoluta? Para la Iglesia no son las

(1) Este párrafo es tan excesivo que nos obliga a preguntarnos lo que le ocurriría a un lector cautivado que tomase a la letra e hiciese suyas tales afirmaciones. Fundando en su fe en el mundo su fe religiosa, ¿no terminaría por vaciar ésta? Efectivamente, lo que constituye la fe como tal no es tanto la adhesión de hecho a tal o cual verdad, sino el motivo por el que se las admite: en materia de fe teológica la palabra de Dios que nos revela y atestigua estas verdades. A partir del momento en que esta adhesión se funda sobre otro móvil —fe en el mundo o postulado de la evolución— puede aún coincidir con la de la Iglesia sobre el objeto admitido, pero no cree ya sólo por la palabra de Dios y ya no hay fe. Esto debía hacer reflexionar a los que se entusiasman demasiado ligeramente por una apologética teilhardiana. Se puede leer con fruto sobre este punto las luminosas líneas de Santo Tomás en la cuestión disputada "*De Caritate*", artículo 13, ad 6^{ma}.

interpretaciones científicas, por muy seguras que sean, sino las certidumbres objetivas, evidentes e irrecusables, las únicas que pueden constituir los preámbulos de la fe.

d) CIRCUNSTANCIAS Y FECHA DE LA PARUSÍA.

Antes de terminar este estudio crítico sobre la cristología del P. Teilhard, hay que decir aún una palabra a propósito de su concepción de la Parusía y de la segunda venida del Señor. Un capítulo lírico del "Medio Divino" está consagrado a este tema. El autor toma la precaución de indicar que "Sobre la hora y modalidades de este acontecimiento formidable sería vano especular, como nos advierte el Evangelio".

Sin embargo, en el "Fenómeno humano" y en otros varios ensayos, el Padre es mucho menos reservado. No duda entonces en darnos detalles sobre el término hacia el que tiende naturalmente la evolución actualmente en curso en la humanidad. En un párrafo que evoca el acercamiento progresivo de los "granos de pensamiento" que son las almas humanas, escribe:

"Cuando, por aglomeración suficiente de un suficiente número de elementos, este movimiento de naturaleza esencialmente convergente haya alcanzado tal intensidad y una tal calidad que, para unificarse más allá, la Humanidad, tomada en conjunto, deba, como ocurrió a las fuerzas individuales del instinto, reflejarse a su vez "puntualmente sobre sí misma" (es decir, abandonar su soporte órgano-planetario para centrarse sobre el Centro trascendente de su concepción en aumento), entonces para el Espíritu de la Tierra será el fin y el coronamiento... será el fin del mundo: inversión de equilibrio, separando el espíritu, finalmente acabado, de su matriz material, para hacerle reposar con todo su peso sobre el Dios-Omega. El fin del mundo, punto crítico a la vez de emergencia y emersión, de saturación y de evasión" ("Fenómeno Humano", pág. 320).

Tal es la descripción del fin del mundo que debe coronar la evolución natural del mundo y que, dado que Dios se ha encarnado, debe marcar la segunda venida del Señor. Una nota (página 343) nos dice que:

"Para un creyente cristiano... el éxito final de la hominización (y por tanto del desarrollo cósmico) está garantizado positivamente por la "virtud resucitadora" de Dios Encarnado en su creación."

La virtud de la esperanza naturalizada.

En estas condiciones resulta claro que el Retorno del Señor no aparece como inminente. El mismo Padre, en otros pasajes, cuenta por millones el número de años aún necesarios para el acabamiento de la evolución colectiva de la Humanidad. ¿Estamos aún en las verdaderas perspectivas evangélicas? ¿Y el modo de hominización final, por separación colectiva de todo espíritu humano de su matriz material, es conciliable con el dogma de la resurrección de la carne?

