



A photograph of a large, light-colored stone gravestone for P. Petrus Teilhard de Chardin, S.J. The stone is rectangular with a cross carved into the top center. The inscription is in Latin. At the base of the stone, there are red fabric flowers and a cornucopia-shaped object. The background shows other gravestones and trees in a cemetery setting.

I H S
P. PETRUS TEILHARD de CHARDIN, S.J.
NATUS 1 MAI. 1881
INGRESSUS 19 MAR. 1899
OBIIT 10 APR. 1955
R.I.P.

TEILHARD DE CHARDIN TODAY, SEEN FROM SOUTH
TEILHARD DE CHARDIN HOY, VISTO DESDE EL SUR

TEILHARD DE CHARDIN TODAY, SEEN FROM SOUTH

TEILHARD DE CHARDIN HOY, VISTO DESDE EL SUR

VOICES

RELEASE 1.0

<http://InternationalTheologicalCommission.org/VOICES>

Advertisements' pages

- *The Unbearable Wholeness of Being*, Ilia Delio, page 28, English
- *Getting the Poor Down from the Cross*, EATWOT, page 34, English
- *The Genesis of an Asian Theology of Liberation*, A. PIERIS, page 40, English
- *On Being a Postcolonial Christian*, O'MURCHU, page 56, English
- *Along the Many Paths of God*, EATWOT, full project, page 72, English
- *Aunque no haya un Dios ahí arriba*, Roger LENAERS, page 106, español
- *Vida Eterna. Más allá de cielo e infierno*, J.S. SPONG, pág. 118, español
- *Teología Cuántica*, O'MURCHU, pág. 130, español
- Revista «Horizonte», pág. 154, português.
- Our next VOICES issue -> 167.

TEILHARD DE CHARDIN TODAY, SEEN FROM SOUTH

TEILHARD DE CHARDIN HOY,
VISTO DESDE EL SUR



VOICES

<http://eatwot.net/VOICES>

ECUMENICAL ASSOCIATION OF THIRD WORLD THEOLOGIANS
ASOCIACION ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS/AS DEL TERCER MUNDO
ASSOCIATION OECUMENIQUE DES THEOLOGIENS DU TIERS MONDE

VOICES

Theological Journal of EATWOT,
Ecumenical Association of Third World Theologians

New Series, Volume XXXVIII,
Number 2015-2, April-August 2015
«Teilhard de Chardin Today, Seen From South».
Issue edited by Latin American Theological Commission,
as the fifth Latin American MINGA for Theological Journals.

Free Digital Printable Bilingual Edition
Release 1.0 of April 1, 2015
ISSN: 2222-0763

EATWOT's Editorial Team: Gerald Boodoo (USA), Ezequiel Silva (Argentina), Arche Ligo (Philippines), Adam K. arap Checkwony (Kenya), Kemdirim Protus (Nigeria), Intan Darmawati (Indonesia), Michel Andraos (USA) and José María Vigil (Panama).

VOICES' General Editor: José María Vigil
Cover and lay out: Lorenzo Barria and Jose M. Vigil

If you want to print this whole Journal on paper for a local edition,
please, contact us, at <http://eatwot.net/VOICES>
asking for full resolution printable originals.

All the articles of this issue can be reproduced freely,
since given the credit to the source.

You can download VOICES freely, at <http://eatwot.net/VOICES>

EATWOT
ECUMENICAL ASSOCIATION OF THIRD WORLD THEOLOGIANS
ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS/AS DEL TERCER MUNDO
ASETT

EATWOT's web addresses:

All EATWOT's addresses: **eatwot.net**
Institutional address: **eatwot-TW.org**

Journal: **eatwot.net/VOICES**
Commissions: **InternationalTheologicalCommission.org**
www.Comision.Teologica.Latinoamericana.org
www.Comissao.Teologica.Latinoamericana.org

www.tiempoaxial.org/AlongTheManyPaths
www.tiempoaxial.org/PorLosMuchosCaminos
www.tiempoaxial.org/PelosMuitosCaminhos
www.tiempoaxial.org/PerlMoltiCammini

CONTENTS - CONTENIDO

Presentation / Presentación	9
<i>Teilhard de Chardin desde los empobrecidos</i>	15
<i>Jorge Nicolás ALESSIO, Córdoba, Argentina</i>	
<i>O homem que pensou o Universo</i>	29
<i>El hombre que pensó el Universo</i>	35
<i>Frei BETTO, São Paulo</i>	
<i>Teilhard, um místico em comunhão com o Universo</i>	41
<i>Teilhard, un místico en comunión con el Universo</i>	57
<i>Maria Clara Lucchetti BINGEMER, Rio de Janeiro</i>	
<i>Memory of Teilhard's Temporal Interment at St.Andrew on Hudson</i>	73
<i>Recuerdo del entierro provisional de Teilhard en San Andres del Hudson</i> ..	75
<i>Roger HAIGHT, New York</i>	



¿Será teilbardiana la educación del futuro?.....77
Agustín DE LA HERRÁN GASCÓN, Madrid

Teilhard na perspectiva do Sul, do Terceiro Mundo.....89
Carlos JAMES dos SANTOS, Brasil

Beholding Teilhard from an Indigenous Perspective of Asia.....107
Contemplando a Teilhard desde uma perspectiva indígena asiática.....119
Jojo M. FUNG sj, Malaysia

A criação: uma «montée laborieuse». Teilhard visto da América Latina...131
La creación: una ascensión laboriosa. Teilhard visto desde América Latina.143
Luiz Alberto Gómez de SOUZA

Teilhard y los pueblos indígenas. Una lectura preliminar.....155
Roberto TOMICHÁ, Cochabamba, Biliivia

Rereading Teilhard in a Changing World.....167
In-avanti. Rileggere Teilhard in un modo che cambia.....179
Hacia-adelante. Releer a Teilhard en un mundo que cambia.....191
Federico BATTISTUTTA, Italia.





Presentation

Teilhard de Chardin has been a really special theological phenomenon. He died in New York at the age of 74 years, April 10, 1955, day which that year was Easter Sunday. A massive heart attack felled him when he was having tea. He was buried in the nearby Jesuit house of studies in the city, in Saint-Andrew-on-Hudson, where his remains still lie today, in what was the old Jesuit cemetery. Our cover witnesses it.

The current 60th anniversary of his death comes at a time when the memory and studies of Teilhard de Chardin experience a new interest worldwide. Teilhard lived his entire life under the prohibition to publish his works by the Holy Office (the name the Inquisition had at the time, founded in 1542, which today is called the Congregation for the Doctrine of the Faith). Before dying Teilhard was wise to entrust his manuscripts to a person outside the Jesuit Company, and without legal ties of submission to the Catholic Church, which effectively allowed the posthumous publication, and the explosion that occurred thereafter in the study, the translations and the publication of his works, which was such a massive phenomenon, that it is difficult to find a similar case in history.

The initial storm of interest in the study of Teilhard de Chardin, lasted for several decades. Then came a period of relative calm or cooling in studies of Teilhard. Currently, however, it seems we can say that we are again witnessing a renewed interest in Teilhard. Today we feel a strong fit between his deepest intuitions and the prospect that the sciences of the earth and life are providing us in recent times. We speak of a tune – not only a non scientific contradiction – or even a spiritual convergence.

The Latin American Theological Commission of EATWOT decided to join the celebration of this 60th anniversary by inviting theologians to reflect on Teilhard and together write an evaluation from the current perspective, and from our social place, the Third World, the South:

"Teilhard de Chardin today, seen from the South" has been the theme and motto. Again, the "package" of texts has been made available to the Latin American theological journals in the traditional MINGA (or MUTIRÃO, in Portuguese), an annual service that EATWOT graciously offers to Latin American theological journals. The result is a bunch of studies and reflections that form part of this issue of VOICES. This time is already the fifth edition of the Minga (congratulations!). We hope that the texts offered by our theologians are liked and enjoyed by readers.

The next issue of VOICES, will be dedicated in principle to a really new topic: the "new archaeological and biblical paradigm". A profound shift in perspective is being recorded in the field of archeology and biblical historiography for some years now. The results seem to compel a comprehensive review of what we think now has a historical and archaeological solid foundation to religious faith. Two very outstanding works may be recalled to this respect: the first, the well-known book *The Bible Was Right*, of Werner Keller. The second, by Israel Finkelstein – the leader of the group of archaeologists presented as having a "new archaeological paradigm" – *The Bible Unearthed*, which in Portuguese, significantly, has been published under the title of *And the Bible Was Wrong*. After this profound change recorded in historiography, faith, and especially theology, need to understand themselves under a new light, and re-build themselves on these new facts, once the old assumptions have been scientifically discarded. We are facing a historic call to rethink and rebuild. The theme is just beginning to appear, and it is practically unknown. VOICES wants to be at the forefront and give voice to it. We look forward to meeting you at our next issue.

Broderly / sisterly,

EATWOT's Latin American Theological Commission

Comision. Teologica. Latinoamericana.org

Comision. Teologica. Latinoamericana.org/English



Presentación

Teilhard de Chardin ha sido un fenómeno teológico realmente particular. Falleció en Nueva York a la edad de 74 años, el 10 de abril de 1955, que aquel año era domingo de Pascua. Un infarto fulminante lo derribó cuando iba a tomar el té. Y fue enterrado en el estudiantado jesuita cercano a la ciudad, en Saint Andrew on Hudson, donde todavía reposan sus restos hoy, en lo que fue el antiguo cementerio jesuita de aquel inmenso caserón. Nuestra portada da fe de ello.

El actual 60º aniversario de su muerte tiene lugar en un tiempo en que la memoria y los estudios sobre Teilhard de Chardin registran un nuevo interés en todo el mundo. Teilhard pasó toda su vida bajo la prohibición de publicar sus obras, por parte del Santo Oficio (el nombre que entonces tenía la Santa Inquisición fundada en 1542, que hoy día se llama Congregación para la Doctrina de la Fe). Antes de morir Teilhard tuvo la prudencia de confiar sus manuscritos a una persona ajena a la Compañía y sin vinculaciones jurídicas de sumisión a la Iglesia Católica, lo que posibilitó efectivamente su publicación póstuma, y la explosión que a partir de entonces se produjo en el estudio, la traducción y la publicación de sus obras fue un fenómeno masivo del que es difícil encontrar algún caso semejante en la historia.

El vendaval inicial del interés por el estudio de Teilhard de Chardin, sólo amainó tras varias décadas. Sobrevino luego un período de una cierta calma o enfriamiento en los estudios sobre Teilhard. Actualmente, sin embargo, parece que se puede decir que asistimos de nuevo a una renovación del interés por Teilhard. Se vuelve a sentir hoy día una sintonía fuerte entre sus intuiciones profundas, y la perspectiva que las ciencias de la tierra y de la vida nos están proporcionando en los últimos tiempos. Hablamos de una sintonía –no sólo de no contradicción científica–, de convergencia espiritual incluso.

La Comisión Teológica Latinoamericana de la EATWOT decidió sumarse a la celebración de este 60º aniversario invitando a los teólogos/as a reflexionar sobre Teilhard y a escribir en conjunto una evaluación desde la perspectiva actual, y desde nuestro lugar social, el Tercer Mundo, el Sur: «Teilhard de Chardin hoy, visto desde el Sur» ha sido el tema y el lema. Una vez más, el «paquete» de artículos ha sido puesto a disposición de las revistas latinoamericanas en la ya tradicional MINGA (o MUTIRÃO en portugués), un servicio anual que la EATWOT ofrece gentilmente a las revistas teológicas latinoamericanas. El resultado es este ramillete de estudios y reflexiones que este número de VOICES vehicula. Esta vez es ya la Vª edición de la MINGA. Deseamos que los textos que nos ofrecen nuestros teólogos/as sean del agrado y del provecho de los lectores.

El próximo número de VOICES, estará dedicado en principio a un tema realmente nuevo: el «nuevo paradigma arqueológico-bíblico». Hace relativamente pocos años se está registrando en este campo de la arqueología y de la historiografía bíblica un profundo cambio de perspectiva, cuyos resultados parecen obligar a una reconsideración global de lo que hasa ahora considerábamos bases histórico-arqueológicas sólidas de la fe religiosa. Se puede recordar a este respecto dos títulos muy elocuentes: el primero, el de conocido libro *La Biblia tenía razón*, de Werner Keller. El segundo, el de Israel Finkelstein –líder del grupo de arqueólogos que se presentan como portadores de un «nuevo paradigma arqueológico»– *The Bible Unearthed*, que en portugués, significativamente, ha sido publicado bajo el título de *Y la Biblia no tenía razón*. Después de este profundo cambio registrado en la historiografía, la fe, y sobre todo la teología, necesitan recomprenderse a sí mismas, y rehacerse desde los nuevos hechos conocidos, una vez que los viejos supuestos han quedado científicamente descartados. Estamos ante un llamado histórico al replanteamiento y a la reconstrucción. El tema está apenas comenzando y es prácticamente desconocido. VOICES quiere estar en primera línea y darle voz. Les esperamos.

Fraternal/sororalmente,

Comisión Teológica Latinoamericana de la EATWOT

Comision.Teologica.Latinoamericana.org



Teilhard de Chardin:

Una relectura desde los empobrecidos

José Nicolás ALESSIO*
Córdoba, Argentina

Reflexionar en torno a algunos textos de Teilhard de Chardin² es una aventura sin finales. Deja siempre puertas abiertas a nuevos y antiguos interrogantes.

Vamos a comentar algunos aspectos, sumar algunos interrogantes y presentar algunos aportes “desde el sur” empobrecido. Una relectura desde los márgenes en el marco de las teologías de la liberación.

Pinceladas rápidas ante el vasto "cosmos" intelectual de este autor. Un aporte al tan ansiado "saber ver para ser más"³.

Abordaremos los siguientes tópicos: la materialidad, la madre universal, la misa cósmica, la resurrección y por último y de manera más detenida, el tema de la cruz.

Tuve hambre. De materia somos

Creemos importante rescatar la mirada sobre "la materia" en TC⁴. No es un tema menor cuando tenemos en cuenta la influencia de "espiri-

¹ Sacerdote, catequeta y teólogo ordenado 1981 en la Arquidiócesis de Córdoba, Argentina. Sancionado por el Vaticano en el 2013, por defender públicamente la legitimidad teológica del matrimonio igualitario.

² En adelante TC.

³ Teilhard de Chardin *El Fenómeno Humano*, Introducción, Ed. Taurus España, 1965, pag. 198. www.teilharddechardingroupdeestudio.org/index.php/articulos-de-interes/53-el-fenomeno-humano, consultada en Octubre 2014.

⁴ “Oh, divino y potente, ¿cuál es tu nombre? Habla. Soy el fuego que quema y el agua que derriba; el amor que inicia y la verdad que pasa. Todo lo que se impone y lo que renueva, todo lo que desencadena y todo lo que une: Fuerza, Experiencia, Progreso. Yo soy la Materia.” Pierre Teilhard de Chardin, *Himno al Universo, La potencia espiritual de la materia*, ed. Paris 1961.

tualismos" vacíos de contenidos liberadores en nuestra tradición religiosa cristiana. O mejor, "espiritualismos" que sirven de narcóticos o excusas para eludir la praxis liberadora.

Se supo argumentar contra la teología de la liberación y contra sus mentores que eran "materialistas". Lo que no tan veladamente también quería decir "marxistas" y, en definitiva, "ateos". Era un adjetivo demasiado conocido por los luchadores en tierras latinoamericanas, y ejercía su fuerte poder descalificador. Cuando hablábamos de "los pobres" se nos aclaraba rápidamente que en el Evangelio Jesús hablaba de "los pobres espirituales", los "pobres de espíritu".

Y en esa intencionada relectura de la bellísima bienaventuranza en Mateo, pretendían esconder la riqueza bíblica del concepto, y sobre todo, de la realidad del pobre.

Daba la impresión que aquellos que se animaban a "querer comer" y luchaban para lograrlo, eran poco espirituales, poco religiosos, eran "materialistas antropocéntricos", hombres y mujeres sin fe.

No vamos a abundar en el punto, pero queda claro que si, fuimos y somos "materialistas", porque para nosotros no es un agravio, es un elogio. Somos de materia, somos materia y de ella necesitamos para vivir.

Aquello que de manera tan poco sutil, y seguramente con otras connotaciones, se nos recordaba en los miércoles de cenizas: "polvo eres y en polvo te convertirás".

Cuanto más profundamente materialistas seamos, más fieles somos al Espíritu cuya dinámica es precisamente "encarnar".

Y TC nos lo recuerda con belleza⁵. Nada tan espiritual como la materia, nada tan material como el espíritu.

Cuanto más "material", más honramos al Espíritu, cuanto más espirituales, más encarnados somos. A más espiritualidad más encarnación, a más encarnación más espiritualidad.

En definitiva, cuando el cuerpo sufre por hambre, el problema es espiritual.

Nosotros entendimos, desde estas tierras del Sur ya en los inicios de las teologías de la liberación, la sacralidad de la materia.

Casi por connaturalidad. De raíces en los pueblos nativos de América, en el humus de sus cosmovisiones, tuvimos pronta afinidad con la materia santa.

Por eso nos hacemos eco y de aquellas palabras de TC.

⁵ Vale la pena leer *El Corazón de la Materia*, escrito en agosto de 1950.

"Bendita seas, mortal Materia, tú que, disociándote un día en nosotros, nos introducirás, por fuerza, en el corazón mismo de lo que es. Sin ti, Materia, sin tus ataques, sin tus arranques, viviríamos inertes, estancados, pueriles, ignorantes de nosotros mismos y de Dios. Tú que castigas y que curas, tú que resistes y que cedes, tú que trastocas y que construyes, tú que encadenas y que liberas, savia de nuestras almas, mano de Dios, carne de Cristo, Materia, yo bendigo"⁶.

"...te ofreceré el trabajo y la aflicción del mundo sobre el altar de la Tierra entera"⁷.

Gime dolores de parto... De carne femenina

La madre está llorando. Hay que escucharla con atención⁸. No podemos dejar de mencionar el valioso aporte de TC a lo que hoy se llaman la "nueva cosmología". La tierra, el universo, considerados como vivientes con derecho a vivir. La "madre universal", dirá en el Fenómeno Humano.

En este contexto, la "madre tierra"⁹, seno fecundo de toda simiente viviente, "tierra juvenil cargada de potencialidades germinadoras"¹⁰, útero plagado de posibilidades, está en problemas.

Hoy grita de angustia. No son dolores de parto. Son dolores agónicos. La mujer está golpeada, mutilada, sangra lastimada. Lloro como lloraban las mujeres acompañado al crucificado. Las lágrimas son agrias, mezcladas con sangre. El dolor es muy grande.

Gime la creación toda. Nuestros modelos de desarrollo económico nos llevan a la muerte lenta y segura. La madre lo sabe.

Destrucción de la capa de ozono, cambio climático global, pérdida de biodiversidad, contaminación de todas las aguas. Desechos, basuras cada vez más constantes y omnipresentes. Son los desperdicios de la mesa de los ricos y de sus fiestas, que no llegan a los "lázaros" de este

⁶ "Himno al Universo, La potencia espiritual de la materia", ed. Paris 1961.

⁷ Pierre Teilhard de Chardin, 1961.

⁸ "...detectar aquello que se está madurando en este momento en el seno de la Madre universal". Teilhard de Chardin, 1965:198.

⁹ "La Tierra juvenil, ya por su propia composición química inicial, es por ella misma, y en su totalidad, el germen increíblemente complejo que necesitamos. Osaría decir que de manera congénita llevaba la Previda en sí y ésta en una cantidad definida. Toda la cuestión se reduce a considerar de qué manera, a partir de este quantum primitivo, esencialmente elástico, pudo emerger todo el resto." Teilhard de Chardin, 1965: 94.

¹⁰ Teilhard de Chardin, 1965: 99

mundo.

Se han sustituido los equilibrios de los ecosistemas. Corporaciones empresarias alimentarias invadiendo con agrotóxicos nuestros hogares, multinacionales mineras lacerando montañas sagradas dejando afluentes y ríos llenos de veneno bajo la mirada complaciente de gobiernos que siguen apostando a favor de estas nuevas colonialidades y, en particular en nuestras tierras del Sur, al agro negocio. Un maná envenenado que cotiza en bolsa.

El capitalismo globalizado de estas empresas gigantes es ecocida y nosotros somos suicidas si no reaccionamos. Hay que "salvar al Espíritu de la Tierra", dirá TC

Este mundo que en sus orígenes estaba pleno de vida, no evoluciona de manera plácida y sin sobresaltos. La "pacha"¹¹ está fuertemente amenazada y en ella todos sus hijos e hijas.

La pacha está asediada, abrumada, no puede respirar.

Ya en un pasado lejano el gran Dios proponía "cuando entren a la tierra que les voy a dar, la tierra cada siete años debe descansar todo un año, en honor al Señor. Durante seis años pueden sembrar sus campos, podar sus viñedos y recolectar los frutos, pero el séptimo año será un tiempo de completo descanso para la tierra, en honor al Señor. Ustedes no deben sembrar los campos, podar las viñas, cosechar lo que crezca por sí solo, ni recolectar las uvas de los viñedos sin podar. Ese será un año de completo descanso para la tierra." (Lev. 25, 3-5)

Ahora ya no puede descansar solo se cubre y reacciona contra los depredadores.

Cómo no asumir la dramaticidad de estas palabras de TC:

"Porque, en mi violencia, me sucede que mato a mis amantes, porque quien me toca no sabe nunca qué potencia va a desencadenar, los sabios me temen y me maldicen. Me desprecian con palabras como a una mendiga, a una bruja o a una prostituta. Pero sus palabras están en contradicción con la vida, y los fariseos que me condenan languidecen en el espíritu en que se confinan. Mueren de inanición, y sus discípulos les abandonan, porque yo soy la esencia de todo lo que se toca, y porque los hombres no pueden pasarse sin mí. Tú, que has comprendido que el Mundo —el Mundo amado de Dios— tiene un alma que rescatar, más

¹¹ "Pachamama" término formado por los vocablos Pacha que en quechua significa universo, mundo, tiempo, lugar, y Mama, traducido como madre. Otros consideran la Pachamama como una deidad andina vinculada con la tierra, la madre, lo femenino. Diccionario de Mitos y Leyendas.

todavía que los individuos, abre ampliamente tu ser a mi inspiración; recibe el Espíritu de la Tierra que hay que salvar"¹².

El banquete está preparado... Eucaristía para los hambrientos

Si nos decimos esperantes de aquel final glorioso, de una "misa cósmica", en la Noosfera, como un lugar ya determinado y decidido por la evolución, debemos y podemos acicatear aún más, el compromiso con los heridos del camino, tal como lo hiciera el samaritano anónimo.

El "final feliz" no debe ser una distracción en los vaivenes de la lucha histórica, al contrario, es una razón más para la misma.

Esos heridos en el camino hacia la Cristogénesis, no pueden dejar de ser tenidos en cuenta de manera prioritaria. Deben ser el "centro", parafraseando a Jon Sobrino, "si no ponemos a los pobres en el centro, muy rápidamente pasan a un lugar secundario".

Por eso, es urgente pasar de la solidaridad dadivosa a la solidaridad política¹³, "quiero comer", como lo señalábamos más arriba, además de un clamor espiritual, es un deseo-derecho político de resonancias cósmicas, por eso, mientras alguien sufra por hambre, sed o desnudez, no hay eucaristía en plenitud.

El banquete está trunco.

En la misa final, no podrá quedar fuera de la mesa ningún empobrecido. En el "mientras" hacia la Noosfera debemos hacernos cargo de las entrañas que duelen anémicas.

La "bendita materia" es, sobre todo, el cuerpo de los dolientes injusticiados¹⁴, aquel acontecer del Espíritu, cuando cubre con su sombra el cuerpo de María, y "el Verbo se hace carne", no es una generalidad abstracta, teórica, es un hecho real, una presencia palpable, tangible, mirable. Se hace carne siempre, sobre todo, en el cuerpo de los lastimados.

En la misa cósmica, henchidos de utopías como un canto liberador repetimos con TC: "Es por eso que tú me ofreces este Cáliz que recoge la amargura de todas las separaciones, de todas las limitaciones, de todos los fracasos estériles"¹⁵.

¹² Pierre Teilhard de Chardin, 1961.

¹³ "Nuestros actos de ayuda hacen a los pobres más necesitados si no van acompañadas por la lucha en erradicar la pobreza": Don Hélder Câmara.

¹⁴ José María VIGIL, *La Opción por los Pobres es Opción por la Justicia, y no es preferencial. Para un reencuadramiento teológico-sistemático de la OP*, en <http://servicioskoinonia.org/relat/371.htm>

¹⁵ Pierre Teilhard de Chardin, 1961.

Para los griegos locura... Los crucificados

La perspectiva de TC es la de la teología oficial, aquella que sostiene fundamentalmente el magisterio eclesial aún hoy¹⁶.

En esa perspectiva, la cruz real y concreta sufrida por Jesús, es diluida básicamente en dos momentos. Primero, asimilando todo dolor, ya sea un dolor de muelas como el dolor de las víctimas de las injusticias, como las “cruces que hay que cargar”. Y en un segundo momento, todo dolor, sufrimiento, angustia es visto como “ofrenda agradable” a un Dios que deseaba que la terrible ofensa del pecado fuera “pagada” con la sangre de su hijo, en la cruz.

Por lo tanto, la cruz ocupa un lugar fundamental para la salvación. En la teología del “magisterio eclesial”, a la Cruz, en lugar de rechazarla, se le dá un lugar de privilegio “preciso y deseado” por Dios.

Es “necesaria”. TC no puede obviar la realidad lacerante de la humanidad toda¹⁷, del “mundo en movimiento”, pero rápidamente encuentra un “sentido”¹⁸ a esa realidad como “subproductos preciosos y reutilizables”.

¹⁶ “Alguna persona no cristiana podría preguntarnos: ¿Por qué exaltar la cruz? Podemos responder que nosotros no exaltamos una cruz cualquiera, o todas las cruces: Exaltamos la cruz de Jesús, porque en ella se ha revelado al máximo el amor de Dios por la humanidad”. El Padre entregó a su Hijo para salvarnos, y esto comportó la muerte de Jesús, y la muerte en la cruz. ¿Por qué? ¿Por qué fue necesaria la cruz? .Por la gravedad del mal que nos tenía esclavos. La cruz de Jesús expresa ambas cosas: toda la fuerza negativa del mal, y toda la mansa omnipotencia de la misericordia de Dios. La cruz parece decretar el fracaso de Jesús, pero en realidad, señala su victoria....Y precisamente por esto Dios ha ?exaltado? a Jesús confiriéndole una realeza universal. Cuando miramos la cruz donde Jesús fue clavado -prosiguió- contemplamos el signo del amor infinito de Dios por cada uno de nosotros y la raíz de nuestra salvación. De aquella cruz brota la misericordia del Padre que abraza al mundo entero. Por medio de la cruz de Cristo el maligno ha sido vencido y la muerte derrotada, se nos ha dado la vida y restituida la esperanza.... ¡La cruz de Jesús es nuestra única y verdadera esperanza! He aquí porqué la Iglesia ¿exalta?... la cruz gloriosa de Jesús, signo del amor inmenso de Dios. Signo de nuestra salvación, y camino hacia la resurrección. Y ésta es nuestra esperanza”. Papa Francisco, 14 de septiembre 2014, fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz.

