

Teólogos Modernos

Enrique Neira, S.J.*

UNA INTERPRETACION DE CRISTO A LA LUZ DE LA EVOLUCION

El Problema Cristológico según Teilhard.

Una vez llegado Teilhard hasta Omega, a partir de su Fenomenología y consciente de que este Omega —todavía de naturaleza conjetural— no puede dar garantía absoluta a la Evolución, ápe-la a la Revelación cristiana para tender un puente que una esta hipótesis filosófica con un hecho histórico. Identifica el Cristo de la Revelación con el Omega de la evolución. Da, así, a la cosmogénesis "en lugar del vago Centro de convergencia. . . la realidad personal y definitiva del Verbo encarnado, en quien todo adquiere consistencia".

Teilhard de este modo postula una conexión entre el proceso natural evolutivo y la consumación sobrenatural de la humanidad. Esta conexión "salva" la Evolución, al prolongar la "cosmogénesis" en una "cristogénesis", pero a la vez obliga a repensar el Misterio de Cristo en términos de "génesis". Esta tarea no es fácil ni aún para los actuales teólogos de oficio y sus implicaciones no las alcanzó el mismo T. a vislumbrar claramente (1).

El problema cristológico —a juicio de T.— reside, pues, en adecuar la imagen del Cristo de nuestra fe y la nueva imagen

* Doctor en Teología. Estudios de post-gradó en Ciencia Política. Director del Dpto. de Ciencias Religiosas, Universidad Javeriana. Este artículo es un avance del capítulo 10 de su libro de próxima aparición: "Del átomo a Omega: Teilhard de Chardin".

(1) Carta del 1-1-1951 : Ultimamente he llegado a caer en la cuenta una vez más de que todo el núcleo de mi visión interior depende enteramente y puede reducirse a una simple transposición en términos de "cosmogénesis" de la visión tradicionalmente explicada en términos de "cosmos". La creación, el espíritu, el mal, Dios (más específicamente, el pecado original, la cruz, la resurrección, la parusía, la caridad. . .), todas estas ideas, transportadas a la dimensión de "génesis", se convierten de un modo maravilloso en algo coherente y claro". En CUENOT, *Teilhard de Chardin*, 330, Nota 3.

evolutiva del Mundo (2). En concreto el problema está en ver cómo se corresponden el Punto humano de una maduración planetaria y el Punto crítico de perfeccionamiento de la humanidad:

“Mientras se consideró el universo como un sistema estático, cuya materia no ofrecía desarrollos genéticos, no originó dificultades estructurales especiales la entrada del reino de Dios en este universo. . . Sin embargo, y este es el punto esencial, en el momento en que se define al universo no en términos de “cosmos” sino de “cosmogénesis”, el problema de la encarnación se complica, pues desde ahora en adelante se deben reconciliar dos ejes (que son diferentes y parcialmente autónomos) el de la antropogénesis y el de la cristogénesis. De aquí la importancia o más bien la necesidad, de una cristología donde se correspondan la característica humana de una duración planetaria y la característica de la parusía” (3).

Que tal intento, aunque arriesgado, sea lícito nos lo confirma la misma historia de la teología cristiana. Ya en el siglo 1o. para su mayor inteligibilidad, se asimiló al Jesús del Evangelio al Logos alejandrino. No podría hoy intentarse algo con el neo-Logos moderno, el principio evolutivo que ve todo el universo en función de “génesis”?

“En el primer siglo de la Iglesia, el cristianismo hizo su entrada definitiva en el pensamiento humano asimilando difícilmente el Jesús del

Evangelio al Logos alejandrino. Cómo no percibir la secuencia lógica del mismo gesto y el prelude de un mismo suceso en el instinto que impulsa hoy a los fieles, después de dos mil años, a seguir la misma táctica, no ya esta vez con el principio ordenador del estable Cosmos griego, sino con el neo-Logos de la filosofía moderna, el principio evolutivo de un Universo en movimiento” ? (4).

T. juzga que este su intento de una Cristología más acorde con la nueva imagen del mundo, puede esclarecernos ciertos misterios cristianos, como por ejemplo, el de la encarnación, donde brillan “los esplendores descendentes de una cristogénesis”.

“Por la encarnación Dios penetró en la naturaleza para darle vida sobrenatural y asumirla en sí mismo; esto es la sustancia del dogma cristiano. En cuanto tal este dogma se puede acomodar a varias imágenes del mundo de la experiencia. . . Un universo cuya estructura evoluciona mientras que uno comprende correctamente la dirección de tal movimiento pudiera ser, después de todo, el medio más favorable para desarrollar una grande y homogénea inteligencia de la encarnación. . .

Existe algo mejor que una antropogénesis ascendente para servir como fondo y fundamento de los esplendores descendentes de una cristogénesis? ” (5).