En el "Medio Divino", el Padre Teilhard nos invita, sin embargo, a esperar este retorno de Cristo, y se queja de que ya no le esperamos. Nos invita a renovar en nosotros mismos el deseo y la esperanza del gran Advenimiento. Precisa entonces cómo hay que proceder a esta renovación. Será:

"En un aumento de interés descubierto por nuestro pensamiento en la preparación y consumación de la Parusía. ¿De dónde debe surgir este mismo interés? De la percepción de una conexión más íntima entre el triunfo de Cristo y el éxito de la obra que trata de edificar aquí abajo el "esfuerzo humano"... "Debemos... participar en las aspiraciones de esencia auténticamente religiosa que hacen sentir tan poderosamente a los hombres de hoy la inmensidad del mundo, la grandeza del espíritu, el valor sagrado de toda nueva verdad. En esta escuela nuestra generación aprenderá a esperar."

He aquí, pues, la virtud de la esperanza plenamente naturalizada. Esperar la vuelta de Cristo es tomar un interés creciente por la ciencia, por el Progreso; es esperar en ellos. Siempre la misma amalgama entre lo natural y lo sobrenatural que se aplica a todos los aspectos del pensamiento religioso.

e) LA REDENCIÓN COMPRENDIDA COMO UN ESFUERZO.

El punto de partida del P. Teilhard a propósito de la Redención es su concepción propia del pecado y del sufrimiento. El pecado, para él, no es ante todo una ofensa hecha a Dios en razón de la cual el pecador no puede volver a encontrar la gracia más que mediante una satisfacción debida en justicia. Es, sobre todo, deficiencia, disminución, desunión.

En cuanto al sufrimiento, he aquí lo que dice el opúsculo "La Vida Cósmica":

“Según las ideas clásicas, el sufrimiento es, ante todo, un castigo; su eficacia es la de un sacrificio; nacido del pecado, le repara... En verdad, el sufrimiento, ante todo, es la consecuencia del trabajo de desarrollo.”

Según estas ideas, la Redención de Cristo será mucho menos una satisfacción debida a Dios por el pecado de los hombres que un penoso ejercicio de un esfuerzo de creación y de reunión de los nombres alrededor de su centro divino. Así, en el “Medio Divino” leemos que:

“La vida real de la Cruz es justamente el camino del esfuerzo humano, sobrenaturalmente rectificado y prolongado” (página 118).

Las palabras “sobrenaturalmente rectificado” dejan sitio implícitamente para una interpretación ortodoxa, pero el énfasis principal se pone sobre el esfuerzo humano, y el adverbio “justamente” insiste sobre este aspecto que sería primordial. Y el desarrollo dado en la misma obra, en la página siguiente, no es como para tranquilizarnos:

“En suma, Jesús sobre la Cruz es el símbolo y la realidad juntos del inmenso trabajo secular que, poco a poco, eleva el espíritu creado para conducirlo a las profundidades del Medio Divino. Representa (en un sentido verdadero, es) la creación que, sostenida por Dios, sube las pendientes del ser, tan pronto agarrándose a las cosas para tomar en ellas un punto de apoyo, tan pronto desarraigándose de ellas para superarlas, compensando siempre, con sus penas físicas, el retroceso producido por las caídas morales” (119).

También aquí el añadido final trata de salvaguardar lo esencial de la doctrina tradicional: pero esto esencial es relegado a un segundo plano. Se falsean las verdaderas proporciones. El carácter redentor, satisfactorio, sacrificial del misterio de la Cruz se difumina en beneficio del esfuerzo implicado en una evolución creciente.

La Misa, ofrenda de la Evolución cósmica.

La desviación es particularmente chocante en uno de los más célebres escritos del P. Teilhard: su “Misa sobre el Mundo”. El sentido fundamental de la Misa aparece como ofrenda del esfuerzo humano:

“Colocaré sobre mi patena, Dios mío, la mies esperada de este nuevo esfuerzo (de la Tierra)... Mi cáliz y mi patena son

las profundidades de un alma ampliamente abierta a todas las fuerzas (naturales) que, en un instante, van a elevarse de todos los puntos del Globo y converger hacia el Espíritu. Evoco a aquéllos cuya tropa anónima forma la masa incontable de los vivos... Sobre todo, a aquellos que, en la verdad o a través del error, en su despacho, en su laboratorio o en la fábrica, creen en el Progreso de las cosas y perseguirán hoy apasionadamente la luz..."