¹⁷ “Sufrimos y nos inquietamos al damos cuenta de que las modernas tentativas de la colectivización humana, contrariamente a las previsiones de la teoría y a nuestra esperanza, no conducen más que a una disminución y a una esclavitud de las conciencias”. Teilhard de Chardin, 1965: 337.

¹⁸ Sin sobresaltos ni precauciones en el texto, las guerras de expansión por el territorio, aparecen absolutamente naturalizadas como “interfecundidad...combinaciones biológicas...”. Teilhard de Chardin, 1965: 267; “...lo esencial de la Historia, no consiste precisamente en este encuentro, en este conflicto y, finalmente en la gradual armonización de estas grandes corrientes somato psíquicas?” Teilhard de Chardin, 1965: 268; o cuando prácticamente asimila los acontecimientos sociales a procesos biológicos: “en los mil fenómenos sociales que nunca hubiéramos supuesto tan estrechamente ligados a la

Veamos:

"Dolores y faltas, lágrimas y sangre: tantos subproductos (a menudo preciosos, por otra parte, y aun reutilizables) engendrados en ruta por la Noogénesis. He aquí, pues, en fin de cuentas, aquello que en un primer tiempo de observación y de reflexión nos revela el espectáculo del Mundo en movimiento. Pero esto, ¿es ya verdaderamente todo, y no existirá todavía algo por ver? Es decir, ¿será absolutamente cierto, que, a una mirada advertida y sensibilizada por otra luz que no sea la de la pura ciencia, la cantidad y la malicia del Mal hic et nunc extendido por el Mundo refleje un cierto exceso, inexplicable por nuestra razón, a no ser que al efecto, normal de Evolución se aliada el efecto extraordinario de alguna catástrofe o desviación primordial?¹⁹

Cuando hablamos de "dolores, lágrimas, sangre", hay que distinguir.²⁰ Es indudable que ciertos "males" pueden ser "reutilizables" y tal vez, algunos, no muchos, y con muchas comillas, puedan ser considerados "preciosos", pero la cruz no es un "subproducto", o un "efecto extraordinario" aliado a la normal Evolución o un punto "necesario" hacia el Punto Omega. O por lo menos, no lo es para nosotros.

Si así fuera, la cruz ha sido menguada en su dramaticidad, se la ha naturalizado e incorporado a un sistema donde se hace "ineludible". Estamos en el discurso de la teología "oficial", donde priman las palabras "sacrificio", "ofrenda", "redención", "rescate".

Sólo en términos demasiado abstractos o teóricos se podría pensar a la cruz como "útil", como situaciones que nos exigen valores éticos épicos, como aquello que pone a prueba nuestra capacidad de humanidad amorosa, como aquello que despierta en nosotros esa compasión e indignación ética como dolor insoportable. no obstante, no estará nunca de más decir que la cruz es aquello que absolutamente queremos evitar, desterrar, destruir, acabar, neutralizar. Nosotros, entendemos que "hay

Biología: en la formación y diseminación de las lenguas; en el desarrollo y la diferenciación de las nuevas industrias; en el establecimiento y la propagación de las doctrinas filosóficas y religiosas..." Teilhard de Chardin, 1965: 285.

¹⁹ Teilhard de Chardin, 1965; 395-3966.

²⁰ El tema de fondo que aquí se aborda es "el mal". No es el lugar para desarrollar esta cuestión, solo decimos desde nuestra perspectiva que el "mal" no es tanto un tema metafísico como un aguijón desgarrador. El mal es el sin sentido con olor a sangre derramada. Es la ausencia indebida de gozo y libertad, de derechos y esperanzas. Es un "no ser dramático", un vacío angustiante. La solución clásica de recurrir al pecado, en particular al pecado original, como razón del mal, no es satisfactoria para nuestras cruces. Las teorías de la "redención", como solución, donde un Dios ofendido necesita sangre para calmar su ira, tampoco.

que bajar de la cruz a los crucificados", en el decir de Jon Sobrino, no consolarlos dándoles un sentido de oblación sagrada.

La cruz es ignominiosa siempre. Puede ser pensada como una "oportunidad" para los heroísmos, pero jamás una oportunidad ni buscada ni deseada, ni mucho menos legitimada.

Incluso la muerte, tan rápidamente asociada en la teología clásica al pecado, debe ser sujeto de un par de distinciones. No es lo mismo la muerte, digamos "natural", "biológica", como esencial a nuestra finitud, que la "muerte antes de tiempo" como gusta decir Gustavo Gutiérrez. Es decir, morirse cuando no habría porque morirse. Incluso, no es lo mismo morir en un accidente previsible que morir asesinado por causa del Reino. Esta muerte es la muerte de cruz.

En este sentido, no es tan sencillo, yo diría es imposible, cuando hablamos de cruz, en el sentido jesuánico, asimilarla a procesos evolutivos definidos, precisos. La muerte biológica es una cuestión de naturaleza, los crímenes a víctimas inocentes es una cuestión de libertad humana. La cruz se resiste a todo "sistema", es un, si se nos permite la expresión "contra sistema". Es un "no-ser agónico".

La búsqueda casi angustiada, obsesiva y rigurosa de una totalidad, "del todo", de "lo universal", de lo "absoluto", de la "unidad perfecta", de "la unidad de un todo organizado" tan presentes en la vida y los textos de TC, esconden el grave riesgo de obviar aquello que no es asimilable, aquello que sí o sí rompe la unidad, genera dispersión, conflicto, aquello que no encaja en los o el paradigma de pretensiones universales que pretende dar razón de todas las leyes naturales y ofrecer explicaciones finales, absolutas, cerradas.

El gran "relato evolutivo" rotundo, preciso, absoluto también debe ser puesto bajo sospecha.

Hay que asumir la perplejidad del anti-sistema, de lo que no encaja, de lo que sale de cauce, de lo impredecible. Del fragmento que solo puede seguir siendo un fragmento.

La angustia del "sin sentido" de los holocaustos históricos solo puede repararse, y solo en parte, con el aporte decidido de vidas por la vida, de libertades empáticas con el dolor humano. No desde el consuelo de ser integrados en procesos hacia el futuro.

El grito de los inocentes, sin dejar de ser un tema de análisis, filosófico, teológico, es mucho más un acicate ético, un desafío a la conciencia de la humanidad.

Esta conciencia de la absoluta soledad, donde no hay ni justicieros que impidan la masacre, ni coterráneos que busquen reparación del

daño, ni ahora ni en el futuro, no debe desencadenar en la desesperanza. Por el contrario, redobla la apuesta a la humanidad toda que ya no puede quedar indiferente.

No podemos "naturalizar", menos "sacralizar" la cruz como un dato irremediable o deseado por Dios en el mundo.

La contracara de la creación no es el pecado original, es la cruz²¹.

En Galilea me verán... Resucitar el final de la evolución

Es cierto que ayuda, es un bálsamo, pensar en un destino feliz, el final deseado del Cristo Cósmico, todo en todos, todos en todo. La resurrección total²².

Pero ese bálsamo sería cómplice si nos quitara tan solo algo de la radicalidad en el compromiso solidario con las víctimas. De lo contrario, nos mentimos.

Si avanzamos, dentro de la Noosfera, a mayores estados de conciencia, preguntarnos por el lugar del sufrimiento inocente concreto, es ineludible. A mayor inequidad, mayor conciencia. Más vida para los que de hecho tienen "menos vida".

A la materia y al cuerpo, del Cristo cósmico como Omega del universo, desde estos pueblos que claman por sus derechos conculcados, le damos nervadura. Le ponemos piel, huesos y sangre concretas. A los hechos evolutivos le ponemos encarnadura, tierra, barro. Hacemos más real lo real.

Hacemos memoria del resucitado sin olvidar la cruz que, en y desde nosotros es una crucifixión constante que se despliega con impiedad. El "fenómeno humano" es aquí, primaria y fundamentalmente, "crucifixión".

No nos preocupa tanto pensar "qué evoluciona" si no "quién sufre".

²¹ "... el pecado original simboliza simplemente la inevitable suerte del Mal... atado a la existencia de todo ser participado... El pecado original es la esencial reacción de lo finito por el acto creador. Inevitablemente, con el favor de toda la creación, él se desliza por la existencia. Él es el revés de toda la creación" Cfr. *Caída, redención y geocentría*, 1920. Nota sobre algunas representaciones históricas del pecado original, 1922. Colección Comment je crois, 1969.

²² Ya dijimos que para TC la "cruz" es un "paso" necesario para obtener algo mejor, como un impulso para obtener lo mejor de lo faltante en la evolución cósmica. "A través de su Resurrección, Cristo es liberado de toda limitación de su poder y de la eficiencia de su actividad y es entonces capaz de guiar el desarrollo cósmico hacia el 'Punto Omega', que es la 'amorización' terminal (retorno al amor), que se perfecciona en la Parusía, el retorno de Cristo." Cfr. "Teilhard perspective" de la "American Teilhard Association" Volume 41, Number 1, Spring 2008 (<http://amigos.teilharddechardingroupodeestudio.org/index.php/articulos/11-una-valoracion-historica-del-vaticano-a-teilhard-de-chardin>).

Así, la resurrección, como gusta decir Rubén Dri²³, es insurrección.

Celebrar la "resurrección" como final fundando en la esperanza, alivia la angustia del sin sentido de la cruz, pero es también acicate de acciones insurrectas.

La "angustia" de aquello que no es asimilable a ningún sistema o proceso evolutivo, solo puede resolverse por vía de la acción comprometida. Solo anunciamos resurrección con legitimidad y veracidad cuando mi libertad estupefacta ante el dolor humano se vuelve como el samaritano al herido del camino. Se resucita en las prácticas liberadoras. Si solo o principalmente se le predicara al herido un final feliz en el "más allá", o en algún momento de la evolución cósmica, estaría falseando a la libertad y al amor.

Estaría estafando. Debo bajar de mi andadura y curar a los heridos.

Por eso, en la "tela del universo", en esa red de "pan-interligación", las víctimas inocentes, la historia del sufrimiento humano, ocupa un lugar privilegiado, no como un "momento" del enrollamiento cósmico que terminaría banalizando la crueldad del sufrimiento inocente.

No siempre podremos ni curar a todos los heridos ni a todas sus lastimaduras. Quedan gritos agónicos sin respuesta de ninguna libertad. Esta ausencia de respuestas debiera ser un motivo más para impedir que se multipliquen estos gemidos. ¿Qué pasará con esos "sin respuesta"? No lo sabemos.

Creemos que los degollados estarán junto al cordero. "Y uno de los ancianos habló diciéndome: Estos que están vestidos con vestiduras blancas, ¿quiénes son y de dónde han venido? Y yo le respondí: Señor mío, tú lo sabes. Y él me dijo: Estos son los que vienen de la gran tribulación, y han lavado sus vestiduras y las han emblanquecido en la sangre del Cordero. Por eso están delante del trono de Dios, y le sirven día y noche en su templo; y el que está sentado en el trono extenderá su tabernáculo sobre ellos" (Ap 7, 13).

Creemos que serán privilegiados en el último y definitivo banquete. Creemos que marcharán victoriosos deslumbrantes. Creemos que no serán extinguidos ni olvidados. Lo creemos y por eso somos empáticos con su suerte. Cuando decimos Dios o Resurrección estamos afirmando esta creencia.

Para "centrar" a los empobrecidos, no alcanza con situarlos como objetos de la moralidad. No alcanza con decir "por ellos algo hay que

²³ Ruben Dri, *Insurrección y Resurrección*, ediciones Centro de Estudios Ecuménicos, 1979.

hacer". Por un lado hay que seguir pensando al empobrecido como "sujeto" de liberación y por otro, hay que pensar a las víctimas como lo absolutamente insobornable, indomable en cualquier sistema, estructura o trayectoria evolutiva.

Esa "memoria martirial" es un aguijón ético imposible de olvidar. Y esa memoria también es de "resurrección". Y ese mal, no es simplemente "finitud" humana o cósmica, es una cruz que no se puede asimilar a ningún proceso ni ordenación evolutiva. La historia de las víctimas nos lo recuerda de manera permanente.

Corolarios abiertos

¿Hay un final? No lo sabemos. Algunos creen que sí. TC era uno de ellos. Y lo creía fervientemente²⁴.

La Cristogénesis llegando al "Punto Omega", el "Polo superior de la Evolución". La trama del universo ha llegado a su plenitud. ¿Y los crucificados?

¿Habrán ocupado sólo un lugar necesario y funcional para el final de este desarrollo evolutivo?

La Misa Cósmica ¿reserva en el banquete un lugar privilegiado para con ellos? No lo sabemos. Algunos creen que sí. TC no desarrolla este punto.

Ese "lugar privilegiado" que históricamente es el territorio de "los últimos" desde el cual se nos exige una toma de posición, en la consumación de los resucitados, en la red viva entre los seres, no podría dejar en el olvido o en un lugar menor, a las víctimas.

No sólo no debiera perderse la individuación, la personalización, como bien lo advierte TC cuando habla del punto Omega o de la Cristogénesis si no que se trata de individuos y personas que, en una situación particular, merecen mayor atención: los injusticiados.

El "futuro inextinguible"²⁵, si quiere ser de verdad "futuro" y "para siempre" lo exige.

Desde estas tierras heridas, no podemos dejar de replicar el grito de los pobres. Si la "angustia" y el "malestar" atraviesan nuestros corazo-

²⁴ "El fin del Mundo; reinversión de equilibrio, separando al Espíritu, ya totalmente construido, de su matriz material, para así hacerlo descansar, entonces con todo su peso, en el seno de Dios-Omega." Teilhard de Chardin, 1965: 366.

²⁵ Teilhard de Chardin, 1965: 297.

nes, el corazón del “hombre moderno” tema TC, hace explícito²⁶, no será si no por la Cruz.

Ante la Cruz que sigue presente y fatídica, la única actitud legítima es evitarla y si no se la puede evitar, curar las heridas.

El “acceso definitivo” a cualquier tipo de “Conciencia” o “iluminación” no será tal sin justicia o lucha por la justicia para con negados de este mundo.²⁷

De lo contrario, estaremos muy lejos de encontramos a nosotros mismos y muy lejos del “descanso” deseado.²⁸

A la pregunta sobre el futuro, sobre “un mañana definitivo”; la “salida conveniente” de la evolución; la “consumación suprema”:

“... ¿qué es lo que debe ser el porvenir para que lleguemos a tener la fuerza, o incluso la alegría, de aceptar sus perspectivas y de soportar su peso?”²⁹

Nuestra respuesta es : más libertad, más justicia.

²⁶ “Pero menos todavía podemos dudar de manera seria, pienso yo, de que, bajo el efecto de una Reflexión que se socializa, los hombres de hoy lleguen a estar particularmente inquietos, más aún de lo que lo estuvieron en ningún momento de la Historia. 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. Poco importa en realidad el hecho de que en nosotros la raíz de esta ansiedad pueda estar reconocida de una manera precisa. Algo nos amenaza, algo nos falta más que nunca, sin que sepamos exactamente de lo que se trata. Intentemos, pues, poco a poco, localizar el origen de este malestar, decantando las causas ilegítimas del desequilibrio hasta descubrir el sitio doloroso sobre el cual debemos aplicar el remedio, si éste existe en realidad”. Teilhard de Chardin, 1965: 291.

²⁷ “...desde hace siglo y medio está a punto de realizarse en nuestros espíritus el acontecimiento tal vez más prodigioso jamás registrado por la Historia: el acceso definitivo de la Conciencia hacia un cuadro de dimensiones nueva, y como consecuencia, el nacimiento de un Universo completamente renovado, sin un cambio de sus líneas ni de sus pliegues, por una simple transformación de su trama íntima”. Teilhard de Chardin, 1965: 280.

²⁸ “Ya no solo, pues, el Pensamiento formando parte de la Evolución bajo el aspecto de una anomalía o de un epifenómeno, sino una Evolución de tal manera reductible perfectamente e identificable a una marcha hacia el Pensamiento, que el mismo movimiento de nuestra alma puede expresar y medir los progresos mismos de la Evolución. En realidad, y siguiendo la fuerte expresión de Julián Huxley, el Hombre descubriendo que su propio ser no es otra cosa que la evolución convertida en consciente de sí misma... En tanto no lleguen a estar colocados en esta perspectiva, nunca, me parece, nuestros espíritus modernos (precisamente por ser modernos y en tanto que modernos) podrán hallar descanso y ello por el hecho de que en esta cima, y sólo en ella, les esperan el descanso y la iluminación”. Teilhard de Chardin, 1965: 283.

²⁹ Teilhard de Chardin, 1965: 294.

No alcanza tan solo el saber para ser, el saber para poder³⁰. Tampoco alcanza el “poder para actuar, actuar para ser más”³¹.

Si el amor es la “energía cósmica Fontal”³² del universo los últimos deberán ser los primeros. De lo contrario, ese “amor” es sólo una abstracción.

Y el “amor universal”³³ un engaño por más que le diga “cristiano”³⁴.

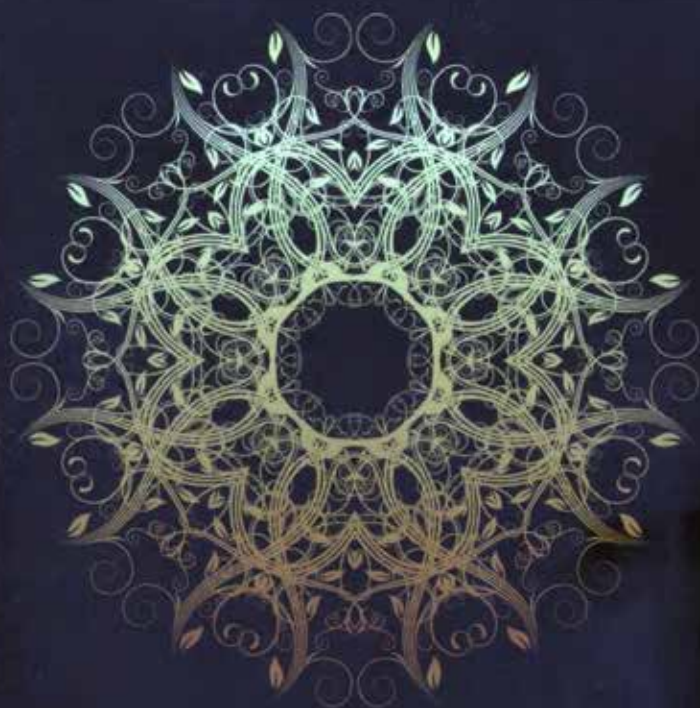
³⁰ “...la coronación de la Evolución en un acto supremo de visión colectiva obtenido por un esfuerzo panhumano de investigación y de construcción Saber para saber. Pero también, y aún quizá más aún, saber para poder.” Teilhard de Chardin, 1965: 317.

³¹ “...una conquista de la Materia puesta al servicio del Espíritu. Poder más para actuar más. Pero finalmente, y por encima de todo, actuar más para llegar a ser más”. Teilhard de Chardin, 1965: 318.

³² “Sólo el amor, por la misma razón de ser el único que debe tomar y reunir a todos los seres por el fondo de sí mismos, es capaz y este es un hecho de la cotidiana experiencia de dar plenitud a los seres, como tales, al unirlos”. Teilhard de Chardin, 1965: 337.

³³ El amor universal: no ya un algo psicológicamente posible, sino más aún, la única forma completa y última con que podemos amar”. Teilhard de Chardin, 1965: 339.

³⁴ “Y aquí es cuando pienso en el amor cristiano. El amor cristiano, este algo incomprensible para aquellos que no lo han gustado. Que lo infinito y lo intangible puedan ser amables; que el corazón humano pueda latir para su prójimo con una caridad verdadera, todo eso parece a muchas personas que conozco simplemente imposible y casi monstruoso. Y, no obstante, fundado o no sobre una ilusión, que existe un tal sentimiento y que incluso llegue a ser anormalmente potente, ¿cómo dudarlo con sólo registrar de una manera brutal los resultados que nunca cesa de producir a nuestro alrededor?”. Teilhard de Chardin, 1965: 375.



THE UNBEARABLE
WHOLENESS OF BEING

God, Evolution, and the Power of Love

ILIA DELIO



Teilhard:

o homem que pensou o Universo

Frei BETTO*

São Paulo, SP, Brasil

No domingo de Páscoa, 10 de abril de 1955, na comunidade dos jesuítas em Nova York, o padre Pierre Teilhard de Chardin, de 73 anos, levantou-se da cadeira para servir-se de chá. Não conseguiu chegar à mesa. Um ataque cardíaco fulminante pôs fim à sua vida. Em seu enterro havia duas ou três pessoas.

Para muitos, sua morte representava um alívio, pois cessara o movimento daquele cérebro poderoso. Como todos que ousam pensar pela própria cabeça, recusando-se a acreditar que a verdade é necessariamente filha da autoridade, Teilhard teve um final solitário.

Poucos sabiam que aquela cabeça que parara de pensar fora capaz de conceber uma das mais abrangentes visões do Universo, na qual todos os elementos se integram, das micropartículas subatômicas à atração de toda a matéria pelo Ponto Ômega – que coroaria todos o processo de evolução da natureza.

Essa grandiosa síntese, registrada em livros e artigos – que, durante sua vida, seus superiores eclesiásticos nunca permitiram que fossem publicados, com receio de um novo caso Galileu-, integra as mais profundas intuições espirituais aos mais avançados conceitos científicos, reduzindo a barreira que separa razão e fé. Sua contribuição vai da geologia à teologia, passando pela física, química, biologia, paleontologia e antropologia. Publicada após a sua morte, a obra de Teilhard alcançou, na primeira metade da década de 1960, uma repercussão inesperada, figurando meses nas listas de *best sellers* das principais cidades da Europa e dos EUA.

A renovação católica no Concílio Vaticano II (1962-1965) teve suas entrelinhas marcadas pelo pensamento teilhardiano, que ajudou a Igreja a

abrir-se ao diálogo com a ciência e a inserir-se no mundo moderno, abandonando sua secular desconfiança em relação às evidências empíricas da pesquisa científica e à autonomia da razão.

Nascido em 1º. de maio de 1881, em Auvergne - próximo a Clermont-Ferrand, no centro da França -, Pierre Teilhard de Chardin foi o quarto dos onze filhos de uma família da antiga nobreza. Sua mãe era neta de Voltaire (1694-1778), que introduziu na França as teorias de Isaac Newton e combateu toda espécie de superstição e intolerância.

Desde pequeno Teilhard demonstrava vivo interesse pela região vulcânica em que morava. Aos 11 anos, ingressou no colégio jesuíta de Mongré, onde seu maior interesse era uma matéria que não constava do currículo – a geologia. Fascinado pelas epístolas de São Paulo, e motivado pelo “desejo do mais perfeito”, ou seja, de consagrar-se pela vocação religiosa, teve a sorte de encontrar um padre-mestre que o convenceu de que o melhor serviço de Deus pode ser o amor às pedras...

Mais tarde, em 1934, ele escreveria: “A originalidade da minha crença, da minha convicção, consiste no fato de que ela tem suas raízes em dois domínios da vida que, habitualmente, são considerados antagônicos. Por formação e educação intelectual, eu pertencço aos filhos do céu. Mas, por temperamento e por estudos profissionais, sou um filho da terra. Colocado, assim, entre dois mundos, não estabeleci nenhuma separação interior entre eles. Deixei que estes dois mundos agissem em plena liberdade um sobre o outro, no mais profundo de mim mesmo” (*Je m’e explique*, p.213-215).

O anticlericalismo reinante na França no início do século XX fez com que o jovem Teilhard fosse transferido para a Ilha de Jersey, onde, durante três anos, estudou filosofia e teologia. Em seguida, enviaram-no ao colégio do Cairo, como professor de física e química. Deixou-se então invadir pela mística oriental, que contribuiu para aprofundar seus métodos de oração e a experiência de intimidade com Deus, como Alguém a quem o crente *se entrega* e *se integra*. Essa experiência o marcaria para sempre, criando as bases de sua visão unitária do Universo.

De 1908 a 1912, estudou teologia em Hastings, na Inglaterra. Em 24 de agosto de 1911, recebeu a ordenação sacerdotal. No ano seguinte, cursou paleontologia no Museu de Paris, onde, pela primeira vez, entrou em contato com as ideias socialistas, através de seus colegas de trabalho.

Na prática, a teoria é outra

Em 1913, Teilhard de Chardin participa de sua primeira expedição, para investigar pinturas primitivas em cavernas da Espanha. Foi neste

momento que, aos 32 anos, imerso na busca do interior da matéria, ele descobre o amor a uma mulher. “Estando desde a infância – escreve ele em *O Coração da Matéria* – à procura do coração da matéria, era inevitável que, um dia, eu me encontrasse face a face com o Feminino. [...] Parece-me indiscutível que ao homem – mesmo a serviço de uma causa ou de Deus – não é possível nenhum acesso à maturidade e à plenitude espirituais fora de qualquer influência sentimental que venha nele sensibilizar a inteligência e suscitar, pelo menos inicialmente, as potências de amar.”

Nunca se soube com certeza quem foi a mulher que despertou o coração do padre Teilhard. Aliás, esse tipo de curiosidade é próprio de quem, afetivamente mal resolvido, projeta-se na vida alheia, como os ávidos leitores de revistas que tratam dos bastidores da vida de atores e atrizes. Ou daqueles que, como dizia Jesus, estão sempre prontos a denunciar o cisco no olho alheio, mas não são capazes de enxergar a trave no próprio.

Durante a guerra de 1914-1918, serve como enfermeiro, e medita sobre o sentido da catástrofe dentro de uma visão maior da história. Em 1918, ao afirmar seu compromisso definitivo com a vida religiosa, ao fazer os votos solenes, declara que quer destinar seu sacerdócio “a divinizar as potências da Terra”. No ano seguinte, entra em contato com Maurice Blondel (1861-1949), que vislumbrava o sobrenatural emergindo na imanência e na ação, e escreve *O poder espiritual da matéria*.

Doutora-se em ciência em 1922, na Sorbonne, onde apresenta tese sobre *Os mamíferos do Eoceno Inferior francês e suas situações*. Passa a ensinar geologia no Instituto Católico de Paris, até que, em 1923, faz sua primeira viagem à China, onde permanece seis meses pesquisando no deserto de Ordos, em Tien-Tsin, quando participa da descoberta de um depósito de instrumentos paleolíticos, primeira prova da existência do homem pré-histórico ao sul daquela região chinesa. Escreve então uma de suas mais belas obras, *A missa sobre o mundo*.

A China representa seu ingresso não apenas numa outra cultura, despojada do racionalismo ocidental, mas também em uma outra sensibilidade de apreensão dos fenômenos naturais e históricos. Teilhard como que se liberta da lógica cartesiana e de uma espiritualidade onde as verdades a serem criadas tendem a predominar sobre a experiência amorosa a ser vivida. Rompe-se, a seus olhos, o limite que, no pensamento ocidental, separa o sagrado e o profano. Toda a realidade se lhe apresenta agora diáfana, teofânica, como se imanência e transcendência surgissem a seus olhos em cristalina transparência.

