

El Cristo cósmico de Teilhard de Chardin

La conjugación del binomio ciencia-fe se ha planteado repetidamente a lo largo de la historia como un desafío intelectual y religioso. El jesuita francés Teilhard de Chardin, científico y teólogo, fue uno de los exponentes más notables de este siglo en la armonización de las ciencias naturales y el cristianismo. Al cumplirse cuarenta años de su muerte, el autor desempolva la memoria del famoso geontólogo y paleontólogo, estudiando un punto nuclear de su fecunda producción: la relación entre Cristo y el cosmos.

Agustín Udías Vallina, SJ*

HACE cuarenta años, el 10 de abril de 1955, fallecía de repente en Nueva York Pierre Teilhard de Chardin. Era la tarde del día de Pascua y así se cumplía un deseo que había expresado un mes antes, el 15 de marzo, a sus sobrinos en el consulado de Francia: «Quisiera morir el día de Resurrección». Su actitud ante la muerte la había definido con la frase «Voy hacia Aquel que viene». Con la palabra «Aquel» se refería a Cristo, que para él constituía el punto hacia el que converge toda la evolución del universo.

* Catedrático de Geofísica. Universidad Complutense. Madrid.

Aunque a lo largo de su extensa carrera científica de cerca de 50 años había publicado numerosos estudios, sobre todo en el campo de la geología y paleontología, su pensamiento más original situado en las fronteras entre las ciencias, la filosofía, la teología y la mística se había encontrado una y otra vez con la prohibición de su publicación por parte de las autoridades eclesiásticas. Durante todos estos años sus escritos habían circulado en copias privadas entre sus amigos. Sólo después de su muerte, un comité se encarga en Francia de su publicación, que inicia Editions du Seuil, París, el mismo año 1955 con la aparición de su obra más fundamental «Le phénomène humain». La publicación de las obras completas es laboriosa y no termina hasta 1976 cuando se publica el último de trece volúmenes (13) con el título «Le cœur de la matière». Es precisamente en este último volumen donde se recogen muchos de sus escritos de carácter más teológico y místico en los que Teilhard, en su visión del universo, habla de Cristo.

La difusión de las obras de Teilhard en los años 1960 es enorme, con traducciones en numerosas lenguas y reediciones continuas. La traducción al español se inicia muy pronto, en 1957, con «Cartas de viaje (1923-1939)» seguida en 1959 por «El medio divino» y en 1963 por «El fenómeno humano», publicadas todas ellas por Taurus, Madrid. De estas traducciones se hacen en pocos años ocho ediciones de «El fenómeno humano» y cinco de «El medio divino». Es precisamente en estos años, entre 1960 y 1975, cuando el pensamiento de Teilhard de Chardin tiene una mayor difusión. Entre 1956 y 1980 aparecen 2.942 entre libros y artículos dedicados a la persona y obra de Teilhard, de ellos 217 de autores de habla española. En los últimos años parece como si el interés por su obra, en cierta manera, se hubiera eclipsado. Sin embargo, en una bibliografía reciente, se recogen entre 1990 y 1992 un total de 50 trabajos (1). Es verdad que en España durante los últimos años apenas se habla de Teilhard con la excepción de la reciente reedición (1989) de «El medio divino» por Alianza Editorial. ¿Es esta falta de interés una señal de que el pensamiento de Teilhard ha perdido su vigencia al menos entre el públi-

(1) La extensa bibliografía sobre Teilhard de Chardin se puede encontrar en L. Polgar. *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus (1901-1980)*. Archivum Historicum Societatis Jesu, Roma (1990), volume III, «Les personnes. P. Teilhard de Chardin», 359-553. Para las publicaciones más recientes, los artículos del mismo autor con el mismo título en *Archivum Historicum Societatis Jesu (1990-1994)*.

co español, o se trata más bien de una situación coyuntural? Sería interesante analizar esta cuestión, pero no es éste el tema del presente artículo.