(2) Carta del 6-9- 1953: “Se plantea con más urgencia que nunca, en la hondura de mi ser, el gran problema de una fe (una “cristología”), animando al fin en nosotros las fuerzas de hominización (o lo que es igual, las fuerzas de adoración). *En nuevas cartas de Viaje*. 163.

(3) *Comment je vois*, 1948, 16.

(4) *Cristianismo y Evolución*, Pekín, 1945.

(5) *La Mística de la Ciencia*, 1939: EH 193-194.

Este intento puede hacernos ver a una nueva luz, la grandeza cósmica de Cristo: un Cristo presente en todas las dimensiones del mundo, agigantándose a los ojos de la fe, así como el mundo se agiganta cada vez más a los ojos de la ciencia.

“Suponiendo a Cristo identificado con el omega de la evolución se puede concebir que él irradie físicamente sobre la asombrosa totalidad de las cosas; y aún más, es inevitable que tal radiación alcance un máximo de penetración y actividad. . .” (6).

Líneas para una Cristología.

El desarrollo del pensamiento teológico de Teilhard se mueve en tres direcciones. En primer lugar, la teoría tocante a la relación física entre el cuerpo de Cristo, la humanidad y el mundo material; una teoría basada principalmente en la visión cósmica de San Pablo en sus cartas a los colosenses y a los efesios, y que abraza los misterios de la encarnación y la eucaristía. En segundo lugar, la teoría sobre el significado de la muerte y el abrumador enigma del mal físico y moral vistos en el contexto de la cosmogénesis; una teoría que se refiere al misterio de la muerte redentora de Cristo y a su resurrección. Finalmente se estudia la relación entre la historia cósmica y la historia de la salvación, entre la creación continua de Dios en el tiempo y el crecimiento gradual de la plenitud final de Cristo; una teoría que abarca los misterios de la Iglesia y de la parusía. Estas tres grandes áreas especulativas constituyen el legado cristológico de Teilhard.

Las líneas teológicas que presentamos de Teilhard no constituyen por sí solas ni una Cristología ni siquiera una teo-

logía. Solo se refieren a aquellas áreas en donde la teología de la Encarnación incide en la visión que el hombre moderno tiene sobre el mundo. Y no tienen más interés que mostrar “la liberadora y maravillosa armonía existente entre una religión centrada en Cristo y una evolución convergente” (7). T. pasa por alto muchos de los datos de la Revelación y solo se fija en aquellos que corresponden a su hipótesis de una evolución convergente. T. supone sencillamente lo esencial del dogma cristiano (que el Hijo de Dios se hizo Hombre, murió en cruz, resucitó y es Señor Glorioso) y vierte este contenido en moldes siguiendo 3 direcciones:

1a. Dirección: *Encarnación, Eucaristía y Cristo-cósmico.*

Teoría referente al influjo físico de la Persona de Cristo en la humanidad y en el universo material. Teoría inspirada en la función cósmica que desempeña Cristo según San Pablo.

2a. Dirección: *Redención, Resurrección y Cristo-evolutor.*

Teoría que se refiere al misterio de la muerte redentora de Cristo y a su resurrección.

— 3a. Dirección: *Iglesia, Parusía y Cristo-consumador.*

Finalmente, la relación existente entre la historia cósmica (la creación continuada de Dios en el tiempo) y la Historia de salvación (el crecimiento gradual del cuerpo de Cristo) hasta llegar a su plenitud final.

Observemos de una vez cómo estas tres direcciones están muy acordes con las 3 características del Dios Encarnado que siempre ha profesado la fe cristiana (8) .

(6) *Le Christique*, 1955, 8-9.

(7) *Le Christique*, 1955, 8.

(8) Véase *Le Christique*, 1955, 2.

1. La inserción histórica y la consiguiente tangibilidad experimental de Dios por obra de la Encarnación.

2. La expansión de orden universal de Cristo por su Resurrección.

3. El poder asimilador del Cuerpo de Cristo, capaz de integrar potencialmente la totalidad del género humano y llevarlo a su plenitud en Dios.

I. CRISTO-COSMICO

Identificación de Omega y Jesucristo.

El Universo postula un centro personal trascendente como Cima de todo el proceso evolutivo, garantía de su irreversibilidad y su unanización. Pero este Omega permanece todavía de carácter conjetural. Solo su identificación con el Cristo de la fe le da el carácter de estabilidad y garantía absoluta que requiere la Evolución en todas sus etapas. "Solo la acción inflamada de Jesucristo puede operar los principios y la compleción de la gran metamorfosis a la que confluye toda la perfección interior y por la que gime nuestra Creación". (MD 141).