Se volta a Paris em 1924, seus trabalhos científicos adquirem fama, a ponto de lotar os auditórios em que fazia conferências. Seus superiores, preocupados com suas ideias, consideradas pouco ortodoxas aos olhos de Roma, o forçam a abandonar a cadeira do Instituto Católico de Paris e a retornar à China, numa espécie de exílio involuntário.

De novo em Tien-Tsin, escreve *O meio divino* e se integra aos círculos de cientistas internacionais. Em 1929, participa da descoberta de Sinantropo, em Chou-Kou-Tien, e passa a preocupar-se com a origem da espécie humana. Em meados de 1931, inicia uma viagem científica, de um ano, ao Turquestão chinês. Até 1939, participa de expedições na Índia, em Java e na Birmânia. “A ciência me parece uma finalidade cada vez menos suficiente à minha existência”, admite. “O verdadeiro interesse de minha vida, há muito tempo, é um certo esforço para descobrir Deus no mundo.” Começa então a redigir sua obra mais famosa, *O fenômeno humano*.

É proibido falar

Em 1940, o Japão invade a China; e a Alemanha, a França, deflagrando a Segunda Grande Guerra. O Vaticano obriga Teilhard a permanecer em Pequim até 1946, proibido de publicar seus escritos e divulgar o resultado de suas pesquisas. Retorna a Paris em abril de 1946, disposto a “trabalhar na reconstrução do espírito”. Debate marxismo e existencialismo com Berdiaeff (1874-1948), filósofo russo radicado na capital francesa e tido como um dos inspiradores do existencialismo cristão e do personalismo comunitário. Discute o valor espiritual do organismo humano com Gabriel Marcel (1889-1973), filósofo e dramaturgo francês que considerava o homem um peregrino do absoluto. E dialoga sobre o sentido da matéria com Lavelle (1883-1951), filósofo francês que trabalhava numa filosofia dos valores.

O Colégio da França lhe oferece uma cadeira e ele se dirige a Roma para pedir a seus superiores permissão de aceitá-la, bem como de publicar *O fenômeno humano*. Nada consegue, senão o reconhecimento da comunidade científica que, em 1951, o nomeia membro da Academia de Ciências da França.

No ano anterior, ele havia escrito O coração da matéria, sua autobiografia intelectual e espiritual. Segue para a África do Sul à procura dos australopitecos. Em seguida, vai a Nova York, quando seus superiores o ordenam a retornar à China, onde as expedições científicas e as dificuldades de comunicação não lhe permitiam divulgar suas ideias.

Na mesma época, realizam-se congressos sobre a evolução da natu-

reza, como o Simpósio Católico de Quebec, no Canadá, para o qual ele não é convidado, embora participem cientistas ateus. Retorna à França em 1954, e se entusiasma pela experiência dos padres-operários. Mas poucos meses depois o enviam de novo aos EUA, de onde jamais retornaria com vida.

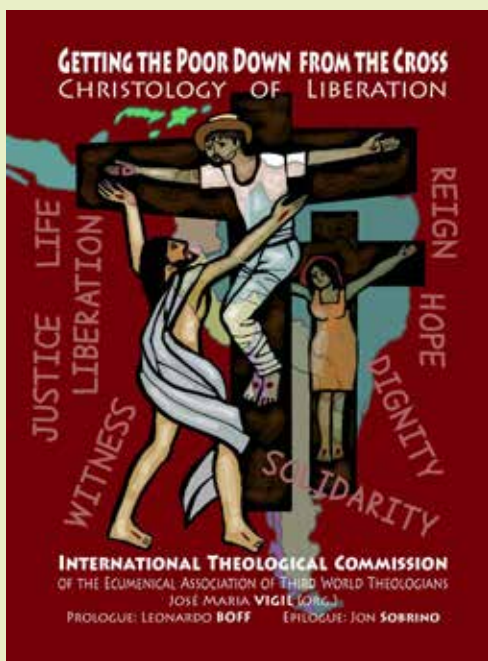
Membro da Companhia de Jesus, uma ordem religiosa que tem como característica a fidelidade indiscutível ao papa, Teilhard de Chardin soube, entretanto, não confundir compromissos institucionais com obscurantismo intelectual. Buscou a verdade lá onde ela estivesse, nas pedras das montanhas ou nos esqueletos dos ancestrais da raça humana, confiante de que a evidência da verdade é filha do tempo. Por isso, mesmo censurado e calado, exilado e marginalizado, não abandonou suas pesquisas e escreveu convencido de que a posteridade lhe daria razão, tendo tido o cuidado de confiar os originais a parentes e amigos com liberdade de divulgar sua obra. Obedeceu sem conceder, lutando sempre pelo direito de publicar seus escritos.

À época, tais litígios eram tratados nos bastidores eclesiásticos, sem que a imprensa tivesse acesso ou mesmo interesse em difundi-los. A leitura das cartas de Teilhard demonstra que, solitário em sua luta, ele não se deixou abater, pois soube transformar as limitações em purificadora ascese, como quem se deixa transportar para outro nível de valoração dos fatos e reconhecer que a profecia é como um espelho no qual sempre se reflete a má consciência do poder.

Getting the Poor Down From the Cross

Cristology of Liberation

A classical work of EATWOT's International Theological Commission



In 30 days after the «Notification» against Jon Sobrino, the EATWOT's International Theological Commission requested and collected the contributions of more than 40 theologians, from all over the world, to reflect and testify about their theological work, as «getting the poor down from the cross».

As a result, there is this digital book, which in its first week -40 days after the «Notification»- registered more than three thousand downloads.

It continues to be on line for downloading in several languages (English, Spanish, Italian) and in paper (English, Spanish, Portuguese).

Printable originals with full resolution can still be requested for local editions without profit purposes.

Getting the Poor Down from the Cross: still on line digital edition, which was printed on paper in many places, 314 pp

Bajar de la cruz a los pobres: edición digital en línea, y también una edición en papel, por Dabar, México 293 pp.

Descer da Cruz os Pobres: edição só em papel, pela Paulinas, São Paulo, 357 pp

Deporre i poveri dalla croce: edizione soltanto digitale, nella rete.

More information at the webpage:

InternationalTheologicalCommission.org

See also, alternatively: **servicioskoinonia.org/LibrosDigitales**



Teilhard: o hombre que pensó el Universo

Fray BETTO
São Paulo, SP, Brasil

El domingo de Pascua, 10 de abril de 1955, en la comunidad de los jesuitas en Nueva York, el padre Pierre Teilhard de Chardin, de 73 años, se levantó de su silla para servirse un té. No consiguió llegar a la mesa. Un ataque cardíaco fulminante puso fin a su vida. En su entierro hubo dos o tres personas.

Para muchos, su muerte representaba un alivio, pues cesaría el movimiento de aquel cerebro poderoso. Como todos los que osan pensar con su propia cabeza, negándose a aceptar que la verdad es necesariamente hija de la autoridad, Teilhard tuvo un final solitario.

Pocos sabían que aquella cabeza que paró de pensar, fuera capaz de concebir una de las más comprensivas visiones del Universo, en el que todos los elementos se integran; desde las micro-partículas subatómicas a la atracción de toda la materia por el Punto Omega, que coronaría todos los procesos de la evolución de la naturaleza.

Esa grandiosa síntesis, registrada en libros y artículos –que durante su vida, sus superiores eclesiásticos nunca permitieron que fuesen publicados por miedo a un nuevo caso Galileo–, integra las más profundas intuiciones espirituales con los más avanzados conceptos científicos, reduciendo la barrera que separa razón y fe. Su aportación va de la geología a la teología, pasando por la física, química, biología, paleontología y antropología. Publicada después de su muerte, la obra de Teilhard alcanzó, en la primera mitad de la década de 1960, una repercusión inesperada, figurando durante meses en las listas de *best sellers* de las principales ciudades de Europa y de Estados Unidos.

La renovación católica en el Concilio Vaticano II (1962-1965) tuvo sus entrelíneas marcadas por el pensamiento teilhardiano, que ayudó a la Iglesia a abrirse al diálogo con la ciencia e insertarse en el mundo moderno, abandonando su secular desconfianza en relación a las evidencias empíricas de la investigación científica y a la autonomía de la razón.

Nacido el 1º de mayo de 1881, en Auvergne –próximo a Clermont-Ferrand, en el centro de Francia–, Pierre Teilhard de Chandin fue el cuarto de los once hijos de una familia de la antigua nobleza. Su madre era nieta de Voltaire (1694-1778), que introdujo en Francia las teorías de Isaac Newton y combatió toda especie de superstición e intolerancia.

Desde pequeño Teilhard demostraba vivo interés por la región volcánica en que vivía. A los 11 años, ingresó en el colegio jesuita de Mongré, donde su mayor interés era una materia que no constaba en el currículo: la geología. Fascinado por las epístolas de San Pablo, y motivado por el “deseo de lo más perfecto”, o sea, de consagrarse por la vocación religiosa. Tuvo la suerte de encontrar un padre maestro que lo convenció de que el mejor servicio de Dios puede ser el amor a las piedras... En 1934 le escribiría:

La originalidad de mi creencia, de mi convicción, consiste en el hecho de que ella tiene sus raíces en dos dominios de la vida que, habitualmente, son considerados antagónicos. Por formación y educación intelectual, yo pertenezco a los hijos del cielo. Mas, por temperamento y por estudios profesionales, soy un hijo de la tierra. Colocado así, entre dos mundos, no establecí ninguna separación interior entre ellos. Dejé que estos dos mundos procediesen en plena libertad uno sobre el otro, en lo más profundo de mí mismo. (*Je m'e explique*, p. 213-215).

El anticlericalismo reinante en Francia al inicio del siglo XX hace que el joven Teilhard fuese transferido a la Isla de Jersey, donde durante tres años estudió filosofía y teología. Seguidamente, lo enviaron al colegio de El Cairo como profesor de física y química. Se dejó entonces invadir por la mística oriental, que contribuyó a profundizar sus métodos de oración y la experiencia de intimidad con Dios, como Alguien a quien el creyente *se entrega* y *se integra*. Esa experiencia lo marcará para siempre, creando las bases de su visión unitaria del Universo.

De 1908 a 1912, estudió teología en Hastings, Inglaterra. El 24 de agosto de 1911 recibió la ordenación sacerdotal. Al año siguiente, cursó paleontología en el Museo de París, donde, por primera vez, entró en contacto con las ideas socialistas, a través de sus colegas de trabajo.

En la práctica, la teoría es otra

En 1913, Teilhard de Chardin realiza su primera expedición para investigar pinturas primitivas en cavernas de España. Fue en este momento cuando, a los 32 años, inmerso en la búsqueda del interior de la materia, descubre el amor a una mujer.

Estando desde la infancia –escribe en *El Corazón de la Materia*– procurando el corazón de la materia, era inevitable que, un día, yo me encontrase cara a cara con lo Femenino (...) Me parece indiscutible que al hombre –igual al servicio de una causa o de Dios– no le es posible el acceso a la madurez y a la plenitud espiritual fuera de cualquier influencia sentimental que venga en él a sensibilizar la inteligencia y suscitar, por lo menos inicialmente, las potencias de amar.

Nunca se supo, con certeza, quién fue la mujer que despertó el corazón del padre Teilhard. Por otra parte, ese tipo de curiosidad es propio de quien, afectivamente mal resuelto, se proyecta en la vida ajena, como los ávidos lectores de revistas que tratan entre bastidores de la vida de actores y actrices. O de aquellos que, como dice Jesús, están siempre prontos a denunciar la paja en el ojo ajeno, pero no son capaces de ver la viga en el propio.

Durante la guerra de 1914-1918 sirve como enfermero, y medita sobre el sentido de la catástrofe dentro de una visión mayor de la historia. En 1918, al afirmar su compromiso definitivo con la vida religiosa, al hacer los votos solemnes, declara que quiere destinar su sacerdocio “a divinizar las potencias de la Tierra”. Al año siguiente entra en contacto con Maurice Blondel (1861-1949), que vislumbraba lo sobrenatural emergiendo en la inmanencia y en la acción, y escribe *El Poder espiritual de la Materia*.

Se doctora en Ciencias en 1922, en la Sorbona, donde presenta la tesis sobre *Los mamíferos del Eoceno inferior francés y sus situaciones*. Pasa a enseñar geología en el Instituto Católico de París, hasta que en 1923, realiza su primer viaje a Tien-Tsin, China, donde permanece seis meses investigando en el Desierto de Ordos. Es cuando participa en el descubrimiento de un depósito de instrumentos paleolíticos, primera prueba de la existencia del hombre prehistórico al sur de aquella región china. Escribe entonces una de sus más bellas obras, *La Misa sobre el Mundo*.

China representa su ingreso no solamente en otra cultura, despojada del racionalismo occidental, sino también en otra sensibilidad de aprehensión de los fenómenos naturales e históricos. Teilhard como que se libera de la lógica cartesiana y de una espiritualidad donde las verdades

que serán creadas tienden a predominar sobre la experiencia amorosa a ser vivida. Se rompe, a sus ojos, el límite que, en el pensamiento occidental, separa lo sagrado y lo profano. Toda la realidad se le presenta ahora diáfana, teofánica, como si inmanencia y transcendencia surgiesen a sus ojos en cristalina transparencia.

De vuelta a París en 1924, sus trabajos científicos adquieren fama, a punto de llenar los auditorios en que pronuncia conferencias. Sus superiores, preocupados con sus ideas, consideradas poco ortodoxas a los ojos de Roma, lo fuerzan a abandonar la cátedra del Instituto Católico de París y a retornar a China, en una especie de exilio involuntario.

De nuevo en Tien-Tsin, escribe *El Medio divino* y se integra a los círculos de científicos internacionales. En 1929, participa en el descubrimiento del Sinántropo en Chou-Kou-Tien, y pasa a preocuparse con el origen de la especie humana. A mediados de 1931, inicia un viaje científico de un año al Turkestán chino. En 1939 participa en expediciones a la India, Java y Birmania. “La ciencia me parece una finalidad cada vez menos suficiente para mi existencia”, admite. “El verdadero interés de mi vida, hace mucho tiempo, es un cierto esfuerzo para descubrir Dios en el mundo.” Comienza entonces a escribir su obra más famosa: *El Fenómeno Humano*.

Prohibido hablar

En 1940, Japón invade China; y Alemania y Francia deflagran la Segunda Guerra Mundial. El Vaticano obliga a Teilhard a permanecer en Pekín hasta 1946, prohibiéndole publicar sus escritos y divulgar el resultado de sus investigaciones. Retorna a París en abril de 1946, dispuesto a “trabajar en la reconstrucción del espíritu”. Debate marxismo y existencialismo con Berdiaeff (1874-1948), filósofo ruso radicado en la capital francesa y tenido como uno de los inspiradores del existencialismo cristiano y del personalismo comunitario. Discute el valor espiritual del organismo humano con Gabriel Marcel (1889-1973), filósofo y dramaturgo francés que consideraba al hombre un peregrino de lo absoluto. Dialoga sobre el sentido de la materia con Lavalley (1883-1951), filósofo francés que trabajó en una filosofía de los valores.

El Colegio de Francia le ofrece una cátedra y él se dirige a Roma para pedir a sus superiores permiso para aceptarla y para publicar *El Fenómeno Humano*. Nada consigue, sino sólo el reconocimiento de la comunidad científica que, en 1951, le nombra miembro de la Academia de Ciencias de Francia.

El año anterior, él había escrito *El corazón de la materia*, su autobiografía intelectual y espiritual. Va África del Sur a la procura de los *australopithecus*. A continuación va a Nueva York, cuando sus superiores le ordenan volver a China, donde las expediciones científicas y las dificultades de comunicación no le permitían divulgar sus ideas.

En la misma época se realizan congresos sobre la evolución de la naturaleza, como el Simposio Católico de Quebec, en Canadá, al que él no fue invitado, y en el que participaron científicos ateos. Regresa a Francia en 1954, y se entusiasma por la experiencia de los sacerdotes obreros. Pero pocos meses después lo envían de nuevo a Estados Unidos, de donde jamás retornaría con vida.

Teilhard era miembro de la Compañía de Jesús, una orden religiosa que tiene como característica la fidelidad indiscutible al papa. Teilhard de Chardin sabe no confundir compromisos institucionales con oscurantismo intelectual. Buscó la verdad donde ella estuviese, en las piedras de las montañas o en los esqueletos de los ancestros de la raza humana, confiado de que la evidencia de la verdad es hija del tiempo. Por eso, fue censurado y callado, exiliado y marginado, pero no abandonó sus investigaciones y escribió convencido de que la posteridad le daría la razón; teniendo cuidado de confiar los originales de sus escritos a parientes y amigos con libertad de divulgar su obra. Obedeció sin conceder, luchando siempre por el derecho de publicar sus escritos.

En aquella época, tales litigios eran tratados entre bastidores eclesiásticos, sin que la prensa tuviese acceso o interés en difundirlos. La lectura de las cartas de Teilhard demuestran que, solitario en su lucha, no se dejó abatir, pues supo transformar las limitaciones en ascesis purificadora, como quien se deja transportar a otro nivel de valoración de los hechos, y reconocer que la profecía es como un espejo en el que siempre se refleja la mala conciencia del poder.

The Genesis of an Asian Theology of Liberation



An Autobiographical
Excursus on the
Art of Theologizing
in Asia

*Aloysius
Pieris,
s.j.*

Tulana Research Centre,
Gonawala-Kelaniya
Sri Lanka, 2013





Teilhard de Chardin: um místico em comunhão com o Universo

Maria Clara LUCCHETTI BINGEMER*

Rio de Janeiro, RJ, Brasil

O ano de 2015 marca uma data importante para aqueles – muitos! – que são admiradores incondicionais do grande jesuíta francês, cientista e místico, Pierre Teilhard de Chardin. Celebram-se neste ano os 60 anos de sua morte. No mundo inteiro preparam-se homenagens e a nossa gostaria de ser uma modesta nota que se somasse a esta sinfonia universal, bem ao gosto de Teilhard.

É inegavelmente fascinante a figura deste explorador do universo, que amava a matéria e nela contemplava a face do Criador e que por suas pesquisas ousadas e sua liberdade de pensamento esteve durante longo tempo, em vida, proibido de publicar seus escritos. Ao morrer, os mesmos vieram a público e hoje Teilhard é um dos mais respeitados pensadores cristãos, não sendo consideradas suas obras perigo algum para a fé cristã. É mesmo livro de cabeceira e inspirador de papas e teólogos.¹

Nossa proposta neste texto é fazer uma leitura da obra de Teilhard a partir da América Latina e, nela, de uma situação bem concreta: o consumismo, característica da pós-modernidade, que se instalou aqui em nosso continente. Nossa premissa é que a fúria consumista em um continente marcado pela pobreza dissociou ser humano e cosmos, homem, mulher e natureza, criando uma falta de sensibilidade para os sentidos humanos que chega a ser extremamente nociva para sua própria humanidade.

Em primeiro lugar, portanto, analisaremos esse “recesso dos sentidos” trazido pela sociedade moderna e pós-moderna, procurando perceber como afeta os habitantes do mundo inteiro e não menos os da América Latina. Veremos como esse estado de coisas afeta não somente

a racionalidade, mas o desejo, pulsão mais profunda e humanizante do homem e da mulher. O consumismo, entre outras coisas, cria uma “cultura em recesso de desejo” e banaliza tudo aquilo que mais humaniza o ser humano, fazendo-o consumir sem cessar e tornar-se sempre mais insensível àquilo que está à sua volta, seja a pobreza que padecem tantos, seja a negligência em relação ao cosmos e à terra, pondo em risco a vida e o futuro do planeta onde todos vivem.

Em seguida, examinaremos a mística bíblica como mística de comunhão com o universo, de sintonia com o criado, incluindo e colocando em comunicação ser humano e mundo, de maneira a que juntos reflitam a face do Criador. Procuraremos em seguida ver como Teilhard de Chardin se inscreve nessa mística de comunhão com o universo de maneira radical e profunda, fazendo com que a mesma passe a constituir o cerne de sua esplendida espiritualidade.

Finalmente, examinaremos alguns textos seletos de Teilhard, a fim de encontrarmos neles a inspiração para a teologia que hoje se faz em nosso continente. Embora Teilhard não tenha sido alguém com grande preocupação pelos pobres e embora estes não ocupem parte importante em seu pensamento e discurso, não se pode ignorar que seu pensamento sobre o cosmos e a natureza são uma contribuição preciosa para toda a reflexão teológica sobre a ecologia, que hoje se realiza no mundo inteiro, inclusive e de maneira forte e insistente, no continente latino-americano.²

Uma cultura em recesso de sentidos e de desejo

A loucura consumista que hoje vivemos tem como contrapartida uma perda imensa, que leva a uma obsolescência de tudo que é vital e novo, inclusive os sentidos e o desejo. Nesse processo é levada adiante uma *ascese* que vai na contramão da ascese clássica das tradições religiosas. Trata-se de uma disciplina que aparece como a grande responsável por algo que corre o risco de configurar-se como a morte do desejo e da vitalidade.

A ascese da vida contemporânea, segundo Heissig, é uma caricatura da mais rígida ascese religiosa clássica. Sua prática é em grande parte inconsciente e isso a torna ainda mais perigosa.⁴ A intensidade do isolamento, a mortificação dos apetites e a frigidez dos sentidos exigidos daqueles que optam por viver no centro do mundo civilizado é melhor medida pela quantidade de sonolência a que essas coisas induzem do que por qualquer austeridade aflitiva destinada a manter o estado de alerta e de vigília da corporeidade. Longe do ideal de uma disciplina dos sacramentos, a ascese do cotidiano não é mais do que uma apresentação de rotina, um sinal exterior de uma aridez interior.⁵

Os sintomas identificados nessa situação são: a deterioração do diálogo entre as pessoas, já que o conteúdo e a forma deste diálogo são recebidos unilateralmente pela mídia do mercado e por ela metabolizados em sínteses não controladas; a repressão e o debilitamento da aprendizagem do amor por normas objetivas que não fazem jus a uma verdadeira e madura educação dos sentidos; a alimentação se torna cada vez mais insalubre, esterilizando o paladar da maioria; a vida intra-muros, sedentária e confinada, em ambientes refrigerados ou aquecidos artificialmente, sem contato com a natureza, enfraquece o olfato e sua capacidade de alerta para os odores simples e naturais e liquefaz a vigilância do corpo para vibrar ao ritmo da mudança das estações.⁶ Ou ainda, como a música e o canto se identificam com os aparelhos mecânicos fabricados para reproduzi-los, o prazer da *performance* ao vivo se torna um luxo confiado ao cuidado de profissionais, para ser apreciado, novamente, apenas na medida em que se pode pagar o altíssimo preço dos espetáculos, acessível apenas a uma minoria.⁷

O tato humano praticamente só entra em contato com coisas artificiais, tecidos, materiais de toda espécie, dessensibilizando-se em sua capacidade de identificar superfícies e texturas naturais. E até mesmo o corpo humano, sobretudo o feminino, não é mais natural devido a próteses, silicones e todos os outros *enxertos* a que se submetem as mulheres em nome de uma estética imposta e não livremente escolhida.⁸ De forma que, quando o homem toca o corpo da amada, não é apenas carne e pele que encontra, mas algum silicone, metal ou enxerto escondido que disfarça a verdadeira corporeidade com a qual deseja estar junto e dar prazer e gozo verdadeiros.

As máquinas que economizam tempo ampliando a capacidade dos membros do corpo e dos órgãos lentamente amputam os rudimentos básicos de graça e ritmo de trabalho e – além de cada vez mais reduzirem os empregos para as pessoas que deles necessitam - redefinem-no como uma repetição que impede o pensamento e automatiza o corpo.⁹ A identificação do trabalho com o salário faz com que se percam as gratificações mais básicas do trabalho produtivo e criativo. Oprimido sob a necessidade de proporcionar a si mesmo e aos seus familiares a manutenção das necessidades básicas da vida, o ser humano não consegue pensar nem criar. Transformado em máquina ele mesmo, seu corpo experimenta outras formas de reificação como um objeto de especialização.¹⁰ Com efeito, a submissão ao trabalho do tempo quantificado e da exigência psíquica leva a uma renúncia obrigatória por parte do trabalhador individual.¹¹

Os apetites, de tanto persistirmos em saciá-los, vão ficando sim-

plesmente anestesiados. Quanto mais o ritmo sobre-humano oprime, tanto mais o espírito se arrasta, dominado por uma espécie de sonambulismo. Tudo isso toma a pessoa por inteiro, e ela acaba por se tornar um estado de espírito, mais e antes que um estado de coisas.

Como diz James Heissig, a escolha contra a pobreza e a privação não precisa esperar pela reforma das estruturas sociais.¹² Pode-se inaugurar uma revolução simples em busca de uma forma de vida igualmente simples e talvez mais satisfatoriamente humana. Uma vida mais simples necessariamente nos estimularia a usar mais os sentidos, e aliviaria boa parte da infelicidade em que parece constituir a vida pós-moderna, quando a depressão e a doença do século e o suicídio aumentam exponencialmente nos países em vias de desenvolvimento.¹³

Ao fazer essa opção, talvez nos surpreendamos com o estado de frigidez em que nos encontramos e como nossos sentidos estavam paralisados e embotados, incapazes de exercer-se e exercitar-se para realizar a única função que lhes é própria: sentir. Nossa sociedade parece anes-tesiada, parece haver desaprendido a sentir. Enquanto a ascese clássica ensinava a disciplinar um corpo que parecia querer sentir e gozar demais, agora talvez a ascese necessária seja aquela cujo objetivo consiste em reaprender a sentir e a gozar.¹⁴ Reaprender a ouvir os ruídos da natureza e a boa música; a ver a infinita gama de cores das árvores, dos pássaros e do mar; a sentir os odores do primeiro café da manhã, do azeite que esquenta na cozinha para preparar o alimento, da terra molhada depois da chuva; a degustar um pão puro, sem manteiga e que alimenta com seu básico trigo, a sorver com delícia um copo de água fresca em um dia de calor; a tocar no pelo do animal de estimação e sentir-lhe a maciez e, mais que tudo, tocar no corpo dos seres queridos com abraços, beijos, mãos entrelaçadas, sentindo a comunhão na carne que simboliza a do espírito.

De tudo isto, vemos que estamos em uma cultura em recesso de desejo. Dentre os muitos medos que invadem e enchem nossa cultura, talvez um dos maiores seja o medo diante da ameaça da extinção do desejo. Trata-se do medo de uma impotência feita de desinteresse progressivo, de um fracasso de potência e de capacidade de experimentar a dilatação interior – às vezes dolorosa, mas sempre exaltante - que o desejo provoca.¹⁵ Nossas sociedades tão agressivamente erotizadas, onde o erotismo, de tão propalado, banalizou-se e virou mercadoria barata, estão na verdade espicaçadas pela obsessão da ausência de desejo. E essa obsessão, que pareceria uma hiper-sexualização, na verdade é o contrário disso. Fala-se tanto de sexo que se encontra margem para suspeitar que

não se exercita a sexualidade. O falar e o expor desenfreados do erotismo dão a impressão de querer conjurar e exorcizar o medo de um fracasso justamente na capacidade desejante.¹⁶

A Palavra criadora de Deus é, na Bíblia, elemento constitutivo da natureza na sua origem e atividade. E o cosmos, ou mundo criado, é fonte de sua revelação. É Deus que faz existir, dirá a Escritura. É Ele que chama as coisas de onde não são para que sejam. E o faz por sua palavra. Deus diz e aquilo é feito, do nada. E somente Ele é capaz de criar a partir do nada tudo que existe.