Para conmemorar el aniversario que celebramos se quiere aquí presentar un aspecto de la obra de Teilhard relacionado con la figura de Cristo en su visión evolutiva del universo, que puede resultar hoy de verdadero interés (2). Debido a que los escritos donde aparece con más extensión este aspecto clave de su pensamiento están publicados en los últimos volúmenes de sus obras completas, éste, en general, es poco conocido. Sin embargo, para Teilhard, el tema de la relación entre Cristo y el universo constituye la culminación de su pensamiento y ocupó los últimos años de su vida. Dos escritos claves a este respecto son el relato cuasi autobiográfico «Le coeur de la matière» escrito en 1950 y «Le Christique» terminado en marzo de 1955, tan sólo un mes antes de su muerte y que puede considerarse como su testamento espiritual (3). La posición central de este tema en los últimos días de la vida de Teilhard se refleja también en la última nota de su diario, fechada el 7 de abril, tres días antes de su muerte, donde aparecen las indicaciones «cosmos centrado» y «Cristo, el centro del cosmos».

Cristo en un universo en evolución

PARA comprender el pensamiento de Teilhard de Chardin sobre la figura de Cristo es necesario recordar brevemente su visión del universo. Visión es el término mejor ya que, como lo indica con sus propias palabras, «mi solo fin y mi verdadera fuerza, en el curso de estas páginas, es simplemente el buscar ver, es decir, buscar desarrollar una perspectiva homogénea y coherente de nuestra experiencia

(2) El tema del Cristo cósmico en Teilhard se puede encontrar sobre todo en C. F. Mooney: *Teilhard de Chardin and the mystery of Christ*, Harper and Row, New York, 1964 (traducción española: *Teilhard de Chardin y el misterio de Cristo*, Sígueme, Salamanca, 1968), A. Szekeres (ed.): *Le Christ cosmique de Teilhard de Chardin*, Seuil, Paris, 1969 y G. Crespy: *La pensée théologique de Teilhard de Chardin*. Editions Universitaires. Paris, 1961.

(3) Citaremos los escritos de Teilhard de Chardin en la edición francesa de Editions du Seuil, Paris, *Oeuvres de Teilhard de Chardin*, 1-13, dando el título del escrito, el volumen y la página. Se añade también el año en que fue escrito para situarlo en el momento de su vida. *Le coeur de la matière* (1950) y *Le Christique* (1955) se encuentran en *Oeuvres* 13, 19-123.

general del universo comprendido el hombre» (4). Ver, por lo tanto, tiene para él un sentido muy especial, que está ligado a la experiencia de la materia y por eso distingue entre «cómo yo veo» y «cómo yo creo» (5). A la primera categoría pertenece su visión del universo basada en los resultados de las ciencias, que abraza en un todo orgánico el conjunto de la realidad incluido el hombre, y la segunda cómo se sitúa en esta visión la revelación de Jesucristo.

En primer lugar, el universo de Teilhard de Chardin es un universo en evolución. La evolución no es para él una mera hipótesis de las ciencias, sino una realidad, más aún, la realidad fundamental, la regla universal del cosmos, no limitada solamente a la evolución biológica. Nada hay estático en el universo y nada se puede concebir como estático. La evolución gobierna como un dinamismo fundamental toda la realidad, tanto en el ámbito del ser como en el del conocer (6). Teilhard descubre en la evolución una dirección en el sentido de la complejidad, es decir, en ella se procede de seres más simples a más complejos. Para él, además, a los grados de complejidad corresponden los de immanencia y conciencia. Lo que en la materialidad de las cosas, lo que Teilhard llama su exterior, aparece como complejidad implica un grado creciente de interioridad o conciencia. No es la conciencia, por lo tanto, una cualidad solamente humana sino de todo ser material aunque no sea animado. De esta forma se supera el dualismo entre conciencia o espíritu y materia. La evolución del universo se realiza en la dirección de una mayor complejidad y a la vez de una mayor conciencia, desde la materia inerte a la vida y en ella finalmente a la inteligencia. Esta conclusión fundamental de la existencia de una dirección en la evolución no es generalmente admitida dentro del campo estricto de la ciencia en el que Teilhard pretende mantenerse todavía a este nivel.