En fin de cuentas, la Misa no es más que la ofrenda de una Evolución cósmica siempre en progreso. En esta perspectiva semi-naturalista del misterio (no olvidemos que se trata de la evolución cósmica natural), el P. Teilhard llega a encadenar todos los misterios de la fe con un lazo de necesidad en el que no se ve el sitio de la libertad divina. Leamos estas líneas del opúsculo "Cómo creo":

"No hay Dios (hasta cierto punto) sin unión creadora. No hay creación sin inmersión encarnatriz (el Padre mezcla aquí dos realizaciones que, sin embargo, son bien distintas: la presencia de la inmensidad de Dios en razón de la creación y la venida del Hijo de Dios al Mundo en virtud de la Unión Hipostática). No hay Encarnación sin compensación redentora. En una metafísica de unión, los tres misterios fundamentales del cristianismo no aparecen más que como las tres facetas de un mismo Misterio de Misterios: el de la Pleromización. Y, por lo mismo, es una Cristología renovada lo que se descubre como eje no sólo histórico y jurídico, sino estructural de toda la teología" ("Cómo creo").

Una nueva forma de gnosís.

Pero, esta Cristología renovada, ¿sigue siendo la de la fe? ¿Sigue siendo la tarea amorosa y perfectamente gratuita de un Dios rico en misericordia que se hace hombre para arrancarnos al abismo del pecado? ¿No es más bien una nueva forma de gnosís, una de esas múltiples tentativas siempre vanas de racionalizar el contenido de la fe, de hacérselo penetrar, no por los primeros principios de la metafísica, sino, lo que es peor, sólo por los procedimientos de las ciencias físicas y naturales?

IV

LA ESPIRITUALIDAD DEL PADRE TEILHARD

Me queda por abordar un último aspecto del pensamiento religioso del Padre Teilhard, el que más particularmente nos interesa y el que más ha contribuido, sin duda, a producir un movimiento de entusiasmo entre los laicos poco conocedores de las exigencias de la teología. Se trata de las consecuencias de su doctrina desde el punto de vista de la vida espiritual.

a) VALOR SAGRADO DE TODO ESFUERZO HUMANO.

El autor ha vuelto varias veces sobre este punto. Se nota que quiere instaurar una nueva escuela de espiritualidad fundada sobre el principio de la evolución cósmica. Lo esencial de sus ideas está expuesto en las dos primeras partes del "Medio Divino". Es la primera de estas dos partes, titulada "La divinización de las actividades", la que contiene el aspecto más original y también el más discutible de su ensayo. El objeto estudiado es el valor definitivo, ante Dios, del trabajo natural del hombre.

El trabajo en la doctrina cristiana.

Es un hecho: "La Iglesia se ha empleado siempre en dignificar, transfigurar en Dios el deber de estado, la búsqueda de la verdad natural, el desarrollo de la acción humana."

Es, en cambio, cierto que todo esfuerzo natural realizado por el hombre no merece la salvación eterna más que en la medida en que la caridad sobrenatural viene a mandar e informar a esas acciones. El himno de San Pablo a la Caridad, en la primera epístola a los Corintios, lo dice expresamente: "Si no tengo caridad, no soy más que bronce que suena, címbalo que retumba... no soy nada... eso no sirve de nada."

Pero esta necesidad absoluta de la caridad para hacer a nuestros actos sobrenaturalmente meritorios no supone la completa inutilidad, ni la falta de interés del trabajo natural o de su propio fruto. Este trabajo sigue siendo exigido por la naturaleza del hombre, su efecto es un bien real. Y la gracia no destruye a la naturaleza. Muy lejos de suprimir las obligaciones natura-

les, la caridad sobrenatural no puede más que reforzarlas subordinándolas a un fin más alto. Varias veces la Sagrada Escritura y especialmente San Pablo recuerdan al cristiano la obligación de trabajar: 1.º Para no ser una carga para sus hermanos; 2.º Para poder subvenir a las necesidades de quienes no pueden bastarse a sí mismos (enfermos, niños, viejos, etc...). Entendido de forma suficientemente amplia, este segundo motivo puede ir muy lejos y dar valor a todo trabajo del hombre que, de una forma u otra, puede aprovechar al bien de la comunidad.