Deus cria, porém, colocando ordem no criado. Sua Palavra estrutura o caos. E dialoga com a criatura humana com imenso respeito. Tudo isto numa ausência absoluta de violência, numa espécie de doçura fundante, que será sustentáculo para o desenrolar de toda a pedagogia divina com o povo eleito e que nas Escrituras cristãs culminará no Sermão da Montanha, quando será proclamada a perfeição do Pai que faz brilhar seu sol sobre bons e maus e sua chuva sobre justos e injustos. Neste criar no tempo, "no princípio", o relato bíblico não sonha em opor à eternidade de Deus a eternidade do mundo criado. Somente Deus é princípio e começo de tudo que existe e o mundo vem depois, ainda que não se possa estabelecer datas cronológicas para essa posterioridade do criado. Esse "começo", essa "origem sem origem" que só encontra sua fonte no mistério inefável que Jesus Cristo chamou de Pai é incompreensível sem um "fim". Mas este fim, sem o qual o mundo perderia seu dinamismo, nos é radicalmente desconhecido. Este desconhecimento nos impede de buscá-lo entre os fenômenos deste mundo e mesmo nas diversas ciências.

O esforço que vem fazendo a teologia cristã, nos últimos tempos, para debruçar-se sobre a problemática da ecologia e da relação do ser humano com a totalidade da Criação denota uma tomada de consciência. O que está em jogo na questão ecológica é muito mais que um novo tema a ser refletido e trabalhado. Está em jogo o futuro mesmo das relações homem-natureza-Deus, ou seja, o futuro da vida sobre a terra e do próprio conceito de Deus que é central para o cristianismo: Deus Pai, autor da vida, criador e salvador.

Resgatar a relação harmônica entre ser humano e cosmos exorciza a suspeita de uma concepção de humanidade equivocadamente individualista, aliada a um determinismo econômico e tecnológico onipotentes; a visão do homem separado da natureza, vendo nesta uma inimiga a ser conquistada e destruída impunemente em nome de um equivocado progresso; a luta do homem pela vida transformada em ameaçador instinto de morte que pesa sobre todas as outras formas de vida. O risco disso é banir da vida a noção tão presente para os antigos de ver o cosmos como

uma epifania, ou seja, como a manifestação de um mistério, que pede reverência e respeito para quem dele se aproxima.

Contemplar o mistério do cosmos, porém, não é distração ética, feita apenas de lazer e tranquilidade estéticas, mas despertar da preocupação ética primeira, que consiste em dar ou restituir ao homem e à mulher despossuídos e espoliados o cosmos que é seu lugar. E essa restituição se dá sob a forma da matéria à qual o ser humano tem um direito assegurado pelo próprio Deus. Toma, então, a forma da "devolução" do pão ao faminto, do teto ao desabrigado, da água ao sedento, etc., não sendo isso nada mais que restituir um pedaço do cosmos àquele ou àquela que dele foi desprovido. Esse gesto ético restituidor é, dentro da lógica cristã, o gesto redentor e salvador primeiro e fundamental.

Lugar da ética e do agir moral, a criação é no entanto também lugar do patético, do padecido, da vulnerabilidade afetada. Se algo há a restituir, esse algo é sintoma de perda, de carência, de sofrimento pela necessidade agredida. E essa perda inscreve, necessariamente no cosmos a marca do *pathos*. A utilização desordenada dos recursos da natureza faz sofrer tanto ao ser humano como à própria natureza, conclamando portanto à solidariedade, à partilha, à reconciliação na sua dimensão maior. Lugar de experiência da paternidade divina, o cosmos é então não apenas interpelação ética, mas também receptividade que prova e é provada, espaço de paixão e compaixão.

A relação com a natureza não é, portanto, coisa idílica e impassivelmente fruída com puro gozo. Mas integra luta, conflito, não sendo à toa que os povos originários da América Latina chamam à terra de mãe, "Pachamama". Já na Bíblia, no Antigo e Novo Testamentos, essa relação de amor e luta com a natureza e o cosmos se apresentam como constitutivas da experiência do povo de Israel e da primeira Igreja. Juntamente com a mística ativa e transformadora, pragmática mesmo da história da religião de Israel, existe uma outra dimensão da mística que é a contemplação do universo e a constatação maravilhada da diafania que todas as coisas tomam habitadas pelo Espírito de Deus. Teilhard de Chardin encarnou e viveu essas duas vertentes místicas.

A mística bíblica enfatiza o compromisso de Deus com o povo, e com pessoas históricas: Abraão, Isaac, Jacó, os profetas, etc. Ao lado desta mística do compromisso ético, porque Deus se encontra na ação justa e na relação amorosa para com os outros, existe também uma mística da contemplação. O universo todo foi criado por Deus. Os seres humanos (homem e mulher) são lugares-tenentes de Deus, representantes divinos em seu ser e em seu agir. Em tudo podemos contemplar a marca registra-

da de Deus impressa nas criaturas e na realidade espiritual e corporal do ser humano. Tal saborear a Deus na obra da criação e no trabalho humano permite a louvação e a exaltação da alma que vibra e se entusiasma.

O Novo Testamento prolonga e radicaliza a mesma linha da experiência de Deus na história. Afirma que Deus entrou totalmente na realidade humana, pois se humanizou no judeu Jesus de Nazaré. A partir de agora, o lugar de encontro de Deus será preferentemente na vida humana, particularmente, na vida dos crucificados. Esse Deus não se encarnou na figura do César em seu trono, nem do Sumo sacerdote em seu altar, nem do Sábio em sua cátedra, mas na figura dos oprimidos e excluídos que acabam fora da cidade e crucificados. O mistério transcendente que se encarnou se encontra crucificado. Grita na cruz por vida e quer ressuscitar.¹⁷

Há ainda uma outra vertente mística no Novo Testamento. Ela é claramente contemplativa. Ela afirma que tanto o Filho que se encarnou, quanto o Espírito, têm a ver com o mistério da criação. Eles estão aí presentes, fermentando o processo de ascensão rumo ao Reino da Trindade. Eles como que recapitulam em si e no ser humano o universo e lhe dão orientação segura de que convergirá numa síntese bem-aventurada. Ele também participará da ressurreição de toda a carne. Por isso há futuro para as estrelas, para as montanhas, para as plantas, animais e povos.

Se a mística do seguimento é histórica e das mãos abertas para a ação, a mística crística e espiritual é dos olhos abertos e cósmica. Ela procura a unidade em todas as diferenças, na medida em que um fio divino perpassa o universo, a consciência e ação humana para uni-los para frente e para cima, na perspectiva da suprema síntese com Deus, Ômega da evolução e da criação. Esta mística da unidade e união é bem testemunhada pela vertente vigorosa que vem dos Padres gregos (Gregório de Nissa e Gregório Nazianzeno), passa pela tradição platônica-agostiniana, chega em S. Boaventura com o seu admirável Itinerário da mente para dentro de Deus, depois culmina com S. João da Cruz (Subida ao monte Carmelo) e com Santa Teresa D'Ávila (castelo e suas moradas) até desembocar nos ardentes textos místicos de Teilhard de Chardin.¹⁸

Teilhard de Chardin: um místico em comunhão com o universo

Uma das figuras mais luminosas da mística no século XX foi o jesuíta Teilhard de Chardin (1881-1955). Trata-se de alguém que viveu apaixonadamente o seu tempo, abraçando com grande intensidade a experiência do Real, com toda a riqueza de sua materialidade. Dizia em carta à sua amiga, Leontine Zanta, em outubro de 1926: “Parece

que a Humanidade não voltará a apaixonar-se por Deus antes que Este lhe seja mostrado no termo dum movimento que prolongue o nosso culto pelo Real concreto, em vez de a ele nos arrancar. Ah!, como o Real seria formidavelmente poderoso para nos arrebatara ao nosso egoísmo, se soubéssemos olhá-lo na sua prodigiosa grandeza!”.¹⁹

Toda a sua vida foi tocada por dois grandes amores: o Mundo e Deus. Não conseguia vislumbrar outro caminho de acesso a Deus senão através de uma fé apaixonada pelo Mundo. Ali vislumbrava o toque da diafania de Deus. Dizia num trecho de sua clássica *Missa sobre o Mundo*:

“Pleno da seiva do Mundo, subo para o Espírito que me sorri para além de toda conquista, vestido com o esplendor concreto do Universo E eu não saberia dizer, perdido no mistério da Carne divina, qual é a mais radiosa dessas duas bem-aventuranças: ter encontrado o Verbo para dominar a Matéria, ou possuir a Matéria para alcançar e submeter-me à luz de Deus”.²¹

Outro traço singular de sua visão mística é a presença do feminino. Trata-se de um dos fios essenciais na dinâmica de todo o seu crescimento espiritual. É o primeiro a reconhecer a singularidade dessa “atmosfera” na conformação de sua visão unitiva, enquanto luz irradiadora de todo o processo de concentração universal. O seu processo vital e reflexivo foi tecido pela presença desse olhar e influxo femininos. Eram não poucas suas amigas mulheres, entre as quais algumas primas, parentes e outras amigas e confidentes.²¹ Todas sem exceção, tiveram enorme importância em sua vida, mística e pensamento.

Teilhard de Chardin nasceu em maio de 1881 num pequeno vilarejo de Sarcenet, na região francesa de Puy-de Dôme. Seus pais tiveram onze filhos, sendo ele o quarto de uma numerosa família. Seu pai, Emmanuel Teilhard de Chardin, era agricultor erudito, muito interessado na observação da natureza. Foi dele que Pierre herdou seu amor pelas pedras, plantas e animais. Sua grande “atração pela Matéria” vem da infância. Desde cedo vinha atraído por aquilo que “cintilava no coração da Matéria”. De sua mãe, Berthe-Adèle de Dompiere d’Hornoy, herdou a centelha da devoção cristã.

O itinerário de vida desse grande místico cristão pode ser dividido em quatro etapas ou fases. A primeira envolve os anos de sua formação, marcadamente tradicional. Passa pela formação jesuíta no colégio de Mongré, entrando em seguida na Companhia de Jesus (1899) e ordenando-se sacerdote em agosto de 1911. Podem-se perceber vivos traços da espiritualidade jesuítica na cosmovisão de Teilhard, de modo particular a percepção da presença e diafania de Deus no mundo. A segunda fase

cobre sua experiência na guerra, podendo-se situar entre os anos de 1914 e 1918. Foram anos fecundos para o seu amadurecimento pessoal, e ali nasceram suas primeiras intuições, firmando-se as bases de sua reflexão futura. Conforme Henri de Lubac, foi nesse período, nas noites de solidão e na retaguarda das linhas de batalha, que ele pôde refletir e rezar longamente, entregando-se à Presença de Deus. Uma terceira fase cobre os anos parisienses e as expedições subsequentes, situando-se entre os anos de 1919 a 1923, ganhando depois sequência até o início da Segunda Guerra Mundial. Esse é o momento de sua formação científica em paleontologia e geologia em Paris, coroado com a sua defesa doutoral em ciência, no ano de 1922. Chegou na ocasião a ser convidado para lecionar geologia no Instituto Católico de Paris. Nesse período surgem os primeiros conflitos com as autoridades da igreja católica e da Companhia de Jesus, que não estavam preparadas para acolher a novidade de seu pensamento. Por decisão de seus superiores é enviado à China para lá dar continuidade às suas pesquisas científicas. A primeira viagem ocorreu em 1923, sendo precursora de outras tantas. Vai praticamente fixar residência na China até 1945. Esse país torna-se para ele sua “segunda pátria”, e ali desenvolve não só suas reflexões científicas, mas também suas grandes intuições espirituais e teológicas, quando então acontece o “pleno amadurecimento de suas ideias”. Foi a grande “sorte” de sua vida, reconheceu mais tarde, favorecendo a ampliação de seu pensamento e sua elevação à escala planetária. Duas importantes obras de Teilhard foram redigidas neste período: *O meio divino* (1926-1927) e *O fenômeno humano* (1938-1940). Estas e outras obras de Teilhard não tiveram autorização para publicação, o que só veio a ocorrer depois de sua morte, quando então deu-se início à edição dos treze volumes de sua obra completa. A última fase de sua vida cobre o período que vai do final da Segunda Guerra, em 1945, até sua morte, ocorrida em Nova York, na Páscoa de 1955. É um período marcado por grande fecundidade intelectual, mas também pontuado por muitas tensões e sofrimentos, motivados pela resistência e oposição às suas ideias.

No entanto, se sofridos foram seus anos de maturidade, seus anos póstumos assistiram ao que se pode denominar com razão o protagonismo histórico de Teilhard de Chardin na Igreja e no mundo intelectual do pós-guerra. A irradiação da sua personalidade, a novidade e audácia das suas ideias, os vastos horizontes por elas abertos sobretudo a um pensamento católico ainda em parte paralisado pelos traumas da crise modernista, situaram Teilhard no próprio centro do grande confronto entre mundo cristão e mundo moderno, que então caminhava para atingir seu clímax nos anos que precederam o Concílio Vaticano II. Esse prota-

gonismo histórico de Teilhard receberá uma confirmação fulgurante nos anos que se seguiram imediatamente à sua morte quando, como uma torrente represada e enfim livre, sua obra conhecerá uma difusão mundial, caracterizando um dos mais impressionantes fenômenos editoriais do século XX.²²

Fenômeno realmente extraordinário esse em que, em ritmo impressionantemente rápido, “todos os escritos de Teilhard confiados à sua legatária, Mlle. Jeanne Mortier, e depositados na Fondation Teilhard de Chardin de Paris, são entregues ao público (13 volumes das Oeuvres Completes, 10 volumes de correspondência, 11 volumes de escritos estritamente científicos): textos doutrinários e científicos, fragmentos de diário, escritos íntimos, correspondência, tudo encontra leitores ávidos, muitos são traduzidos em diversas línguas, dando origem a uma imensa bibliografia, sem dúvida de valor desigual, mas que, na história da Companhia de Jesus, só encontra-paralelo na bibliografia sobre Inácio de Loyola.”²³

Dentre a larga produção de Teilhard podem ser destacadas importantes obras de síntese, como *O meio divino*, *O fenômeno humano* e *O grupo zoológico humano*. Há também os artigos científicos de geologia e paleontologia, como igualmente os ensaios envolvendo questões filosóficas, científicas, teológicas e espirituais. Podem também ser lembrados seus escritos íntimos e a larga correspondência. O extraordinário epistolário de Teilhard com amigos e confidentes, entre os quais Auguste Valensin, Léontine Zanta, Lucile Swan e Henri de Lubac, constitui fundamental porta de entrada para o acesso ao pensamento do místico francês.

Ele foi, no interior da Igreja Católica e da Companhia de Jesus, um dos primeiros pensadores a intuir e explicitar as extraordinárias implicações científicas, filosóficas e teológicas do evolucionismo biológico e da perspectiva evolutiva do universo. Com efeito, a passagem de um universo estático e completo a um universo dinâmico e aberto, não podia deixar de ser intuído por ele como um autêntico terramoto, uma vertigem que começara alguns séculos antes, no Renascimento e especialmente com Galileu. Os teólogos envolvidos no caso Galileu não intuíram as transformações drásticas a que o heliocentrismo obrigaria no que se refere à concepção de Deus, do Universo, da Vida. Tão drásticas eram essas transformações, que Teilhard acredita que os teólogos da Igreja Católica ficaram literalmente paralisados pelo medo, e mostraram-se incapazes de aceitar o enorme desafio que se lhe colocava²⁴:

“Admiramo-nos ou sorrimos, da perturbação da Igreja posta pela primeira vez diante do sistema de Galileu. Na realidade, os teólogos de então sentiam de modo perfeitamente acertado. Com o fim do Geocentrismo, é o ponto de vista evolucionista que entra em cena (...) No fundo, desde logo,

toda a teoria genesíaca da Queda recebia um germe de alteração; e só hoje começamos a avaliar a profundidade das mudanças que, a partir de então, estavam virtualmente consumadas”²⁵

Teilhard de Chardin foi um grande precursor da espiritualidade terrena e cósmica, que vê na terra, no cosmos, na natureza a fonte da revelação e a diafania de Deus. A experiência da matéria foi para ele essencial, condição e caminho para o acesso ao Meio Divino. Dizia com vigor: “Tempera-te na Matéria, Filho da Terra, banha-te em tuas dobras ardentes, pois ela é a fonte e a juventude da tua vida”.²⁶ Sua grande máxima era: ir ao Céu através da Terra. Foi toda uma vida em defesa dessa mística vital, numa luta permanente contra o espiritualismo extraterreno e desenraizado. Entendia que a verdadeira compreensão do humano passa pela “solidariedade com a terra”.

Na raiz dessa solidariedade terrenal pulsa uma viva espiritualidade. É no influxo da graça, como salientou Henrique Cláudio de Lima Vaz, que Teilhard encontrou o segredo essencial para sua cosmovisão profética e sua resistência contra as forças de oposição. Seria extremamente difícil compreender com acerto o seu pensamento excluindo essa dimensão da sua vida. Passou por períodos fortes de angústia, e mesmo por crises de “antieclesiasticismo”, superadas pela vitalidade de sua fé no Espírito e no toque ardente do Meio Divino. O segredo de sua resistência estava em sua vida espiritual. Estava certo de que o seu trabalho tinha uma motivação maior, que era divina, para além de seu exercício pessoal. E sempre movido por um otimismo imarcescível, pontuado pela esperança nos humanos e no seu tempo.

O legado de Teilhard de Chardin hoje

Uma das principais contribuições de Teilhard hoje em dia, na era pós-metafísica e mesmo pós-teísta em que vivemos, é sem dúvida a reconciliação entre fé e ciência. Toda a sua vida e seu trabalho caminhou no sentido de responder à grande pergunta que inquieta o ser humano moderno e pós-moderno: é possível pensar Deus, crer em Deus, aceitar deus e agir à luz de Sua existência em um mundo que pretende haver chegado ao termo do processo ateuísta, liquidando de vez a herança teísta e o legado da fé de muitas gerações?

Tal foi o *leitmotiv* da extraordinária aventura teórica e humana vivida por Teilhard de Chardin e só poderemos captar o seu sentido profundo se nos situarmos no centro irradiador do seu pensamento, que é justamente a questão de Deus. O chamado “desencantamento do mundo” que é na verdade desencantamento do cosmos visível, com o avanço das

ciências e a autonomia da técnica, vai tornando sempre mais propício o terreno para a invalidação da ideia de Deus. A ciência torna-se ateia, assim como a técnica, e isso passa a ser o pressuposto metodológico indiscutível, sobretudo no que diz respeito a três questões: o problema das origens que inclui as três diferenciações cósmicas do universo, da vida e do ser humano; o problema da ordem do universo, cuja solução postula a auto diferenciação estrutural dos níveis da realidade físico-biológica; o problema da finalidade, conceito tido como metafísico, substituído pelo postulado de “desdobrar-se aleatório do universo”.²⁷

Teilhard, homem de fé e consagrado pelos votos religiosos, terá de enfrentar com sua mente brilhante e seu coração crente o desafio dramático do ateísmo da cultura em que viveu, sobretudo na forma para ele a mais desafiadora, que era o ateísmo da ciência. Ele experimentará o choque desse ateísmo e desse secularismo no campo do saber científico, onde a herança de um cientificismo do século XIX terá relegado a questão de Deus ao arquivo das questões excluídas do âmbito da ciência.²⁸ Na verdade ele empreenderá um enorme e ousado esforço a fim de elaborar uma fenomenologia do universo científico aberta à transcendência de um Deus pessoal pensado como Ponto Ômega.²⁹

Em sua formação de jesuíta, Teilhard foi formado na escola dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio e nas Constituições da Companhia de Jesus. Além disso a teologia e a mística de Paulo de Tarso, do “ser em Cristo” e do Cristo cósmico se tornaram o centro de sua visão teológica e espiritual.³⁰ Seguindo as pegadas de Santo Inácio, Teilhard entenderá o cosmos visível como livro aberto com linguagem a ser decifrada por quem o contempla.

Seu pensamento – indissociável de sua mística- tem uma visão cósmica holística, sem deixar de ser analítica e propõe a necessidade de deixar de lado uma visão estática do universo para adotar uma visão evolutiva e não estática. Assim, um universo em evolução rumo ao Ponto Ômega, pensa-o como ao mesmo tempo imanente e absolutamente transcendente. A terra, o cosmos e a natureza estão, portanto, prenhes da presença divina, são o meio divino por excelência.

Teilhard dará então, a partir daí, o salto para a teologia, procurando, a partir dessa sua visão central, repensar e reformular alguns dos conceitos fundamentais da tradição teológico-dogmática cristã. E ele o faz fiel à convicção de que há que haver profundas transformações hermenêuticas quando se realiza a transição de um cosmos estático para um cosmos evolutivo.³¹

Um mundo em perpétuo movimento, uma terra que pulsa e geme

desejando evoluir em direção ao ponto Ômega, uma matéria dotada de vida que carrega em seu bojo a possibilidade do acesso a Deus são contribuições preciosas para a teologia cristã hoje. Inclusive e muito especialmente a teologia latino-americana.

Conclusão: o Deus libertador de Teilhard de Chardin

A reflexão científica, filosófica e teológica de Teilhard de Chardin, revelam um Deus que, sem deixar de preocupar-se com a justiça devida aos pobres, com a pluralidade cultural e religiosa que alerta para que a teologia esteja sempre aberta ao diálogo e com a explosão carismática que domina as igrejas históricas dando conta de um afetivo por muito tempo represado, revela o seu rosto cósmico e sua afinidade indissolúvel com a vida.

Assim, trata-se de uma mística e um pensamento que podem ajudar uma cultura consumista e em recesso de desejo, que perdeu o caminho para que se dê o contato profundo e consolador dos sentidos humanos com o cosmos, que não consegue mais comunicar-se com a natureza e as pessoas, mas apenas com máquinas. O Deus de Teilhard de Chardin é um Deus vivo e que dá vida e que pode ser encontrado na matéria viva criada, encontrada no cosmos, na terra, na natureza.

O Deus que a experiência mística e o pensamento de Teilhard de Chardin revelam coincide harmoniosamente com o que a Escritura chama de Deus da vida. Assim, a grandeza e o valor infinito de cada pessoa humana, tema tão caro à teologia latino-americana encontra nesse Deus da vida teilhardiano uma legitimação de ressonâncias cósmicas e universais, pois demonstra que apenas assim a evolução pode ser refletida e dirigida em direção ao Ponto Ômega tomando em conta não apenas seus aspectos antropocêntricos, mas também suas dimensões cósmicas e terrenos.

Toda a ampliação do leque de prioridades da Teologia da Libertação, que dilatou-se em direção a campos tais como a ecologia, o gênero, a raça e a etnia encontra na mística e na teologia de Teilhard uma contribuição preciosa para não se deter nesse avanço e nesse alargamento de sua visão e seu estatuto de inteligência da fé. Que o sexagésimo aniversário da morte deste grande místico e pensador cristão seja uma boa ocasião para responder a este desafio.

Notas

¹ Por exemplo, o Papa Paulo VI e os teólogos Leonardo Boff, Ursula King, entre outros.

² V. sobre isso a obra mais recente de Leonardo Boff, de Ivone Gebara, Eduardo Cruz, entre outros.

- 3 Cf. sobre isso Cavanaugh. *Être consommé – Une critique chretienne du consumerisme*. Paris: Editions de l' homme nouveau, 2007, esp pp.148-154.
- 4 Cf. Heissig. "The recovery of the senses: against the asceticisms of the age". In: *Journal of Ecumenical Studies*, v.33,pp.216-237, Spr '96.
- 5 *Ibid.*, p.224.
- 6 *Ibid.*
- 7 *Ibid.*
- 8 Cf. Novaes, op.cit. Cf., da mesma autora, mais recentemente, *Com que corpo eu vou?* Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- 9 Cf. SW e sua experiência na fábrica. Ver Weil. "Expérience de la vie d'usine". In: Lussy (ed.). *Ecrits historiques et politiques II – Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1991, p. 295.
- 10 Cf. *Ibid.* Ver também o famoso filme de Charles Chaplin, Tempos modernos, em que o operário acaba identificando-se com a máquina de tal maneira que esta passa a ser sua verdadeira identidade.
- 11 Cf. Heissig, art cit. p.224.
- 12 Cf. Heissig, art. cit., p.225.
- 13 Segundo a Deutsche Welle, a cada 35 segundos, uma pessoa comete suicídio. Apenas na Alemanha, há alguém se matando a cada 45 minutos. A cada dia, quarenta//causas mortis no mundo. Os índices de suicídio são maiores nos países industrializados, sendo que, proporcionalmente, o Leste Europeu possui a taxa mais alta, enquanto em números Absolutos a China lidera as estatísticas. Cf. <http://www.dw-world.de/dw/article/0,,605532,00.html>. Acessado em 25 fev 2011.
- 14 Cf. Heissig, art. cit., p.225.
- 15 Cf. Guillebaud. *La tyrannie du plaisir*. Paris: Seuil, 1998, p.114.
- 16 *Ibid.*
- 17 Cf. L. BOFF, Sentido cristão de mistério e mística in http://www.humaniversidade.com.br/boletins/sentido_cristao_misterio_mistica.htm acessado em 9/11/2014
- 18 Cf *ibid*
- 19 P. TEILHARD DE CHARDIN, *Cartas a Léontine Zanta*, Livraria Moraes Editora, Lisboa 1967, p. 91.
- 20 P. TEILHARD de CHARDIN, *Hino do Universo*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 29.
- 21 Cf. por exemplo a primeira doutora em letras da França, e jornalista Leontine Zanta que manteve com ele viva amizade. Feminista entusiasta, era estimulada nisso por Teilhard, que desde a China lhe escrevia cartas encorajadoras com as pequenas vitórias de sua amiga e das Equipes Sociais Femininas das quais essa participava: "Voce tem razão de ver nelas um triunfo, de fato, para o Feminismo! É se impondo assim que as mulheres farão seu espaço na sociedade." (*Lettres à Léontine Zanta*, p. 68)
- 22 Cf. H. c. de LIMA VAZ, Teilhard de Chardin e a questão de Deus, in Revista MAGIS de fé e cultura, número 12 (1996) p 3
- 23 *ibid*
- 24 Cf. A. DINIS, Implicações teológicas do evolucionismo biológico de Teilhard de Chardin, in http://www.braga.ucp.pt/resources/documents/FACFIL/implicacoes_teologicas_char-din_def.doc, acessado em 9/11/2014

- 25** Teilhard de Chardin, “Queda, redenção e geocentrismo” (1920) em id., *A Minha Fé. A Matéria e Deus*, Lisboa: Ed. Notícias, 2000, p. 46, nota 1.
- 26** Teilhard de Chardin. *Hino do Universo*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 67
- 27** H. DE LIMA VAZ, *ibid* , p. 9.
- 28** *Ibid*, p. 12.
- 29** *Ibid*.
- 30** *Ibid*, p. 15.
- 31** O Pe. Vaz, em seu texto por nós citado supra, (p 23) afirma que foi em torno dessas extrapolações teológicas de Teilhard que se feriram as mais acirradas discussões sobre seu pensamento. E remete à obra *La pensée religieuse de Teilhard de Chardin*, de Henri de Lubac, que tornou-se uma referência obrigatória nessas discussões, ao demonstrar convincentemente a fidelidade de Teilhard à tradição doutrinal cristã e estabelecer os critérios para uma exegese correta do seu pensamento teológico.