En su terminología, el universo progresa a través de la cosmogénesis a la biogénesis y de ahí a la antropogénesis en un movimiento de convergencia. La aparición de la vida y luego del pensamiento son los dos jalones que separan en la evolución de la tierra la aparición de la capa viviente (biosfera) y la capa pensante (noosfera). No es éste, sin embargo, el final de la evolución y según Teilhard debemos aceptar que la concien-

(4) «Le phénomène humain», *Oeuvres* 1, 26 (1938-1948).

(5) «Comment je vois», *Oeuvres* 11, 177-224 (1948), «Comment je crois», *Oeuvres* 10, 115-152 (1934).

(6) «Du pré-humain à l'ultra humain», *Oeuvres* 5, 377-385 (1950).

cia humana misma debe progresar también convergiendo hacia un punto de convergencia final de todo el proceso evolutivo. Desde el origen del universo hasta la aparición del hombre, la evolución se puede seguir fácilmente a través de los resultados de las ciencias (cosmología, geología, biología). Se trata de una visión del pasado. La evolución del hombre y la sociedad hasta nuestros días y sobre todo su proyección hacia el futuro necesita de un análisis más detenido, y podría añadirse más arriesgado y problemático, y forma la visión del futuro. Para Teilhard esta proyección hacia el futuro debe mantener la misma naturaleza convergente y supone un punto de convergencia final que debe realizarse al nivel de la conciencia.

Para Teilhard, la humanidad (noosfera), después de haber cubierto gradualmente la tierra con una membrana viviente, consciente, personalizada y fuertemente socializada no puede menos que comenzar a replegarse sobre sí misma con una rapidez y presión constantemente acelerada y, por lo tanto, a converger hacia un estado de superconciencia (7). Este punto de convergencia, el fin último de la evolución del universo, no puede concebirse como si naciese integralmente de una suerte de agregación o yuxtaposición de personalidades elementales. Para que pueda sobreanimar sin destruirlo a un universo plural de elementos personales tiene que ser un centro de convergencia de una naturaleza especial. Un centro que sirva de punto de coalescencia donde todas las conciencias encuentren la unidad sin perder su individualidad. Este centro superconsciente al que tiende, por lo tanto, todo el universo y en el que encuentra definitivamente su consistencia debe ser un centro personal y trascendente y puede ser llamado con toda propiedad el punto Omega (8). Sólo visto así puede el universo adquirir su plenitud y alcanzar la perfección de su sentido. La unión en el punto Omega no es, por lo tanto, despersonalizadora, sino todo lo contrario, personalizadora al más alto nivel. La fuerza que realiza esta convergencia es el amor, que para Teilhard constituye la forma más perfecta de la energía que atrae todas las conciencias y dirige toda la evolución hacia su fin.

Consideremos ahora un poco más la naturaleza de este punto de convergencia de la evolución cósmica ya que es aquí donde se realiza la conexión con la revelación cristiana. Del examen de la naturaleza de la

(7) «La réflexion de l'énergie», *Oeuvres* 7, 335 (1952).

(8) «Le phénomène humain», *Oeuvres* I, 288 (1938-1948).

evolución cósmica deduce Teilhard cuatro atributos del punto Omega: autonomía, actualidad, irreversibilidad y trascendencia (9). El último es muy importante, pues se ha acusado muchas veces de inmanentismo su concepción de Dios, a quien él identifica con el punto Omega. En el caso de un universo convergente, como Teilhard nos lo describe, el centro universal de unificación, justamente para llenar su función motriz, colectora y estabilizadora debe ser concebido como preexistente y trascendente. Se ha de tener en cuenta que los centros reflejos (seres pensantes) convergen hacia el centro común de todos ellos no por un proceso de identificación, sino por la acción a la vez diferenciante y comunicante del amor (10). Como Teilhard insiste, es necesario mantener a todo precio la trascendencia primordial del punto Omega con una necesidad cósmica. Si éste no estaba ya preemergido o preexistente respecto al mundo mismo no podrá servirle de conclusión y consumación (11). Por lo tanto, el punto Omega o Dios, para Teilhard, permanece siempre trascendente. Es no sólo el punto de convergencia de la creación, sino también la fuerza creadora que atrae hacia sí todo el movimiento evolutivo del universo que él mismo ha creado.