Esta identificación del Omega de la Evolución y del Cristo de la fe es legítima. Por un lado encontramos un Mundo que se busca un centro, y por otro un Centro que se busca un mundo. La ciencia de la Evolución nos muestra el Universo como una esfera que se busca un centro. Y los datos de la fe nos presentan a Cristo como un Centro que se busca una esfera. Acercar ese Centro único a esta esfera "es revestir orgánicamente a Cristo de la majestad de su creación" (9).

"La correspondencia no es reveladora entre la figura (pattern) de dos omegas frente a frente: el exigido por la ciencia moderna y el experimentado por la mística cristiana? Correspondencia e incluso paridad. Pues Cristo no sería el consumidor tan apasionadamente descrito por San Pablo, si no estuviera revestido con toda justicia de los atributos del maravilloso polo cósmico ya virtualmente (si no explícitamente aún) exigido por nuestro nuevo conocimiento del mundo para anudar en su cima la marcha de la evolución" (10).

En esta forma, el Punto Omega, única hipótesis que garantizaba la coherencia e inteligibilidad del Universo, alcanza su plena concreción al coincidir históricamente con el Dios-encarnado de la revelación cristiana.

Fierro opina que este razonamiento es insuficiente. Por él se muestra solo la conveniencia de que Cristo sea Omega, pero no se justifica internamente esta afirmación, no se enlaza suficientemente con la historia concreta de Jesús de Nazaret. Por eso Fierro completa el razonamiento anterior con otro sugerido por Teilhard en *Bosquejo de una dialéctica del espíritu*. La identidad de Cristo y Omega resulta aquí de una lógica de dibujo circular que recorre en su movimiento diversos puntos para volver al lugar donde comenzó. El itinerario hace en substancia el siguiente recorrido: a) visión del mundo como medio crístico y dialéctica del fenómeno espiritual, postulando un Omega trascendente; b) retorno a la historia empírica en busca de algún fenómeno que anticipe Omega y descubrimiento del fenómeno

(9) No hay otra solución, puesto que el universo no puede ser "bicéfalo", no puede ser "cornudo", no puede tener a la vez dos cabezas. Una circunferencia no puede tener dos centros. . .

(10) *Le Dieu de l'évolution*, inédito.

Cristiano y, en su origen, a Jesús de Nazaret; c) identificación de Jesucristo como Omega, y por tanto, de Omega como Jesucristo. Si la primera autoriza a atribuir al Cristo evangélico caracteres cósmicos, la segunda obliga a atribuir a Omega una fisonomía acorde con la del Hijo de María. El pensamiento de Teilhard ha descrito una circunferencia concreta, partiendo de Omega y tornando a él, determinado y enriquecido por mediación del fenómeno cristiano y la historia empírica de Jesús (11).

Implosión de luz.

Qué sucede cuando identificamos a Cristo y a Omega? Cuando "por adhesión simultánea tanto al Neo-cristianismo como al Neo-humanismo contemporáneos, nuestro espíritu se despierta, primero a la sospecha, luego a la evidencia de que *el Cristo de la Revelación no es otro que el Omega de la Evolución?*" (12).

Todo entonces se ilumina con nueva luz. Porque de una parte, para nosotros, "comienza a brillar una salida en lo más alto del devenir", mientras por otra parte, "aparece la irradiación de un amor que desciende" de la cima del Mundo abierto por lo alto en Cristo-Jesús. Dicho de otro modo, en el momento mismo en que el universo es consumado por Cristo, Cristo es consumado por el Universo. Al movimiento de subida del Mundo (cosmogénesis) corresponde, pues, el movimiento del descenso libre de Cristo (crisnogénesis) (13).

"Si el Mundo es convergente y si

Cristo ocupa su centro, entonces la Cristogénesis de San Pablo y de San Juan no es otra cosa, nada menos, que la prolongación simultáneamente *esperada e inesperada* de la Noogénesis, en la que, de acuerdo con nuestra experiencia, culmina la Cristogénesis. Cristo se viste orgánicamente de la majestuosidad misma de su creación" (FH 355).

Cristo como Omega de la Evolución, irradia entonces "*físicamente*" sobre la totalidad de las cosas. Se convierte en el "Primer Motor-hacia adelante" del movimiento evolutivo y "por el mismo hecho adquiere y desarrolla en toda plenitud, una verdadera *omnipresencia de transformación*. Toda energía, todo acontecimiento, para cada uno de nosotros, se sobrepone a su influencia y de su atractivo".

Cristo como Omega de la Evolución es entonces el Centro físico u orgánico del Universo, es la Cima del cono evolutivo, Centro real que obra en todo el cosmos mediante una presencia personal, cuya actividad es como la de un fuego, en el seno mismo de la tierra.

"La presencia del Verbo encarnado penetra todo como un elemento universal. Brilla en el corazón de todas las cosas como un centro infinitamente íntimo y al mismo tiempo, sin embargo (porque coincide con la consumación del universo), infinitamente lejano. . . Cada cosa que nos rodea se encuentra físicamente "cristificada" y puede estarlo cada vez más y más" (14).