Diarmuid O'Murchu MSC



ON BEING A

Postcolonial Christian

Embracing an Empowering Faith

Diarmuid O'MURCHU moves the theological debate into the only valid perspective for today: the global one, interdisciplinary, in cosmic and evolutionary dimension, beyond religions... He presents a panoramic vision, so courageous as challenging and enthusiastic, witnessing the axial transformation we are currently crossing.

Postcolonialism is probably the more radical cultural and epistemological criticism ever risen. Brother of our Liberation Theology, it is the stretch it has to cover now to keep faithful to its original mission. In Latin American as well all over the world. Being a Post-Colonial... will be the only way of being a Christian in the emerging adult world.





Teilhard de Chardin:

un místico en comunión con el Universo

Maria Clara LUCCHETTI BINGEMER*

Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Traducción de José Luis Paz

El año 2015 marca una fecha importante para aquellos –muchos– que son admiradores incondicionales del gran jesuita francés, científico y místico, Pierre Teilhard de Chardin. Se celebra en este año los sesenta años de su muerte. En el mundo entero se preparan homenajes, y el nuestro nos gustaría que fuese una modesta nota que se sumase a esta sinfonía universal, al gusto de Teilhard.

Es fascinante la figura de este explorador del universo, que amaba la materia y en ella contemplaba la faz del Creador y que por sus osadas investigaciones y su libertad de pensamiento, tuvo prohibido publicar sus escritos. Tras su muerte, fueron publicados, y hoy Teilhard es uno de los más respetados pensadores cristianos, y sus obras ya no son consideradas un peligro para la fe. Él es libro de cabecera e inspirador de papas y teólogos.¹

Nuestro propósito en este texto es *hacer una lectura de la obra de Teilhard a partir de América Latina* y ello, desde una situación bien concreta: el consumismo, característica de la posmodernidad, que ya se instaló también en nuestro continente. Nuestra premisa es que la furia consumista, en un continente marcado por la pobreza, disoció ser humano y cosmos, hombre, mujer y naturaleza, creando una falta de sensibilidad para los sentidos humanos que llega a ser extremadamente nociva para su propia humanidad.

En primer lugar, analizaremos ese receso de los sentidos ocasionado por la sociedad moderna y posmoderna, procurando percibir cómo afecta a los habitantes del mundo entero y particularmente a los de América Latina. Veremos cómo ese estado de cosas afecta, no solamente

la racionalidad, sino el deseo, la pulsión más profunda y humanizadora del hombre y de la mujer. El consumismo, entre otras cosas, crea una cultura de retroceso del deseo y banaliza todo lo que más humaniza al ser humano. Haciéndole consumir sin cesar, se vuelve más insensible a aquello que está a su alrededor, ya sea la pobreza que padecen tantos, o la negligencia en relación al cosmos y a la tierra, poniendo en riesgo la vida y el futuro del planeta en el que todos vivimos.

A continuación examinaremos la mística bíblica como mística de comunión con el universo, de sintonía con lo creado, incluyendo y poniendo en comunicación ser humano y mundo, de manera que juntos reflejen la faz del Creador. Procuraremos ver cómo Teilhard de Chardin se inscribe en esa mística de comunión con el universo, de manera radical y profunda, haciendo que la misma pase a constituir la médula de su espiritualidad.

Finalmente examinaremos algunos textos selectos de Teilhard, con el fin de encontrar en ellos la inspiración para la teología que hoy se hace en nuestro continente. Aunque Teilhard no ha sido alguien con una gran preocupación por los pobres y a pesar de que éstos no ocupen parte importante de su pensamiento y discurso, no se puede ignorar que su pensamiento sobre el cosmos y la naturaleza son una aportación preciosa para toda la reflexión teológica sobre la ecología, que hoy se realiza en el mundo entero, incluso –y de manera fuerte e insistente– en el continente latinoamericano.²

Una cultura en receso de sentidos y de deseo

La locura consumista que hoy vivimos tiene como contrapartida una pérdida inmensa, que lleva a la obsolescencia de todo lo que es vital y nuevo, incluso de los sentidos y del deseo.³ En ese proceso es aceptada una *ascesis* que va a contrapelo de la ascesis clásica de las tradiciones religiosas. Se trata de una disciplina que aparece como la gran responsable de algo que corre el riesgo de configurarse como la muerte del deseo y de la vitalidad.

Las ascesis de la vida contemporánea, según Heissig, es una caricatura de la más rígida ascesis religiosa clásica. Su práctica es en gran parte inconsciente, y eso la vuelve todavía más peligrosa⁴. La intensidad del aislamiento, la mortificación de los apetitos y la frigidez de los sentidos exigidos para aquellos que optan por vivir en el centro del mundo civilizado, es medida mejor por la cantidad de somnolencia que esas cosas inducen, que por cualquier austeridad aflictiva destinada a mantener el estado de alerta y de vigilia de la corporeidad. Lejos del ideal de una dis-

ciplina de los sacramentos, la ascesis de lo cotidiano no es más que una presentación de rutina, la señal exterior de una aridez interior.⁵

Los síntomas identificados en esa situación son: el deterioro del diálogo entre las personas, ya que el contenido y la forma de este diálogo son recibidos unilateralmente por la mediación del mercado y por ella metabolizados en síntesis no controladas; la represión o el debilitamiento del aprendizaje del amor por normas objetivas que no hacen justicia a una verdadera y madura educación de los sentidos; la alimentación se vuelve cada vez más insalubre, esterilizando el paladar de la mayoría; la vida intramuros, sedentaria y confinada, en ambientes refrigerados o calentados artificialmente, sin contacto con la naturaleza, debilita el olfato y su capacidad de alerta para los olores simples y naturales, y liquida la vigilancia del cuerpo para vibrar al ritmo del cambio de las estaciones.⁶ También, como la música y el canto se identifican con los aparatos mecánicos fabricados para reproducirlos, el placer del *performace* en vivo se torna un lujo confiado al cuidado de profesionales, para ser apreciado, nuevamente, solo en la medida en que se puede pagar el altísimo precio de los espectáculos, accesibles a una minoría.⁷

El tacto humano prácticamente sólo entra en contacto con cosas artificiales, tejidos, materiales de toda especie, desestabilizándose en su capacidad de identificar superficies y texturas naturales. Y hasta el mismo cuerpo humano, sobre todo el femenino, no es ya natural debido a prótesis, silicona y todos los otros injertos a que se someten las mujeres en nombre de una estética impuesta, no libremente escogida.⁸ De forma que cuando el hombre toca el cuerpo de la amada, no es solamente carne y piel lo que encuentra, sino silicona, metal o injerto escondido que disfraza la verdadera corporeidad con la cual desea estar y dar placer y gozo verdaderos.

Las máquinas que economizan tiempo, ampliando la capacidad de los miembros del cuerpo y de los órganos, lentamente amputan los rudimentos básicos de la gracia y ritmo del trabajo y, además de reducir los empleos para las personas que necesitan de ellos, lo redefinen como una repetición que impide el pensamiento y automatiza el cuerpo.⁹ La identificación del trabajo con el salario hace que se pierdan las gratificaciones más básicas del trabajo productivo y creativo. El ser humano oprimido por la necesidad de proporcionar para sí y sus familiares el mantenimiento de las necesidades básicas de la vida, no consigue pensar en crear. Transformado en máquina él mismo, su cuerpo experimenta otras formas de cosificación como un objeto de especialización.¹⁰ Como efecto, la sumisión al trabajo del tiempo cuantificado y de la exigencia psíquica, lleva a una renuncia obligatoria por parte del trabajador individual.¹¹

Los apetitos, de tanto persistir en saciarlos, van quedando simplemente anestesiados. Cuanto más oprime el ritmo sobrehumano, tanto más se arrastra el espíritu, dominado por una especie de sonambulismo. Todo eso toma a la persona por entero, y ella acaba por tornarse un estado de espíritu, más y antes que un estado de cosas.

Como dice James Heissig, la lucha contra la pobreza y la privación no necesita esperar la reforma de las estructuras sociales.¹² Se puede inaugurar una revolución simple en busca de una forma de vida igualmente simple y tal vez más satisfactoriamente humana. Una vida más simple, necesariamente nos estimularía a usar más los sentidos, y aliviaría buena parte de la infelicidad tan presente en la vida posmoderna, cuando la depresión y la dolencia del siglo y el suicidio aumentan exponencialmente en los países en vías de desarrollo.¹³ Al hacer esa opción, tal vez nos sorprendemos por el estado de frialdad en que nos encontramos y cómo nuestros sentidos estaban paralizados y embotados, incapaces de ejercitarse y excitarse para realizar la única función que les es propia: sentir. Nuestra sociedad parece anestesiada, parece haber desaprendido a sentir. En tanto que la ascesis clásica enseñaba a disciplinar un cuerpo que parecía querer sentir y gozar demasiado, ahora, tal vez la ascesis necesaria sea aquella cuyo objetivo consiste en reaprender a sentir y a gozar.¹⁴ Reaprender a oír los sonidos de la naturaleza y la buena música; a ver la infinita gama de colores de los árboles, de los pájaros y del mar; a sentir los olores del primer café de la mañana, del aceite que se calienta en la cocina para preparar el alimento, de la tierra mojada después de la lluvia; a degustar un pan puro, sin mantequilla y que alimenta con su básico trigo, a sorber con delicia una copa de agua fresca en un día de calor, al acariciar el pelo del animal estimado y sentir su blandura y, más que todo, tocar el cuerpo de los seres queridos con abrazos, besos, manos entrelazadas, sintiendo la comunión en la carne que simboliza el espíritu.

Con todo esto, vemos que estamos en una cultura del receso del deseo. De entre los muchos miedos que invaden y llenan nuestra cultura, tal vez uno de los mayores sea el miedo ante la amenaza de la extinción del deseo. Se trata del miedo a una impotencia causada por el desinterés progresivo, de un fracaso de potencia y de capacidad de experimentar la dilatación interior –a veces dolorosa, pero siempre exultante– que el deseo provoca.¹⁵ Nuestras sociedades tan agresivamente erotizadas, donde el erotismo, de tan propalado, se banalizó y se transformó en mercancía barata, está en verdad picado por la obsesión de la ausencia del deseo. Y esa obsesión, que parecería una hipersexualización, en verdad es lo contrario. Se habla tanto de sexo que da pie para sospechar que no se ejercita la sexualidad. Hablar y exponer desenfrenadamente de

erotismo, da la impresión de querer conjurar y exorcizar el miedo de un fracaso, justamente de la capacidad deseada.¹⁶

La palabra creadora de Dios es, en la Biblia, elemento constitutivo de la naturaleza en su origen y actividad. Y el cosmos, o mundo creado, es fuente de su revelación. Es Dios quien hace existir, dirá la Escritura. Es Él quien llama a las cosas de donde no son, para que sean, y lo hace con su palabra. Dios dice, y aquello es hecho, de la nada. Solamente Él es capaz de crear, a partir de la nada, todo lo que existe.

Dios crea, sin embargo, colocando orden en lo creado. Su Palabra estructura el caos. Y dialoga con la criatura humana con inmenso respeto. Todo esto con una ausencia absoluta de violencia, en una especie de dulzura fundante, que será sustentáculo para desarrollar toda la pedagogía divina con el pueblo elegido y que en las Escrituras cristianas culminará en el Sermón de la Montaña, cuando será proclamada la perfección del Padre que hace brillar su sol sobre buenos y malos y su lluvia sobre justos e injustos. En este crear en el tiempo, “en el principio”, el relato bíblico no sueña con oponer la eternidad de Dios a la eternidad del mundo creado. Solamente Dios es principio y comienzo de todo lo que existe y el mundo viene después; todavía no se pueden establecer datos cronológicos para esa posteridad de lo creado. Ese “comienzo”, ese “origen sin origen” que sólo encuentra su fuente en el misterio inefable que Jesucristo proclamó del Padre, es incomprensible sin un fin. Pero este fin sin el cual el mundo perdería su dinamismo, nos es radicalmente desconocido. Este desconocimiento nos impide buscarlo entre los fenómenos de este mundo e igualmente en las diversas ciencias.

El esfuerzo que viene haciendo la teología cristiana, en los últimos tiempos, para asomarse a la problemática de la ecología y de la relación del ser humano con la totalidad de la creación, denota una toma de conciencia. Lo que está en juego en esta cuestión de la ecología es mucho más que un nuevo tema para ser reflexionado y trabajado. Está en juego el futuro de las relaciones hombre-naturaleza-Dios, o sea, el futuro de la vida sobre la tierra y del propio concepto de Dios que es central para el cristianismo: Dios Padre, autor de la vida, creador y salvador.

Rescatar la relación armónica entre ser humano y cosmos exorciza la sospecha de una concepción de humanidad equivocadamente individualista, aliada a un determinismo económico y tecnológico omnipotentes; la visión del ser humano separado de la naturaleza, viendo en ésta una enemiga a ser conquistada y destruida impunemente en nombre de un equivocado progreso; la lucha del ser humano por la vida transformada en amenazador instinto de muerte, que pesa sobre todas las otras formas de vida. El riesgo de ello es desterrar de la vida la noción tan

presente para los antiguos, de ver el cosmos como una epifanía, o sea, como una manifestación de un misterio que pide reverencia y respeto para quien a él se aproxima.

Contemplar el misterio del cosmos, sin embargo, no es distracción ética, hecha sólo de ocio y tranquilidad estéticas, sino despertar de la preocupación ética primera, que consiste en dar o restituir al hombre y a la mujer desposeídos y expoliados, el cosmos, que es su lugar. Y esa restitución se da bajo la forma de la materia a la que el ser humano tiene derecho, asegurado por el propio Dios. Toma, entonces, la forma de “devolución” del pan al hambriento, del techo al desabrigado, del agua al sediento, etc., no siendo eso nada más que restituir un pedazo del cosmos a aquel o a aquella, que de aquello fue desposeído/a. Ese gesto ético de la restitución es, dentro de la lógica cristiana, el primero y fundamental gesto redentor y salvador.

Lugar de la ética y del hacer moral, la creación es también lugar del que padece, de la vulnerabilidad afectada. Si algo hay que restituir, ese algo es síntoma de pérdida, de carencia, de sufrimiento por la necesidad agredida. Y esa pérdida inscribe, necesariamente, en el cosmos la marca del pathos. La utilización desordenada de los recursos de la naturaleza hace sufrir tanto al ser humano como a la propia naturaleza, proclamando la solidaridad, el compartir, la reconciliación, en su dimensión mayor. Lugar de experiencia de la paternidad divina, el cosmos es entonces, no solamente, interpelación ética sino también receptibilidad que prueba y es probada, espacio de pasión y compasión.

La relación con la naturaleza no es, por tanto, cosa idílica e inalterablemente fluida como puro gozo, sino que integra lucha, conflicto, no siendo por casualidad que los pueblos originarios de América Latina llaman madre (*Pachamama*), a la Tierra. Ya en la Biblia, en el Antiguo y Nuevo Testamento, esa relación de amor y lucha con la naturaleza y el cosmos, se presentan como constitutivas de la experiencia del pueblo de Israel y de la primera Iglesia. Juntamente con la mística activa y transformadora, pragmática como la historia de la religión de Israel, existe otra dimensión de la mística que es la contemplación del universo y la constatación maravillosa de la diafanidad que todas las cosas toman, habitadas por el Espíritu de Dios. Teilhard de Chardin encarnó y vivió esas dos vertientes místicas.

La mística bíblica enfatiza el compromiso de Dios con el pueblo, y con personas históricas: Abraham, Isaac, Jacob, los profetas, etc. Al lado de esta mística del compromiso ético, porque Dios se encuentra en la acción justa y en la relación amorosa para con los otros, existe también

una mística de la contemplación. El universo todo fue creado por Dios. Los seres humanos (hombre y mujer) son lugares de Dios, representantes divinos en su ser y su hacer. En todo podemos contemplar la marca registrada de Dios, impresa en las criaturas y en la realidad espiritual y corporal del ser humano. Tal saborear a Dios en la obra de la creación y en el trabajo humano, permite el culto y la exaltación del alma que vibra y se entusiasma.

El Nuevo Testamento prolonga y radicaliza la misma línea de la experiencia de Dios en la historia. Afirma que Dios entró totalmente en la realidad humana, pues se humanizó en el judío Jesús de Nazaret. A partir de ahora, el lugar del encuentro con Dios será, preferentemente, en la vida humana, particularmente en la vida de los crucificados. Ese Dios no se encarnó en la figura de César en su trono, ni en el Sumo sacerdote en su altar, ni en el sabio en su cátedra, sino en la figura de los oprimidos y excluidos que acaban fuera de la ciudad y crucificados. El misterio trascendente que se encarnó, y se encuentra crucificado. Grita en la cruz por la vida y quiere resucitar.¹⁷

Hay también otra vertiente mística en el Nuevo Testamento, claramente contemplativa. Afirma que tanto el Hijo que se encarnó, cuanto el Espíritu, tienen que ver con el misterio de la creación. Están ahí presentes, fermentando el proceso de ascensión rumbo al Reino de la Trinidad. Ellos como que recapitulan en sí y en el ser humano el universo y le dan orientación segura que convergerá en una síntesis bienaventurada. Él también participará de la resurrección de toda la carne. Por eso hay futuro para las estrellas, para las montañas, para las plantas, animales y pueblos.

Si la mística del seguimiento es histórica y de manos abiertas para la acción, la mística crística y espiritual es de ojos abiertos y cósmica. Ella procura la unidad de todas las diferencias, en la medida en que un hijo divino sobrepasa el universo, la conciencia y acción humana para unirlos hacia adelante y hacia arriba, con la perspectiva de la suprema síntesis con Dios, Omega de la evolución y la creación. Esta mística de la unidad y la unión está bien testimoniada por la vertiente vigorosa que viene de los Padres griegos (Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno), pasa por la tradición platónico-agustiniana, llega en S. Buenaventura con su admirable itinerario de la mente para dentro de Dios, y culmina con S. Juan de la Cruz –Subida al Monte Carmelo– y con santa Teresa de Ávila –Las Moradas y el Castillo interior– hasta desembocar en los ardientes textos místicos de Teilhard de Chardin.¹⁸

Teilhard de Chardin: un místico en comunión con el universo

Una de las figuras más luminosas de la mística en el siglo XX fue el jesuita Teilhard de Chardin (1881-1955). Se trata de alguien que vivió apasionadamente su tiempo, abrazando con gran intensidad la experiencia de lo Real, con toda la riqueza de su materialidad. Decía en carta a su amiga Leontine Zanta en octubre de 1926:

Parece que la Humanidad no volverá a apasionarse por Dios antes que Éste le sea mostrado en el término de un movimiento que prolongue nuestro culto por lo Real concreto, en vez de apartarnos de él. ¡Ah!, ¡cómo lo Real sería formidablemente poderoso para arrebatar nuestro egoísmo, si supiésemos verlo en su prodigiosa grandeza!.¹⁹

Toda su vida fue tocada por sus dos grandes amores: el Mundo y Dios. No conseguía vislumbrar otro camino de acceso a Dios sino a través de una fe apasionada por el Mundo. Ahí vislumbraba el toque de la diaphanidad de Dios. Decía en un párrafo de su clásica *Misa sobre el Mundo*:

Lleno de savia del Mundo, subo para el Espíritu que me sonríe mas allá de toda conquista, vestido con el esplendor concreto del Universo, y yo no sabría decir, perdido en el misterio de la Carne divina, cuál es la más radiante de esas dos bienaventuranzas: haber encontrado al Verbo para dominar la Materia o poseer la Materia para alcanzar y someterme a la luz de Dios.²⁰

Otro trazo singular de su visión mística es la presencia de lo femenino. Se trata de uno de los dos hilos esenciales en la dinámica de todo su crecimiento espiritual. Lo primero es reconocer la singularidad de esa “atmósfera” en la conformación de su visión unitiva, en cuanto luz irradiadora de todo el proceso de concentración universal. Su proceso vital y reflexivo fue tejido por la presencia de ese mirar e influjo femeninos. Eran no pocas sus amigas mujeres, entre las que estaban algunas primas, parientes y otras amigas y confidentes.²¹ Todas sin excepción, tuvieron enorme importancia en su vida, mística y pensamiento.

Teilhard de Chardin nació en mayo de 1881 en el pequeño pueblo de Sarcenet. En la región francesa de Puy-de Dome. Sus padres tuvieron once hijos, siendo él el cuarto. Su padre Enmanuel era agricultor erudito, muy interesado en la observación de la naturaleza. Fue de él, que Pierre heredó su amor por las piedras, plantas y animales. Su gran atracción por la materia viene de la infancia. Desde temprano fue atraído por aquello que “centelleaba en el corazón de la materia”. De su madre, Berta Adela Dompierre d'Hornoy, heredó la centella de la devoción cristiana.

El itinerario de su vida puede ser dividido en cuatro etapas. La primera abarca los años de su formación, marcadamente tradicional. Pasa

por la formación jesuita en el colegio de Mongré, entrando enseguida a la Compañía de Jesús (1899) y ordenado sacerdote en agosto de 1911. Se pueden percibir vivos trazos de la espiritualidad jesuita en la cosmovisión de Teilhard, de modo particular la percepción de la presencia y diafanía de Dios en el mundo. La segunda etapa cubre su experiencia en la guerra, pudiéndose situar entre los años 1914 a 1918. Fueron años fecundos para su maduración personal, y allí nacieron sus primeras intuiciones, afirmándose las bases de su futura reflexión. Según Henri de Lubac, fue en ese período, en las noches de soledad y en la retaguardia de las líneas de batalla, donde puede reflexionar y rezar largamente, entregándose a la presencia de Dios. Una tercera etapa cubre los años parisinos y las expediciones subsecuentes, situándose entre los años 1919 a 1923, y extendiéndose hasta el inicio de la Segunda Guerra Mundial. Ese es el momento de su formación científica en paleontología en París, coronado con su defensa doctoral en ciencias, en 1922. Fue invitado a dar clases de geología en el Instituto Católico de París. En ese período surgen los primeros conflictos con las autoridades de la Iglesia católica y la Compañía de Jesús, que no estaban preparadas para acoger la novedad de su pensamiento. Por decisión de sus superiores es enviado a China para dar continuación a sus investigaciones científicas. El primer viaje, al que seguirían otros, fue en 1923. Va a fijar su residencia en China en 1945. Ese país se vuelve para él su “segunda patria”, y ahí desarrolla no sólo sus reflexiones científicas sino también sus grandes intuiciones espirituales y teológicas, es cuando acontece la “plena maduración de sus ideas”. Fue la gran suerte de su vida, reconocerá más tarde, favoreciendo la ampliación de su pensamiento y su elevación a escala planetaria. Dos importantes obras de Teilhard fueron escritas en este período: *El medio divino* (1926-1927) y *El fenómeno humano* (1938-1940). Estas y otras obras de Teilhard no tuvieron autorización para su publicación, la que ocurrió después de su muerte, cuando se inició la publicación de los trece volúmenes de su obra completa. La última etapa de su vida cubre el período que va del final de la Segunda Guerra Mundial, 1945, hasta su muerte, ocurrida en Nueva York en la Pascua de 1955. Es un período marcado por una gran fecundidad intelectual y también por muchas tensiones y sufrimientos, motivados por la resistencia y oposición a sus ideas.

No obstante, si sufridos fueron sus años de madurez, sus últimos años se pueden denominar del protagonismo histórico de Teilhard de Chardin en la Iglesia y en el mundo intelectual de la posguerra. La irradiación de su personalidad, la novedad y audacia de sus ideas, los vastos horizontes abiertos por ellas, sobre todo a un pensamiento católico, todavía, en parte, paralizado por los traumas de la crisis modernista, situaron

a Teilhard en el propio centro de la gran confrontación entre mundo cristiano y mundo moderno, que entonces caminaba para llegar a su clímax en los años que precedieron al Concilio Vaticano II. Ese protagonismo de Teilhard recibirá una confirmación fulgurante en los años que siguieron inmediatamente a su muerte, cuando como un torrente represado y al fin libre, su obra conocerá la difusión mundial, caracterizando uno de los más impresionantes fenómenos editoriales del siglo XX.²²

Fenómeno realmente extraordinario ese en que, en ritmo impresionantemente rápido, “todos los escritos de Teilhard confiados a su legataria, Jeanne Mortier, y depositados en la Fundación Teilhard de Chardin de París, son entregados al público: 13 volúmenes de las obras completas, 10 volúmenes de correspondencia, 11 volúmenes de escritos estrictamente científicos. Textos doctrinales y científicos, fragmentos de diario, escritos íntimos, correspondencia. Todo encuentra lectores ávidos, muchos son traducidos a diversas lenguas, dando origen a una inmensa bibliografía, sin duda de valor desigual, pero que en la historia de la Compañía de Jesús, sólo encuentra paralelo en la bibliografía sobre Ignacio de Loyola.”²³

Dentro de la extensa producción de Teilhard pueden ser destacadas importantes obras de síntesis, como *El medio divino*, *El fenómeno humano* y *El grupo zoológico humano*. Hay también artículos científicos de geología y paleontología, como igualmente ensayos de cuestiones filosóficas, científicas, teológicas y espirituales. Pueden ser también nombrados sus escritos íntimos y la abundante correspondencia. Es extraordinario el epistolario de Teilhard con amigos y confidentes, entre los cuales se encuentran: Auguste Valensin, Leontine Zanta, Lucile Swan y Henri de Lubac, constituye fundamental puerta de entrada para el acceso al pensamiento del místico francés.