Hasta aquí hemos expuesto brevemente la parte del pensamiento de Teilhard de Chardin que corresponde a lo que él llama la «física». En principio, cualquier hombre de buena voluntad puede seguir hasta aquí su itinerario. A partir de este punto, Teilhard pasa a encuadrar el mensaje de la revelación cristiana en el marco de su visión del mundo evolutivo. El primer paso lo da ya en el epílogo de «El fenómeno humano» que titula «El fenómeno cristiano» (12). En estas páginas enlaza la visión evolutiva del universo con las ideas básicas de su cristología. De la observación del fenómeno cristiano, Teilhard descubre que éste constituye un verdadero «phylum» humano que, por su orientación hacia una síntesis basada en el amor, progresa exactamente en la misma dirección de la flecha de la biogénesis (13). Además, el espíritu que guía y sostiene su marcha hacia adelante implica esencialmente la conciencia de hallarse ya en relación actual con el polo espiritual y trascendente de la convergencia universal. Para el cristiano, el punto Omega está ya presente de forma

(9) *Ibid.*, 301.

(10) *Ibid.*, 344.

(11) «Du cosmos à la cosmogénèse», *Oeuvres* 7, 271 (1951).

(12) «Le phénomène humain», *Oeuvres* 1, 324-332 (1938-1848).

(13) *Ibid.*, 332.

visible en la tierra y se identifica con la persona de Jesús. Por la encarnación, el mismo polo de convergencia del universo se hace presente en el corazón mismo de la materia para animar y llevar a cabo toda la evolución hacia sí. Cristo, por lo tanto, aquí y ahora, ocupa para nosotros el lugar del punto Omega (14).

Cristo, como encarnación del Punto Omega, no es un advenedizo en el mundo, su existencia responde de alguna manera a una especie de exigencia del universo mismo. Hacia él y por él se realiza a través del trabajo y esfuerzo del mundo, la convergencia universal de todo el espíritu creado (15). La dificultad de conjugar la libertad total de la encarnación y su cuasi-necesidad se puede resolver por la incapacidad de la creación de realizar la unidad a la que aspira si no es por la mediación de Cristo (16). El darse a sí mismo de Dios por la encarnación al espíritu creado en Cristo es al mismo tiempo acto libérrimo del amor trascendente de Dios y culmen de la ascensión evolutiva del espíritu en el mundo. Por eso, Teilhard puede llamar santa a la evolución ya que es Cristo su término aun natural. Por la encarnación que ha salvado a los hombres, el mismo devenir del universo ha sido transformado y santificado (17). Por lo tanto, si el mundo es convergente y si Cristo ocupa su centro, todo el movimiento evolutivo de la cosmogénesis se convierte en una Cristogénesis. Con este término designa Teilhard el sentido último de toda la evolución como una ascensión de todo el universo hacia Cristo, penetrada y atraída por su presencia.

El Cristo cósmico o universal

LA función que Cristo tiene en la visión teilhardiana del universo en evolución hace que Cristo adquiera un sentido nuevo, cósmico o universal. Esta idea está ya presente en los primeros escritos como «La vie cosmique», escrito en 1916, donde aparece por primera vez el término Cristo cósmico y se afirma que Cristo tiene un

(14) «Super-humanité, super-Christ, super-charité». *Oeuvres* 9, 193-218 (1943).

(15) «Science et Christ», *Oeuvres* 9, 61 (1921).

(16) E. Rideau. *La pensée du Père Teilhard de Chardin*. Seuil, Paris (1964) 348. Con más detalle en G. Crespy, *o.e.* cap. 3.

