
Fernando J. Bernal P.

DE LA FE EN EL MUNDO

A LA FE EN DIOS *

“Hay una comunión con Dios...”

Cuando se profundiza en los numerosos escritos de Teilhard de Chardin se descubren siempre líneas maestras de pensamiento que conducen hacia una síntesis total. En este capítulo, paso a paso, queremos descubrir la línea que une, en la concepción teilhardiana, la inquietud del hombre moderno, la fe en el mundo y la fe en Dios. Por eso haremos tres recorridos sucesivos: el primero nos conducirá desde el análisis del sentido de inquietud presente en el hombre de hoy, hasta la fe en el mundo. En el segundo, a partir de ésta, llegaremos hasta la fe psicológica en un Dios personal. El tercero nos llevará de esta fe a la fe teológica en sentido estricto, es decir, al asentimiento personal y libre ante la interpelación del Dios que se revela en Jesucristo.

* Es éste el capítulo primero de la tesis presentada en Noviembre de 1979 en la Universidad Gregoriana de Roma, para obtener el Doctorado en Teología.

Las citas tomadas de los trece tomos de la obra teilhardiana se hacen así: título del ensayo correspondiente, número del tomo en el que está comprendido, página. Las citas están tomadas, con excepción del tomo XIII, de la edición española.

I. DE LA INQUIETUD HUMANA A LA FE EN EL MUNDO

A. Optimismo e inquietud

Teilhard creyó en el mundo y llevó esa fe hasta sus últimas consecuencias. Su fe en el valor de la realidad concreta se manifiesta en un optimismo radical. Pero éste no es un sentimiento gratuito que provenga de un desconocimiento de su objeto o de una evasión ante los problemas reales. Al contrario, el optimismo teilhardiano es una conquista laboriosa a partir de un análisis realista del mundo y del hombre; este análisis nos conduce primariamente a una experiencia que será fundamental, aunque parezca paradójico, en el camino hacia el optimismo: la angustia, la profunda inquietud que Teilhard constata en la humanidad de nuestro siglo.

El hombre progresa de una manera vertiginosa en el conocimiento y dominio de la realidad, pero ha dejado crecer en la intimidad de su ser un vacío profundo: "Consciente o inesperada, la angustia, una angustia fundamental del ser, atraviesa, a pesar de las sonrisas, el fondo de los corazones al final de todas nuestras conversaciones" (1).

Teilhard encuentra en el hombre moderno, a pesar de sus triunfos, un estado de inquietud; no obstante su dominio de la naturaleza, una profunda angustia.

La inquietud es tan antigua como el pensamiento. Después de millones de años de triunfos y de fracasos, de tanteos y de ensayos, la dinámica cósmica produjo su fruto máximo: la reflexión, el pensamiento. Es el momento de la hominización. En él se produjo un verdadero salto cualitativo hacia adelante: la conciencia se hizo consciente de sí misma. El momento del paso fue silencioso y se encuentra para nosotros perdido en la oscuridad del pasado, pero, a pesar de su discreción, tenía en sí la fuerza suficiente para conmover los cimientos mismos de la realidad en cuyo seno había nacido.

Teilhard de Chardin distingue claramente dos grandes etapas en el proceso cósmico: la primera es la etapa del automatismo ciego, las fuerzas de la naturaleza buscan, tantean y avanzan. La segunda etapa se inaugura con la aparición del pensamiento. En el ser reflexivo la realidad se capacita para criticarse a sí misma y el determinismo cede su puesto al

(1) *El fenómeno humano*, p. 275.

juego de las libertades: "Al mismo tiempo que el poder de reflexión y de invención, con la hominización aparece en la vida una temible facultad crítica" (2).

Esta "temible" facultad nació con la humanidad, pero se ha agudizado progresivamente a lo largo de la historia en la medida del desarrollo de la capacidad de la reflexión humana. La evolución, según Teilhard, en su capa reflexiva o "Noosfera" (3) ha llegado en nuestro siglo a un punto crítico y determinante: la humanidad empieza a recogerse sobre sí misma y a aumentar prodigiosamente en número e intensidad la interrelación entre sus partes. El nuestro es un siglo de socialización. La crisis actual en el desarrollo de la facultad de reflexión trae consigo, correlativamente, una crisis en su "temible" consecuencia: en la capacidad de autocrítica (4).

Para Teilhard de Chardin la inquietud del hombre de todos los tiempos y, de una manera especialmente aguda, la angustia del hombre moderno, está directamente vinculada a una doble toma de conciencia: la primera es el resultado de una visión crítica del mundo, la segunda proviene de la capacidad de mirar hacia el futuro y de interrogarse acerca del sentido que pueda éste deparar a la realidad en evolución. Así pues, el mundo y el futuro. Entremos paso a paso en el pensamiento de Teilhard.

B. Inquietud ante el mundo

En el siglo XX, por primera vez, el hombre ha podido percibir la magnitud de las dimensiones del cosmos. El espacio, el tiempo y el número se presentan ante la investigación como realidades verdaderamente monstruosas. Su inmensidad produce vértigo a cualquier investigador que las afronte, y el hombre se ha descubierto repentinamente como un punto insignificante perdido en medio de una marea incontenible y amenazan-

(2) *El rebote humano de la evolución y sus consecuencias*, V, p. 250.

(3) El término "Noosfera" significa, en las obras de Teilhard la capa pensante que rodea el mundo, es decir, la humanidad. Cfr. *La formación de la "Noosfera"*, V, p. 193.

(4) Sobre la socialización en la concepción teilhardiana Cfr. E. Colomer, *Hombre y Dios al encuentro* (Barcelona, 1974) pp. 85 ss.

Sobre el sentido de la inquietud Cfr. C.F. Mooney, *Teilhard de Chardin y el misterio de Cristo* (Salamanca, 1967) pp. 20 ss.

te que lo arrastra hacia lo desconocido. ¿Qué es la humanidad si se compara con la inmensidad de las galaxias y de los espacios siderales? ¿Qué es la duración de una vida ante el abismo del tiempo que nos ha sido descubierto por la ciencia moderna? ¿Qué es un hombre cuando se encuentra perdido en la multitud de la humanidad de todos los tiempos y reducido por ella al anonimato?

El espacio, el tiempo y el número parecen querer aplastar al hombre. Este se descubre indefenso ante la inmensidad y ésta hace prosperar en su corazón el sentimiento de inquietud y de angustia.

¿Será ésta una situación definitiva o habrá algún medio que nos permita superar esa inquietud y vencer esta primera manifestación de la angustia? Teilhard propone un camino: "Veamos, pues, un poco, si no podríamos escapar a la ansiedad que nos produce en este momento el peligroso poder de pensar, sencillamente pensando mejor" (5).

Veamos ahora como aplicar esta norma al momento que estamos analizando, a la inquietud ante el mundo. Pensar es aquí descubrir en el mundo los abismos del espacio, el tiempo y el número, y analizar la inquietud del hombre frente a ellos. Pensar mejor será descubrir la conexión entre esos abismos, para ver si la interrelación ilumina la totalidad y, en ella, la posición del hombre.

El espacio, el tiempo y el número considerados aisladamente se presentan como realidades amenazantes y amorfas, pero se animan y adquieren un rostro cuando, al pensarlas mejor, descubrimos entre ellas una íntima conexión: a lo largo del tiempo y a través de la multitud algo se construye en el espacio. No son pues tres abismos oscuros, son, en su resultante, el medio en el cual algo está aconteciendo en el cosmos. Ahora bien, ese algo es la "evolución" (6). Así pues,

(5) *Las singularidades de la especie humana*, II, p. 295.

(6) Aunque la evolución no es directamente el tema de nuestro trabajo, no podemos dejar de recordar que es una de las ideas claves del pensamiento teilhardiano. *La singularidad original de la especie humana o el paso de la reflexión*, II, p. 265, nota 2: "Tomada en este grado de generalidad (a saber, que toda realidad experimental forma parte de un proceso, es decir, nace, en el Universo), hace mucho tiempo que la "Evolución" ha dejado de ser una "hipótesis" para convertirse en una condición general de conocimiento (una dimensión más) a la que han de satisfacer desde ahora todas las hipótesis. No gastaré más tiempo en rediscutir esta proposición admitida hoy por cuantos, sean físicos o sean biólogos, hacen Ciencia".

Cfr. P. Smulders, *La visión de Teilhard de Chardin* (Bilbao, 1967) pp. 43 ss.

pensando profundamente la interrelación de las tres magnitudes, Teilhard descubre el valor de la evolución universal. Esta se mueve hacia una dirección precisa: la organización de lo múltiple.

Pero he aquí ahora que, para todo espíritu moderno (en la misma medida en la que es moderno) ha aparecido de una vez para siempre la conciencia - ha nacido el sentido - de un movimiento universal absolutamente específico, en virtud del cual la totalidad de las cosas, de arriba a abajo, se desplaza solidariamente y con un mismo movimiento, no sólo en el Espacio y en el Tiempo, sino en un Espacio-Tiempo ("hiper-einsteiniano) cuya curvatura particular consiste en hacer que lo que se mueve en él esté cada vez más ordenado (7).

Las grandes magnitudes adquieren pues sentido, en ellas hay todo un dinamismo, y éste está orientado en una dirección determinada: el ascenso, por un proceso progresivo de organización, hacia realidades cada vez más complejas. Una nueva magnitud, un nuevo abismo, es el fruto de la toma de conciencia por parte del hombre, del significado de la evolución cósmica en su totalidad, esa nueva dimensión es la "complejidad" (8).

A partir del estudio sobre el espacio, el tiempo y la multitud, Teilhard llega a la evolución y a la complejidad. Pensando, el hombre se descubre perdido en las tres primeras dimensiones; pensando mejor, busca su puesto y su sentido en las dos últimas. En el pensamiento teilhardiano este paso es determinante. Al reconocer en la cima de la evolución la zona en la cual el proceso de complejificación ha alcanzado su máxima intensidad, el hombre - capa pensante el mundo, "noosfera" - se encuentra a sí mismo constituyendo nada menos que la punta de la flecha que saliendo del pasado llega hasta el presente.

(7) *Del cosmos a la cosmogénesis*, VII, p. 237.

(8) La noción de "complejidad" tiene un sentido muy determinado en las obras de Teilhard. *El Lugar del Hombre en el Universo. Reflexiones sobre la complejidad*, III, p. 275: "Por complejidad de un conjunto no entiendo tan sólo el número y la variedad de los elementos que forman este conjunto. Pienso más en su disposición. (...) Son necesarios, pues, dos factores o términos para traducir la complejidad de un sistema: uno expresa el número de elementos y de grupos de elementos, contenidos en el sistema; el otro, mucho más difícil de figurar, expresa el número, la variedad y lo apretado de las ligaduras (la densidad) que existe entre estos elementos bajo un mínimo de volumen".

El hombre, no ya dentro del universo, como lo habíamos creído ingenuamente, sino, lo que es mucho más hermoso, él mismo como flecha ascendente de la gran síntesis biológica. El hombre constituyendo por sí solo la recién nacida, la más nueva, la más complicada y la más matizada de las capas sucesivas de la vida (9).

Así pues, al sintetizar orgánicamente el espacio, el tiempo y la multitud en la evolución, y al colocar al hombre en la cima de ésta por su grado máximo de complejidad, Teilhard pone en nuestras manos la superación del primer momento de la inquietud. El hombre no tiene por qué sentirse hostigado por la inmensidad de esas magnitudes, ya que ellas forman el ambiente de una evolución en la cual la humanidad ocupa precisamente la punta de la flecha, por su grado máximo de complejidad. No es el mundo el que destruye al hombre, al contrario, es éste la clave de explicación del mundo y del movimiento universal que ha conducido hasta la reflexión.