Él fue, al interior de la Iglesia católica y de la Compañía de Jesús, uno de los primeros pensadores en intuir y explicitar las extraordinarias implicaciones científicas, filosóficas y teológicas del evolucionismo biológico y de la perspectiva evolutiva del universo. Como efecto, al pasar de un universo estático y completo a un universo dinámico y abierto, no podía dejar de ser intuido por él como un auténtico terremoto, un vértigo que comenzara algunos siglos antes, en el Renacimiento y especialmente con Galileo. Los teólogos envueltos en el caso Galileo no intuyeron las transformaciones drásticas a que el heliocentrismo obligaría en lo que se refiere la concepción de Dios, del universo, de la vida. Tan drásticas eran esas transformaciones, que Teilhard creía que los teólogos de la Iglesia

católica quedaron literalmente paralizados por el miedo, y se mostraron incapaces de aceptar el enorme desafío que les caía encima.²⁴

Nos admiramos o sonreímos, por la perturbación de la Iglesia puesta por primera vez ante el sistema de Galileo. En realidad, los teólogos de entonces sentían de modo perfectamente acertado. Con el fin del geocentrismo, es el punto de vista evolucionista el que entra en escena (...) En el fondo, desde luego, toda la teoría genesiaca de la caída recibía un germen de alteración; y sólo hoy comenzamos a evaluar la profundidad de los cambios que, a partir de entonces, estaban virtualmente consumados.²⁵

Teilhard de Chardin fue el gran precursor de la espiritualidad terrena y cósmica, que ve en la tierra, en el cosmos, en la naturaleza, la fuente de la revelación y la diafanía de Dios. La experiencia de la materia fue para él esencial, condición y camino para acceder al Medio Divino. Decía con vigor: “Arrímate al calor de la Materia, Hijo de la Tierra, báñate en sus repliegues ardientes, pues ella es la fuente y juventud de tu vida”.²⁶ Su gran máxima era: ir al cielo a través de la tierra. Fue toda una vida en defensa de esa mística vital, en una lucha permanente contra el espiritualismo extraterreno y desenraizado. Entendía que la verdadera comprensión de lo humano pasa por la “solidaridad con la tierra”.

En la raíz de esa solidaridad terrenal late una viva espiritualidad. Es en el influjo de la gracia, como destacó Henrique Claudio de Lima Vaz, donde Teilhard encontró el secreto esencial para su cosmovisión profética y su resistencia contra las fuerzas de la oposición. Sería extremadamente difícil comprender, con acierto, su pensamiento, excluyendo esa dimensión de su vida. Pasó por períodos fuertes de angustia y por crisis de “antieclesiasticismo”, superada por la vitalidad de su fe en el Espíritu y en el toque ardiente del Medio Divino. El secreto de su resistencia estaba en su vida espiritual. Estaba convencido de que su trabajo tenía una motivación mayor, que era divina, más allá de su ejercicio personal. Y siempre movido por un motivo inmarcesible, siempre apuntalado por la esperanza en los humanos y en su tiempo.

El legado de Teilhard de Chardin hoy

Una de las principales contribuciones de Teilhard hoy en día, en la era posmetafísica y posteísta en que vivimos, es sin duda, la reconciliación entre fe y ciencia. Toda su vida y su trabajo caminó con el sentido de responder a la gran pregunta que inquieta al ser humano moderno y posmoderno: ¿es posible pensar en Dios, creer en Dios y actuar a la luz de su existencia en un mundo que pretende haber llegado al término del proceso atea, liquidando de una vez la herencia teísta y el legado de la fe de muchas generaciones?

Tal fue el *leitmotiv* de la extraordinaria aventura teórica y humana vivida por Teilhard de Chardin y sólo podremos captar su sentido profundo si nos situamos en el centro irradiador de su pensamiento, que es justamente la cuestión de Dios. El llamado “desencanto del mundo”, que es en verdad el desencanto del cosmos visible, con el avance de las ciencias y la autonomía de la técnica, se va volviendo más propicio el terreno para la invalidación de la idea de Dios. La ciencia se torna atea, así como la técnica, y eso pasa a ser el presupuesto metodológico indiscutible, sobre todo en lo que dice respecto a tres cuestiones: el problema de los orígenes que incluye las tres diferenciaciones cósmicas del universo, de la vida y del ser humano; el problema del orden del universo, cuya solución postula la autodiferenciación estructural de los niveles de la realidad físico-biológica; el problema de la finalidad, concepto tenido como metafísico, sustituido por el postulado del “desbordarse aleatorio del universo”.²⁷

Teilhard, hombre de fe y consagrado por los votos religiosos, tendrá que enfrentar, con su mente brillante y su corazón creyente, el desafío dramático del ateísmo de la cultura que vivió, sobre todo en la forma, para él, más desafiante, que era el ateísmo de la ciencia. Él experimentará el choque de ese ateísmo y de ese secularismo en el campo del saber científico, donde la herencia de un científicismo del siglo XIX habrá relegado la cuestión de Dios al archivo de las cuestiones excluidas del ámbito de la ciencia.²⁸ En verdad, él emprenderá un enorme y osado esfuerzo para elaborar una fenomenología del universo científico abierta a la trascendencia de un Dios personal pensado como Punto Omega.²⁹

En su vocación de jesuita, Teilhard fue formado en la escuela de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio y en las Constituciones de la Compañía de Jesús. Además de la teología y la mística de Pablo de Tarso, del “ser en Cristo” y del Cristo cósmico fueron el centro de su visión teológica y espiritual.³⁰ Siguiendo las huellas de S. Ignacio, Teilhard entenderá el cosmos visible como libro abierto con un lenguaje a ser descifrado por quien lo contempla.

Su pensamiento –indisociable de su mística– tiene una visión cósmica holística, sin dejar de ser analítica y propone la necesidad de dejar de lado una visión estática del universo para adaptar una visión evolutiva; un universo en evolución rumbo al Punto Omega, pensado al mismo tiempo como inmanente y absolutamente trascendente. La tierra, el cosmos y la naturaleza están, por tanto, preñadas de la presencia divina, son el medio divino por excelencia.

Teilhard dará, a partir de ahí, el salto para la teología, procurando,

a partir de esa su visión central, repensar y reformular algunos de los conceptos fundamentales de la tradición teológica del dogma cristiano. Él sigue fiel a la convicción de que ha de haber profundas transformaciones hermenéuticas cuando se realiza la transición de un cosmos estático a un cosmos evolutivo.³¹

Un mundo en perpetuo movimiento, una tierra que pulsa y gime deseando evolucionar en dirección al Punto Omega, una materia dotada de vida que carga en sus entrañas la posibilidad del acceso a Dios, son contribuciones preciosas para la teología cristiana de hoy. Inclusive y muy especialmente para la teología latinoamericana.

Conclusión: El Dios libertador de Teilhard de Chardin

La reflexión científica, filosófica y teológica de Teilhard, revelan un Dios que, sin dejar de preocuparse por la justicia debida a los pobres, con la pluralidad cultural y religiosa que alerta para que la teología esté siempre abierta al diálogo, y con la explosión carismática que domina las iglesias históricas dando cuenta de un afecto por mucho tiempo represso, revela su rostro cósmico y su afinidad indisoluble con la vida.

Se trata de una mística y un pensamiento que pueden ayudar a una cultura consumista y en receso del deseo, que perdió el camino, para que se de el contacto profundo y consolador de los sentidos humanos con el cosmos, que no consigue ya comunicarse con la naturaleza de las personas, sino solamente con las máquinas. El Dios de Teilhard es un Dios vivo y que da vida, que puede ser encontrado en la materia viva creada, encontrada en el cosmos, en la tierra y en la naturaleza.

El Dios que la experiencia mística y el pensamiento de Teilhard revelan, coincide armoniosamente con el que la Escritura llama Dios de la vida. Así, la grandeza y el valor infinito de cada persona humana, tema tan importante en la teología latinoamericana, encuentra en ese Dios de la vida teilhardiano una legitimación de resonancias cósmicas y universales, pues demuestra que solamente así la evolución puede ser reflexionada y dirigida hacia el Punto Omega, tomando en cuenta no solamente sus aspectos antropocéntricos sino también sus dimensiones cósmicas y terrenales.

Toda ampliación de las prioridades de la teología de la liberación, que se extendió a los campos de la ecología, el género, la raza y la etnia, encuentra en la mística y en la teología de Teilhard una contribución preciosa para no detenerse en ese avance y extensión de su visión y de su inteligencia de la fe. Que el sexagésimo aniversario de la muerte de este gran místico y pensador cristiano sea una buena ocasión para responder

a este desafío.

Notas

- ¹ Por ejemplo, el papa Pablo VI y los teólogos Leonardo Boff, Úrsula King, entre otros.
- ² Ver la obra más reciente de Leonardo Boff, Ivone Gebara, Eduardo Cruz, entre otros.
- ³ Cf. sobre eso Cavanaugh. *Être consommé – Une critique chrétienne du consumerisme*. Paris: Editions de l' homme nouveau, 2007, esp pp.148-154.
- ⁴ Cf. Heissig. "The recovery of the senses: against the asceticisms of the age". En: *Journal of Ecumenical Studies*, v.33,pp.216-237, Spr 96.
- ⁵ *Ibid.*, p.224
- ⁶ *Ibid.*
- ⁷ *Ibid.*
- ⁸ Cf. Novaes, *op.cit.* Cf., de la misma autora, más recientemente, *Com que corpo eu vou?* Rio de Janeiro: Pallas, 2010.
- ⁹ Cf. SW y su experiencia en la fábrica. Ver Weil. "Expérience de la vie d'usine". En: Lussy (ed.). *Ecrits historiques et politiques II – Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1991, p. 295.
- ¹⁰ Cf. *Ibid.* Ver también el famoso filme de Charles Chaplin, *Tiempos modernos*, en que el obrero acaba identificándose con la máquina, de tal manera que ésta pasa a ser su verdadera identidad.
- ¹¹ Cf. Heissig, *art cit.* p.224.
- ¹² *Idem.*, p. 225.
- ¹³ Según el Deutsche Welle, del 25 de febrero 2011, cada 35 segundos, una persona comete suicidio. Solamente en Alemania, alguien se suicida cada 45 minutos. Los índices de suicidio son mayores en los países industrializados, siendo, proporcionalmente, el Este europeo el poseedor de la tasa más alta. En cuanto a números absolutos China lidera las estadísticas. Cf. <http://www.dw-world.de/dw/article/0,,605532,00.html>.
- ¹⁴ Cf. Heissig, *art. cit.*, p. 225
- ¹⁵ Cf. Guillebaud. *La tyrannie du plaisir*. Paris: Seuil, 1998, p.114.
- ¹⁶ *ibid*
- ¹⁷ Cf. L. BOFF, *Sentido cristão de mistério e mística*, en: http://www.humaniversidade.com.br/boletins/sentido_cristao_misterio_mistica.htm
- ¹⁸ Cf. *ibid.*
- ¹⁹ P. Teilhard de Chardin, *Cartas a Léontine Zanta*, Livraria Morais Editora, Lisboa 1967, p. 91.
- ²⁰ P. Teilhard de Chardin, *Hino do Universo*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 29.
- ²¹ Cf. por ejemplo, la primera doctora en Letras de Francia y periodista Leontine Zanta que mantuvo con él viva amistad. Feminista entusiasta, era estimulada en eso por Teilhard, que desde China le escribía cartas alentadoras por las pequeñas victorias de su amiga y de los Equipos Sociales Feministas en los que ella participaba: "¡Usted tiene razón al

ver en ellas un triunfo, de hecho, para el Feminismo! Se impondrá así el que las mujeres harán su espacio en la sociedad". (*Lettres à Léontine Zanta*, p. 68)

- 22 Cf. H. C. de LIMA VAZ, *Teilhard de Chardin e a questão de Deus*, en Revista MAGIS de fé e cultura, número 12 (1996) p. 3.
- 23 *ibid*
- 24 Cf. A. DINIS, *Implicações teológicas do evolucionismo biológico de Teilhard de Chardin*, en http://www.braga.ucp.pt/resources/documents/FACFIL/implicacoes_teologicas_chardin_def.doc
- 25 Teilhard de Chardin, "Queda, redenção e geocentrismo" (1920) en id., *A Minha Fé. A Matéria e Deus*, Lisboa: Ed. Notícias, 2000, p. 46, nota 1.
- 26 Teilhard de Chardin. *Hino do Universo*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 67
- 27 H. de Lima Vaz, *op. cit.* p. 9.
- 28 *Ibid.* P.12.
- 29 *Ibid*
- 30 *Ibid.* p. 15
- 31 El Pe. Vaz, en su texto citado (p. 23), afirma que fué en torno de esas extrapolaciones teológicas de Teilhard que se producirán las más feroces discusiones sobre su pensamiento. Remite a la obra *La pensée religieuse de Teilhard de Chardin*, de Henri de Lubac, que es una referencia obligatoria en esas discusiones, al demostrar, convincentemente, la fidelidad de Teilhard a la tradición doctrinal cristiana y establecer los criterios para una exégesis correcta de su pensamiento teológico.



A Theological Project Completed!

The fifth and last volume was published

«**ALONG THE MANY PATHS OF GOD**»

a five volume collection series, edited by the
Latin American Theological Commission of EATWOT
and concluded by its
International Theological Commission.

The first and until now unique work addressing the cross-fertilization
between Theology of Liberation and Theology of Pluralism

The five volumes are:

- I. *Challenges of Religious Pluralism for Liberation Theology*
- II. *Toward a Latin American Theology of Religious Pluralism*
- III. *Latin American Pluralist Theology of Liberation*
- IV. *International Pluralist Liberating Theology*

and the last one now also appearing in English:

V. *Toward a Planetary Theology*

edited by **José María VIGIL** with the collaboration of:

M. **Amaladoss** (India), M. **Barros** (Brazil), A. **Brighenti** (Brazil),
E.K-F. **Chia** (Malaysia), A. **Egea** (Spain), P.F. **Knitter** (USA),
D.R. **Loy** (USA), L. **Magesa** (Tanzania), J. **Neusner** (USA),
I.A. **Omar** (USA), T. **Okure** (Nigeria), R. **Panikkar** (India-Spain), P.C.
Phan (Vietnam-USA), A. **Pieris** (Sri Lanka), R. **Renshaw** (Canada), J.A.
Robles (Costa Rica), K.L. **Seshagiri** (USA),
A.M.L. **Soares** (Brazil), F. **Teixeira** (Brazil).

This fifth book is published in English by Dunamis Publishers

To order: dunamis@live.com / dunamispublishers.blogspot.com

For the Spanish edition: editorial@abyayala.org / www.abyayala.org

(sold also in digital format: at half price, by e-mail)

For further information:

tiempoaxial.org/AlongTheManyPaths
tiempoaxial.org/PorLosMuchosCaminos
tiempoaxial.org/PelosMuitosCaminhos
tiempoaxial.org/PerIMoltiCammini

Comisión Teológica Latinoamericana de ASETT

comision.teologica.latinoamericana.org

and the **International Theological Commission of EATWOT**

internationaltheologicalcommission.org



Memory of Teilhard's Temporary Interment at St. Andrew-on-Hudson

Roger HAIGT*
UTS, New York, USA

Tuesday, April 12, 1955, was a chilly, rainy day in Poukeepsie, N.Y. Late in the morning a group of us novices at the Jesuit novitiate St. Andrew-on-Hudson were asked to gather on the northeast cloister looking out of the back of the building along the side of the chapel. We served as a greeting party for the body of Pierre Teilhard de Chardin, S.J., who was transported in a hearse from New York City after a requiem Mass earlier in the morning at the Church of St. Ignatius Loyola in Manhattan. It is safe to say that no one among the novices knew who Pierre Teilhard de Chardin was, other than that he was a French Jesuit who was living at the time in New York.

This was the only time in my four years at St. Andrew's (1954-58) that novices or scholastics were asked to welcome a Jesuit being brought for burial. It was memorable, too, because this Jesuit was distinctive in our imagination for being French rather than an American. Since that was not usual, it may have added a sense of mystery about the man.

I remember especially the somber drizzling of a gray morning, still too early in spring for the trees to show any growth, the black hearse that pulled up to our novice side of the cloister, and the black clothes and umbrellas that marked the scene. According to an official diary kept at St. Andrew's, Emmanuel de Breuvery, S.J., a French economist at the United Nations and friend of Pierre, was among the Jesuits who accompanied the body from New York.

The rear of the hearse pointed back to the door of the crypt or temporary mausoleum in whose niches Jesuits who died in winter were placed because the soil of the cemetery on the grounds was still frozen and interment had to be postponed until the spring thaw. We stood a bit above the scene and at a distance of about twenty-five yards. Father Pierre's body was transferred from the hearse to one of the niches in the crypt that, being around the back of the chapel, was out of our line of sight. The service did not take long after the arrival, no more than 15 minutes. Afterward we went into lunch with the seminary community as usual. We saw no more of the funeral party.



Memoria del entierro provisional de Teilhard de Chardin en St. Andrew-on-Hudson

Roger HAIGT*
UTS, New York, USA

El martes 12 de abril 1955, era un día lluvioso frío en Poukeepsie, a unos kilómetros al norte de Nueva York, río Hudson arriba. A última hora de la mañana se nos pidió a un grupo de nosotros, los novicios del noviciado jesuita de St. Andrew-on-Hudson, que nos reuniéramos en el claustro noreste de la parte de atrás del edificio a lo largo del lado de la iglesia. Aportamos así nuestra presencia en el funeral de Pierre Teilhard de Chardin sj, quien fue traído en un coche fúnebre desde la ciudad de Nueva York, después de una misa de réquiem, temprano en la mañana, en la Iglesia de San Ignacio de Loyola de Manhattan. Puedo asegurar que nadie entre los novicios sabía quién era Pierre Teilhard de Chardin, aparte de que era un jesuita francés que vivía entonces en Nueva York.

Esta fue la única vez en mis cuatro años en St. Andrew (1954-1958) que se pidió a los novicios o estudiantes acompañar a un jesuita en su entierro. Fue algo de recordar, porque este jesuita destacaba en nuestra imaginación por ser francés, en vez de estadounidense. Como era poco habitual, ello añadió un halo de misterio sobre él.

Recuerdo especialmente la llovizna sombría de aquella mañana gris, todavía demasiado temprana en aquella primavera como para que los árboles mostraran ningún brote. Recuerdo el coche fúnebre negro que se detuvo al lado de nosotros, los novicios, en el claustro, y la ropa negra y los paraguas negros que marcaron la escena. Según un diario oficial guardado en San Andrés, el P. Emmanuel de Breuvery sj, un economista francés en las Naciones Unidas, amigo de Pierre, fue uno de los jesuitas que acompañaron el cadáver desde Nueva York.

La parte trasera del coche fúnebre dio hacia la puerta de la cripta o mausoleo temporal en cuyos nichos eran colocados los jesuitas que murieron en el invierno, porque el suelo del terreno del cementerio todavía estaba congelado, y el enterramiento como tal tuvo que ser pospuesto hasta que llegó el deshielo de la primavera.

Nosotros quedamos viendo la escena un poco por encima, a una distancia de unos veinticinco metros. El cadáver del Padre Pierre fue transferido del coche fúnebre a uno de los nichos en la cripta que, por estar a la vuelta de la parte posterior de la capilla, quedaba fuera de nuestra línea de visión. El acto no pasó de 15 minutos después de la llegada del cadáver. Después nos fuimos a almorzar con la comunidad del seminario, como de costumbre. No vimos más de la celebración funeral.



¿Será teilhardiana la educación del futuro?

Agustín DE LA HERRÁN GASCÓN*
Universidad Autónoma de Madrid, España

*Con permiso de su autor, este artículo ha sido incorporado
al número colectivo de las revistas latinoamericanas de teología,
animado por la Comisión Teológica Latinoamericana
de la ASETT/EATWOT, para 2015.*

Así como G.W.F. Hegel sacudió los fundamentos de todo el siglo XIX, P. Teilhard de Chardin desató en el XX uno de los más intensos y constructivos desasosiegos intelectuales. B. Towers califica la obra de Teilhard como el mayor logro en razonamiento sintético desde el pensamiento de Aquino. De hecho, es muy probable que, de un modo más o menos manifiesto, Teilhard de Chardin haya sido un agente de cambio principal de quienes, recientemente, han apostado por la necesidad de cambiar las actuales tradiciones y paradigmas y trabajar por "transformar un mundo en crisis" (G. Müller-Fahrenholz, 1996): desde J. Krishnamurti o K.G. Dürckheim, pasando por la larga lista de investigadores afines a lo transpersonal (A.H. Maslow, Ch. Tart, S. Grof, K. Wilber, J. Rof Carballo...), etc. Con todo, el legado de Teilhard ha permanecido tan fértil como fugaz, dándose la doble paradoja de verse desarrollado por quienes no le suelen citar en sus estudios, y no alcanzan, empero, su grado de profundidad y compleción. "En diez años, ningún pensamiento se ha difundido más hondamente en nuestro tiempo" que el de P. Teilhard de Chardin (M. León-Dufour, 1969).

Pero, a mediados de los años 70, los mismos que le estudiaron desde finales de los 50, fueron testigos de la desaparición total de sus obras en editoriales y librerías. Al principio, este suceso extrañó, acelerándose reactivamente en unos pocos la inquietud por aquellas genialidades que se quedaban sin infraestructura comercial. Después, con los intereses y los años, Teilhard se diluyó casi definitivamente; aunque, en quienes le conocieron mediante la reflexión desde sus obras, jamás dejase de existir.

Hoy, Teilhard ha entrado en una vía muerta, en un auténtico "coma" histórico. La pretensión de estas breves líneas no sólo es de deseo, sino de contribución (modesta, pero largamente reflexionada) a su salida de este sopor profundo. Es posible que pronto se vuelva al ser humano, directamente, sin intermediarios, con la inteligencia fresca, humilde y vigorosa, cansada de tanto redil condicionado y tanto filtro sectario. Y es probable que se consiga, porque hoy más que nunca, lo que destaca es un déficit de mística natural, limpia, correctamente entendida. Y, por la misma razón, jamás ha hecho más falta tenerlo y experimentarlo.

Quizá, entonces, sea el momento de volver a Teilhard de Chardin, no tanto como etnólogo, filósofo, teólogo o genio... sino, simplemente, como el humanista, y sobre todo como el humanizador. Porque no sólo es obvio que sus cuestiones de fondo siguen vigentes: es que son una clave de futuro de máxima actualidad. Vuelve Teilhard de Chardin, vuelve el hombre. Suscribo ahora lo que ya en los años 60 adelantaba M. Crusafont Pairó (1960b), del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Comendador de la Orden de Alfonso X el Sabio, al decir:

Como sucede con todos los genios, dejará durante un largo período una estela de disputas y de incomprensiones, para luego imponerse definitivamente no sólo por lo que dijo, sino por la brecha abierta hacia nuevas concepciones filosóficas del fenómeno humano. El P. Teilhard de Chardin realizó una enorme proeza que seguramente no habrá sido valorada en lo que merece.

¿Nos encontramos ahora en el momento propicio para esa actualización definitiva? La sospecha de partida es la afirmación de su conveniencia. Teilhard es una hipótesis, como el catolicismo, el capitalismo o el marxismo son otras hipótesis. Pero con una diferencia: Teilhard se define, esencialmente, por la complementariedad y la convergencia con todas las demás, sometiéndolas, en todo caso, a una única prueba de validez: el reto de la evolución.

Posibles lastres de Teilhard de Chardin

¿Por qué no llegó mucho más lejos, como cabría esperarse de una personalidad tan válida y creativa? Este "viejo estudiante de la Vida", como se autocalifica, tuvo dos posibles restricciones principales o handicaps en su vida: ser aristócrata y ser sacerdote católico. A posteriori, y con una cierta perspectiva histórica, todo apunta a que fueron dos techos tremendos con los que convivió toda su vida, sin negarlos en ningún momento. Bajo ambos coexistió con gran humildad, aceptación y autodisciplina, aun a costa de una mayor difusión y universalidad, puesto que fueron en sí mismos, dos parcialidades desde cuya asociación han

partido muchas críticas, y cuyo conocimiento ha limitado su divulgación, por el difícilmente evitable prejuicio social arraigado en la identidad e identificación grupales.

Dicho de otro modo, cabe sospechar la hipótesis de que, si no hubiese nacido en una familia aristócrata, hubiese calado más, en la medida en que no se le hubiese criticado por ello. Por otro lado, Teilhard no quiso romper o criticar el arquetipo jesuítico. Si no hubiese sido jesuita, lo que le obligó siempre a respetar su voto de obediencia a la Iglesia Católica, quizá:

- a) No hubiese perdido tantas energías en tanto "encaje de bolillos" para no dañar o contradecir a su comunidad religiosa y a su Iglesia, a la que amaba.

- b) Hubiera publicado en vida sus obras de pensamiento, y mucho antes, y habría defendido su ideología abiertamente.

- c) No habría sido contemplado sesgadamente a posteriori, tanto por los de dentro como por los de fuera de su confesión. En efecto, por un lado, el clero ordinario, que a veces aceptaba con entusiasmo sus premisas, al poco tiempo no podía soportar los efectos ecuménicos que aquellas implicaban, por lo que acababa siendo calificado de peligroso y criticado por los intelectuales afines al sector más reaccionario de la Iglesia. Por otro, los intelectuales independientes le descalificaban a priori, por su condición confesional y católica.

Pero también cabe hacer otra lectura: sin la condición religiosa desde la que desarrolló su pensamiento:

- a) No hubiese tenido un motivo inherente para medrar y dirigirse hacia la totalización y hacia la universalización.

- b) Sus ideas compondrían un sistema filosófico más, como el de Bergson. Quizá la Compañía de Jesús, al tiempo que le obstaculizaba, le promovía y le potenciaba indirecta o subterráneamente incluso sin quererlo. Como si se tratase de una aplicación del "principio de Arquímedes", posiblemente las actividades encaminadas al silencio exterior se transformaban en impulso silencioso, aparentemente inadvertido.

Como tercera desventaja, de carácter histórico-coyuntural, y mencionándolo aparte de los otros dos, puede considerarse la muerte de Juan XXIII, el Papa teilhardiano; posiblemente, uno de los precursores de la perestroika, iniciada oficialmente por el premio Nobel de la paz M. Gorbachov.

Como cuarto y quinto condicionantes, hemos de mencionar su lenguaje, frecuentemente asistido por neologismos, y su sistema de pensamiento, intensamente sintético.

Pensamiento

Como claves básicas de su pensamiento, pueden destacarse las siguientes:

- a) Estaba fundamentado, sostenido y adaptado en una considerable inteligencia. En palabras de J. Piveteau (1964), profesor de la Sorbona y presidente de la Academia de Ciencias francesa, P. Teilhard de Chardin fue "una de las mayores inteligencias que haya existido jamás".

- b) Era considerablemente amplio y dialéctico, probablemente porque su inteligencia fuese de tipo "abstracto o verbal" (Thorndike).

- c) Sin embargo, Teilhard fue sobre todo investigador científico. Desde este punto de vista y al parecer del historiador A. J. Toynbee (1960), sus aportaciones fueron suficientes como para considerarle un verdadero genio del conocimiento humano.

- d) A su cualificación de científico cabía añadirse la de poeta, creador y gigante de la espiritualidad, tanto como de la inteligencia (A. J. Toynbee, 1960).

- e) Dentro de su amplitud, buscaba la orientación hacia la complementariedad (sintética, unitiva, no-parcial, no-fragmentaria) entre opuestos tradicionalmente irreconciliables (materia y espíritu, ciencia y espiritualidad, Oriente y Occidente, etc.), no sólo desarrollando contenidos integradores, sino, sobre todo, desde su propio comportamiento.