(11) A. FIERRO, *El proyecto Teológico de Teilhard de Chardin*, Salamanca, Sígueme, 1971, pp. 537-538.

(12) *Le Christique*, 1955.

(13) Obsérvese bien que se trata de dos movimientos que se encuentran, pero que son de naturaleza y dirección opuestas. Al ascenso "*natural*" del cosmos que busca un centro natural de convergencia, corresponde el descenso gratuito y completamente *sobrenatural* de Dios, la autodonación libérrima de Dios en Jesucristo.

(14) *Mon univers*, 1924, 87.

Este influjo de Cristo-Omega penetra no solamente las almas, sino a través de la solidaridad de todos los seres, llega hasta el corazón mismo de las energías materiales y biológicas (15). Es el verdadero Medio Divino, la omnipresencia activa de Dios para nosotros. "A consecuencia de la Encarnación, la inmensidad divina se ha transformado para nosotros en *omnipresencia de cristificación*" (MD 129).

En resumen. Cristo, al identificarse con Omega, se reviste de todos los atributos cósmicos y aparece a nueva luz al mundo moderno:

— *Es el Pantocrator*, Señor del universo material e inmaterial:

Sin El no se puede explicar el Universo en evolución.

— *Es el rector y ordenador* del cosmos: "Ningún elemento del mundo en ningún instante del mundo se ha movido, se mueve o se moverá jamás fuera de su influjo dirigente: el Espacio y la Duración están llenos de El" (16).

— *Es el corazón* de la materia: Animador y Colector de todas las

energías biológicas y espirituales elaboradas por el Universo" (17).

— *Es la consistencia* definitiva del universo:

"El universo no subsiste sino en su cohesión que se realiza en su único Centro Omega, Nuestro Señor Jesucristo" (18).

— *Es el fin* al que aspira todo el universo:

"En El todo se consolida (=in quo omnia constant), porque todo aspira a El (=ad quem omnia tendent)".

— *Es el instrumento*, el *centro*, el *término* de toda la creación animada y material:

"por El todo ha sido creado, santificado, vivificado" (19).

Fundamentos escriturísticos.

La fuente de fe cristiana en que se apoya Teilhard para afirmar la supremacía física de Cristo sobre el universo es San Juan y sobre todo San Pablo, en algunos

(15) El influjo de Cristo-Omega es *físico*, porque para T. la Encarnación tiene un carácter esencialmente físico: por ella el Verbo de Dios se ha hecho algo intrínseco al mundo en evolución. En consecuencia T. utiliza insistentemente la palabra "físico", queriendo subrayar que este influjo de Cristo es algo real e intrínseco, y no solo moral o abstracto, jurídico o extrínseco a la realidad. Cualquier significado que se de a "físico", debe situarse en el plano de lo humano y personal de Cristo. No olvidemos la aclaración que el mismo Teilhard hizo en carta del 25,5, 1923 a P. Augusto Valensin: "no confunde ingenuamente los planes de la realidad ni hace de Cristo un agente "físico" del mismo orden que la vida orgánica el éter. Esto sería vituperable y ridículo".

(16) *Ciencia y Cristo*, 192-193.

(17) *Ciencia y Cristo*, 293.

(18) *Blondel et Teilhard de Chardin: Correspondence Commenté* par H. de Lubac, 45.

(19) "La vida cósmica", PH, 374.

textos que el mismo T. enumera (20).

Un buen número de autorizados exegetas modernos juzgan que efectivamente en San Pablo, Cristo —a más del papel soteriológico que desempeña como Cabeza de la humanidad regenerada— figura desempeñando otro papel cósmico como Centro de toda la creación. En tal sentido se orientó también el pensamiento de algunos Santos Padres, especialmente griegos.

“San Pablo no separa el papel de Cristo en la Iglesia, de su papel en el mundo” (21).

“Jesucristo, pues, aún en cuanto hombre, tiene una especie de papel cósmico” (22).

“Cristo, Dios y Hombre —gracias a la encarnación coronada por la resurrección— engloba en su plenitud no solamente a Dios que salva, no solamente a los hombres que son salvados, sino también a todo el cosmos que es el marco de la humanidad. . . La Epístola de San Pablo a los Colosenses tiene, desde este punto de vista, un característico horizonte cósmico y celeste” (23).

“Es el primogénito de toda la creación.

En El fueron creadas todas las cosas, en los cielos y sobre la tierra, tanto las visibles como las invisibles. Por medio de El y para El todas las cosas han sido creadas. Todas las cosas tienen en El su consistencia” (Colosenses 1, 15-17).

Teilhard no se separa, pues, de una respetable tradición cristiana al pensar que la Persona de Cristo (“Cuerpo de Cristo”) es a la vez “intensamente individual y sin embargo magníficamente universal” (24).