La inmensidad del cosmos material no debe aplastarnos, si entreveremos que la materia (con sus potencias admirables) en definitiva no se hace consciente de ella misma más que en nosotros; y la misma multiplicidad (tan tremenda) de las almas humanas (sin hablar de otras que pueden ser posibles) no debe desesperarnos si tenemos en cuenta las inmensas posibilidades y el deseo de unión que agita a los átomos pensantes que somos nosotros mismos. Mientras más enorme es el universo, más precioso es el espíritu que ha exigido para nacer, semejante despliegue de variadas energías; y mientras más numerosos seamos, más magnífica es la síntesis que se prepara con nuestra unión (10).

El análisis de la inquietud ante las dimensiones del mundo desemboca en la invitación a creer en el hombre, fruto máximo de la evolución. El mundo, que parecía destruir al hombre, es, al contrario, valorizado por éste. Ahora bien, para que esa fe en el hombre tenga solidez es necesario insertarla en una realidad más amplia: la fe en la totalidad del mundo. Busquemos ésta con Teilhard, analizando la segunda parte de la angustia del hombre: la inquietud ante el futuro.

C. Inquietud ante el futuro

(9) *El fenómeno humano*, p. 272.

(10) Carta del 13 de Junio de 1926, *Accomplir l'homme*, p. 41.

El descubrimiento de la evolución y de la complejidad ilumina, en un primer momento, el pasado y el presente. Pero entonces la inquietud tiende a concentrarse en la dimensión del tiempo que escapa a la visión retrospectiva y a la experiencia actual: el porvenir. “El universo siempre se ha movido y en este mismo momento se mueve. Pero, ¿continuará moviéndose mañana?” (11).

Aquí la facultad de pensar se hace particularmente “temible” al manifestarse como capacidad de mirar hacia adelante, como imposibilidad de contentarse con la supervivencia en el instante presente, sin preguntarse por el sentido de lo que vendrá después.

El Padre Teilhard constata en el hombre moderno un momento de inquietud particularmente crítico. Primero, ya lo vimos, por su visión del mundo. Segundo, lo analizaremos ahora, por estar especialmente capacitado para mirar hacia el futuro.

La humanidad puede mirar hacia el porvenir del mundo y de su especie y el avance actual de las ciencias humanas y físico-químicas ha agudizado su capacidad en este sentido. Pero su mirada no le clarifica ningún objeto preciso, es una búsqueda afanosa que cae desesperadamente en el vacío.

Teilhard, de una manera gráfica, nos ilustra su pensamiento al respecto: cuando un hombre viene al mundo se encuentra con toda una sociedad compuesta por otros hombres. Estos lo tranquilizan, le ayudan a adaptarse a sus particulares circunstancias, le muestran un camino deducido de los fracasos y de los éxitos de muchos individuos. En cambio, la humanidad se encuentra a sí misma completamente sola, perdida en el cosmos. No hay otras humanidades que le enseñen el camino y le dirijan una palabra de aliento y de estímulo. La especie humana está sola y esa soledad tiende a sumirla en la oscuridad.

En esta oscuridad, en este aislamiento de origen, se comprende muy bien la intranquilidad que invade a nuestra generación, confrontada de pronto con la realidad de una deriva irresistible que, sobre una tierra cada vez más encogida, nos violenta a los unos contra los otros en cuerpo y alma, a riesgo de ahogarnos (12).

(11) *El fenómeno humano* p. 278.

(12) *Las singularidades de la especie humana*, II, p. 295.

En efecto, apenas habrá alguien que, si mira atentamente, no descubra en nuestros días la sensación de oscuridad. El hombre padece hoy un mal especial. Sus ilusiones son ilimitadas, pero al mismo tiempo aumenta en él la conciencia de hallarse encerrado en un mundo en el cual participa del ascenso vertiginoso, pero por el cual corre y siente el peligro de ser arrastrado también en la inevitable caída (13).

La fisico-química descubre un futuro cerrado y ante esta situación el hombre ve destrozarse lo más íntimo de su ideal. El problema no es secundario, de su solución depende todo cuanto somos y tenemos. Teilhard nos lo describe, en uno de sus pasajes más conocidos, con el agudo ejemplo del juego de cartas: "Y lo que es aún más grave, nos damos cuenta de que en esta gran partida emprendida, nosotros somos a la vez los jugadores, los naipes y la apuesta" (14).

Este interrogante ante el futuro y esta angustia ante un porvenir aparentemente cerrado se encuentran repetidamente planteados a lo largo de la obra de Teilhard. El tema es abordado desde diferentes puntos de vista, pero siempre con una preocupación básica: de su solución depende el NO o el SI de la humanidad y de su poder de pensamiento a la colaboración que le pide el proceso evolutivo. Es así como él plantea "El problema de la acción". De la solución de este problema depende para el hombre la posibilidad de superar la inquietud ante el futuro, o de ser destruido por ella (15).

(13) En una conferencia dictada en París en Marzo de 1945, el P. Teilhard cita, como características de un cierto modo de pensar de nuestra época, las palabras del astrónomo inglés Jeans: *Vida y Planetas*, V.p.129: "¿A qué se reduce la vida? Caer como por error en un Universo que, con toda evidencia, no estaba hecho para ella; quedar aferrados a un fragmento de grano de arena, hasta que el frío de la muerte nos restituya a la materia bruta; exhibirnos durante una horita en un teatrillo, sabiendo perfectamente que todas nuestras aspiraciones se hallan condenadas a un fracaso final y que todo cuanto hemos hecho perecerá con nuestra raza, dejando al Universo como si no hubiéramos existido... El Universo permanece indiferente, o es incluso hostil a toda clase de vida".

(14) *El fenómeno humano*, p. 279.

(15) A este respecto podemos reconocer algún influjo de Blondel sobre Teilhard. Sin embargo ese influjo fue limitado. Carta inédita del 15 de Febrero de 1955 a C. Cuénot: "Durante un año, más o menos (a través de Augusto Valensin) yo estuve en relación con Blondel (hacia 1920), inmediatamente des-

Teilhard de Chardin plantea el problema de la acción a partir de una antinomia fundamental que descubre en el mundo. Por una parte, el cosmos, en último término, va hacia el cero (16); por otra parte, ese mismo cosmos ha dado origen a la capacidad de reflexión y ésta se opone radicalmente al cero, a la perspectiva de la muerte total.

Desde el momento crítico en que, por reflexión sobre sí misma, la conciencia empieza a prever, todo ser, por primitivo que sea, empieza a rechazar como un escándalo la idea de que alguna vez pueda desaparecer por completo. Pero sólo más arriba, en las zonas superiores de una humanidad en camino de agruparse colectivamente sobre sí misma, aparece claramente la imposibilidad física de que un universo albergue simultáneamente en sí mismo una actividad reflexiva y una muerte total (17).

La reflexión procede de una inteligencia capaz de juzgar las condiciones de su propia acción. El ser inteligente sólo actuará si ve razones suficientes para una acción que generalmente es difícil y agotadora. Lo sabemos por experiencia directa: en nuestra vida diaria nos sentimos desanimados de antemano si sabemos que un esfuerzo que se nos pide no tiene ninguna probabilidad de éxito. Lo que pasa en el plano individual se realiza de la misma manera en el plano total de la humanidad. Si ésta llega a prever que la totalidad de sus esfuerzos se dirige irremediablemente hacia el fracaso y la destrucción, no podrá impedir el caer en el desaliento y el sentirse, tarde o temprano, totalmente desactivada. Según Teilhard, la toma de conciencia de la imposibilidad de un éxito definitivo, traerá como consecuencia "la huelga de la Noosfera", el espíritu se negará en adelante a esforzarse en su propio desarrollo y en el progreso del mundo (18).

pués de la Primera Guerra). Algunos aspectos de su pensamiento actuaron ciertamente sobre mí: el valor de la Acción (que en mí ha llegado a ser una energética quasi-experimental de las potencias biológicas de la Evolución) y la noción de 'pancratismo' (a la cual había yo llegado independientemente, pero sin atreverme, en esa época, a llamarla de una manera tan apropiada)". Cfr. H. de Lubac, *Blondel et Teilhard de Chardin, correspondance commentée* (París, 1965). M. Pontet, *Pascal et Teilhard* (París, 1968) p. 136. A. Fierro, *El proyecto teológico de Teilhard de Chardin* (Salamanca, 1971) p. 366.

(16) Cfr. *Vida y planetas*, V. p. 150.

(17) *El atomismo del Espíritu*, VII, p. 45.

Sobre el tema de la "muerte total" Cfr. C. F. Mooney, *Teilhard de Chardin y el misterio de Cristo*, pp. 23 ss.

(18) Cfr. *El fenómeno humano*, p. 279.

Después de todo esto, algunos espíritus “positivos y críticos” podrán ir proclamando que la nueva generación, menos cándida que la anterior, ya no puede creer en un provenir ni en un perfeccionamiento del mundo. Los que escriben y repiten tales cosas, ¿han llegado a pensar siquiera que si tuvieran razón, cualquier movimiento espiritual quedaría virtualmente detenido en nuestra tierra? (19).

Mucho se ha reflexionado en nuestra época sobre el futuro de la humanidad. Pero ninguna reflexión conseguirá iluminar ese futuro si no es capaz de descubrir al menos la posibilidad de un éxito total, o sea, si no consigue exorcizar de alguna manera el espectro de la muerte. “Aplicada al individuo, la idea de la muerte total puede no escandalizar inmediatamente. Extendida a la humanidad global, hace revelarse a nuestro espíritu y nos produce náusea” (20).

Así pues, la actividad reflexiva, en virtud de su propia estructura, exige en el proceso evolutivo una salida hacia la superación de la muerte total, hacia la irreversibilidad (21). El pensamiento, para decidirse por la acción, necesita prever algo definitivo e irreversible en el fruto de la evolución. Esta exigencia reviste una urgencia vital; si no es satisfecha, no habrá nada que en definitiva pueda convencer a la totalidad de la humanidad a prestar su colaboración a una obra que, en último término, no tendría ningún sentido.

En una humanidad reducida al papel de Sísifo, Teilhard ve perder el gusto por la vida: “El gran enemigo, “el enemigo número uno” del mundo moderno es el aburrimiento” (22).

D. La búsqueda de una salida

Al hombre que empieza a sentir los efectos fatales de la pérdida de entusiasmo por la vida y por la evolución, al hombre que siente la tentación de dejarse dominar por la inquietud que le producen el mundo y el

(19) Ibid., p. 281.

(20) *La formación de la “Noosfera”*, V, p. 219.

(21) *El rebote humano de la Evolución y sus consecuencias*, V, p. 251.

(22) *Algunas reflexiones acerca de la repercusión espiritual de la bomba atómica*, V, p. 177.

porvenir, Teilhard de Chardin propone una línea de acción única y urgente: la búsqueda de una salida para el mundo, de una salida que pueda garantizar la irreversibilidad y sostener desde lo alto los esfuerzos de la evolución hacia el futuro, de una apertura para un cosmos aparentemente hermético. La búsqueda de esa salida debe ser un objetivo primario de la reflexión y de la ciencia del hombre moderno, porque sin ella, las fuerzas de la evolución al encontrarse trabajando hacia el cero y el fracaso, no tendrían otra alternativa que la existencia sin sentido, ante un futuro vacío de promesas.