- f) Situaba estas síntesis en movimiento, dentro de un evolucionismo de creciente espiritualización, en torno a Cristo, de todo lo real, en cuyo devenir la totalidad cobraba un espectacular sentido ascendente e irreversible.

- g) El ser humano es la "flecha de la evolución", el protagonista principal de este proceso evolutivo, al ser el más necesitado y el más capaz de hacerlo.

- h) El proceso de la evolución humana tiene una escala planetaria, universal (y no sólo local, nacional o limitada).

- i) La función básica del ser humano, nacida de su compromiso con la humanidad, no era otra que construir la Tierra, la vida.

- j) La buena realización de esta labor tiene lugar en virtud de un acrecentamiento de la complejidad de la conciencia, a partir del desarrollo de la capacidad de reflexión de la persona sobre sí misma. He aquí a Teilhard como uno de los antecedentes directos del nuevo *pensamiento complejo, convergente y evolucionista*.

- k) La complejidad y el crecimiento imparable de la conciencia, compatible con el principio físico de la entropía, se caracterizaban por

la irreversibilidad, con lo que era la base de una actitud intrínsecamente optimista.

- l) Tal actitud fundamenta, a su vez, el desarrollo de una correlativa sensación de mayor responsabilización con la existencia.

- m) Sus pensamientos se ahorraban alrededor del eje de la evolución, pero estaban dotados de finalismo, tanto respecto al proceso como a su resultado último; así, el sentido de la evolución es de inevitable mejora, en la medida en que la convergencia de lo humano y de la naturaleza tiene lugar, y tiende a perfeccionarse hasta un clímax previsible ("punto Omega" o Dios o Abba, que así le llamaba Yeshúa), en el que tendría lugar la unidad y la divinización generalizada de la humanidad (S. García-Bermejo, 1992).

- n) Sus razonamientos filosóficos estaban vertebrados por componentes conceptuales cristianos clásicos y por otros originales, procedentes de la reflexión "cristocéntrica" de su experiencia científica y macrofenomenológica.

- o) Las proposiciones teilhardianas no son el resultado de un frío razonamiento discursivo. Más bien son un conjunto de intuiciones e inspiración geniales, obtenidas como consecuencia de una maduración, de una voluntad, de una experiencia y de una transformación mística continua.

- p) Jamás desapareció de sus obras filosóficas el rigor lógico propio de su pensamiento científico. Más bien, lo complementó con apreciaciones e hipótesis más profundas, integradoras y envolventes de tipo evolucionista, teológico y humanista. No obstante, es preciso distinguir sus producciones filosóficas de las estrictamente científicas, que son la mayoría, aunque se conozcan menos.

Los dos presupuestos que manejaba más frecuentemente Teilhard de Chardin, para una comprensión completa y coherente del fenómeno humano eran, por una parte, la creciente preeminencia del pensamiento en la constitución del universo, y, por otra, la naturaleza orgánica de la sociedad humana.

Para B. Delfgaauw (1966), cuatro son las tesis fundamentales de Teilhard de Chardin:

- a) El cosmos en todos sus aspectos, inclusive la humanidad, debe entenderse única y exclusivamente como evolución permanente en la que cada fase tiene su propio tiempo.

- b) En principio, la materia es materia consciente, pero se requiere una existencia orgánica muy desarrollada para poder atravesar el umbral más allá del cual puede mostrarse como un consciente.

- c) En la materia opera una doble energía: por una parte, una energía tangencial, que domina a la materia en las conocidas reacciones físico-químicas de ésta, y, por otra, una energía radical (sic: es "radial") mediante la cual la materia se constituye en unidades cada vez más y más desarrolladas.

- d) Existe un paralelismo entre complejidad y conciencia.

Su método de razonamiento intentaba identificar y aprehender lo que podría aportarle la observación del fenómeno, en toda su amplitud, profundidad y complejidad. Desde el aprendizaje o el mensaje obtenido globalmente por medio de su observación interior, pretendía desentrañar ese fenómeno. Primero, vivía, experimentaba y entraba en empatía con el fenómeno, para después, una vez vivido, una vez con la impregnación de su esencia y su existencia en su propia conciencia, traducirlo en reflexiones discursivas. En Teilhard, el nous siempre buscó fundirse, transformarse en el fenómeno, para poder observar y experimentar desde su sistema de referencia. Era un místico y un fenomenólogo profundísimo para el que la distancia entre objeto y sujeto era sólo una entelequia. La habilidad de Teilhard para penetrar completamente y en lo más hondo de los fenómenos fundadores de lo humano, estaba basada en la lógica intelectual que emanaba de su disciplina ascética y de su contemplación mística. Ello suponía la ardua labor de tener que abrirse para percibir más y más lejos, a la vez que experimentar(se), en lo más íntimo, la completísima coherencia de su asombrosa armonía con norte.

El objeto de su razón podría sintetizarse, como él mismo decía, desde una de sus características frases: "sólo el fenómeno, pero todo el fenómeno". "Todo el fenómeno" significaba que su observación y su experiencia también tenían que ser desarrolladas desde el marco de la humanidad y del futuro del hombre. Una vez logrado el objetivo, lo traducía a datos formales que volvía a llenar de contenido en cada una de sus obras. Como las formalidades fenoménicas no eran muchas en cantidad, frecuentemente podían observarse en ellas reiteraciones de esta naturaleza; reiteraciones que, al expresarse con contenidos variados, a pesar de todo no cansaban. Una vez identificado, inquirido y profundizado, articulaba sus observaciones internas al soporte organizador de su conocimiento, que era la idea de la evolución, entendida como el eje permanentemente activador de la lógica de la naturaleza.

Su pensamiento era arriesgado, pero consecuente, porque obedecía a una lógica coherente. Ello implicaba la necesidad objetiva de una cierta validez y fiabilidad en sus resultados. Curiosamente, sir J.S. Huxley (1960), que conociera directamente a Teilhard de Chardin en París en

1946, siendo presidente de la UNESCO, llegó a "conclusiones muy parecidas", desde su agnosticismo y su práctica científica como zoólogo, a las de Teilhard, desde su creencia cristiana y su cualificación paleontológica.

Este tipo de coincidencias son relativamente frecuentes entre quienes buscan a través de la aventura de la vida y, ocasionalmente, comparan sus conclusiones con las de Teilhard. El tiempo también ha dado buena cuenta de la misma fiabilidad. Los adelantos humanos que Teilhard avanzó se vieron ratificados con posterioridad, solamente porque dio buena cuenta de su razón. El profesor J. Rof Carballo (1969) constata un hecho que valida las directrices y conclusiones de su pensamiento: "Algo muy importante que a mí me impresiona en Teilhard es su poder adivinatorio, en este mundo en que vivimos tan acelerado. Inmediatamente después de su muerte se han empezado a realizar cosas que él adivinó".

Valoración

Lo que para muchos fueron "filosofías" sin soporte -y, por diversos motivos, insoportables-, no fue más que el vislumbamiento y el correspondiente esbozo de los siguientes pasos a seguir por la religión, por la ciencia y por el ser humano en general, porque sabía muy bien qué tenía entre manos, su necesidad y el para qué de su razón de ser. Lamentablemente, tras Teilhard y salvo excepciones, ni la religión, ni la ciencia, ni ninguna forma de expresión del conocimiento humano, ha practicado la coexistencia en unicidad. La "fórmula Teilhard de Chardin" no ha sido explotada aún. Sin embargo, al enlazar el pasado con lo que hoy se ha conseguido, deducimos que el futuro de todas ellas pasa por esa fusión, determinada por una creciente complejidad de la conciencia humana. Y es que, no sólo "lo que se eleva, converge", como decía; es que lo que no ha convergido es porque no se ha elevado ni profundizado todavía.

En sentido estricto, los argumentos de Teilhard no son filosóficos, metafísicos, científicos, teológicos o jesuíticos, aunque sí es preciso reconocer, como sintetiza C. Tresmontant (1968), que "Lo primero en el pensamiento de Teilhard no es la metafísica, sino la ciencia experimental, y la experiencia mística". Se podría decir que se trata del producto intelectual, genuino, una nueva aleación, resultante de la contemplación total del fenómeno humano; porque lo humano abarca tanto lo somático como lo mental y lo espiritual. Por ello, cualquier valoración realizada a partir de una categoría lógicamente menos compleja, dejaría a la obra teilhardiana prácticamente inabordada e incomprensible, aunque desde su ignorancia pueda afectarla y tintarla del color que prefiera, a ojos de quienes no han pensado suficientemente (elevándose y profundizándose). Por ejemplo,

no es exacto que Teilhard haya podido portar una mística incompleta, o que su evolucionismo fuese escasamente científico. Más bien, ocurría que "Revelación interior y experiencia científica estaban singularmente conjuntadas en Teilhard"; ésta es, al menos, la opinión de H. de Terra (1967).

A Teilhard de Chardin sólo le podría valorar completamente otro "Teilhard". Y ese "otro" nunca le pretendería descomponer o fragmentar. Entre impropio e inmoral sería querer hacerlo de alguien que inquiría sobre síntesis como la ley de complejidad-conciencia o la noción de ultrahumano, o sea, la superrevolución humana en perspectiva, por totalización y divinización de lo social. O que mostró cómo podrían cooperar y fundirse: unidad con diversidad; física y mística; ciencia y religión; materialidad y espiritualidad; individuo y humanidad; pasado y futuro; persona y Dios; Oriente y Occidente; evolución interior y progreso, etc.

El pensamiento de Teilhard podría sintetizarse (ultracondensarse) en el texto de la medalla de Delamarre, cuyo esquema responde a un diseño del propio Teilhard de Chardin, en la que se podía leer: "Tout ce qui Monte Converge" ["Todo lo que se eleva converge"] (J. Rodríguez Aramberri, 1970, p. 27).

De las personas que conocemos que han comenzado a leer a Teilhard, muchas le han dejado. Pero la mayor parte de quienes han llegado a entrever (con su conciencia) su profundidad y alcance, no han quedado indiferentes. Para algunos, expresado simplemente, "Teilhard es un lío alambicado". Pero suele serlo más para quienes denotan parcialidad y cerrazón egótica. Para quienes tienen la mirada puesta en un futuro más humano, con todo lo que ello comporta, les es más sencillo comprenderle. En efecto, no toda persona está realmente en disposición de profundizar en sus líneas, pero no a causa de una falta de capacidad intelectual, sino por las características de su ego. Como, a mi modo de ver, acierta a reflexionar F. Riaza (1967):

En primer lugar, sólo pueden leer comprensiblemente a Teilhard aquellos para quienes su calidad de hombres-sin-más despierta un sentido profundo de comunidad con la humanidad. Quienes se definen a sí mismos exclusivamente como obreros, o como españoles, o como católicos y vean en estos nombres ante todo etiquetas de separación y de aislamiento frente a los otros hombres, los que se juzguen a sí mismos separados de los demás por muros infranqueables de privilegios o por compartimentos estancos, éstos no verán en Teilhard más que un soñador iluso y falto de "realismo", un "intelectual" que no ha experimentado en carne propia la dureza y la maldad de los hombres. Para poder escucharle hace falta un mínimo de confianza, de simpatía o de esperanza.

¿Hacia una educación teilhardiana?

Poquísimos profesores y pedagogos se han percatado de la capacidad educativa de la obra de Teilhard de Chardin. Esto es lógico, al menos a causa de dos haces de razones: de una parte las personales, que aludirían al hecho de que los más veteranos y cultos le ignoren, y que a casi nadie de la última generación le suene siquiera; en segundo término, las razones epistemológicas, relativas a que a Teilhard de Chardin no se le incluya tradicionalmente dentro de los teóricos de la educación.

Sin embargo, como decía sir A.J. Toynbee, Teilhard fue "Un gran hombre de ciencia y una gran alma. Su trabajo da a nuestra generación la amplia visión que necesita perentoriamente". Y es cierto que alcanzó de pleno a una generación. Quizá, por ello, pueda ser válido suponer que lo que fue increíblemente positivo para una, lo pueda ser, *mutatis mutandis*, para sus descendientes, sobre todo, cuando se trata de cuestiones relativas a la humanidad. Probablemente sea susceptible de transferencia al momento presente la mayor parte de su obra, porque, como sucede con las producciones perennes, no está determinada por la circunstancia, ni condicionada por la temporalidad.

Pero hay algo más. Teilhard de Chardin fue un meditador de la maduración interior de la condición del ser humano, individual y colectivamente entendido. Y confió expresamente en la educación como el único procedimiento social de evolución humana. Por conjugar educación y evolución, fue algo más que un filósofo de la educación.

Por desgracia, los cuestionarios ministeriales, la formación del profesorado, la investigación pedagógica, la enseñanza en general, las administraciones educativas, las editoriales de textos escolares y profesionales, etc. no parecen estar interesadas en la evolución, como en la curación, la corrección, la prevención, la normalización, la integración o la mejora hacia la adaptación y el desarrollo social.

Un aporte teilhardiano (inspirado en su obra) cubriría entre otras las siguientes pautas fundamentales:

- a) Consideración permanente del concepto y el fenómeno de la humanidad, dentro de las reformas educativas parciales de cada sistema.
- b) Conceptuación de la vida humana como un fenómeno incluido en una escuela (el mundo) susceptible, por tanto, de un "proyecto de centro", de unos "objetivos generales de cada etapa de formación", de una "metodología" (globalmente entendida), de unos "criterios de evaluación periódica", de unos "contenidos mínimos" que, desde el marco del centro educativo, han de atenderse, etc.

• c) Trabajo de los diferentes sistemas y subsistemas educativos (administración, centro, aula), tomando como fuente de criterio preferente esa dimensión evolutiva, sobre otras pretensiones menores.

• d) Conceptuación de la educación como fuente institucional cuyo fin último es la evolución humana, y cuyos fines de proceso para ir lográndola sean la convergencia y la unidad del ser hombre.

• e) Atención administrativa, en todos sus niveles: local, autonómico, nacional, internacional y mundial a aquellos sistemas sociales, cuyas pretensiones y logros no sean parciales y egocéntricos, o sea, que coloquen sus intereses y sus realizaciones más allá del propio progreso, del propio "ismo", para favorecer la dinámica de convergencia y cooperación universal, en la tarea conjunta de la "humanización" de la vida, en cuya fase de "hominización" nos encontramos.

• f) Favorecer la *occidentalización* del pensamiento y la vida oriental, y la *orientalización* del pensamiento y el modo de vida occidental.

• g) Aprender a interpretar y a comprender la parcialidad definitiva de los "ismos", así como el modo de superarla (totalizarla), por desidentificación y convergencia.

• h) Investigación en el aula, a todos los niveles, hacia la búsqueda del compromiso humano con el quehacer ordinario o extraordinario de cada persona con la transformación social y el mejoramiento de la vida.

• i) Inclusión en todas las enseñanzas superiores de una parte específicamente destinada a la promoción de la condición humana, más allá de la cualificación humana.

• j) Desarrollo de didácticas fundamentadas en la idea de "ser más", en lugar del exclusivo "bien-estar" a que, en última instancia, se conduce a los educandos, teniendo en cuenta que ambas pretensiones son perfectamente compatibles.

• k) Hincapié en la responsabilidad inherente al hecho de existir, y del derecho-deber de trascender positivamente, en un marco funcional de posible evolución humana, por medio de toda conducta (especialmente del estudio, el trabajo y el esfuerzo conjunto).

• l) Aprender a sufrir: toda negatividad tiende a transformarse en positividad.

• m) Aprender a amar, y a contribuir al proceso creciente de "amorización" de la humanidad.

• n) Comprender el significado esencial de toda conducta: nada de lo realizado se pierde; todo trasciende. Las ideas se aprovechan cuando se está preparado para asimilarlas. No tiene sentido apresurar el progreso por encima del ritmo natural de la evolución, que le envuelve.

• o) Aprender a perder el miedo a la muerte, por su significado en el marco dinámico de la evolución. Cada muerte es un paso hacia la noosferización o evolución humana cada vez más consciente.

• p) Cultivar la autoconciencia de ser en evolución. Como decía el mismo Teilhard de Chardin, citando a Julian Huxley: "el hombre no es más que evolución que se hace consciente".

• q) Cultivar la autoconciencia de ser hijo de Dios, sin ser algo aparte de Dios.

• r) Cultivar el sentimiento y la experiencia de universalidad, y el optimismo y entusiasmo por la existencia, que de ello espontáneamente se deriva.

• s) Cultivar la religión como un factor de unidad humana real, más allá de sí misma -no como fórmula normativa, exógena, textualista e institucionalista-, y convertirla en referente para la vivencia mística personal, íntima y no-egótica.

• t) Formación profunda de los profesores, hacia la enseñanza de todo lo anterior, desde la coherencia y su consecuente madurez.

• u) Formación profunda de los profesores, no sólo hacia la reflexión de su conducta, sus intervenciones, sus tomas de decisiones, etc.; sino, sobre todo, hacia la disolución del ego docente, la potenciación de su autocrítica, la meditación y el aumento de conciencia convergente, para desembocar en una mayor evolución personal, capacidad de penetración cognoscitiva y equilibrio personal.

El mundo necesita unos fundamentos para una nueva educación y una redefinida Pedagogía capaces de justificar una didáctica nueva, no parcial, insesgada, limpia y totalizada, ejercida por un profesorado más maduro, más asceta y mucho más profundo (verdaderos maestros) que, por estar capacitado para serlo, sea más dueño de su escuela que en la actualidad (A. de la Herrán Gascón, 1993).

Sólo por medio de la educación puede mejorarse la humanidad, paulatinamente, por dos razones a priori:

a) La mayoría de los problemas humanos tienen una raíz educativa; es lógico, pues, que la institución de la educación sea la encargada de protagonizar el proceso de cambio profundo. b) La institución educativa es la que dispone de mayores garantías de no-parcialidad o menos sesgo -o debería serlo-, para potenciar una revolución educativa centrada en la promoción de la evolución humana, más allá de los intereses polarizados en lo entendido como propio.

Una escuela motivada por la necesidad de promover la capacidad de evolución de cada ser humano desde que es pequeño, podría ser la

inyección de estimulante orientación que el ser humano necesita hoy, para poder acceder a una bondad abierta y a una mentalidad y un sentir verdaderamente universales. La veta, el crisol de conocimientos podría tomar en cuenta la obra de Teilhard de Chardin.

Condensación

Dos referencias, a modo de síntesis:

- a) De M. León-Dufour (1969): "la obra del Padre Teilhard de Chardin es un rayo de luz proyectado sobre la historia universal, y merece que toda 'persona honrada' le dedique una lectura y una reflexión personales".

- b) De F. Riaza (1967):

A Teilhard le entenderán los hombres que se parecen a él en su confianza humana. Él ha reconocido que el deseo colectivo de superación "quizá no está plenamente despierto todavía en el alma de nuestro tiempo", porque "ciertas evidencias, ciertas aspiraciones no aparecen sino con la edad", con una edad a la que la humanidad no ha llegado todavía.

Las ideas de Teilhard de Chardin, que continúa siendo *el gran ignorado e incomprendido* -no tanto por ser difícil de entender, porque es diáfano y didáctico, sino por ausencia de voluntad-, siguen siendo la gran ocasión de las personas modernas para descubrirse como *seres universales, en proceso compartido de evolución autoconsciente*.

En este atrio, el del Siglo de la Educación, nos encontramos sumidos en un proceso crítico de evolución humana, en que una nueva educación es una exigencia ineludible.

¿Repensar a Teilhard? Quizá sea demasiado tarde. Quizá sea demasiado pronto. Quizá éste pueda ser el mejor de los momentos.



Teilhard de Chardin, na perspectiva do Sul, do Terceiro Mundo

Carlos James DOS SANTOS sj*

Brasil

Ao ler este artigo, é provável que o leitor ou leitora se encontre abrigado(a) sob uma moradia, uma construção feita pelo ser humano, ou que esteja à sua volta. Poderá então constatar que não se improvisa a construção de um edifício, e que toda estrutura complexa criada exige uma planta na sua origem, bem como a intencionalidade de seu autor. Teremos então de nos perguntar onde está a planta a partir da qual fomos feitos, com tamanha complexidade, como é a do nosso corpo e da nossa mente?

Nossos pais não dispuseram, nem podiam fazer planta alguma de nós, a partir da qual seríamos feitos. De onde vem então o saber-fazer uma pessoa humana, viva, com toda a sua beleza e complexidade?

As ciências nos explicam que esse saber-fazer está nas duas células minúsculas do homem e da mulher, o espermatozoide e o óvulo; e que, após a fecundação, o DNA de cada uma das células estará no ovo. Mas, então, de onde vem esse saber que está no DNA?

Esse tipo de pergunta pode receber dois tipos de respostas. Uma, que considera o milagre da vida acontecendo no mundo como uma peça de uma estrutura mecânica, em que a origem de tudo ocorre por acaso. Uma vez iniciado, o processo vai adiante por seleção natural, até que apareça o homem, mas sem ver a relação que há entre tudo e o todo.

Há uma outra forma de responder a questão, que vai mais fundo, que busca não apenas explicar como esses processos ocorreram, do ponto de vista da ciência e da razão moderna, mas também que busca compreender qual o sentido de tudo isso que existe: da bactéria ao cérebro humano; do planeta Terra ao sistema solar; do sistema solar até a origem do Universo.

A pergunta pelo sentido das coisas é a que dá o fundamento ético da convivência humana e que revela a importância da História, seja ela dos Homens, da Vida ou do Universo. Ela busca também respostas expli-

cativas, é verdade; mas vai além. Ela visa, sobretudo, respostas que dão conta das relações que unem os seres humanos entre si; os seres humanos com a natureza, e as relações que existem entre todos os fenômenos, entre tudo o que há na Terra, no sistema solar, em todo o Universo. Foi nessa perspectiva que se colocou o jesuíta francês Pierre Teilhard de Chardin, cientista, teólogo e místico (1881-1955).

1. Não é ver para agir. É ver para ser mais.

Depois de ganhar notoriedade junto a intelectuais e cientistas a partir do final dos anos 1940 e 1950, a vasta obra científica, teológica e espiritual de Teilhard de Chardin perdeu relevância e caiu no ostracismo nas décadas seguintes.

Isso se deu, segundo seu grande conhecedor e pensador jesuíta, Pe. Henrique Vaz, porque após o otimismo dos anos que sucederam ao Concílio Vaticano II, as teologias então emergentes atravessaram o labirinto do desconcerto e da crise, para falar da “morte de Deus”, e para lançar mão de instrumentais analíticos, sobretudo das ciências sociais e da filosofia moderna, para repensar os conteúdos da teologia e da vida da Igreja, desconstruindo dessa forma o edifício tradicional da teologia tomista até então dominante.

Ora, observa Pe. Vaz, “todas essas mudanças operaram-se em sentido contrário ao que fora a marcha vitoriosa do teilhardismo nos anos da sua expansão”(Revista Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. 23, n. 74, 1996, p.350). Isso porque o pensamento de Teilhard opera no sentido oposto ao da fragmentação das teologias modernas e das ciências, de modo geral.

O abandono das abordagens holísticas e a fragmentação consequente dos saberes, desde Descartes, se traduziram para as teologias pós-conciliares numa busca de sentido para as crises existenciais e de civilização; ou busca do sentido de justiça e combate aos sistemas opressores, como ocorreu na América Latina.

Ao passo que Teilhard se propôs desenvolver uma compreensão unitária e holística de toda a história da evolução, desde as origens no big-bang, numa leitura única que integra a visão das ciências com a fé no Deus criador e salvador. Esse lugar de ver e interpretar o mundo e sua complexidade prioriza a *theoria*, a contemplação, no seu ponto de partida; ao contrário das filosofias e teologias modernas, que caminharam na direção da *práxis*, como conceito que une a prática (ação) e a explicação da prática (teoria), para compreender a história humana e explicá-la como ação transformadora e revolucionária.

Esse foi o enfoque seguido pela(s) Teologia(s) da Libertação na América Latina, cujo pressuposto hermenêutico foi o de tomar como ponto de partida a análise estrutural da realidade, para pensar e realizar a práxis cristã transformadora, à luz da Palavra de Deus, e voltada para as causas dos empobrecidos e oprimidos.

Seria, no entanto, um engano achar que, por se tratar de posições iniciais opostas, a contribuição do Pe. Teilhard de Chardin deixa de ter relevância hoje. Para Teilhard, é preciso mudar o modo de ver a realidade, porém não para agir primeiramente, mas para ser mais.

2. Visão unitária de Teilhard: a Matéria como tecido que não pode ser rasgado

Pe. Teilhard de Chardin tinha uma imensa paixão por Deus, que o moveu a buscar uma unidade na visão da fé na criação do Mundo, e no mistério da Encarnação, com a visão científica e evolutiva do Universo. Para ele, era fundamental partir do presente.

Mas o que vemos quando contemplamos o presente?

Constatamos que em nosso planeta Terra surgiu o Pensamento, ou a esfera do Pensamento, a Noosfera; mas, primeiro, foi preciso que se formasse a Biosfera, a fina película que reveste o planeta e que tornou possível o surgimento e a manutenção da Vida. Mas para que a Biosfera surgisse, foi preciso que se formasse a Litosfera, o planeta terrestre, no qual se formou a Biosfera e a Vida se desenvolveu, da bactéria até o Homem.

O Planeta Terra, por sua vez, precisou surgir na posição dentro da Zona Habitável do Sistema Solar, há cerca de 4,6 bilhões de anos, na exata localização que permite que a água seja líquida. Mais próxima 5% do Sol, e o efeito estufa tornaria inviável a água em estado líquido; 20% mais distante, seria um planeta gelado, como Marte.

Ao mesmo tempo, para que exista um Sistema Solar no qual haverá um Planeta que tenha água líquida e a Vida possa evoluir, como o caso da Terra, será preciso que esse sistema esteja localizado na Zona Habitável da Galáxia, no nosso caso, a Via Láctea. Precisar-se-á ainda que o seu Sol seja uma estrela G2 anã, capaz de emitir luz branca, a que torna possível a fotossíntese; fosse um pouco maior, a gravidade do Sol tornaria inviável que o Planeta pudesse existir na Zona Habitável; fosse menor, o Planeta estaria distante dessa possibilidade, e a Vida seria inviável.

Em termos de probabilidade, as chances não são zero, mas quase isso: são de um sobre um quatrilhão! Porém todas as variáveis improváveis surgiram no momento certo, no lugar certo, com as proporções corretas, para que a vida e a autoconsciência pudessem surgir.

Uma cosmovisão diferente:

Essa visão de mundo é muito diferente daquela apresentada pela Bíblia, que nos traz um cosmo estático, que concebia o universo como uma estrutura de esferas concêntricas e sobrepostas da realidade, até o empíreo, a última esfera em que se localizava a morada de Deus. Nessa visão tradicional, que dominou até Copérnico, Kepler e Galileu, predominava a dimensão espaço. Nela o tempo era a simples medida da duração dos acontecimentos em seus acidentes e nada mais. Esta visão, segundo Teilhard, não permite um diálogo honesto com as ciências. Era preciso mudar a maneira de ver o mundo, a partir da evolução.