Definiciones

Cristo - cósmico o Cristo universal.

- Es Jesucristo crucificado y resucitado, pero presente actualmente a un universo de dimensiones planetarias.
- Es Jesucristo, el de la historia palestinense, pero inscrito en el corazón del cosmos y constituido centro del universo.
- Es Cristo Centro orgánico de todo el universo (25).

(20) “Mi universo”, *Ciencia y Cristo*, 76: “El Cristo de la revelación no es otra cosa que Omega. Para demostrar esta proposición fundamental, me basta una referencia a la larga serie de textos joánicos y sobre todo paulinos en donde se afirma, en términos magníficos, la supremacía física de Cristo sobre el universo. Todos se refieren a estas dos afirmaciones esenciales: “Todo subsiste en El” (Col. 1, 17) y “El es quien lo llena todo” (Col. 2, 10; cfr. Efes, 4,9), de tal manera que “Cristo es todo en todas las cosas” (Col. 3, 11); Esta es la definición de Omega.

(21) J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, vol. I, p. 402.

(22) F. PRAT, *Teología de San Pablo*, vol. II, p. 112.

(23) P. BENOIT, *Suplement au Dictionnaire de la Bible*, fasc. 36 (1961), Col. 161-164.

(24) Charles — Harold DODD, *Saint Paul aujourd'hui*, trad. fr., París 1964, p. 119.

(25) “Note sur le Christ-Universel”, *Ciencia y Cristo*, 37: “Yo entiendo por Cristo Universal, a Cristo Centro Orgánico de todo el universo: *centro orgánico*, es decir del cual está suspendido realmente —en definitiva— todo progreso, aún natural; *del universo entero*, es decir, no solamente de la tierra y de la humanidad, sino de Sirio de Andromáca, de los ángeles, de todas las Realidades. . . corporales y espirituales”.

“Pleroma”

- Es esa misteriosa Plenitud formada por Cristo y el Universo entero en Cristo (26).
- Es la misteriosa síntesis de lo Increado (Dios) y lo creado (Cosmos) que tiene a Cristo como centro.
- Es la gran compleción (a la vez cuantitativa y cualitativa) del Universo en Dios (27).

Algunas puntualizaciones acerca de lo expuesto.

1. *Cristo - cósmico y Jesús de los Evangelios.*

Acorde con el hecho gigantesco de la Evolución, T. se esmera en poner de manifiesto las dimensiones cósmicas de Cristo. En El se encuentra el Centro de la acción de Dios en la creación evolutiva. Pero sería un error pensar que T. se olvida de la existencia bien circunscrita de Jesús de Nazareth. Para T. el nacimiento, la cruz, la resurrección de Jesús son la verdadera Cima y el corazón vivificante de toda la historia del universo. Su Cristo-cósmico no se contrapone en ninguna manera al Jesús histórico de los Evangelios. Si por un momento, se pensara en suprimir la realidad histórica de Jesús, entonces todo el Cristo-universal y su omnipresencia divina en el universo se tornarían algo incierto, vago y convencional. Los textos de T., de las diversas épocas, no dejan lugar a duda al respecto:

(26) “Note sur le Christ-universel”, *Ciencia y Cristo*, p. 40.

(27) *Cahiers Teilhard de Chardin*, No. 4, p. 26.

(28) Texto de 1927: *Medio divino*, p. 121-122.

(29) Texto de 1934: *Comment je vois*, p. 24-25.

(30) Texto de 1944: *Introduction a la vie chrétienne*, 5.

“El Cristo místico, el Cristo universal de San Pablo no puede tener sentido ni valor ante nuestros ojos sino como una expansión del Cristo nacido de María y muerto en cruz. . . Por lejos que se deje uno llevar por los espacios divinos abiertos a la mística cristiana, nunca se sale del Jesús del Evangelio. . .” (28).

“El Cristo universal, donde mi fe personal encuentra su satisfacción, no es nada más que la expresión auténtica del Cristo del Evangelio. . .” (29).

“Concretamente e históricamente es incontestable que la idea vital y conquistadora de un Cristo universal apareció y se desarrolló en la conciencia cristiana cuando Jesús el hombre fue reconocido y adorado como Dios.

Lo mismo sucede hoy. Suprimir la historicidad de Cristo (esto es la divinidad del Cristo histórico) lograría convertir en irreal toda la energía espiritual acumulada durante dos mil años en el phylum cristiano.

El Cristo nacido de la Virgen y el Cristo resucitado de entre los muertos: los dos forman un bloque único e inseparable” (30).