Prometed al hombre tantos millones de años como queráis. Hacedle entrever, al término de este período, una cima tan elevada (es decir, tan sobrehumana) como os plazca. Si, de antemano, se sabe que de esta cima habremos de descender, sin que de nuestra ascensión quede nada en el universo, pues bien, declaro que no tendremos alma para marchar, y que no daremos un paso. Jamás aceptará el hombre (digan lo que digan Jeans y Longevin) trabajar como un Sísifo (23).

La humanidad padece el mal del callejón sin salida, para escapar de él tiene un solo camino: luchar con interés inagotable por descubrir la apertura en la cúpula que parece encerrar totalmente lo real dentro de las categorías del espacio y del tiempo. En esa apertura, y solamente en ella, está la posibilidad de superar el momento de la inquietud moderna que estamos analizando: la angustia ante el futuro.

La salida hacia la irreversibilidad es necesaria. Pero, ¿en qué línea? ¿en qué zona de la evolución debemos buscarla? Para Teilhard es claro que la única salida válida para la evolución sería aquella que se diera en prolongación de la conciencia, en relación con la Noosfera, con "la

(23) *El Lugar del Hombre en el Universo. Reflexiones sobre la complejidad*, III, p. 284.

El gusto de vivir, VII, p. 221: "En verdad, es un espectáculo extraño y del que, desde hace mucho tiempo, no consigo despegar mi atención: a saber, que, sobre toda la tierra, la atención de miles de ingenieros y de economistas se absorba en el problema de los recursos mundiales en carbón, petróleo, uranio, y que nadie, en cambio, se preocupe por vigilar el gusto humano por vivir: por tomar su "temperatura", por cuidarla, por alimentarla, y (¿por qué no?) por aumentarla!".

Cfr. *Las singularidades de la especie humana*, II, p. 238.

capa pensante”, con la síntesis máxima del cosmos. En caso de una barrera que obstruyera el camino e hiciera reversible la totalidad del proceso, sería el hombre, fruto consciente de la evolución, el primero que estrellaría contra ella el sentido de su ser. Así pues, es necesario buscar una salida para la conciencia. “La Conciencia, única en este sentido entre todas las energías del universo, posee una magnitud en virtud de la cual resulta inconcebible, e incluso contradictorio, suponer que pueda detenerse o aún enrollarse sobre sí misma” (24).

La búsqueda de la salida para el pensamiento, y en él para el mundo, lleva al Padre Teilhard al planteamiento de un dilema fundamental, a la necesidad de definirse en una opción radical: o por todo, o por nada; o el pensamiento tiene sentido, o es la más grande aberración producida por la naturaleza.

O la naturaleza está cerrada a nuestras exigencias de futuro, y entonces el Pensamiento, fruto de millones y millones de años de esfuerzos, se ahoga a sí mismo ya recién nacido dentro de un universo absurdo que aborta sobre sí.

O existe una apertura, una superalma por encima de nuestras almas; pero entonces esta salida, para que consintamos en utilizarla, debe abrirse sin restricción alguna hacia espacios síquicos que nada pueda limitar dentro de un universo del cual podamos fiarnos totalmente (25).

A este punto conduce en el pensamiento teilhardiano el análisis profundo del pensamiento y de la acción. La humanidad se encuentra ante un dilema y su decisión no puede posponerse ya que el esfuerzo por llevar el mundo hacia adelante está clamando por una justificación.

Teilhard, espíritu profundamente científico, está al tanto de los progresos del hombre en todos los aspectos y de una manera particular en el campo de la ciencia. Frente a ésta es profundamente optimista ya que está convencido de que el auténtico proceso de hominización, aquel que puede encontrar la salida realizadora, pasa por el conocimiento y dominio de las leyes y potencialidades de la materia y de la energía. Así, para él, el descubrimiento de la energía atómica es un triunfo del espíritu y un paso hacia adelante y no mera fuente de peligros mortales

(24) *El fenómeno humano*, p. 280.

(25) *Ibid.*, 282.

(26). Ante los ciclotrones de la Universidad de Berkeley su reacción fue prácticamente mística (27).

En su síntesis, por consiguiente, no pueden estar en planos mutuamente indiferentes el progreso científico y la búsqueda del pensamiento y del mundo por la salida hacia la irreversibilidad exigida por la evolución en su etapa autoconsciente. Así pues, todo progreso está implicado en la decisión del hombre ante el dilema: "¿mundo abierto o mundo cerrado?, ¿mundo que finalmente desemboca en alguna más vida, o mundo que caería finalmente, con todo su peso, hacia atrás?" (28).

La elección no responde a una evidencia que sea posible poseer; aquí la dinámica del pensamiento de Teilhard entra en juego en su totalidad. Su vida de geólogo y de paleontólogo lo llevó al estudio del pasado del mundo, de la vida y del hombre. Pero, lo confiesa el mismo muchas veces, el pasado en sí mismo no tiene una importancia absoluta, el hombre debe estudiarlo de cara hacia el futuro y en relación con éste, debe descubrir el dinamismo y la fuerza de la evolución con el fin de proyectarlos hacia el porvenir, debe esclarecer las leyes y el proceso de centración de la trama del universo en los abismos del tiempo que nos antecedieron, para poder extrapolar hacia los nuevos abismos que vislumbramos: los del futuro. Así pues, el pasado nos interesa en la medida en que nos ayuda a esclarecer aproximativamente las líneas maestras del porvenir (29).

(26) El P. de Lubac hace alusión a un episodio que tuvo lugar poco después del fin de la Segunda Guerra Mundial, cuando Teilhard, en su calidad de científico, hizo énfasis en la importancia del esfuerzo colectivo que había llevado al descubrimiento de la energía atómica. Esta afirmación le mereció la incompreensión de Gabriel Marcel. Cfr. H. de Lubac, *Teilhard Posthume* (Paris), 1977) p. 109.

(27) Carta del 3 de Agosto de 1952 al P. Ravier, *Lettres intimes de Teilhard de Chardin* (París, 1974) p.409: "Entre investigación especulativa y práctica, entre espíritu y materia, entre físico y metafísico, entre Cielo y Tierra, hay una serie demasiado simple de barreras para cuyo culto fuimos educados. Esas barreras tienden a desaparecer (sin confusión) en la proximidad de estas máquinas enormes. Dentro de una o dos generaciones el Hombre pensará más y mejor 'en espíritu y en verdad' ".
Cfr. *Al mirar un ciclotrón. Reflexiones acerca del repliegue sobre sí misma de la energía humana*, VII, pp. 327-337.

(28) *La activación de la energía humana*, VII, p. 370.

(29) Carta inédita del 16 de Marzo de 1938 a Madame Haardt: "Como usted se-

Teilhard, afirmándose en su conocimiento del pasado, se decidirá por uno de los términos del dilema. La fuerza de la corriente que ha traído al mundo hasta el presente, debe llevarlo también, a través del futuro, hacia una realización plena de lo que hay de más esencial en él. Todo el proceso evolutivo sería absolutamente absurdo si estuviera destinado a perecer en sus prolongaciones más fundamentales, o a brillar sólo por un período limitado para luego devolverse hacia la nada. Es tal la fuerza ascensional del pasado que, al ser consciente de ella, los hombres se sienten llamados a activar su espíritu para la construcción del futuro.

... cuando uno de los dos términos de la alternativa está apoyado por la lógica y aún en cierto modo por las promesas de todo un mundo, ¿se puede todavía hablar de un simple juego de probabilidades o tenemos todavía el derecho a dudar?

En verdad, el mundo... sí fue capaz de emprender esta obra, es que se halla dispuesto para terminarla siguiendo los mismos métodos y con la misma infalibilidad con que la empezó (30).

Ahora bien, el éxito del futuro supone una salida, y una salida a través de la cual se realice plenamente la conquista máxima del proceso evolutivo: la conciencia en el nivel de lo personal. La salida, para ser suficiente, debe asegurar el éxito de lo personal sobre las fuerzas de descenso hacia la muerte total.

La única salida válida será pues aquella que se dé más allá de un punto crítico superior de convergencia de la reflexión. Expliquemos. La reflexión (las mónadas humanas, la humanidad) según Teilhard, está en un proceso de convergencia por interrelación creciente en sus partes. El representa este proceso con la imagen geométrica de un cono. Así como todas las líneas ascendentes del cono se encuentran en el vértice,

guramente lo sabe, yo no continúo actualmente, como lo hacía en otra época, considerando las investigaciones sobre el Pasado de la Tierra, como algo tan fundamental para mí. Yo siento ahora con más urgencia que nunca la necesidad de hacerme a una plataforma desde la cual sea escuchado cuando hable acerca del Presente y del Futuro".

Carta del 18 de Septiembre de 1935, *Accomplir l'homme* (París, 1968) p. 109: "Or le fait est que je ne puis plus me passionner, comme jadis, à la recherche de ce qui est maintenant dépassé. La grande affaire était de prouver que le Monde avance, et c'est cette constatation fondamentale qui vient d'être faite. Désormais, tout l'intérêt n'est—il pas en avant?"

de la misma manera los elementos que se estrechan cada vez más unos contra otros en un proceso de socialización progresiva, no pueden dejar de encontrarse en un punto máximo de convergencia (31).

Tengamos presente que en el pensamiento de Teilhard la evolución se explica por arriba, es decir, la clave de las cosas no está en el análisis que separa los elementos y deja perder el valor de su interrelación, sino en la síntesis que capta los elementos en la plenitud de ser que les da la integración orgánica de los unos a los otros. No es lo mismo un átomo que la simple suma de las partículas subatómicas que lo componen, ni es lo mismo una célula viva que las agregaciones moleculares que entran en su estructura química. La síntesis es siempre la plenitud de los elementos que en ella entran (32).

- (31) El tema de "La Convergencia" es central en el pensamiento de Teilhard de Chardin. En sus últimos años él escribe varios ensayos al respecto: *La convergencia del Universo*, VII, pp. 263-277. *Transformación y prolongación en el Hombre del mecanismo de la Evolución*, VII, pp. 279-290. *Un problema capital para la antropología*, VII, pp. 291-297. *La reflexión de la energía*, VII, pp. 299-317. *Reflexiones sobre la compresión humana*, VII, pp. 319-325. *Al mirar un ciclotrón. Reflexiones acerca del repliegue sobre sí misma de la energía humana*, VII, pp. 327-337.

El Padre de Lubac encuentra excesiva la extrapolación que Teilhard hace al postular un punto crítico en la cima de la convergencia de la humanidad. Cfr. H. de Lubac, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin* (París, 1962) p. 297 ss.

Creemos que la convergencia es esencial al sistema teilhardiano y nos parece que puede ser admitida sin dificultad si se precisa la naturaleza del cambio de estado que se daría en el punto crítico, no como el nacimiento de una "super-humanidad", sino como la posibilidad de una evasión fuera de las barreras del espacio y del tiempo. En este sentido es justa la crítica del P. de Lubac ya que, en realidad, los escritos de Teilhard dan pie para una grave confusión en este punto.

- (32) Cfr. *El fenómeno humano*, p. 324. *Ciencia y Cristo o Análisis y Síntesis*, IX, pp. 43-58.

H. de Lubac, *Blondel et Teilhard de Chardin* (París, 1965) p. 116: "Ainsi, quelle que soit la réalité que l'on étudie, on se trouvera conduit 'de proche en proche' à 'aller jusqu'au bout du Monde', c'est-à-dire à remonter, comme de degré en degré, jusqu'au Principe dernier de tout être. Telle est en résumé, dans son idée-mère, la 'phénoménologie' du Père Teilhard. Faisant succéder la synthèse à l'analyse, elle le fait accéder du 'dehors' au 'dedans' des êtres, et lui ouvre un passage de la science dite 'positive' à l'interrogation métaphysique".