(17) «La vie cosmique», *Oeuvres* 12, 69 (1916).

cuerpo cósmico extendido por todo el universo (18). La idea se repite como tema central de «La messe sur le monde» redactado en 1923 y en «Le milieu divin» escrito en 1926 y revisado en 1932. Prácticamente el tema del Cristo cósmico se encuentra en casi todos los escritos de Teilhard y en especial en «Le coeur de la matiere» y «Le christique». La terminología es variada, aunque responde siempre a la misma idea. Así, aparecen los términos Cristo cósmico, Cristo universal, Cristo total, Cristo universalizado, Cristo cosmizado, Omega Crístico, Cristo-Omega, Super-Cristo, Cristo evolucionador. Los dos términos más utilizados son Cristo universal y Cristo total. Cristo universal se refiere a la síntesis entre Cristo y el universo y está en relación con el Cristo-Omega, centro de convergencia y animación del universo (19). Cristo total está más relacionado con el proceso de «amorización» o totalización de las conciencias por el amor en una unidad personalizadora (20). El sentido de estos términos no es, sin embargo, completamente independiente y los dos se funden en un único significado por la interna interdependencia de los conceptos teilhardianos.

El tema del Cristo universal y total está relacionado con su concepción del cuerpo de Cristo. Teilhard insiste en que la unión en el cuerpo de Cristo de la que habla San Pablo no se puede entender desde una perspectiva puramente moral, sino física. Este cuerpo forma un mundo natural y nuevo, un organismo animado y vivo en el que todos nosotros estamos unidos físicamente, biológicamente (21). Desde un punto de vista teológico clásico el uso de los términos natural, físico y biológico puede parecer no acertados. Para la concepción de Teilhard estos términos no hacen otra cosa que poner de relieve la realidad de la que está hablando. Para él este realismo está totalmente justificado en los textos paulinos. Ya en 1924 escribía en «Mon universe» que le era imposible leer a S. Pablo sin ver aparecer en sus palabras de una manera clara la dominación universal y cósmica del Verbo encarnado (22). En el mismo escrito cita varios textos de San Pablo, que recurren continuamente en sus obras, como son Col 1, 15-20; 3, 11; Ef 1, 9-10, 22-23, 4, 9. 1Cor 15, 28, Rm 8, 19-23. Basándose en estos textos afirma que, en verdad, el Cristo de la revelación

(18) *Ibid.*, 67.

(19) «Comment je crois», *Oeuvres* 10, 146 (1934).

(20) «L'énergie humaine», *Oeuvres* 6, 182-198 (1937).

(21) «La vie cosmique», *Oeuvres* 12, 58 (1916).

(22) «Mon universe», *Oeuvres* 9, 81-84 (1924).

es simplemente el punto Omega y su cuerpo místico debe ser concebido a la manera de una realidad física sin atenuantes.

Ante estas afirmaciones continuas del realismo del cuerpo del Cristo cósmico o universal en el que convergen todas las cosas, hemos de explicar un poco el sentido que Teilhard da a los términos físico y orgánico. Sería un error entender aquí físico en oposición a sobrenatural, lo que convertiría la doctrina del cuerpo místico en una mera teoría de mística cósmica a la manera oriental. Estos términos se han de entender en oposición a los de moral y jurídico. Ante la concepción del cuerpo de Cristo como una asociación meramente extrínseca y jurídica, una especie de asamblea o agrupación social, Teilhard reacciona afirmando su realidad intrínseca, física de un cuerpo real que forma un super-organismo del que todos somos parte y no sólo la humanidad, sino también todo el universo material. Con esta afirmación no niega en nada su carácter sobrenatural, como vemos al yuxtaponer el término físico al de sobrenatural. Para él el término físico no se opone a sobrenatural, sino que expresa la realidad tangible de lo afirmado (23).

Otra falsa comprensión de la cristología de Teilhard es ver en su énfasis por el Cristo cósmico un alejamiento del Jesús histórico de Nazaret o al menos un quitar importancia a su vida terrena. El Cristo cósmico y universal, afirma claramente, no puede tener ni sentido ni valor a nuestros ojos, si no es a partir de la realidad del Jesús nacido de María y muerto en la cruz. El Jesús del Evangelio es el que da realidad y veracidad al Cristo cósmico (24). De esta forma el misterio de Cristo encierra en una unidad al Jesús de la encarnación, de la muerte y la resurrección y su prolongación cósmica como centro de convergencia de todo el universo. El Cristo universal, nos dice Teilhard, en el que encuentra satisfacción mi fe personal, no es otra cosa que la expresión auténtica del Cristo del Evangelio (25). No se puede decir, por lo tanto, que el Cristo cósmico de Teilhard esté desligado de Jesús de Nazaret, de su vida concreta, sus palabras, su pasión, su muerte y su resurrección. Precisamente es por su resurrección como ese mismo Jesús nos revela las características de su función cósmica como polo o punto Omega del universo. Su encarnación y vida son la presencia en la tierra del centro de convergencia, que anima así la pluralidad de las conciencias a su unión en él.