Hay acuerdo también en reconocer que los frutos puramente naturales de un trabajo tienen un valor especial a los ojos de un cristiano, en tanto que pueden ser utilizados ulteriormente por otros al servicio de una obra sobrenatural. A título de puros instrumentos, podrán entonces contribuir a la edificación del Cuerpo Místico de Cristo. Se ve así que una sana teología del trabajo no considera jamás a éste, incluso en su realidad natural, como desprovisto de valor e interés.

El mundo corporal, enriquecimiento de Cristo total.

El P. Teilhard, olvidando un poco estas ideas bien admitidas por la doctrina común, reprocha, sin embargo, a los Maestros espirituales que minimizan el valor de nuestros esfuerzos naturales y el de sus frutos. Les atribuye este lenguaje:

“Los fines terrestres no valen nada en sí mismos. No podemos amarlos más que por la ocasión que nos ofrecen de probar al Señor nuestra fidelidad y nuestro amor... Las cosas de la Tierra no nos son dadas más que como una materia de ejercicio sobre la cual empleamos el espíritu y el corazón... Poco importa por ello lo que valgan y lo que lleguen a ser los frutos de la tierra...” (“Medio Divino”, págs. 37-38).

Así, el autor de “Medio Divino” se levanta contra ese desprecio de lo humano y propone una espiritualidad del esfuerzo que va a modificar las perspectivas y va a hacer caer la oposición ficticia que se eleva muy frecuentemente entre Dios y el mundo. Muy lejos de separarnos de Dios, el mundo, al atraernos, puede y debe conducirnos a Él.

Sin duda, el P. Teilhard reconoce también el valor inapreciable de la intención caritativa y su necesidad para que la obra humana sea perfecta. Pero afirma que, independientemente de esta intención, por sí mismo todo esfuerzo humano es siempre

provechoso para el acabamiento del Cuerpo Místico, pues su efecto tiene siempre una parte de valor definitivo. "Todo esfuerzo coopera a terminar el mundo en Cristo Jesús", escribe en el título de un párrafo (pág. 41) que desarrolla y prueba este pensamiento. El argumento en forma aportado para este fin —ya le hemos anunciado más arriba— puede resumirse así:

Durante toda nuestra vida terrestre, nuestro ser espiritual se alimenta del mundo sensible. Ya nuestras almas han salido de este mundo enriquecidas por todo su pasado. No cesan desde su origen de ser asaltadas por el oleaje de las influencias cósmicas que ordenan y asimilan. Bajo estas influencias, se perfeccionan e incluso se "hacen". (El autor, fiel a Bergson, parece admitir que nuestras almas están constituidas por sus actos.) Pero este perfeccionamiento natural de las almas debe entrar con ellas en la constitución del Cuerpo Místico. Se debe, pues, decir que el mundo corporal entero contribuye a enriquecer finalmente al Cristo total. Cuanto más hayamos conocido el mundo y contribuido con nuestra ciencia y nuestra actividad técnica a engrandecerle y adornarle, más habremos, de rechazo, contribuido a la perfección del Cuerpo total de Cristo.

Progreso universal, concentración, socialización espiritual.

Añade, además, esta otra consideración: por el progreso universal que lleva consigo una constante concentración y socialización espiritual de las almas trabajamos eficazmente en realizar esta unificación y esta profundización de la reflexión humana universal que, llegada a su punto crítico, realizará la plenitud de la humanidad y por ella la plenitud del Cuerpo Místico. Así, por "la colaboración que suscita, Cristo se consume y alcanza su plenitud a partir de toda criatura" ..., "por cada una de nuestras obras trabajamos atómicamente, pero realmente constituimos el Pléroma, es decir, acabamos un poco a Cristo".

Tal es la base sobre la que se apoya el P. Teilhard para establecer lo que se puede llamar su "mística del esfuerzo humano". He aquí en qué términos la desarrolló él mismo:

"La conjunción de Dios y del mundo acaba de realizarse bajo nuestros ojos en el campo de la acción. No, Dios no distrae prematuramente nuestra mirada del trabajo que nos ha impuesto, puesto que se presenta alcanzable por este mismo trabajo. No, no hay que desvanecer en su intensa luz el detalle de nuestros fines terrestres, puesto que la intimidad de nuestra Unión con

El es justamente función del acabamiento preciso que demos a la menor de nuestras obras. Dios, en lo que tiene de más vivo y encarnado, no está lejos de nosotros, fuera de la esfera tangible; nos espera a cada instante en la acción, en la obra del momento. Está, en cierta manera, en la punta de mi pluma, de mi pico, de mi pincel, de mi aguja —de mi corazón, de mi pensamiento—. Llevando hasta su último fin natural el trazo, el golpe, el punto en el que estoy ocupado alcanzaré el Fin (con efe mayúscula) a que tiende mi profunda voluntad” (“Medio Divino”, páginas 53-54).