Cfr. C.F. Mooney, *Teilhard de Chardin y el misterio de Cristo*, pp. 253-286. C. Cuénot, *Pierre Teilhard de Chardin, las grandes etapas de su evolución* (Madrid, 1967) pp. 182, 324.

Así la vida es síntesis y clave de explicación de la materia no vitalizada. La reflexión es síntesis de la vida, y el punto de confluencia que Teilhard conjetura sería la síntesis de la reflexión y, por consiguiente, de todo el proceso. Así pues, una salida para ese punto de convergencia sería exactamente la salida que estamos buscando para la totalidad de la evolución.

Lo cual equivale a decir que la Hominización tal como la vemos actuar ante nuestros ojos, no podría terminarse (si es que lo consigue) más que en un paroxismo, un punto crítico superior de reflexión, sobre el que a su vez (precisamente porque es crítico) estamos en libertad positiva de suponer un punto de evasión. Es decir, precisamente, la salida que necesitábamos a fin de tener la fortaleza de ánimo para avanzar (33).

El punto crítico de la convergencia tendría dos caras: por la inferior, culminación del tiempo y del espacio, recibiría las conquistas y los éxitos de toda la actividad evolutiva en sus dos etapas, inconsciente y consciente; por la cara superior estaría abierto a un más allá del espacio y del tiempo y en esta apertura estaría la superación de la perspectiva de una muerte total. La cara superior escapa a la totalidad del fenómeno, pero su postulación es una invitación racional a una decisión por el optimismo, a un acto de fe en el futuro, en el hombre y en el mundo. "Ninguna evidencia tangible, por otra parte, respecto de la una o de la otra de ambas direcciones (pesimismo, optimismo). Pero, mientras tanto, y en esta espera, he aquí las invitaciones racionales para un acto de fe" (34).

Es decir, en la cima del ascenso de lo reflexivo debemos conjeturar una salida si queremos salvar el sentido de todo el movimiento de la evolución, y tenemos derecho a hacerlo racionalmente, apoyados en la fuerza del pasado.

E. Invitación para un acto de fe

La salida está pues postulada. Teilhard de Chardin la coloca en la cima de la convergencia del pensamiento reflexivo. Es aquí en donde el universo puede romper los moldes espacio-temporales y físico-químicos. Esta fina punta del cono, con sus dos caras, inmanente y trascendente,

(33) *La activación de la energía humana*, VII, p. 371.

(34) *El fenómeno humano*, p. 282.

Cfr. C.F. Mooney, *Teilhard de Chardin y el misterio de Cristo*, p. 63.

ha recibido de Teilhard el nombre de Punto Omega. “A este término superior de la co-reflexión (es decir, de hecho, a la unanimización) humana es al que he dado el nombre de “Punto Omega”: foco cósmico personalizante de unificación y de unión” (35).

En el contacto de lo inmanente y lo trascendente en el Punto Omega está la posibilidad de una salida de lo primero hacia lo segundo, de una salida hacia la irreversibilidad de la plenitud del ser que se ha conquistado a precio de innumerables fatigas y trabajos, triunfos y fracasos. Notemos que, en el pensamiento de Teilhard, este punto de contacto es descubierto a partir de las exigencias mismas del mundo, en la estructura íntima de la realidad. No se trata de reducir el cosmos a la nada para proclamar en el “más allá” la verdadera realidad. Teilhard postula el punto de contacto y de salida tomando como base la grandeza del mundo y de su proceso evolutivo. Es a partir de la aspiración de más ser y de ser definitiva e irreversiblemente, como Teilhard plantea la posible fisura a través de la cual podremos ir más allá del campo de nuestra experiencia directa. Pero, digámoslo con claridad, no es ni la ciencia ni el conocimiento positivo lo que le permitirá descubrir y apropiarse vitalmente la salida. La ciencia en su totalidad dará el impulso, preparará el terreno, aumentará en el hombre el ansia por la solución; pero la salida sólo es descubierta verdaderamente cuando se permite a “las anticipaciones de una fe” no suplantarlo, ni destruirlo, sino complementarlo y continuar las “verificaciones” de la ciencia (36).

Teilhard no pretende deducir simplemente de la evolución el sentido último del mundo y la existencia de una salida hacia un centro de irreversibilidad. El quiere mostrar las líneas que convergen hacia determinado punto y la presión de estas líneas por el éxito definitivo de su punto de convergencia. Esta presión contiene, en último análisis, la invitación para un acto de fe.

La aceptación del punto de salida en el Omega y de todas sus consecuencias vitalizantes para el mundo, para el sentido del futuro, para la acción humana, es la aceptación de lo que Teilhard llama “la fe en el mundo” (37).

(35) *Un resumen de mi perspectiva “fenomenológica” del mundo. Punto de partida y clave de todo el sistema*, XI, p. 187.

(36) Cfr. *El fenómeno humano*, p. 278.

(37) Tengamos presente que el término “fe”, es utilizado por Teilhard con diversos sentidos análogos, según los estadios de su pensamiento. La fe teológica, como lo veremos más adelante, será el analogado principal. La fe en el mun-

La fe en el mundo es el punto de llegada del proceso que hemos recorrido a partir de la constatación de la inquietud humana. Así pues, la fe en el hombre, en el marco de la fe en el mundo, se ofrece como superación de la angustia existencial humana.

Así terminamos nuestro primer recorrido: de la angustia a la fe en el mundo. Ahora el punto de llegada se convierte en un nuevo punto de partida y en una invitación para seguir adelante emprendiendo un segundo camino, éste nos llevará desde la fe en el mundo hasta la fe sicológica en Dios.

Antes de seguir adelante demos una mirada retrospectiva al camino que, siguiendo la dinámica de Teilhard, hemos recorrido hasta aquí.

Partimos de la constatación de la angustia existencial moderna y analizamos sus causas. A la inquietud frente a la inmensidad del cosmos contrapusimos el descubrimiento de una evolución que coloca al hombre, por su máxima complejidad, en la cima del mundo. Luego constatamos la causa más profunda de la inquietud: la angustia ante el futuro que nace cuando entra en la evolución, con la conciencia, la capacidad de mirar hacia adelante. Aquí analizamos el problema de la acción y la exigencia de superación de la amenaza de la muerte total.

Postulamos entonces la necesidad de una salida que, salvando lo esencial, salvará la totalidad del proceso: una salida para el punto crítico de convergencia de la reflexión.

En el dilema vital entre el optimismo y el pesimismo absoluto, apoyados en la fuerza del pasado y del presente, nos decidimos por aceptar la salida hacia la irreversibilidad más allá de los límites del espacio y del tiempo y, con Teilhard, le dimos el nombre de Omega. Aceptar el Omega es creer en el mundo.

II. DE LA FE EN EL MUNDO A LA FE SICOLÓGICA EN DIOS

A. La apologetica de Teilhard

Teilhard se movió toda su vida en el campo de la ciencia como en te-

do es una realidad de orden sicológico, en este sentido afirma Teilhard en *Como yo creo*, X, p. 107: "Creer es llevar a cabo una síntesis intelectual". Cfr. C.F. Mooney, *Teilhard de Chardin y el misterio de Cristo*, p. 63. H. de Lubac, *La oración de Teilhard de Chardin* (Barcelona, 1966) p. 192.

reno propio. Fue un científico de autoridad internacional y estuvo relacionado directamente o por correspondencia con muchos de los principales investigadores de su tiempo (38). La ciencia no fue para él una ocupación accesoria sino una forma esencial de acción (39) y un foco de su vida interior (40).

Para él la investigación científica debe estar siempre animada por una esperanza (41), pero, lo constató con mucha frecuencia, en muchos hombres de ciencia esta esperanza, o se ha perdido, o no ha sido aún descubierta. Escribiendo en París poco antes de la Segunda Guerra Mundial describe así la impresión que le produce esa constatación:

Los sabios tienen el alma estrecha, la vista corta y, generalmente, el corazón subdesarrollado. Son fríos, inhumanos y, casi todos, feos. Todo esto porque buscan sin mirar hacia ningún cielo. Yo sueño con abrir un cielo en la mitad precisa de sus túneles (42).

Teilhard “sueña con abrir un cielo”, con mostrar a los sabios pers-

-
- (38) El P. Teilhard fue doctor en ciencias, presidente de la Sociedad Geológica de Francia, profesor de geología del Instituto Católico de París, consejero del Servicio Nacional Geológico de China, director del Laboratorio de Geología Aplicada al Hombre, director de investigaciones de la Investigación Nacional Científica, miembro correspondiente del Instituto de Francia. Cfr. *Titres et travaux de Pierre Teilhard de Chardin*, XIII, p. 201.
- (39) Cfr. *El fenómeno humano*, p. 337. Teilhard, por su valorización radicalmente positiva de la ciencia, se sintió alejado de Pascal: *El sentido humano*, XI, p. 20: “¿Cómo es posible que un creyente tan extraordinario pasara, sin reconocerlos, ante los tesoros místicos que oculta “el esfuerzo del saber”? ¿Cómo, tan próximo a nosotros por sus inquietudes religiosas, un ser tan profundamente humano puede hallarse tan lejos de nosotros por su fe humana?... Pascal se reprochó por haber hecho Ciencia. Pascal consideró las horas dedicadas a la investigación física y matemática como tiempo perdido en vanidades...”. Sin embargo, los puntos de relación entre los dos pensadores son notables, Cfr. M. Pontet, *Pascal et Teilhard de Chardin*. E. Borne, *De Pascal à Teilhard de Chardin* (Clermont-Ferrand, 1963).
- (40) Cfr. *Journal*, 8 de Abril de 1918, p. 304.
- (41) *Ciencia y Cristo, o Análisis y Síntesis*, IX, p. 44: “La humanidad ha vivido siempre, sigue viviendo, de esta esperanza tenaz que, a fuerza de escrutar la naturaleza, de descubrir el secreto de lo Real, aprehender los resortes del crecimiento de los Seres: encontrar el Secreto, hallar la Fuente. Y la investigación del científico, por positivista que pretenda ser, se matiza, se tñe —mejor diríamos está animada invenciblemente—, en el fondo, por una esperanza mística...”.
- (42) *Accomplir l'homme*, p. 150.

pectivas adecuadas a las aspiraciones del corazón humano. Para realizar su sueño quiere ir más allá de los límites estrictos de la ciencia, más allá de la fe en el mundo. Sobre la física quiere construir una "apologética" (43). Este aspecto del pensamiento teilhardiano será nuestro objetivo en el camino que ahora nos proponemos recorrer.

El Padre Teilhard es un apologista, no en un sentido defensivo decadente (44), sino en el sentido positivo de aquel que quiere descubrir el punto de contacto entre la fe en el mundo y la fe sicológica en Dios, y entre ésta y la fe teológica; de aquel que quiere presentar el paso hacia la fe como algo perfectamente compatible con las conquistas anteriores del espíritu humano. No es un apologista que niegue el "más acá" para afirmar el "más allá", es el hombre que, convencido profundamente de la validez de las promesas del mundo, en el corazón de éstas encuentra la apertura hacia el absoluto.