2. *Un solo Centro y dos órdenes diferentes.*

Sería un error distinguir en el presente orden concreto, dos atracciones distintas "una hacia un hipotético fin natural del cosmos, la otra hacia un fin sobrenatural". En el universo hay "solamente un centro, natural y sobrenatural al mismo tiempo (que activa toda la creación en una misma dirección, primero hacia la mayor conciencia posible, después hacia el mayor grado de santidad), y este centro es Jesucristo, tanto personal como cósmico". No se puede pensar que en el mundo haya dos cimas, así como en un círculo no caben dos centros distintos. "Hablando en concreto, existe solamente un único proceso de síntesis que va de arriba a abajo del universo".

"Puede revolver y revolver las cosas como quiera, pero el universo no puede tener dos cabezas, no puede ser "bicéfalo". . . Un centro crístico determinado por la teología, un centro cósmico postulado por la antropogénesis; al final estos dos focos necesariamente coinciden (o por lo menos se sobreponen) en el orden histórico en que nos encontramos. Cristo no sería la única fuerza motora, la única *salida* del universo, si el universo, de alguna manera, aun a nivel inferior, pudiera congregarse independientemente de él" (31).

Al afirmar T. la unidad del Centro de la humanidad y de todo el mundo material conserva sin embargo claramente separadas las dos fuentes del conocimiento (razón y fe) y tiene cuidado de asegurar la gratuidad del presente orden sobrenatural: las cosas, de aquí abajo por sí solas no pueden dirigirse y alcanzar a Jesucristo.

"Cristo no es, por supuesto, el cen-

tro al cual todas las cosas de aquí abajo pueden naturalmente dirigirse y abrazar. Estar destinados para Cristo es un favor inesperado y gratuito del creador. Sin embargo es verdad que la encarnación ha reformado de tal modo el universo en el orden sobrenatural que, hablando concretamente nunca más podremos buscar o imaginar el centro hacia el cual los elementos de este mundo gravitan, sin la elevación de la gracia" (32).

Cristo en su prolongación eucarística.

Para T., la presencia eucarística es el símbolo y el signo concreto de la "Kénesis en la materia" de Cristo (como llama a la encarnación histórica), y se extiende por el universo de modo que constituye una promesa de su transfiguración final.

Podemos recoger el pensamiento de T. acerca de la Eucaristía alrededor de estas dos ideas:

a) La Eucaristía está en la línea de la cristogénesis —porque "a través de ella pasa directamente el eje de la Encarnación, es decir, el eje de la creación". Por ello todos los sacramentos se refieren a ella.

Lo que obra la Eucaristía no "es sino la expresión y la manifestación de la divina energía unificadora aplicándose poco a poco a cada átomo espiritual del universo. Por consiguiente, unirnos a Cristo en la eucaristía significa ipso facto incorporarnos inevitablemente poco a poco a la cristogénesis que es el alma de la cosmogénesis universal" (33).

(31) "Super-humañidad, super-Cristo, super-caridad", 1943, *Ciencia y Cristo*, p. 209-210. ____

(32) "La unión creadora", 1917, *Escritos del tiempo de guerra*, Madrid 1967, p. 242.

(33) *Introduction a la vie chrétienne*, 1944, 10.

b) La presencia de Cristo en la Eucaristía se *extiende* a toda la *creación* por medio de una prolongación cósmica de la transubstanciación (34).

En varios textos T. habla de la "expansión misteriosa de la Eucaristía":

"Cuando Cristo viene sacramentalmente a cada uno de los fieles, no es solamente para tener una conversación con él. Es para unirlos más y más a sí mismo, físicamente, y a todos los otros fieles en la creciente unidad del mundo. Cuando él dice por medio del sacerdote "Esto es mi cuerpo". . . la acción sacerdotal se extiende más allá de la hostia transustanciada hasta el mismo cosmos que la encarnación todavía inacabada transforma gradualmente en el correr de los siglos".

En el *Medio divino* T. hace su síntesis entre la Eucaristía y la omnipresencia física de Cristo en el universo.

"Si la Eucaristía, pues, influye soberanamente sobre nuestras humanas naturalezas, su energía se extiende necesariamente, por efecto de continuidad, a las regiones menos luminosas que nos sostienen. . .

En todo instante, Cristo eucarístico controla, desde el punto de vista de la organización del Pleroma. . . todo el movimiento del Universo" (MD 131).

La misa sobre el mundo.

El simbolismo de una misa y comunión universales ha sido favorito de Teilhard, inspirándole algunos de sus escritos más espléndidos. Las páginas sobre todo de *El sacerdote* y *La Misa sobre el Mundo* (35), nos traen ecos de la plegaria personal que Teilhard desearía convertir en texto de una universal liturgia.