(23) «Note sur l'union physique entre l'humanité du Christ et les fidèles au cours de la sanctification», *Oeuvres* 10, 21-23 (1920).

(24) «Le milieu divin», *Oeuvres* 4, 141 (1927).

(25) «Comment je crois», *Oeuvres* 10, 148 (1934).

Visión o ilusión

EN el final de su testamento espiritual «Le Christique», Teilhard se plantea cómo es posible que lo que es tan claro para él no haya sido compartido por casi nadie. En sus mismas palabras: «¿Cómo es que, mirando a mi alrededor, entusiasmado todavía por todo lo que se me ha presentado en mi interior, me encuentro prácticamente solo en mi especie? ¿Sólo yo he sido capaz de ver? ¿Cómo es que cada vez que lo intento me encuentro incapaz de citar un solo autor, un solo escrito, donde esté presente, claramente expresada, la maravillosa diafanía que ha transformado todo a mis ojos? ¿El Cristo Universal? ¿El Medio Divino? ¿No serán, después de todo, solamente el juego de un espejismo? He aquí lo que yo me pregunto a menudo» (26). ¿No es ésta también la pregunta que, después de cuarenta años de su muerte, nos hacemos nosotros? ¿Es esta visión del mundo y de Dios que en años pasados entusiasmó a tantos hombres una mera ilusión? El actual aparente desinterés por la obra de Teilhard ¿no nos estará indicando que es posible que así sea?

Teilhard mismo se responde, y su respuesta quizás nos valga a nosotros también. «Pero he aquí que cada vez que me pongo a dudar, tres olas sucesivas de evidencias se levantan barriendo de mi espíritu el falso miedo de que mi «Christique» pueda ser una simple ilusión» (27). Estas tres olas las forman la coherencia de su pensamiento con la fe necesaria para vivir en el mundo de hoy, la potencia contagiosa de una caridad que hace posible amar no sólo a Dios sino también todo el universo en evolución y la superioridad y al mismo tiempo identidad de esta visión con las ideas tradicionales: ni el Dios que nos atrae, ni el Mundo con el que co-evolucionamos pueden ser menos estimulantes de lo que concebimos y necesitamos. Teilhard se consuela pensando que en él se han dado con una igual fuerza el amor a Dios y la fe en el Mundo, lo que él considera los dos componentes esenciales de lo ultra-humano. Estos dos componentes están en el ambiente de hoy, pero quizás no adquieren la misma fuerza en un mismo sujeto. Sin embargo, es suficiente que la Verdad aparezca una sola vez, en un solo espíritu, para que nada pueda ya jamás impedir

(26) «Le Christique», *Oeuvres* 13, 115 (1955).

(27) *Ibid.*, 115.

(28) *Ibid.*, 117.

que termine por llenarlo todo e inflamarlo todo (28). Así terminó Teilhard su último escrito, presagiando quizás ya su muerte, que llegaría un mes más tarde.

¿Qué podemos decir nosotros cuarenta años después? Como ya hemos dicho, el entusiasmo por la obra de Teilhard tuvo lugar en los años siguientes a la primera publicación de sus obras entre 1960 y 1975. Esta época coincide con una situación sociológica y eclesial muy concreta en la que las ideas de la apertura a la fe en el mundo encontraban un eco muy fuerte. Aunque sin citarlas explícitamente, es innegable que las ideas de Teilhard se encuentran en muchos pasajes de la constitución *Gaudium et Spes* del Vaticano II, en la que el Concilio se pregunta sobre la relación de la Iglesia con el mundo moderno. En especial, una lectura del capítulo III sobre la actividad humana en el mundo nos recuerda muchos temas teilhardianos, al hablar de la autonomía del trabajo científico y técnico, de su progreso, la consumación de la tierra y la humanidad y la transformación del universo (29). Muchas de estas ideas se han hecho ya tan familiares que nos olvidamos de su origen.