En Mayo de 1916 Teilhard de Chardin termina su ensayo titulado "La Vida Cósmica". Es el primer escrito teilhardiano extenso que conocemos. El autor se encuentra entonces movilizado en el ejército francés durante la Primera Guerra Mundial. En la introducción a ese ensayo escribe: "No pretendo hacer directamente ni ciencia, ni filosofía, ni, mucho menos, apologética. Expongo ante todo unas consideraciones ardientes" (45). Esta intención se refiere directamente al escrito que entonces introducía, pero podemos también aplicarla, en cierta medida, a la totalidad de la inmensa obra que entonces apenas comenzaba.

(43) Cfr. *Ma position intellectuelle*, XIII, p. 171. Para una visión general de la apologética teilhardiana Cfr. C. d'Armagnac, "La Pensée du Père Teilhard de Chardin comme Apologétique Moderne", en: *Nouvelle Revue Théologique*, 84 (1962) 598-621.

(44) *El sentido humano*, XI, p. 30: "Después de lo cual, para mantener su poder, (La Iglesia oficial) se obstina en una apologética envejecida. Afirma que, a consecuencia de los milagros evangélicos históricamente establecidos, los hombres tienen la obligación intelectual y moral de conformarse a sus dogmas, cualesquiera que sean las exigencias nuevas del sentido religioso humano". Ciertamente Teilhard es aquí demasiado negativo en la representación de la apologética tradicional. Frecuentemente él exagera al describir la diferencia entre su pensamiento y los puntos concretos que quiere superar.

(45) *La vida cósmica*, XII, p. 23. Diez años después en la introducción a "El Medio Divino" Teilhard dirá: "No buscaré hacer ni metafísica, ni apologética". *El Medio Divino*. P. 24.

Teilhard, ya lo hemos dicho, es un científico. Sin embargo, no pretende hacer ciencia directa y primariamente, tanto es así que cuando sus superiores religiosos quieren confinarlo al campo "estrictamente científico", él se siente en una situación psicológicamente insostenible. A este respecto citemos dos frases escritas por él sólo un mes antes de su muerte, poco después de recibir una comunicación de Roma:

El Padre General me invita a dedicarme "apaciblemente" a "la ciencia". Pero precisamente, no se puede tener gusto por la investigación sino en una cierta forma, en una cierta manera de adorar (46).

Decir, por lo tanto, a un religioso que haga ciencias sin permitirle, al mismo tiempo, repensar toda su visión religiosa es, como decía al empezar, darle una consigna imposible, condenarle de antemano a resultados mediocres, en una vida interior dividida (47).

Así pues, él se consagra a la ciencia, pero ésta no es un fin en sí misma, está integrada en una "cierta manera de adorar" que quiere ser la expresión de la totalidad de su vida y de su riqueza interior, es lo que él llama "consideraciones ardientes".

De la misma manera Teilhard no quiere hacer directamente apologética ya que ésta tampoco será válida si no es "en una cierta forma, en una cierta manera de adorar" (48). Su apologética no es una disciplina separada y autónoma. Para conocerla debemos desentrañarla de la totalidad de su pensamiento, pero, eso sí, teniendo cuidado de no separarla de esa totalidad, ya que aislada del conjunto de su obra la apologética de Teilhard sería ininteligible.

(46) Carta inédita del 8 de Marzo de 1955 a Jeanne Mortier.

(47) *Investigación, trabajo y adoración*, IX, p. 248.

Carta del 8 de Febrero de 1949, *Accomplir l'homme*, p. 238: "Et, pour finir, on me demande une fois de plus de m'en tenir à des sujets purement scientifiques, ce qui, naturellement, est impossible psychologiquement".

Carta del 13 de Octubre de 1933 a Auguste Valensin, *Cartas íntimas* (Bilbao, 1974) p. 302: "Pero sería inútil. Usted mismo se da cuenta, por parte de la autoridad, querer limitarme únicamente a la investigación científica, "sin filosofía" como se dice. La Ciencia para mí es muerte sin un cierto espíritu (espíritu de investigación, la investigación sagrada): y es precisamente este espíritu lo que no se desea, y cuya difusión se teme".

(48) Cfr. *Ma position intellectuelle*, XIII, p. 171.

Esta apologética está condicionada a un método concreto:

Verificar ante todo la solidez de una fe inicial inevitable. Verificar luego la continuidad orgánica de los estadios sucesivos atravesados por el crecimiento de esta fe. No conozco para mí mismo otra apologética. Y además no sabría sugerir ninguna otra a aquellos a quienes les deseo la suprema dicha de encontrarse un día cara a cara con un universo unificado (49).

“No conozco para mí otra apologética”, estas palabras proceden de la introducción a “Como yo creo” ensayo de carácter directamente apologético que Teilhard escribe en 1934 a instancias repetidas de Monseñor Bruno de Solages, entonces Rector del Instituto Católico de Toulouse (50). ¿Cuál es pues la única apologética que conoce Teilhard? Poco antes de empezar la redacción de este ensayo escribe a Monseñor de Solages y en su carta encontramos una respuesta adecuada a nuestra pregunta:

Yo no olvido el proyecto de “apologética”, y cuento con dar allí un lugar a la Personalidad de Dios y a la inmortalidad del alma. Pero, mientras más pienso en ello, más este ensayo toma, en mi espíritu, la forma de una simple exposición de “mis razones personales para creer”: descripción de un proceso psicológico particular (que se presenta con el valor simple de un hecho) y no presentación, más o menos ambiciosa, de un método general de “demostración”. Yo creo que esta posición más modesta (descripción de un caso personal) permite decir exactamente las mismas cosas y desarma de antemano las desconfianzas de los teólogos (51).

Teilhard nos ofrece sus “razones personales para creer”, es un proceso existencial, es el derrotero seguido por su evolución interior. No es pues, entendámoslo bien, una reflexión exterior al autor, basada en pre-

(49) *Como yo creo*, X, p. 108.

(50) Refiriéndose a este ensayo el P. Teilhard comentó en carta del 23 de Septiembre de 1934 a Margarita Teilhard Chambon, *Cartas de viajes*, p. 187: “Lo he escrito con todo mi amor a Cristo, como una prueba de adoración que no podría guardar para mí solo”.

(51) Carta del 28 de Agosto de 1924 a Mons. Bruno de Solages, *Lettres Intimes*, p. 293.

misas metafísicas sobre el ser (52). Teilhard no quiere presentar la fe en Dios en ninguno de sus niveles como el resultado de una deducción rigurosamente lógica. En cambio nos la presentará como el término de un camino que él mismo ha recorrido y que, al prolongar su fe en el mundo, ha sido capaz de darle respuesta personal a la pregunta fundamental por el sentido de su vida.

El camino es pues personal. Pero Teilhard no se siente solo, él sabe que hay hombres que aman el mundo y que creen en sus promesas, que se entregan a la causa de la humanidad y que reconocen en ella la síntesis de un cosmos hacia el cual se sienten atraídos y por el cual, si fuera necesario, no dudarían en entregar su vida. Estos hombres serán capaces de comprenderlo; Teilhard escribe para ellos llevando la fe en el mundo hasta sus últimas consecuencias, así desarrolla "la única apologética" en la cual cree (53).

Ahora bien, para comprender mejor ese camino lo estamos recorrien-

(52) H. de Lubac, *La oración de Teilhard de Chardin* (Barcelona, 1966) p. 160: "Esencialmente, es el mismo procedimiento de Santo Tomás de Aquino en la *Summa contra gentiles*, que parte de las verdades reconocidas, como naturales por los "Gentiles" de su tiempo (en realidad, por los musulmanes, tal como él los conocía) hasta llegar a las que profesan sólo los cristianos, o también, en una célebre cuestión de la *Suma Teológica*, en que se eleva desde el mundo hasta Dios: porque Santo Tomás rechaza la tesis de algunos de sus contemporáneos según la cual la existencia de Dios es *per se nota*; y por consiguiente, también él, bajo la apariencia de un "retroceso interior" puramente metódico, empieza haciendo abstracción de su misma fe en Dios. Es el proceso que sigue comúnmente la enseñanza en nuestras escuelas. Es el que nos recomienda el magisterio de la Iglesia, al menos como esquema general".

(53) En 1948 en una nota redactada para el superior general de la Compañía de Jesús, Teilhard define su pensamiento en relación con la apologética clásica: *Remarque essentielle à propos du "Phénomène humain"*, XIII, p. 186: "Como se puede ver, mi libro no cubre más que las etapas 1-2 del proceso dialéctico; es decir, se mantiene estrictamente en la primera parte del Concilio Vaticano (demostración racional de la existencia de Dios). En cuanto se refiere a la dialéctica misma, puede notarse que no es nada distinto de la apologética clásica, trasladada (según la manera moderna de ver) de un Universo estático a un Universo en movimiento, del Cosmos a la Cosmogénesis". La expresión "no es nada distinto de", está evidentemente elegida dada la posición del destinatario de la Nota. Aquí la novedad de su apologética esta expresada por la importancia que tiene en el pensamiento teilhardiano el paso del cosmos a la cosmogénesis, de lo estático a lo dinámico.

do en dos etapas sucesivas. Una, que estamos estudiando ahora, tiene como punto de partida la fe en el mundo y como punto de llegada la fe sicológica en Dios. Otra, lo veremos después, parte de esa fe sicológica y se dirige hacia la fe en sentido estrictamente teológico.

B. La fe en el mundo como punto de partida

Tomemos ahora como texto base "Como yo creo" que ya hemos citado y tratemos de profundizar en él situándolo dentro del contexto de la obra total de Teilhard. El escribe al finalizar la introducción a ese ensayo: "En un primer tiempo, siento la necesidad de descender, peldaño por peldaño, a creencias cada vez más elementales, hasta llegar a una cierta intuición fundamental bajo la cual no discierno ya nada" (54).

Esta "intuición fundamental" será pues el punto de partida. Ahora bien, él mismo, al empezar el desarrollo de ese ensayo, nos enuncia su intuición utilizando una de las expresiones que más se han prestado, entre sus escritos, a la mala comprensión y a la crítica. Trataremos de exponerla en su verdadero sentido: "Si como consecuencia de algún derrumbamiento interior, llegara yo a perder sucesivamente mi fe en Cristo, mi fe en un Dios personal, mi fe en el Espíritu, me parece que seguiría invenciblemente **creyendo en el mundo**" (55). La fe en el mundo es pues su intuición fundamental (56).

No se trata aquí de anteponer, en el plano del valor, la fe sicológica en el mundo a la fe teológica, se trata simplemente de un proceso metodológico: "descender peldaño por peldaño", que tiene por objeto establecer un sólido punto de partida, punto alrededor del cual puedan unanimizarse todos los hombres de buena voluntad, creyentes o no creyentes (57).

(54) *Como yo creo*, X. p. 108.

(55) *Ibid.*, p. 109.

(56) Carta del 25 de Febrero de 1929 a Auguste Valensin, *Cartas íntimas*, p. 220: "He visto con mayor claridad las únicas cosas en las que ahora creía y la única cosa que podía ser "mi Evangelio y mi vocación" por así decirlo. Las cosas en las que creo: no son muchas. A saber: primera y fundamentalmente, el valor del Mundo, y *en segundo lugar*, la necesidad de nuestro Cristo para dar a este Mundo una consistencia, un corazón y un rostro".

(57) *Journal*, 10 de Octubre de 1918 p. 362: "Logiquement (in ordine logico), je crois au Monde *primario*, non seulement parce que je *conclus* Dieu du Kosmos. Mais parce que c'est la *foi en le Kosmos* qui se transforme en *Foi en Dieu*".

En la segunda parte de "La prière de Teilhard de Chardin" el P. de Lubac hace un magnífico estudio de la fe en el mundo en cuanto punto de partida de la apológética teilhardiana.