Tomadas a la letra, estas afirmaciones, dirigidas a cristianos que quieren vivir como cristianos, les aseguran que sólo con el trabajo natural, cualquiera que sea la intención, sólo por el hecho de ser bien realizado, terminado, el hombre alcanza a Dios, es decir, a Cristo. El esfuerzo humano toma así un puesto de primer plano, el primero, puede decirse, en el camino de la perfección. Por él hay que comenzar, e incluso, si no es siempre el único medio para conseguir la perfección, pone ya en contacto con el término supremo.

Ciertamente, el Padre no tiene intención de reducir a esto todo el desarrollo de la vida espiritual. Deja después un amplio lugar al desprendimiento que nos impedirá olvidar a Dios, situado al término de nuestra acción, y detenernos en nuestra obra creada. Encuentra entonces las líneas maestras de la espiritualidad tradicional, que expone en páginas muy atrayentes. Serían muy buenas si no hubiese insistido tanto primeramente en el tiempo “activo”, que sería, según él, el primer paso de una espiritualidad completa. “El esfuerzo humano debe tomar, en la vida cristiana, el lugar de una operación santa y unificadora.”

¿Qué pensar de esta “espiritualidad” del esfuerzo natural?

¿Qué hay que pensar exactamente de esta “espiritualidad”? Se puede conceder que el mundo sensible contribuye al perfeccionamiento natural de las almas. Incluso se puede conceder que las perfecciones naturales adquiridas serán conservadas de cierta forma en la eternidad y podrán así contribuir, a título secundario y accidental, a la belleza del Cuerpo Místico. Hay en esta consideración la razón válida de estimar el trabajo humano, siempre a condición de ver que esta razón sigue siendo, en sí misma, de orden natural.

Sobre todo, no hay que perder de vista las otras verdades

teológicas absolutamente ciertas que conciernen al encaminamiento y pertenencia sobrenaturales de las almas a Dios en Cristo.

Y, ante todo, no son jamás los esfuerzos ni el trabajo natural quienes nos permiten alcanzar a Dios, fin último sobrenatural de nuestra vida o quienes nos insertan en la unidad del Cuerpo Místico. Nuestros lazos vitales con Cristo no son más que las virtudes, los dones y actos sobrenaturales.

Sobre todo, hay que afirmar bien la completa desproporción que existe entre todos nuestros perfeccionamientos naturales y los que nos confieren aquí abajo la gracia y, más tarde, la gloria celeste. Así, la aportación que toda alma bienaventurada añadirá a la belleza y riqueza del Cuerpo Místico consiste primeramente y ante todo en este grado de gracia y de caridad que hayamos alcanzado al término de nuestra vida terrestre y en el grado de visión y de fruición beatífica que le corresponderá. Habría un error y peligro en dar al esfuerzo natural y a sus propios efectos un valor comparable o siquiera igual al de los bienes trascendentes.

Progresos humanos y dones de la gracia.

Además se evitará, lo que el P. Teilhard no ha sabido hacer, pensar o insinuar que nuestro progreso sobrenatural o nuestro grado de unión con Dios serían en cierta manera proporcionales a nuestros progresos puramente humanos. Escuchémosle sobre este punto:

“Apenas sabemos en qué proporción ni en qué forma nuestras facultades pasarán al acto final de la visión divina. Pero no puede dudarse de que, ayudados por Dios, nos damos aquí abajo los ojos y el corazón cuya transfiguración final los convertirá en órganos de una potencia de adoración y de una capacidad de beatificación especiales a cada uno de nosotros” (“Medio Divino”, pág. 47).