Esta eucaristía pronunciada sobre el solemne altar del universo tiene sus exordios de preparación. Como el sacerdote católico, que un momento antes de la consagración suplica: "haced, Señor, esta ofrenda bendita, aceptada, ratificada", él implora también: "benedicid este universo", "preparadlo", "incrementad vuestra atracción". Luego llegan las palabras decisivas, "sin las cuales todo se bambolea", las que consagran un mundo y hacen de él hostia y cáliz universales:

"En este momento, Padre todopoderoso, recogiendo en mí toda la aspiración que asciende, hacia vos, desde las esferas inferiores, consciente del poder del deseo que busca el volcarse a través de mis palabras, mirando más lejos de la hostia blanca, y en dependencia de ella, con todas las fuerzas de mi deseo, de mi plegaria, de mi poder, sobre todo progreso y toda sustancia, pronunciaré: *Hoc est corpus meum*. Ya está. Una vez más, gracias al sacerdote, la potencia plasmadora del Verbo se ha pasado sobre el mundo (36).

El consagrante toma ahora el cáliz en sus manos, la copa del dolor del mun-

(34) El término "eucaristización" puede servir para designar este movimiento por el cual la Hostia transustanciada se asimila poco a poco a la Humanidad y el Universo entero.

(35) Se encuentran respectivamente en *Escritos del Tiempo de Guerra*, 285 s. y *Himno del Universo* 17 s.

(36) *Escritos del Tiempo de Guerra*, p. 287-288.

do, el mosto que fluye del corazón humano estrujado en las prensas del sufrimiento, todo eso que sin Cristo no sería sino "un brebaje disolvente", más en virtud de la palabra consecratoria será también sangre de Dios. "Sobre toda muerte que se apresta a roer, a ajar, a cortar habrá que pronunciar de nuevo:

"Que la sangre de Jesús, la sangre que se infunde y que se derrama, la sangre del esfuerzo y de la renuncia, se mezcle a la pena del mundo. *Hic est calix sanguinis mei. . .*" (37).

La celebración eucarística, continuando adelante, se remansa tras el instante cumbre de la consagración en silencio y reposo adorador. La presencia eucarística parece haber despertado siempre particulares fervores en el alma de Teilhard. Con todo, la universal eucarística, no menos que el sacramento del altar, no está en torno nuestro solamente para ser contemplada y adorada. Invita a comulgar con ella: "*tomad y comed*". El tercer momento de la misa sobre el universo, después del consagrador y el de adoración, lo constituye la comunión. También las palabras de la comunión universal vienen a glosar un texto litúrgico del misal romano: "que el cuerpo de Cristo guarde mi alma para la vida eterna". Pierre Teilhard, sacerdote, sume el cuerpo universal de Cristo con esta plegaria gemela:

"Que el contacto temporal y circunscrito con las especies sacramentales me introduzca a una comunión

universal y perpetua con Cristo, su voluntad omni-activa, su cuerpo místico ilimitado" (38).

II. CRISTO-EVOLUTOR

Puesto que "el universo está substancialmente polarizado en el Hombre-Dios" (39), también está substancialmente marcado por la Cruz.

El concepto fundamental de Cristo como Centro físico que irradia en todo el universo, orienta a T. en su enfoque acerca del misterio de la redención. Pues si gracias a su encarnación Cristo se ha convertido en el centro físico de la humanidad, entonces su labor salvífica significa necesariamente aceptar la carga total de este desarrollo cósmico del cual el hombre es la culminación, el propósito principal (40).

Dado que T. concibe el universo como una penosa evolución que engendra con dolor nuevos estados superiores, la preocupación suya "ha consistido en irradiar de un Cristo trascendente y personal las cualidades que "redimen" el dolor engendrado por la evolución". Generaliza la función redentora de Cristo (quien redime no solo del mal moral sino de los males físicos) y la identifica con la función de Cristo evolucionador o "*evolutor*".

Si el Mundo es una evolución, entonces el Cristo-cósmico es el Evolutor, el Redentor (41).

(37) *Escritos del Tiempo de Guerra*, 289.

(38) *Escritos del Tiempo de Guerra*, 297.

(39) M. BARTHELEMY-MADAULE, *Bergson et Teilhard*, p. 465.

(40) Para T. es claro que el proceso cósmico no tiene ningún poder salvífico, y que el único verdadero redentor es Jesucristo. Puede verse *Etudes* (1950) 284, donde se defiende de un ataque anónimo titulado "*L'évolution rédemptrice du P. Teilhard de Chardin*".

(41) *Le Christ évoluteur*, 1942; *Christianisme et évolution*, 1945.

La carga total del desarrollo cósmico, la soportó Jesús en su cuerpo, no solo durante su pasión sino incluso en la victoria de la resurrección, la lleva ahora en su cuerpo glorificado y así continuará su parusía al final de los tiempos. La humanidad es capaz de continuar su ascensión hacia la comunión personal con Dios solo porque Cristo ha destruído la "barrera de la muerte", y de este modo ha transformado el mal físico en instrumento de purificación de la materia y en crecimiento del espíritu. Cristo es, pues, el redentor precisamente *como* Omega. Su labor redentora constituye, en el presente orden sobrenatural, la razón última de por qué *hay* evolución.