La fe en el mundo no es el punto de llegada, es un punto de encuentro y de partida y una invitación dinámica para seguir adelante hasta el descubrimiento de sus últimas consecuencias. “En adelante, católicos y no católicos, coinciden por su fe de base en un progreso de la tierra” (58). Ese punto de partida, esa fe en el mundo, es la decisión por el optimismo en el dilema radical ante el cual nos coloca el problema de la acción, decisión que, lejos de ser gratuita, está apoyada en “la promesa de todo un mundo” (59).

Cualquier otro tipo de fe, aunque no sea estrictamente deducible de ella, tendrá como base psicológica, esa fe en el mundo.

A nuestro alrededor, toda vida nace de otra vida, o de una “previ-da”, toda libertad de otra libertad, o de una “pre-libertad”. Paralelamente, yo diría que en el terreno de las creencias, toda fe nace de una fe. Generación que, sin duda, no excluye el razonamiento. De la misma manera que la libertad se manifiesta en la naturaleza al captar y construir determinismos, la fe progresa en nuestros espíritus tejiendo en torno a sí una red coherente de pensamientos y de acción. Pero esta red no se despliega ni en definitiva se sostiene sino bajo la influencia organizadora de la fe inicial. Así lo exige, transportado a la psicología religiosa, el principio de homogeneidad que domina las transformaciones sintéticas de la naturaleza (60).

Así pues, “toda fe nace de una fe” y el camino hacia la fe en Dios —psicológica o teológica— empieza necesariamente en la aceptación activa y responsable de las promesas del mundo. Pero el paso hacia la fe en niveles superiores no implica jamás, para Teilhard, el abandono del punto de partida. No se trata de un “más allá” que haga, por así decirlo, evaporarse el “más acá”; el camino de la fe no es una evasión, es un profundizar en el corazón mismo del mundo: “Sigo viendo siempre la misma salida: ir hacia adelante siempre, creyendo cada vez más. Pero que el Señor me conserve el gusto apasionado por el mundo, una gran dulzura, y me ayude a ser plenamente humano hasta el final” (61).

(58) *Catolicismo y ciencia*, IX, p. 219.

(59) Cfr. *El fenómeno humano*, p. 283.

(60) *Como yo creo*, X, p. 107.

(61) Carta del 23 de Septiembre de 1934 a Margarita Teilhard Chambon, *Cartas de Viaje*, p. 185.

Sobre el carácter positivo del punto de partida de la apologética teilhardiana. M. Pontet, *Pascal et Teilhard*, p. 20: “N'est-ce pas, du reste, un bien

El punto de partida es pues positivo. Teilhard más que en la contingencia e insuficiencia ontológica del mundo, quiere insistir en éste y en sus promesas en cuanto objeto de una fe inicial (62).

C. Hacia la fe sicológica en Dios

Hemos estudiado hasta aquí, en el planteamiento de Teilhard, la fe en el mundo desde dos puntos de vista diferentes: primero, como punto de llegada a partir de la inquietud del hombre ante el mundo y el futuro; segundo, como punto de partida hacia cualquier otra clase de fe y, naturalmente, hacia la fe en Dios. Veamos ahora la ruta que Teilhard propone entre esa fe en el mundo y un primer nivel de la fe en Dios, nivel que él denomina "fe sicológica" (63).

La fe en el mundo, lo vimos ya, es la aceptación optimista de una salida para la reflexión, en cuanto culmen y síntesis de la evolución, hacia la irreversibilidad. Recordemos que a ese punto de contacto en el que se posibilita una salida para un mundo aparentemente hermético, Teilhard da el nombre de "Punto Omega". Ahora bien, este Omega, para ser válido, debe tener los atributos que le permitan garantizar actualmente al hombre que cree en el mundo, el éxito y la irreversibilidad de la evolución sintetizada en su cima; en la "punta de la flecha"; en el espíritu, que en el hombre, ha alcanzado el grado de lo personal (64).

ancien dialogue qui continue? Depuis les premiers siècles chrétiens, certains apologistes ont insisté sur la misère de l'homme et sur sa dignité personnelle; et d'autres sur son rayonnement et sa puissance. Les uns, de saint Augustin à Newman, en passant par Pascal, ont préféré mettre l'homme devant Dieu seul. Les autres, de saint Irénée à Teilhard, en passant par Tertulien et l'auteur de l'épître à Diognète, "ont reconnu dignité et réalité à la création, à l'histoire".

(62) *Journal*, 22 de Agosto de 1917, p. 217: "Ce qui semble vraiment exiger l'appui, l'intervention d'un transcendant, c'est que le *seul Absolu* du Kosmos (immanent au Cosmos = l'Esprit) se fait d'une *manière contingente*. Si toutes les énergies du Monde *conspiraient* à réaliser l'esprit, *si l'esprit naissait infailliblement*, on pourrait difficilement, je crois, en dépit de toutes les analyses du concept d'être, démontrer que le gigantesque organisme Cosmique et son Ame ne sont pas *a se*, c'est-à-dire divins. —Mais l'Esprit ne naît pas infailliblement, malgré la multitude possible de *ses essais pour l'existence...*" Teilhard, más que en la ontología del mundo, encuentra la contingencia en el proceso de unificación hacia el espíritu.

(63) *Como yo creo*, X, p. 107: "En el plano estrictamente sicológico al que estas páginas quieren atenerse, entiendo por "fe" toda adhesión de nuestra inteligencia a una perspectiva general del Universo".

(64) Cfr. *El Fenómeno Humano*, p. 272.

—Escribe Teilhard en “El Fenómeno Humano”: “Autonomía, actualidad, irreversibilidad y, finalmente, pues, trascendencia: he aquí los cuatro atributos de Omega” (65). En 1944 agrega: “En primer lugar —se sobreentiende— personal; desde el momento en que es la centridad la que hace que los seres sean personales, y él, Omega, está supremamente centrado” (66).

A partir de los atributos de Omega, atributos que, repitámoslo una vez más, no son arbitrarios, sino exigidos estructuralmente por el carácter reflexivo de la evolución, de la cual Omega es postulado como cima, Teilhard da el paso hacia el encuentro natural del trascendente. En un Omega con tales atributos “se halla implicado un absoluto” (67).

La conciencia al llegar a su punto crítico de convergencia se evade más allá del tiempo y del espacio. Más allá no vemos nada porque nuestra brújula, como dice Teilhard, es la ley de la complejidad-conciencia, ley que se realiza solamente en el espacio y en el tiempo. No vemos nada, pero nos encontramos de frente al “Problema de Dios”. Es “la inevitable intrusión en Biología, y el lugar en la Ciencia del Problema de Dios...” (68).

Es aquí en donde termina la primera parte del “Bosquejo de una dialéctica del espíritu” (69). El vértice, que en un primer momento se presentaba como inmanente supone, para poder subsistir, un núcleo trascendente y divino. Omega ha sido postulado como personal y personalizante, de tal manera que sea apto para salvar precisamente la cima de la evolución, la convergencia de la actividad reflexiva, “la parte más

(65) *Ibid.*, p. 327.

(66) *La centrología, ensayo para una dialéctica de la unión*, VII, p. 11. La deducción y explicación de los atributos de Omega tiene un lugar importante en los escritos de Teilhard. Cfr. *El fenómeno humano*, pp. 315-317; 323-329. *Las singularidades de la especie humana* (apéndice), II, p. 337. *El grupo zoológico humano*, pp. 127-131. E. Colomer, *Hombre y Dios al encuentro*, pp. 156 ss.

(67) Cfr. *El fenómeno humano*, p. 281.

(68) *La formación de la “noosfera”*, V, p. 219.

(69) *Bosquejo de una dialéctica del espíritu*, VII, p. 142: “Considerado en el plano ascendente, desde nuestro lado de las cosas, el vértice del cono evolutivo (el punto Omega) se perfila al principio en el horizonte como un foco de convergencia simplemente inmanente: la Humanidad totalmente reflexiva sobre sí misma. Pero, examinándolo más detenidamente, se ve que ese foco, para subsistir, supone tras de él, más profundamente que él, un núcleo trascendente, divino”.

alta del edificio” (70), así “el Absoluto” implicado en él, es descubierto no como un “Algo”, sino como un “Alguien”:

Tanto que el mayor acontecimiento hoy en curso dentro de la historia de la tierra, acaso sea precisamente el descubrimiento gradual —realizado por quienes saben ver— no sólo de Algo, sino de Alguien en la cima engendrada por la convergencia sobre sí mismo del universo en evolución (71).

Llegados a este momento podemos citar y comprender las palabras del Padre Teilhard en una conferencia dictada en Pekín durante la Segunda Guerra Mundial, poco después de haber terminado la redacción de “El Fenómeno Humano”: “Y es así como, en definitiva, por encima de la grandeza nueva del hombre, no violando, sino salvando la integridad de la ciencia, en nuestro más moderno mundo reaparece el rostro de Dios” (72).

Teilhard da el paso hacia el Dios personal en el análisis del Omega, del núcleo que es la fuente de los atributos capaces de salvar la evolución. Teilhard accede a Dios en cuanto exigencia última de su análisis existencial de la realidad, “una fe nace de otra fe” (73). De la fe en el mundo pasa a la fe en el espíritu, ya que éste es precisamente fruto del proceso de convergencia que conduce al cosmos hacia su salida a la irreversibilidad. De la fe en el espíritu a la fe en la personalidad, ya que es en ésta en donde el espíritu manifiesta un grado superior de centridad en el proceso de convergencia. Por último, en esta etapa, Teilhard llega a la fe psicológica en un Dios personal.

Este último paso participa, de una manera especial, del carácter general del proceso, al expresar una vivencia propia y personal del autor. Así pues, las razones que nos da no pretenden ser una prueba absoluta, sino sus “razones personales para creer” (74).

(70) Cfr. *Acerca de la existencia probable, por delante de nosotros, de un “ultra-humano”*, V, p. 341.

(71) *Ibid.*, p. 342.

(72) *El lugar del Hombre en el Universo. Reflexiones sobre la complejidad*, III, p. 285.

(73) *Como yo creo*, X, p. 107: “A nuestro alrededor, toda vida nace de otra vida, o de una “pre-vida”, toda libertad de otra libertad, o de una “pre-libertad”. paralelamente, yo diría que en el terreno de las creencias, *toda fe nace de una fe*”.

(74) Cfr. Carta del 28 de Agosto de 1934 a Mons. Bruno de Solages, *Lettres intimes*, p. 293.

En 1950 cuando Teilhard reelabora una vez más el camino hacia el trascendente, escribe al final de su reflexión: "Naturalmente, serán muchos los que vacilen en seguirme hasta tan lejos en mis deducciones y precisiones" (75). El tiene razón: sus deducciones no pretenden serlo en un sentido puramente intelectual. Son una interpelación al hombre en la totalidad de su persona. En definitiva, sólo dará el paso aquel que quiera darlo (76).

Ya desde 1919, escribiendo en su diario, Teilhard nos demuestra tener definidas estas ideas fundamentales:

Vemos nosotros a Dios (natural) al término de una deducción (raciocinio), es decir, solamente utilizando el principio de identidad (silogismo), o al término de una intuición (fe)? Aquí está toda la cuestión. (Las dos teodiceas).

Dios se conoce inmediatamente por "abstracción" específica de todo el universo, es decir, por síntesis suprema. Porque El es un Principio aparte, específico... y por lo tanto escapa a la simple lógica del "esse" creatum... (77).