El contexto de estas líneas habla de perfeccionamiento natural de las almas bajo la influencia de mundo corporal: en tal contexto, la afirmación que contiene, incluso con el inciso “ayudados por Dios” (que no expresa en este caso más que un socorro natural), es teológicamente inadmisibles. Un poco más lejos encontramos aún otra afirmación no menos sorprendente:

“Todo aumento que me doy o que doy a las cosas se cifra en un aumento de mi poder de amar y en un progreso de la fe-

liz manumisión de Cristo sobre el Universo" ("Medio Divino", página 52).

No, pues la caridad sobrenatural no es una virtud adquirida, sino una virtud infusa. El aumento de nuestro poder de amar a Cristo no puede venir más que de un don de gracia.

¿Y el pecado original?

Finalmente, hay que tener en cuenta un hecho mayor, verdaderamente demasiado atenuado en la perspectiva del P. Teilhard: el pecado original que ha destruido el equilibrio de nuestra naturaleza a la vez corporal y espiritual.

Este desequilibrio nos arrastra como por instinto hacia los atractivos del mundo sensible a expensas de nuestra subida hacia Dios. Sin duda, por la criatura el hombre puede y debe ir a Dios. Pero la criatura amenaza con atraernos hacia ella, sobre todo si nos damos a ello con pasión y a fondo como nos invita a hacer el P. Teilhard. De ahí la necesidad de dar siempre, en todas las etapas de nuestra vida, el primer puesto a la recepción de la gracia y al ejercicio de todas las virtudes sobrenaturales. Sólo estas virtudes son capaces de rectificar nuestra naturaleza, sólo ellas son capaces de agregarnos a Dios de forma permanente y estable.

He aquí por qué los primeros pasos en la vida espiritual no pueden ser un esfuerzo natural para conocer mejor y perfeccionar al mundo, sino una renuncia y un abandono a Dios que nos conducirá por su providencia por tal o tal otra vía que ha previsto para nosotros. Y la forma de vida más perfecta, de sí, no será la vida activa, sobre todo aquella que se emplea en el progreso temporal del mundo, sino la vida de contemplación aplicada principalmente a conocer y amar al Único Necesario. Tal es, al menos, la constante enseñanza de la Iglesia.

Razones del éxito de esta espiritualidad.

La nueva forma de espiritualidad propuesta por el P. Teilhard no dejará de agrandar a muchos de los que quieren ir a Dios permaneciendo unidos al Mundo. Se comprende su éxito entre aquellos que miden el valor de la vida humana por las actividades exteriores y por sus resultados inmediatos y sensibles. Hoy son gran número. Ante la mirada de la fe y de una sana

teología de la gracia, representa, sin embargo, una forma sutil de naturalismo activista que puede conducir a grandes ilusiones. Cuando el Padre escribe que "en virtud de la Creación aún en curso, **continuada**, el Reino de Dios aparece como **directamente interesado** en el Progreso natural del Mundo" ("Notas sobre la Noción de Perfección cristiana"), desconoce el sentido profundo de la Redención. El Padre Felipe de la Trinidad, que cita este párrafo, tiene razón en añadir: "Cristo no ha venido a la Tierra para activar **directamente** el Progreso natural del Mundo. Y si hubiese venido para eso, habría fracasado totalmente".

b) AMAR A CRISTO "COMO EL MUNDO QUE ME HA SEDUCIDO".

Terminaré estas reflexiones tomando al P. Teilhard el enunciado de los resultados de este poner de relieve excesivo los resultados del esfuerzo humano sobre el mundo. Cuando tiene ocasión de expresar su amor por Cristo, amor que es el término buscado de toda vida espiritual, emplea una fórmula que parece conceder al mundo, en este plano del amor, una prioridad análoga a la que le daba, como ya hemos visto, en el plano de la fe. He aquí lo que escribe en "La Misa sobre el Mundo":

"En tanto que no he sabido o me he atrevido a ver en Vos, Jesús, más que al hombre de hace dos mil años, al Moralista, al Amigo, al Hermano, mi amor ha permanecido tímido, estrecho... Desde siempre, el mundo, por encima de todo elemento del mundo, había conquistado mi corazón, que jamás habría yo rendido ante persona alguna sinceramente. Durante mucho tiempo, incluso creyendo, he errado sin saber lo que amaba. Pero hoy, en que por la manifestación de los poderes supra-humanos que Os ha conferido la Resurrección, Os transparentáis para mí, Maestro, a través de todas las potencias de la Tierra, ahora Os reconozco como mi soberano y me entrego deliciosamente a Vos" (Cf. "Himno al Universo", pág. 33).