"Enclavada en un universo donde la lucha contra el mal es la condición *sine qua non* de la existencia, la cruz asume una nueva importancia, una belleza llena de lozanía, una fuerza cautivadora impresionante. Sin duda alguna Jesús todavía carga los pecados del mundo; el sufrimiento, de un modo propio y misterioso, repara el mal moral, pero sobre todo es Jesús quien vence estructuralmente, en él mismo y en favor de todos nosotros, la resistencia al avance espiritual que es inherente a la materia. El es el único que soporta el peso inevitable de toda realidad creada. El constituye al mismo tiempo el símbolo del progreso y de su heroica realización. El significado completo y último de la redención no se verá ya que con-

sista solo en reparar sino más bien en avanzar y conquistar" (42).

Podemos anotar aquí una cierta semejanza entre el pensamiento de T. y el pensamiento teológico de Duns Scoto. Para ambos, el motivo primario de la Encarnación del Verbo no es tanto neutralizar los efectos del pecado en el mundo, cuanto el unir para Dios toda la realidad, material y espiritual, natural y sobrenatural. . . en Cristo-Jesús (43).

No parece pueda oponerse nada en contra de la intención que muestra T. de no reducir el papel redentor de Cristo a la simple liberación que hace de los hombres cautivos del pecado. Cristo no puede reducirse a desempeñar un papel "secundario" y como subordinado; el de reparar lo que el mal uso de la libertad humana habrá arruinado (44). Cristo, en efecto es algo más. Es el Señor de la historia y de la humanidad. Por consiguiente su papel redentor abarca, no solo la expiación del pecado humano, sino también esta grande y penosa aventura que es toda la historia del Universo. Los sufrimientos expiatorios de Cristo redimen no solo los pecados humanos (el mal moral), sino también en cierta manera todo el mal estructural difundido en el universo (el mal físico inherente a la condición misma de un universo en vías de perfeccionamiento).

Cristo, así "carga, juntamente con los pecados, todo el peso del Mundo en progreso" (45).

Es natural que sobre este telón de

(42) *Christologie et évolution*: 1933, 7-8.

(43) Puede verse *Duns SCOTO*: DTC 4 (1911) 1891 y *Robert NORTH*, "Teilhard and the problem of Creation", *Theological Studies* 24 (1964) 595-597.

(44) Siendo este pecado contingente, habría que decir que Cristo es también contingente. No habría, pues, existido si no se hubiera dado el pecado? .

(45) *Christianisme et Evolution*, 1945, n. 8.

fondo del mal físico y el sufrimiento cósmico, para T. "la Cruz adquiere una seriedad y una belleza nuevas" (46) y se convierte en "el símbolo del trabajo esforzada de la evolución—más bien que símbolo de la Expiación" (47).

Teilhard sin embargo no parece pueda eludir completamente el reproche justo que se le hace (a propósito de Cristo, redentor, como en general a propósito del

problema del mal), de que no equilibra suficientemente el sentido positivo, el "poder creador" de la Cruz con el otro menos real, aunque más sombrío, del sentido expiatorio, del poder reparador de la Cruz. En T. el oficio evolucionador de Cristo deja muy en segundo plano su oficio redentor" (48).

T. prefirió vivir y morir en "los ardores de la Cruz", más bien que a su sombra bienhechora (49).

(46) *Christologie et Evolution*, 1933, n.p. 1.

(47) *La vie cosmique*, 1916, note.

(48) A juicio de P. Smulders, tal equilibrio no era difícil de hacer, puesto que el pecado, siendo esencialmente rechazo al amor de Dios por el falso amor de sí mismo, no se repara sino por el gesto que se pierde en la obediencia amorosa a la vocación divina, como fue el gesto de Cristo hasta su muerte en cruz.

(49) *Christologie et Evolution*, 1933, c. 1.

An Interpretation of Christ in the Light of Evolution

The theological lines presented by Father Neira regarding Teilhard de Chardin do not constitute a christology by themselves, not even a theology. They refer only to those areas where the theology of incarnation has incidence, once again, in the way in which modern man envisages the world. It has no other interest than that of showing the harmony existing between a Christ centered religion and a convergent evolution.

For Teilhard de Chardin, Jesus Christ may be identified with the Omega of evolution; therefore, Jesus may be defined as the Cosmic Christ and the Pleroma, even based on the Scriptures, more specifically, on St. John and St. Paul. Furthermore, for Teilhard, Jesus Christ may be identified with the Evolutor Principle of the Cosmos, even independently from sin. More so, as Evolutor, Christ is the Redeemptor from physical evil and moral evil.