Debemos tener presente que nos encontramos aún en el campo de la fe psicológica. El Dios personal, al que hemos llegado con Teilhard, no es un existente sentido y experimentado, es alguien que permanece aún en el plano de lo deducido y lo conjeturado. Pero la fe psicológica en un Dios personal será el punto de contacto definitivo para la aceptación de una posible manifestación de parte del alguien que se presiente. Así pues, con Teilhard, continuemos adelante.

III. DE LA FE PSICOLOGICA A LA FE TEOLOGICA EN DIOS

A. La espera y la aceptación de la revelación

La fe en un Dios personal, núcleo trascendente de Omega, nos

(75) *Acerca de la existencia probable, por delante de nosotros, de un "ultra-humano"*, V, p. 342.

(76) Al respecto comenta el P. de Lubac, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, p. 252: "Lui-même sait bien que l'argumentation qu'il propose n'a pas le même genre de nécessité contraignante que l'établissement, par exemple, d'une loi physico-chimique, ou qu'une démonstration mathématique".

(77) *Journal*, 2 de Enero de 1919, p. 391.

dice Teilhard, "es el fin de la rama natural de mi trayectoria interior" (78). Pero, esta fe, siendo un fin, no es todavía el punto de llegada definitivo. La trayectoria teilhardiana se prolonga más allá de su "rama natural" y esa prolongación se prepara con la constatación de un doble sentimiento en el corazón del hombre que cree en el mundo: la sensación de una presencia y la constatación de una nostalgia.

Una presencia. Nos encontramos con Teilhard de Chardin en la cima más alta de la fe en el mundo, allí la intuición de la unidad universal se convierte gradualmente en el sentimiento de una presencia que lo invade todo:

En torno a nosotros, por todas partes, de izquierda a derecha, por detrás y por delante, por debajo y por arriba, nos ha bastado con superar un poco la zona de las apariencias sensibles para ver surgir y trasparentarse lo Divino. La Presencia Divina se ha revelado no ya simplemente frente a nosotros, junto a nosotros. Ha brotado tan universalmente, nos hallamos de tal modo rodeados y traspasados por ella, que no nos queda espacio en donde caer de rodillas ni quisiera en el fondo de nosotros mismos (79).

Una nostalgia. El hombre, según Teilhard, cuando ha descubierto la presencia que lo invade, se siente hostigado por una nostalgia radical. Esta proviene del deseo de entrar en contacto con esa presencia y de relacionarse con ella por lo que es más íntimo al ser del hombre: la personalidad. El hombre, por una parte, aspira a la comunicación de persona a persona con el "alguien" cuya presencia presente; por otra parte, constata su incapacidad para establecer por sí mismo ese contacto.

A través del foco de confluencia Omega vislumbramos al Dios personal, pero nos sentimos frustrados en nuestro deseo de conocerlo. El tiempo y el espacio nos limitan y nos obligan a permanecer en el interior del cono de la convergencia. Así pues, la nostalgia procede de la incapacidad del hombre para realizar la comunicación hacia la cual se

(78) *Le coeur de la matière*, XIII, p. 50: "Avec la découverte d'Oméga s'achève ce que je pourrais appeler la branche naturelle de ma trajectoire intérieure en quête de l'ultime consistance de l'Univers. Non seulement en direction vague de "l'Esprit", mais sous forme de Foyer supra-personnel bien défini s'est finalement découvert, nous venons de le voir, à ma recherche expérimentale, un Coeur de la Matière totale".

(79) *El medio divino*, p. 117.

siente atraído: "...no hay nostalgia más desoladora que aquella que hace llorar al hombre de irritación y de deseo en el seno de la Presencia que flota impalpable y anónima, en todas las cosas, alrededor de él: 'Si forte attractem eum' " (80).

El hombre es incapaz, por sí solo, de superar esa nostalgia; sólo puede, nos lo repite Teilhard muchas veces, anhelar una iniciativa de comunicación, alguna revelación, de parte de la Presencia que lo invade. Este sería el último reflejo de la "rama natural" del pensamiento teilhardiano en su camino hacia Dios: el hombre suspira por una revelación, por "una palabra reveladora venida de la Boca de Aquel que es" (81). En 1923 Teilhard escribe: "Haz estallar, Dios mío, por la audacia de tu Revelación, la timidez de un pensamiento pueril..., revélate a quienes te aman como el Alma superior y el Foco físico de la Creación" (82).

La primera parte del "Bosquejo de una Dialéctica del Espíritu" terminaba en la apertura hacia el Dios trascendente. Nos encontramos ahora al fin de una segunda etapa: la espera de una revelación y la búsqueda de ésta en el seno de la totalidad de la evolución: "...se plantea ahora la cuestión de saber si ni habrá, olvidadas todavía por nuestra observación, palabras escondidas" (83).

La apologética teilhardiana llega aquí a un punto decisivo. Hasta ahora fue siempre posible reclamar como fundamento del ascenso y del pa-

(80) *La messe sur le Monde*, XIII, p. 146. *Journal*, 13 de Septiembre de 1915, p. 112: "La lutte actuelle entre la Religion et le Naturalisme naît d'une dysharmonie, d'un heurt entre DEUX courants évolutifs. Le premier courant, immanent, naturel, est celui qui pousse les hommes à la conquête des Énergies, du Bonheur, de la Conscience. Il est parfaitement déterminé dans ses démarches inférieures, dans ses conquêtes successives... Mais il est tronqué par en haut, il bâille sur l'infini, dont il a besoin mais qu'il est impuissant à déterminer". Cfr. *L'appel du Monde*, *Journal*, p. 157.

(81) Cfr. *El medio divino*, p. 139.

(82) *La messe sur le Monde*, XIII, p. 146.

(83) *Como yo creo*, X, p. 127: "Ahora, yo se que me hallo vinculado al Mundo y que volveré a él, no sólo con las cenizas de mi carne, sino con todas las capacidades desarrolladas de mi pensamiento y de mi corazón. Puedo amarle. Y puesto que de esta suerte, comienza a dibujármese en la actualidad en el Cosmos una esfera superior de lo Personal y de las relaciones personales, comienzo a sospechar que ciertas atracciones y direcciones de naturaleza intelectual podrían muy bien envolverme y hablarme. Una Presencia no es nunca muda".

so de una fe a otra, la observación atenta de lo real, la profundización en las exigencias últimas de las intuiciones fundamentales. Para llegar a este punto hemos seguido, con Teilhard, hasta el último impulso de una línea natural de ascensión. Pero, vamos a verlo, no hemos agotado el estudio del deseo del hombre por subir.

Nos encontramos así en el momento determinante: el paso de la fe en el mundo y de la fe psicológica en Dios a la fe teológica, a la respuesta del hombre frente a la revelación positiva del trascendente, frente a las palabras que efectivamente “vienen de la Boca de Aquel que es”. El hombre se hace creyente cuando libremente, prescindiendo por un momento de la simple lógica racional del entendimiento, se decide a aceptar en su vida, como algo real, la palabra reveladora del trascendente. Entonces el “alguien” cuya presencia se presentía, es concretizado súbitamente y toma un nombre; la comunicación de centro a centro, entre el hombre y Dios, supera el campo de lo conjeturado y se convierte en la más plena realización de las aspiraciones humanas: la palabra esperada ha sido encontrada, El está aquí:

Fué entonces cuando tú ofreciste a mis aspiraciones y a mis afectos el abrigo interior de la divina Esencia, tan misteriosamente combinada con nuestro universo, y cuando me dijiste:

“Aquí estoy...” (...)

“Aquí estoy para trasladar, fecundar y pacificar tu esfuerzo.

“Pero, sobre todo, para revelarle y consumarle...”

“Tú has luchado ya bastante para que el mundo se divinice. A mí me toca ahora forzar las puertas del Espíritu.

“Déjame pasar” (84).

Al hombre le toca, pues, dejar abrir las puertas de su espíritu. Este es el paso al que se encuentra invitado en lo más íntimo de su libertad. Realizado el paso, aceptada la palabra, el hombre colma su anhelo de comunicación con el trascendente.

B. La fe teológica

Pero este paso, en la apologética de Teilhard, tiene un significado absolutamente nuevo: no es el resultado de una prueba y sólo se realiza

(84) *El medio místico*, XII, p. 204.

cuando el hombre se da a sí mismo en un acto personal (85); no depende de la capacidad humana sino de la libre iniciativa del trascendente (86); se coloca más allá del conocimiento estrictamente racional e implica una decisión totalmente libre. Teilhard analiza este paso en el tercer momento de su "Bosquejo de una Dialéctica del Espíritu":

Ahora bien, en este punto, antes de seguir adelante, detengámonos un instante —ello es preciso— para observar lo que supone el paso que acabamos de dar y su novedad, al mismo tiempo, para la naturaleza de nuestra adhesión. Hasta aquí sólo habíamos progresado, en nuestras anticipaciones de más-ser, por vía racional, ya que nuestras intuiciones sucesivas se mantenían en el marco científico de la "hipótesis". A partir del momento en el que aceptamos la realidad de una respuesta venida de lo alto, llegamos en cierto modo al orden de la certidumbre. Pero esto solamente se produce gracias a un mecanismo, no ya simplemente de confrontación de sujeto a objeto, sino de contacto entre dos centros de conciencia: acto no ya de conocimiento, sino de reconocimiento, todo el juego complejo de dos seres que libremente se abren y se dan el uno al otro, la emergencia, bajo la influencia de la gracia, de la fe teológica (87).

Para profundizar en el sentido que esta etapa tiene en el conjunto de lo que hemos llamado el derrotero apologético teilhardiano, es necesario que analicemos en ella dos aspectos: la continuidad y la discontinuidad en relación con las fases anteriores de la fe.

-
- (85) H. de Lubac, *La oración de Teilhard de Chardin*, p. 202: "En como yo creo" han sido trazadas algunas grandes rutas, para evitar que la encuesta se pierda en infinidad de detalles. Ahora bien, en este "examen de religiones", lo que debemos investigar no será tanto una prueba, inductiva o deductiva, sino un 'signo'".
- (86) H. de Lubac, *Blondel et Teilhard de Chardin, correspondance commentée*, p. 141: "Dieu a donc toute initiative, Dieu vient à l'homme, et dans l'ordre du salut, Dieu fait tout dans l'homme. Il ne lui demande que sa fidélité". De Lubac comenta aquí el pensamiento general de Teilhard y, de una manera especial, se refiere a las ideas expresadas en "El medio divino".
- (87) *Bosquejo de una dialéctica del espíritu*, VII, p. 145. Al subrayar la novedad específica de la fe teológica, Teilhard se coloca fuera del alcance de los que, probablemente con un conocimiento parcial de su pensamiento, lo clasifican como pensador exclusivamente naturalista. Al empezar su "Bosquejo de una dialéctica del espíritu" Teilhard afirma expresamente su deseo de aclarar su pensamiento en contra de los prejuicios de "panteísmo" y de "naturalismo" Cfr. VII, p. 139.

Al estudiar a fondo el pensamiento de Teilhard podemos constatar que entre la fe psicológica en el mundo y en Dios, y la fe teológica, no hay una ruptura total. La segunda no se impone como una superestructura artificial, como una nube que flotara sin relación alguna con la superficie inferior, como un abandono de la dinámica del mundo.

La respuesta a la revelación encuentra un punto de inserción en la cumbre de las aspiraciones naturales del hombre, se coloca en la prolongación de los deseos más profundos del corazón de la humanidad. Lee-mos en el diario de Teilhard: "La Revelación de Dios está precedida de una polarización sobre Omega" (88). Y en 1936, escribiendo a su prima Margarita Teilhard-Chambon, afirma: "Dios, no sólo valoriza para siempre el esfuerzo humano, su Revelación es, además, una respuesta a la totalidad de ese esfuerzo" (89).