Leyendo esas líneas se puede preguntar si el P. Teilhard no ha amado a Cristo porque, según él, contiene al mundo, objeto primero y principal de su amor. Si fuese así, ¿ese amor a Cristo sería una caridad teológica? Si amamos a Cristo sobre todas las cosas ¿no es, primeramente y ante todo, porque es Dios, Hijo de Dios, y, por tanto, Bondad infinita e infinitamente digno de nuestro amor? Y ¿se puede ser creyente, tener fe, sin saber que aquél a quien se ama es Dios? Escuchemos estos trans-

portes que, a pesar de su lirismo, parecen poner el amor del mundo antes que el de Dios:

“Jesús... Os amo como un mundo, como el mundo que me ha seducido, — y sois Vos, lo veo ahora, a quien los hombres, mis hermanos, los mismos que no creen, sienten y persiguen a través de la magia del gran Cosmos.” (Extraído de la “Vida Cósmica”, en el “Himno al Universo”, pág. 80.)

Igualmente en su primera respuesta a Maurice Blondel había escrito:

“Cristo debe ser amado como un mundo, o más bien como “el” mundo, es decir, como el centro físico impuesto a todo lo que debe sobrevivir de la Creación.” (Archives de Philos., tomo XXIV, cuaderno 1, pág. 135.)

Sin duda, se podría, si tuviésemos otros textos que nos llevasen explícitamente a una perspectiva tradicional y verdaderamente teológica, interpretar estas líneas y considerarlas como faltas de habilidad y excesos de lenguaje. Desgraciadamente, la obra del P. Teilhard está llena de estas fórmulas excesivas. Y parecen resumir bien lo esencial de su obra espiritual: ir al mundo y no ir a Cristo más que porque es el centro de la evolución del mundo. ¿No se corre el riesgo, por tal vía, de no amar nada más que el mundo, o amar mal por el mundo?

Guardémonos de imputar al P. Teilhard este resultado extremo, aunque lógico, de la vía sobre la que se orienta. ¿No será éste, sin embargo, uno de los principales peligros contra los que la Iglesia ha puesto en guardia a sus lectores no advertidos?

G. F.

MONITUM DEL SANTO OFICIO, del 30 de junio de 1962

Monitum — Quaedam vulgantur opera, etiam post auctoris obitum edita, Patris Petri Teilhard de Chardin, quae non parvum favorem consequuntur.

Praetermisso iudicio de his quae ad scientias positivas pertinet, in materia philosophica ac theologica satis patet praefata opera talibus scatere ambiguitatibus, immo etiam gravibus erroribus, ut catholicam doctrinam offendant.

Quapropter Emi ac Revmi Supremae Sacrae Congregationis S. Officii Ordinarios omnes necnon Superiores Institutuum religiosorum, Rectores Seminariorum atque Universitatum Praesides exhortantur ut animos, praesertim juvenum, contra operum Patris Teilhard de Chardin ejusque assecularum pericula efficaciter tutentur.

*Datum Romae. ex Aedibus S. Officii,
die 30 junii 1962*

Advertencia.—Ciertas obras, incluso póstumas, del P. Teilhard de Chardin se difunden y conocen con un éxito que no es pequeño.

Sin juzgar lo que concierne a las ciencias positivas, está suficientemente de manifiesto que en materia filosófica y teológica tales obras están llenas de ambigüedades o, más bien, de graves errores que atentan a la doctrina católica.

Por ello, los Eminentísimos y Reverendísimos Padres de la Suprema y Sagrada Congregación del Santo Oficio invitan a todos los Ordinarios, y también a los Superiores de Institutos religiosos, a los Superiores de Seminarios y a los Rectores de Universidades, a defender eficazmente a los espíritus, sobre todo de los jóvenes, contra los peligros de las obras del P. Teilhard de Chardin y de sus acólitos.

“Roma, Santo Oficio, 30 de junio de 1962.”