Los descubrimientos científicos de estos últimos años han venido a confirmar el carácter evolutivo del universo en sus aspectos cosmológico y biológico. La mirada hacia el pasado de las ciencias es consistente con el universo concebido por Teilhard, aunque desde el punto de vista científico no sea posible hablar de una dirección en el proceso evolutivo. El descubrimiento de la línea de la complejidad y la conciencia pertenece en realidad a una reflexión meta-científica. Es en ese campo entre lo científico y lo filosófico donde puede plantearse la directividad de la evolución. La mirada hacia el futuro es más problemática y la convergencia en un punto Omega de superconciencia, aunque para Teilhard caiga dentro de la «física», supone un grado más de reflexión filosófica. Más aún, es posible que este paso no sea posible si no es sugerido desde la fe cristiana. Lo sucedido en el mundo en los últimos cuarenta años ¿nos descubre realmente un progreso en la línea de la convergencia de las conciencias? ¿No hay más bien indicios más claros de lo contrario, una tendencia mayor a la disgregación? Es difícil contestar en un sentido o en otro. Quizás hemos supuesto con demasiado optimismo que la convergencia hacia el espíritu era un camino directo, rápido y fácil. Quizás la convergencia de lo humano como la concibe Teilhard, alentada por la energía del amor, se

(29) «Gaudium et spes», cap. 3. *Concilio Vaticano II*, Biblioteca Autores Cristianos, Madrid (1965).

ha de realizar en lucha continua con las fuerzas de la disgregación y del mal. Hoy es necesaria una relectura de Teilhard desde los acontecimientos de los últimos años. Es verdad que la humanidad ha adelantado en comunicación y globalidad, pero no tanto en solidaridad y unidad. Pero, quizás la humanidad que nos parece ya tan antigua está en realidad muy al principio de su evolución.

Otra pregunta que falta por hacernos es la de la vigencia hoy de la cristología teilhardiana que hemos tratado de resumir en estas páginas. ¿Nos atrae hoy la figura del Cristo cósmico? ¿No es más conforme con nuestros tiempos el Jesús de Nazaret, haciendo hincapié en su vida humana, como nos lo indican algunas cristologías recientes? Conscientes de una humanidad en gran parte oprimida y sufriente, nos atrae más el Jesús cercano a los más pequeños, a los marginados y oprimidos. Pero ¿no corremos el peligro de quedarnos ahí? ¿No necesitamos al mismo tiempo afirmar que ese mismo Jesús que sufrió en su carne la injusticia y la muerte es el Cristo glorioso, centro de animación y convergencia de todo el universo? Además de sentir la interpelación continua de la vida de Jesús en relación con nuestra actuación en favor de los más necesitados, debemos ser capaces de reconocer en él por su divinidad al Cristo universal, Alfa y Omega de todo lo creado. Sólo así tiene sentido su vida en la tierra. Cuando las ciencias nos van descubriendo la inmensidad del cosmos y la maravillosa interrelación de su evolución en el tiempo, empujándonos a un sentido de la vida o religiosidad cósmica, no podemos dejar que nuestra fe no progrese también en la misma línea. Podemos, así, hacer nuestra la oración de Teilhard: «Cristo glorioso, influencia secretamente difusa en el seno de la Materia y centro deslumbrador donde se unen las fibras sin número de lo múltiple. Potencia implacable como el mundo y caliente como la vida. Tú, cuya frente es de nieve, los ojos de fuego, los pies más brillantes que el oro fundido; Tú que sujetas las estrellas en tus manos; Tú que eres el primero y el último, el viviente, el muerto y resucitado. Es a ti a quien mi ser llama con deseo tan grande como el universo. Tú eres verdaderamente mi Señor y mi Dios» (30).

(30) «La messe sur le monde». *Oeuvres* 13, 154 (1923).