Teilhard ha ido ascendiendo a partir de la fe en el mundo. Cuando entra en la esfera de la revelación positiva quiere mostrar a los cristianos, a los hombres que en la fe han respondido a esa revelación, que su respuesta no prescinde del camino anterior, sino que por el contrario lo supone y, en cierta medida, se apoya en él. "No puede haber una fe cristiana realmente viva sino alcanza y levanta, en su movimiento ascensional, la totalidad del dinamismo espiritual humano (la totalidad del anima naturaliter christiana)" (90).

Así, a aquellos que no tienen fe en sentido teológico, pero creen en las promesas del mundo (era la situación espiritual de muchos de sus colegas) Teilhard les insinúa con delicadeza la posibilidad de plantearse la cuestión de un probable paso hacia arriba, paso que, en caso de darse, lejos de destruir las conquistas del espíritu humano, por estar en continuidad con ellas, las llevaría a su plenitud.

(88) *Journal*, 13 de Mayo de 1918, p. 318.

(89) Carta del 13 de Junio de 1936 a Margarita Teilhard-Chambon, *Cartas de viaje*, p. 209.

(90) *Sobre el valor religioso de la investigación*, IX, p. 233. Teilhard, como Pascal quiere mostrar la posibilidad del acto de fe. M. Pontet, *Pascal et Teilhard*, p. 18: "Différents, mais apparentés, ces deux penseurs ont en commun de vouloir être avant tout des apologistes, entendons par ce terme des chrétiens qui s'efforcent avec méthode et patience de rendre possible aux incroyants l'acte de foi".

Sobre la invitación racional al acto de fe Cfr. C.F. Mooney, *Teilhard de Chardin y el misterio de Cristo*, p. 63.

Pero la fe teológica no es simplemente la continuación de la fe sicológica, y el Dios de los cristianos no es simple consecuencia lógica de la fe en el mundo o de la intuición de un Dios personal (91).

Conocen sólo parcialmente el pensamiento de Teilhard quienes lo acusan de presentarnos un Dios puramente natural, fruto de especulaciones científico-filosóficas. Este Dios existe, ya lo hemos visto, en el camino de Teilhard. Pero siendo el punto de llegada de la fe sicológica, será también el punto de partida hacia la verdadera fe, hacia la respuesta al Dios personal (92) que el hombre ha “visto” porque ha querido revelar su nombre.

Teilhard da importancia al conocimiento natural de Dios y muchos de sus escritos nos dan elementos útiles para la sistematización de ese conocimiento, sistematización que culmina en la fase trascendente del Omega, en la intuición del Dios personal. Pero el conocimiento natural de Dios sólo agota las primeras etapas de su dialéctica, “Mi Libro —y aquí habla de “El Fenómeno Humano”— como puede verse, sólo se refiere a las etapas uno y dos del proceso dialéctico; es decir, se mantiene estrictamente en el primer tiempo del Concilio Vaticano (demostración racional de la existencia de Dios)” (93). Esta cita proviene de la nota escrita en 1948 para pedir a sus superiores religiosos la autorización para la publicación de su obra maestra. En esta nota Teilhard ha expuesto su dialéctica en cuatro etapas (94). Si “El Fenómeno Humano” se desarrolla dentro de las dos primeras, la obra teilhardiana no se reduce a este libro. Las otras dos etapas de su dialéctica colocan su visión de Dios muy por encima del llamado “Dios de los filósofos”.

-
- (91) H. de Lubac, *La oración de Teilhard de Chardin*, p. 196: “Ni siquiera intenta probar por vía racional ninguno de los dogmas católicos, ni en particular ni en conjunto. El objeto de la Revelación divina es, para él como para todo católico, un Todo indisociable, y no contiene premisa alguna de orden natural”.
- (92) Como lo veremos más adelante, tanto en el Dios objeto de la fe sicológica como en el Dios de la Revelación, Teilhard descubre la personalidad como un atributo esencial.
- (93) *Remarque essentielle à propos du “Phénomène humain”*, XIII, p. 186. Teilhard se refiere aquí a la “Constitutio dogmatica de fide catholica” y en especial al capítulo segundo “De revelatione”, Denzinger 1785 ss.
- (94) Esas cuatro etapas son: 1. Del mundo fenoménico a la postulación de Omega. 2. Del punto Omega al planteamiento de la posibilidad de una revelación. 3. La aceptación de una revelación trascendente en el seno del Cristianismo. 4. Desde la revelación hasta una nueva visión del mundo en términos de Encarnación y de Redención.

Detenerse pues al final de la segunda etapa y decir que Teilhard de Chardin sólo nos presenta un "Dios natural", es una grave mutilación de una obra que, como lo veremos, sólo en el campo de la fe teológica encuentra su plenitud.

El da un valor real al resultado del proceso natural, pero al mismo tiempo subraya claramente la insuficiencia de este resultado que, en último análisis, es un eslabón que exige ser perfeccionado y determinado. "Pero a este término ideal, la Evolución no puede llamarlo por ningún nombre. Por más que balucee la afirmación de su existencia, incluso aunque indique el camino por donde ha de venir, no es capaz de otorgarle ninguna determinación precisa..." (95).

El 5 de Enero de 1955, sólo tres meses antes de su muerte, Teilhard terminaba el apéndice de un corto ensayo escrito pocos días antes y daba a dicho apéndice el título de "Ciencia y Revelación" (96). Allí nos dice como la revelación aunque no adelante, ni complete, ni reforme la visión de la ciencia, no es por ese hecho, ya lo hemos remarcado, una superestructura artificial. Entre los dos niveles hay un punto de contacto. Pero éste es al mismo tiempo un punto crítico, que define la diferencia esencial entre los dos tipos de conocimiento. La revelación nos hace "ver" lo que la ciencia en su totalidad nos lleva a "postular".

A este respecto Teilhard ilustra su pensamiento con un ejemplo, que sin pretender ser una reproducción exacta, es una buena explicación pedagógica: El astrónomo Levarrier basado en observaciones matemáticas sobre las órbitas de los planetas hasta entonces conocidos, calculó la existencia de Neptuno. De la misma manera el pensamiento científico llevado hasta sus últimas consecuencias, nos lleva a postular la existencia del foco de irreversibilidad, de la fase trascendente del Omega, del Dios personal. Pero, dice Teilhard, "Neptuno no ha comenzado verdaderamente a existir para nosotros más que cuando lo hemos visto" (97). Es decir, la plenitud de la experiencia científica sólo se dió con la "visión", con el encuentro positivo; éste dió algo específicamente nuevo al conocimiento del astro que, por otra parte, ya estaba postulado.

Así mismo, es necesario un nuevo tipo de conocimiento para dar

(95) *El dominio del Mundo y el Reino de Dios*, XII, p. 104.

(96) Cfr. *Barrera de la muerte y co-reflexión*, VII, p. 380.

(97) *Ibid.*

una auténtica determinación al término postulado por la reflexión científico-filosófica, como respuesta última a las exigencias de la acción, es necesario “verlo”.

Es evidente que el sentido que aquí Teilhard da al término “verlo”, como se concluye del ejemplo, es mucho más profundo que el de una simple postulación. Sólo la revelación nos permitirá “ver”.

Si la primera parte de la dialéctica de Teilhard gira alrededor de “El Fenómeno Humano”, la segunda parte, la etapa del “ver”, gira, en líneas generales, en torno a “El Medio Divino”. Pues bien, en la introducción a esta obra, Teilhard nos describe así su intención.

Este librito, en el que no se hallará sino la lección eterna de la Iglesia, pero repetida por un hombre que cree sentir apasionadamente con su tiempo, querría enseñar a ver a Dios por todas partes: verlo en lo más secreto, en lo más consistente, en lo más definitivo del mundo. Lo que estas páginas proponen y encierran es sólo una actitud práctica, o, más exactamente acaso, una educación de los ojos... (...). Sin confusiones, sin mezclas, Dios, el verdadero Dios cristiano, invadirá ante vuestros ojos el universo (98).

El verdadero Dios cristiano, es decir, el Dios de la Revelación. Aquí, en la segunda mitad de su dialéctica, Teilhard de Chardin “ve” y reflexiona sobre su visión. Al mismo tiempo quiere invitar a los hombres que han alcanzado la cima espiritual “natural” para que, por el paso libre hacia la fe, ellos también, “vean” y estudien con responsabilidad su “visión”. Así pues, la plenitud de la dialéctica teilhardiana incluye la reflexión del creyente sobre los datos de la revelación, es decir, el aspecto netamente teológico.

Si el hombre “ve” a Dios es porque El se ha revelado, es porque El se ha manifestado a quienes buscaban con sinceridad el término presentido y exigido por sus ideales naturales. De parte del hombre hay toda una labor de preparación y de purificación del corazón, labor a la que no son ajenos ninguno de los esfuerzos por conocer y dominar la realidad, ni ninguna de las tentativas por descubrir la explicación última del ser de esa realidad. Pero según Teilhard, a esta preparación corresponde de parte del absoluto un movimiento de acercamiento y, sobre todo, la iniciativa del contacto. La aceptación de esa iniciativa, constituirá a la fe en su sentido teológico.

Ya desde la época de la Primera Guerra Mundial el Padre Teilhard había definido su pensamiento a este respecto. Escuchémoslo en el ensayo titulado "Forma Christi", obra fechada en 1918:

Antes de que Dios haya hablado, no hay reflexión del alma sobre sus gustos y sus necesidades que le pueda descubrir la naturaleza exacta del complemento beatificante que echa de menos, por no haber sido elevada aún lo bastante como para percibirle.

Pero, un día, por la voz de los Profetas o de su Hijo, Dios explicita su influencia. Se manifiesta como viviente personal, uno y triple a la vez. Fides ex auditu.

En ese momento, si el alma es fiel, sus deseos, hasta entonces confusos, toman cuerpo en torno a la Verdad nueva. Con la fe en el dogma revelado siente que desciende hasta ella la necesidad neta y consciente de ese dogma. Ni siquiera la Trinidad, por lejana que hasta entonces le haya parecido, deja de presentársele ahora como indispensable en adelante para su beatificación (99).

De parte de Dios, la revelación. De parte del hombre, la fe que sucede a la búsqueda natural, sin suplantarla y sin deducirse de ella. Ese mismo año Teilhard escribía en su diario: "Dios (la fe) se encuentra por amor, por la dilatación que tiene necesariamente el amor en aquellos que no lo mancillan..." (100).

La búsqueda natural, en un orden lógico, precede a la fe. Pero el paso definitivo hacia ésta, escapa al dominio de la razón y, sin destruirla, se efectúa en el campo del amor.

El Dios que Teilhard nos propone ha sido encontrado por el amor de un hombre profundamente apasionado por el mundo. Pero su fe no es simple consecuencia de su pasión por el mundo, es un "don", algo recibido, una realidad que depasa absolutamente todas las posibilidades de la reflexión humana. Es un don totalmente gratuito que pide ser recibido dentro del campo de la más grande libertad. "El complemento beatificante" es ofrecido al hombre, éste puede libremente aceptarlo o rechazarlo.

Al hombre que acepta la Palabra y se abre a la fe, Teilhard lo invita a volver sobre el punto de partida y a redescubrir, desde la fe teológica, la fe inicial en el mundo.

(99) *Forma Christi*, XII, p. 376.

(100) *Journal*, 28 de Abril de 1918, p. 315.