Entretanto, as ciências modernas ainda não conseguiram realizar a proeza de atingir uma visão conjunta, que unifique todos os saberes acumulados, porque as ciências operam de uma forma externa à realidade dos fenômenos que estudam e observam. Identificam a energia secundária, tangencial, externa dos fenômenos. Mas sem ver o “dentro das coisas”. Para ver por dentro os fenômenos, segundo ele, será preciso buscar um eixo de sentido, a que vou comparar a um varal, que ele dá o nome de Hiperfísica.

O varal hiperfísico: a complexidade da Matéria

O varal hiperfísico tem uma de suas pontas estendida na direção do passado, no espaço-tempo de suas origens, no *big-bang*, quando começa a se formar e expandir o espaço-tempo, como uma bexiga que vai sendo cheia de ar, nas suas dimensões de altura, largura e profundidade, e o tempo a sua quarta dimensão. A uma temperatura altíssima, o plasma inicial precisa esfriar, para que os primeiros elétrons surjam. Isso levou cerca de 300 mil anos.

Antes do tempo de Plank (10^{-43} segundos), as ciências não sabem o que ocorreu. A partir de então, a Matéria começa a se formar com o surgimento dos elétrons e do hidrogênio, o átomo mais simples e leve.

O varal hiperfísico – ou o eixo do tempo centro-complexidade – é o que deve revelar a importância e o sentido do surgimento da Terra e da autoconsciência. Não pode ser o infinitamente grande das galáxias; nem o infinitamente pequeno da Física Quântica, voltada ao estudo das subpartículas atômicas.

O varal hiperfísico é o que se define pelo *infinitamente complexo*: do surgimento da matéria até o aparecimento do homem, *flecha da evolução*, o *único que sabe que sabe*. Por isso que, na sua obra mais importante, o Fenômeno Humano, Pe. Teilhard fala da Matéria Total, para superar dicotomias que opõem matéria e espírito de modo irreconciliável.

Na longa evolução do Universo, que dura mais de 13 bilhões e 700 milhões de anos, há uma integridade inatacável do seu conjunto, formando um Sistema, em que cada elemento do Cosmo é positivamente tecido de todos os outros, sendo impossível “cortar nesta rede e isolar um retalho sem que este se desfie e se desfaça por todos os lados”. Todos os átomos que formam as moléculas de nosso corpo, ou a matéria mineral e orgânica do Planeta, foram criados nas estrelas.

A Matéria, o Estofo do Universo, não se pode rasgar. Surge daí a segunda dimensão dessa integridade inatacável: o Totum (o conjunto). A Matéria como um tecido de uma só peça, um bloco, um conjunto, segundo um único processo que se desdobra como em um cone, para partir da sua base piramidal circular e adquirir na ponta estreita do vértice, maior consciência e complexidade. Finalmente, a terceira qualidade da Matéria, no varal hiperfísico: o Quantum de Energia, presente na origem e até o extremo do Universo, que Teilhard define em relação à duração, nos seus 13 bilhões e 300 milhões de anos.

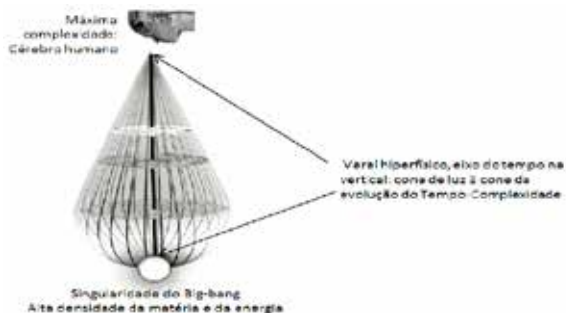
Se o leitor fixou a ponta do varal hiperfísico nas origens, após 10-43 segundo da explosão inicial, teremos de buscar agora onde apoiar e estender a outra ponta da extremidade desse varal.

Uma dica vem dada por uma explicação do físico inglês Stephen Hawking (em “O Universo numa casca de noz”), a respeito de um observador que contemplasse os céus, olhando as estrelas e galáxias, o que é o mesmo que olhar o passado.

“Em um diagrama com o tempo traçado para cima e o espaço traçado para os lados, esse é um cone com seu vértice, ou ponta, em nós”. Quanto mais voltarmos no passado, descendo o cone a partir do vértice, em que se encontra o observador, vemos galáxias cada vez mais remotas; quanto mais prosseguirmos na direção do passado, mais o cone se abre na sua outra extremidade, pois estaremos olhando regiões de densidade de matéria maior, num espaço-tempo que o Universo era mais quente. Será possível observar então um fraco fundo de radiação de micro-ondas, que se propaga pelo Universo, ao longo do cone de luz, proveniente de uma época remota, a da explosão inicial.

Quando o Universo é considerado do ponto de vista da evolução da Matéria que não pode ser rasgada, o aumento e crescimento da complexidade e da consciência seguem uma estrutura que, quando apreendida, é a mesma do cone de luz, de que fala Stephen Hawking.

Ou seja. A outra ponta do varal está posta no observador: o Universo convergiu para o Homem, na maior complexidade até então conhecida: a arquitetura do cérebro humano, com seus bilhões de neurônios.



Ora, dirá Teilhard, se ao contemplarmos esse varal do tempo-complexidade, constatamos que o Universo evoluiu da máxima densidade e dispersão da matéria, desde a primeira formação dos elétrons, até a máxima complexidade do cérebro humano, então, tal como ocorre no cone de luz, o varal hiperfísico do tempo-complexidade revela que o Universo evolutivo possui uma estrutura convergente. Convergiu para o Homem, para o cérebro humano! Essa perspectiva do Universo se revela somente no varal do tempo-complexidade. Mas o que terá feito que fosse assim?

3. O dentro dos fenômenos: a energia primária psíquica ou radial

Tudo o que existe pela Evolução é resultante de uma mesma Energia cósmica, chamada por Teilhard de Energia psíquica ou radial, que leva da diversidade à união e unificação da Matéria. É uma energia cuidadora, que age segundo leis constantes, e que enfrenta o antagonismo de duas correntes contrárias: a da entropia, “arrastando a matéria para estados de extrema desagregação”; e “outra culminando na edificação de unidades orgânicas cujos tipos superiores, astronomicamente complexos, formam aquilo que denominamos ‘o mundo vivo’” (*O Fenômeno Humano*). Se a Vida foi possível na Terra, até a emergência do Pensamento, foi em função dessa Energia de Complexidade-Consciência, que nos conduz ao infinito ordenado e improvável, que fizesse surgir a vida e a autoconsciência.

A emergência de uma dimensão qualitativamente nova, como o pensamento reflexo, implica, necessariamente, que em todo elemento do Universo exista, ainda que seja em grau infinitesimal, alguma psique, interioridade, consciência. Teilhard de Chardin observa que esse é um princípio intrínseco na Evolução, uma condição necessária para que a complexidade do processo atinja na sua ponta mais desenvolvida, a consciência reflexiva no Homem.

Por isso, segundo ele, não faz sentido falar em Cosmo – o mundo belo e ordenado, porém estático e acabado – mas em Cosmogênese, em temporalidade evolutiva permanente do Universo.

A Cosmogênese possui leis constantes na sua estrutura evolutiva, porque nela age a Energia primária psíquica ou radial: 1) é irreversível em sua evolução, de modo a haver continuidade na duração; 2) isso leva o Universo a apresentar planos de realidade cada vez mais complexos e ricos, com maior concentração psíquica e coesão; 3) um ser é tanto mais perfeito quanto mais complexo, mais unificado for e mais elementos unifica. Esse processo está em pleno andamento, pois implica também a evolução moral e espiritual do ser humano.

No varal hiperfísico do centro-complexidade, constata-se os resultados dessa energia psíquica a agir rumo ao avanço contínuo da complexidade. Esta, por sua vez, é organizada, centrada, estruturada. E, ao invés de apontar para o alto, para Deus, como nas cosmovisões tradicionais, estáticas – seja a cosmovisão bíblica, seja a grega – aponta para o maior teor de consciência, que é o próprio ser humano.

Se a Matéria torna-se cada vez mais complexa, centra-se, interioriza-se, espiritualiza-se até a emergência da auto-reflexão, então não existe a Matéria de um lado, e, de outro, o Espírito puro, mas Matéria tornando-se Espírito.

A energia radial psíquica, para Teilhard, é o modo como se torna real a presença de Deus em todo o processo. Vem por dentro, unificando a Matéria e espiritualizando-a. Por isso, dirá ele, essa Energia pode muito bem receber o nome que lhe convém: Amor! Pois o amor une, e a união no amor diferencia.

O “espírito da Terra”

O Planeta Terra é o elemento fundamental de explicação da história da vida e da história do homem. Essa significação da Terra para o ser humano é o que Teilhard chama de “espírito da Terra”, a única unidade humana verdadeiramente real e natural, que torna possível compreender nossa situação em relação ao planeta em que nos encontramos.

Pois a Evolução possui um sentido ao longo da curvatura Espaço-Tempo do Universo, que pode ser dividido em grandes etapas até o aparecimento da Consciência reflexiva.

No estágio da Pré-Vida da Cosmogênese, em que predomina a Matéria inanimada, ocorre na Terra o surgimento da Litosfera, da substância material que formou a crosta do planeta, há cerca de 4,6 bilhões de anos. Ela se forma de modo a ser totalmente favorável ao surgimento da vida.

No estágio da Vida, o da Biogênese, preparado pela fase anterior, iniciou-se com o aparecimento dos aglomerados de minúsculas bactérias

e da célula do tecido vegetal. A Biosfera, a camada da vida propriamente dita, teve então início, há cerca de 3,5 bilhões de anos, pelo surgimento da atmosfera favorável à aerobiose, por meio da fotossíntese.

A fotossíntese é a magia básica da vida, ao transformar, por meio de um processo complexo, a energia solar em alimento para plantas e animais, além de reciclar o oxigênio na atmosfera. Esse fenômeno submete toda a atmosfera a um processo de transformação profunda, para o surgimento da biodiversidade, fazendo-a passar de uma atmosfera de alta concentração de gás carbônico para uma atmosfera dinâmica, autorreguladora, constituída por um equilíbrio delicado de nitrogênio (79%), oxigênio (20%), carbono e outros gases (1%).

No caso da Vida na Terra, existe nesse processo um caráter de aperfeiçoamento progressivo das espécies que é irreversível. Embora ocorra por diferenciação, as diferentes espécies produzidas pela evolução derivam de uma raiz comum. As espécies vivas, as que existem e as que desapareceram, são todas relacionadas entre si, como os ramos de uma imensa árvore de pelo menos 3,5 bilhões de anos.

Nas várias tentativas sucessivas da Evolução, o sistema nervoso de todos os seres se aperfeiçoa cada vez mais, de modo irreversível. A consciência também se interioriza cada vez mais. No caso das abelhas e das formigas, por exemplo, ela existe mediante a coletividade. Com os vertebrados, a consciência cresce com o instinto sexual, os sentimentos maternos e educativos. De tal forma que o crescimento da consciência mostra-se inversamente proporcional ao da especialização físico-biológica das espécies ao seu habitat.

No estágio do Pensamento, o ser humano é o menos especializado de todas as espécies, mas também o de maior complexidade; o mais dotado de consciência, a consciência reflexa, pois nele uma vontade de viver universal converge e se hominiza. Dá sentido ao passado e aponta para o futuro.

A Energia radial ou psíquica integra ou interioriza cada vez mais os elementos materiais e corresponde à dimensão psíquica ou espiritual de todo o processo de evolução da Matéria. Teilhard se refere a essa dimensão como “enrolamento do Universo”.

O espiritual é, pois, uma dimensão inerente de todo o Universo em movimento, e a Vida uma função universal, forma superior e específica da ordem cósmica de concentração, de enrolamento material, de interiorização espiritual, de unificação e união, em que ocorre uma “mudança de estado” no aparecimento do poder de reflexão, na linhagem humana. Nas palavras de Teilhard:

A vida não se complica sem leis e como que por acaso. Pelo contrário, quer tomada em seu conjunto quer tomada no detalhe dos seus orgânicos, ela progride metodicamente, irreversivelmente em direção e estado de consciência cada vez mais elevados. De tal forma que o aparecimento último, e bem recente, do Homem sobre a Terra não é senão o resultado, regular e lógico, de um processo esboçado desde as origens de nosso planeta". (Teilhard de Chardin, *O Fenômeno Humano*)

4. Continuidade e ruptura da Antropogênese

A paleontologia ainda ignora quando e como ocorreu o momento em que se desencadeou o processo dos hominídeos se saporarem dos grandes símios, gerando a bifurcação mais radical na história de sua evolução, na direção da consciência reflexiva. É o momento da Antropogênese, do salto da Evolução para a Noosfera, o estágio da vida do Pensamento, a que Teilhard chama de *Hominização*. Um processo progressivo de continuidade evolutiva, mas que em certa altura teve de admitir a emergência do todo novo por síntese, na passagem para o Humano. Sem ser um processo linear, foi, entretanto, preparado pelos estados precedentes, ainda que dotado de propriedades inéditas, imprevisíveis, e de uma nova especificidade.

A Hominização foi um processo que decorreu de uma sequência de opções de nossos ancestrais hominídeos, quando optaram pelo descendimento das árvores, o que permitiu assumir a postura ereta, liberar as mãos dotadas da façanha do polegar opositor (atributo que os demais primatas não possuem), bem como liberá-las para múltiplas funções que exigiam habilidade e perícia, para criar ferramentas e armas, além das pinturas rupestres.

O desenvolvimento das habilidades manuais polivalentes tem sua contrapartida no aumento do volume e da capacidade cerebrais. O desenvolvimento da consciência ocorre simultaneamente em função dessa unidade de adequação entre corpo, desenvolvimento cerebral, mente, linguagem, simbolização do mundo e a relação vital com a Terra. Essa unidade é que constitui a morada propriamente humana, o Ethos, esse lugar definidor de sua própria natureza e mundo.

Mais. A postura ereta permitiu ao Humano desenvolver a linguagem, deu-lhe um horizonte a partir do qual se situar, criar sua própria natureza, elaborar sua morada propriamente humana — o seu Ethos — a partir da qual não basta sobreviver. Tarefa que lhe é atribuída desde o nascimento da espécie, ela implica o investimento permanente na sua autoconstrução, como viver bem, muito além de seu mero bem-estar.

O campo ético, segundo Toynbee (*A Humanidade e a Mãe Terra*), é o que nos coloca no dilema do *diabolismo* ou *santidade*.

Escolher a *santidade* tem sido, desde nossos remotos ancestrais humanos, escolher levar adiante o processo inaugurado pela evolução, no investimento na produção de si, pela sua humanização espiritual e ética. Numa perspectiva antagônica e complementar, o *diabolismo* a que se refere Toynbee é ruptura, separação, dilaceramento da unidade de direção primordialmente estabelecida, correspondendo à renúncia que somente o ser humano pode impor a si mesmo, como recusa de querer tornar-se o que ele é, dividido entre o dilema de humanizar-se ou não sobreviver como humano. Das origens aos nossos dias, esse dilema é perene.

Na linguagem da fé, será preciso explicitar a realidade do pecado, como força que nega e se opõe ao sentido da energia radial, que é o Amor, como anti-amor. Permanecerá então a questão: se o antiamor conseguirá se opor e impedir que o processo evolutivo, convergente, unificador, siga adiante. Sob esse ponto, Teilhard é otimista e esperançoso: se o processo chegou até onde estamos, na longa duração de bilhões de anos, certamente seguirá adiante, mais cedo ou mais tarde. Mas a questão permanece.

5. A convergência da Evolução para o Ponto Ômega: o Cristo cósmico

Para Teilhard, a curvatura Espaço-Tempo da Evolução aponta para o futuro, porque convergiu como em um cone, para a singularidade de cada pessoa humana. Se convergiu, é porque tem uma estrutura convergente, cujo foco absoluto de convergência é o Ponto Ômega, o Cristo Cósmico, pois a presença e força dessa Energia radial revela que possui uma dimensão transcendente, divina.

Por essa razão, o sentido de futuro de toda a evolução do Universo vem percebido, de forma sintética, no evento da Revelação e Encarnação de Deus, em seu Filho Jesus Cristo. Estamos então na perspectiva do presente que vislumbra o sentido de futuro, a partir da fé.

Essa não pode ser uma mera conjectura, pois isso tiraria a consistência e a continuidade da Evolução que fez surgir o Homem. Para que seja mantido no coração do ser humano a paixão suficientemente forte para levar adiante o processo de sua hominização até o fim – essa tarefa essencialmente ética, espiritual, humana e divina, ao mesmo tempo – a existência do foco Ômega precisa ser real; fazer sentir sua presença, de algum modo, a todos os elementos reflexivos do Universo.

Ora, isso demanda a abertura e percepção final do Todo, por uma fé na Revelação de um Deus-Amor que é origem e fim do processo. Não por uma especulação metafísica, abstrata, apriorística sobre o ser, e que quer a explicação de tudo; mas por um saber real, fundamentado ele

mesmo nas ciências, caminho para “uma descrição interpretativa da significação do Todo”.

Sob o viés da Hiperfísica, há um sentido, uma direção, um rumo, de elevação e convergência, um “para que” de todo o conjunto cósmico. A História Humana é parte desse longo e intrincado processo. Não obstante nossas imensas contradições, a História Humana faz sentido, pois o seu sentido se fundamenta numa expectativa de futuro absoluta. Mas sem determinismos, pois se trata de autoinvestimento na liberdade.

O Universo faz jús ao nome, não como uma mera justaposição de coletividades, mas como um todo organizado em que tudo está interconectado a tudo. Nele as variáveis interagem numa tal ordem de grandeza – tanto no macro, quanto no microcosmos – que torna inconcebível sustentar qualquer hipótese do surgimento da Vida como fruto do acaso. Não o acaso, mas a necessidade, diria Teilhard, caracteriza o processo da Vida. Pois “o Homem não poderia se ver completamente fora da Humanidade nem a Humanidade fora da Vida, nem a Vida fora do Universo”. Tampouco “somos comparáveis aos elementos [arbitrariamente arranjados] de um buquê, mas às folhas de uma árvore imensa, na qual tudo aparece a seu tempo e em seu lugar exato, à medida e por solicitação do Todo”. (Teilhard, Mundo, Homem e Deus).

6. Ciência e fé: a Sobrevida e a expectativa de futuro

Para Teilhard, levar adiante o processo evolutivo é o caminho para a Sobrevida. Ela deve evitar o risco do isolamento, individual ou grupal. “A saída do Mundo, as portas do Futuro, a entrada no Super-Humano... não cederão senão a um só empurrão de todos juntos, numa direção em que todos juntos podem reunir e completar numa renovação espiritual da Terra”.

A Evolução no Cosmos e na Terra é ainda processo em convergência e avança pela necessidade da socialização humana, um chamado à Unificação. Unir é ser mais. E a “união diferencia” e personifica. Ela encontra-se em processo pela presença de energias planetárias de compressão e atração.

Corresponde a uma hominização coletiva da espécie, pela associação consciente dos indivíduos, e que faz surgir a Co-reflexão, o aspecto coletivo e socializado da reflexão. A dialética da Socialização opera pelo antagonismo de duas forças, para chegar à Unificação, para onde a Evolução converge.

Há uma energia de compressão, dado o crescimento da população humana no Planeta, com seus 7,2 bilhões de habitantes. Mas a capaci-

dade da superfície da Terra é limitada para tal expansão populacional acelerada. Decorre daí uma compressão crescente, a qual deve levar a Humanidade a se organizar cada vez mais, para constituir um Todo, por uma concentração energética das consciências. Ou se unirá para pensar junto os problemas e aprender a pensar como um conjunto; ou irá perecer.

Optar pela Sobrevida seria o salto para a Unanimização, pela ação da força de atração, força amorosa cuja fonte estaria no Amor Absoluto: o aparecimento de uma consciência humana que une cada vez mais os indivíduos, diferenciando e personalizando sempre mais, cada um como foco de amor e de reflexão. Incluiria ainda a unificação social, integrando os mais pobres; a universalização da tecnologia a serviço do ser humano; e o aprofundamento da visão do Universo.

Da mesma forma que a autoconsciência permitiu o salto para a civilização, a civilização fará o seu salto para a unificação e co-reflexão da humanidade. Se a evolução fez surgir a arquitetura complexa do cérebro humano, fará também o milagre da unificação: para Teilhard, cada singularidade humana, cada pessoa, é uma célula nervosa da civilização, equivalente ao que cada neurônio é para o cérebro, e terá, por isso, que se unir e se articular aos demais.

Nosso sistema nervoso se desenvolveria mais, pela aquisição de um maior número de neurônios e de suas conexões no córtex cerebral, na direção de uma consciência universal. Esta seria a força que sintetizaria a variedade das contribuições culturais e espirituais da Humanidade, então unificada para a Pesquisa e para a Adoração, vocação de todas as pessoas. Estreitaria os laços pessoais na co-reflexão e na conspiração, para constituir com os demais uma unanimidade de amor, promovendo uma renovação espiritual da Terra, ao fazer a Evolução avançar rumo ao Ômega crístico, segundo a identidade das equações: Evolução = Ascensão de consciência; Ascensão de consciência = Efeito de União.

7. A incidência de Teilhard, na perspectiva Sul:

A visão de Teilhard sobre a realidade evolutiva do Universo, e seu sentido convergente em Cristo, é algo digno de consideração. Para além das perdas das utopias antes criadas pelos movimentos sociais, a visão de Teilhard incide numa captação profunda de sentido da realidade, que reinsere o humano na sua luta pela autonomia e liberdade, porém focado agora no todo da humanidade e do planeta. A questão é levar a evolução da humanidade adiante, pela dialética da união que diferencia e personaliza. Porém numa perspectiva tão abrangente, quanto inspiradora, como é a da evolução do Universo, para fundamentar o enfrentamento das desigualdades, que são cada vez maiores em toda a Terra.

No entanto, como os empobrecidos e oprimidos internalizam as imagens negativas com que são vistos pelos que oprimem e ostentam status de poder e riqueza, o trabalho de burilar a autoestima precisará passar por algo mais amplo e consistente, que amplie as conquistas das terapias comunitárias e as rodas de conversa rumo à autonomia.

Aqui, a visão de Teilhard de Chardin traz uma contribuição de enorme valor. Porque na conquista da consciência de si, que assume a narrativa de sua história de vida, como memória coletiva que é parte, também, da história do lugar, é então iluminada por uma perspectiva tão grande quanto o próprio Universo.

Na vida singular de cada pessoa, a longa evolução da Matéria e da Vida no espaço-tempo se fez e se faz história. Convergiu para aí; encontrou aí um terminal de possibilidade, de fazer que essa evolução siga adiante – ou não – segundo o que Teilhard identificou como a unificação e co-reflexão da humanidade.

Há ainda a aproximação da presença dessa Energia radial, fonte inspiradora e mobilizadora de sentido, acessível pelas diversas culturas que desenvolveram técnicas de meditação e oração, sobretudo nas grandes tradições do Oriente.

Acolher esse Ver, como propõe Teilhard, é também uma grande escola para a superação dos preconceitos sócio culturais, que alimentam e perpetuam relações de dominação e de inferiorização, seja entre sexos, entre etnias e entre culturas.

Então a vontade de poder, marca de todo ser humano de que falava Nietzsche, passa a ser, como propõe Rollo May, desejo de autorrealização e autoconscientização. O apoderamento torna-se negação da alienação. Decorre, pois, daí, a importância da educação para barrar ou facilitar o apoderamento.

A Educação Popular, na perspectiva de uma pedagogia libertadora, tem sido mediação fundamental para o apoderamento entre as classes populares. Vale a frase de Paulo Freire, que abre seu livro “Pedagogia do Oprimido”, de que “ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho, os homens se libertam em comunhão”. Portanto, o apoderamento pessoal só poderá ocorrer por meio do encontro e segundo a dialética do encontro.

Martin Buber explicitava isso, ao afirmar que "O homem se torna Eu na relação com o Tu", na atitude de encontro de dois parceiros ou parceiras, na reciprocidade e na confirmação mútua, atitude do que cuida do ser e com ele se relaciona. A dialética do encontro implica na superação das barreiras do medo e da insignificância subjetiva e social.

Atitude do encontro para superar o medo:

O medo paraliza e impede emergir o espírito de aventura nas pessoas, fazendo-as submissas e subalternas. A vida não tem efervescência. As pessoas viram normóticas, repetindo rotinas sem pensar.

Ansel Grünm, citando o psiquiatra Fritz Riemann, fala das quatro formas de angústia que podem dominar o ser humano. A realidade de todo ser humano é que ele é fraco e mortal, o que o leva a sentir medo da fragilidade de sua existência. Busca então segurança absoluta nas coisas, na posse, nas pessoas. Não se apropria de seu centro de poder, nem supera o medo por meio de sua fé.

O medo do desvalor da existência leva as pessoas a ambicionarem ser melhor e superior aos outros. Vale para elas a carta do Tarô da Roda da Fortuna: são prisioneiras da verticalidade desta roda, em que os que estão em baixo, querem subir a todo custo; os que estão em cima, querem se perpetuar na posição. Oferece o modelo competitivo, comum ao capitalismo e à sociedade de consumo: o cidadão tem valor, é digno de respeito, se ostentar bens e status social de classe. Sem esses arreios, a pessoa humana se vê e é vista como nada.

No Brasil, mendigos são mortos nas ruas como se fossem coisa. No caso da morte do índio Galdino, em 1997, em Brasília, os jovens que o queimaram vivo disseram: “não sabíamos que era índio, pensávamos que fosse mendigo”. Em outra situação, em 2007, no Rio de Janeiro, jovens de classe média alta espancaram e roubaram uma empregada doméstica em um ponto de ônibus. “Nós não sabíamos que era uma doméstica. Pensávamos que fosse prostituta”!

Existe também o medo da culpabilidade da existência. Só de existir, a pessoa já se sente culpada; vira um drama precisar dos outros e acaba no isolamento.

Há ainda o medo de tudo que representa uma ameaça, o que também impede de correr riscos, uma necessidade da alma humana, como bem nos alerta Simone Weil. Sem o risco, o ser humano se encolhe e não é propriamente humano.

Mas há ainda o maior de todos os medos, que é o medo de ser livre, o medo da liberdade, como descreveu Eric Fromm. O medo de apoderar de si, fazer-se autonomia, assumir a responsabilidade de sua existência, e contribuir na esfera pública.

Assumir a perspectiva teilhardiana de Ver o mundo e a evolução é por-se numa visão holística a partir da qual todo o Planeta e toda a humanidade podem ser inspiradores para uma interação criativa e produtiva, em que as pessoas descobrem seu lugar na Terra e no Universo.

Atitude do encontro: superar a insignificância e ofertar/receber a hospitalidade

Outra dimensão que Teilhard contribui é a da superação da insignificância. Em Inocência e Poder, Rollo May observa que nenhum ser humano pode existir muito tempo sem um sentido de sua própria significação. “O indivíduo precisa sentir que conta para alguma coisa e para alguém, e que precisa viver exteriormente esta significação”. A falta desse sentido e a luta para alcançá-lo é o que pode estar por trás de muitos atos violentos.

Quando a violência emerge, ela se nutre da perda de poder (impotência) e perda do desejo (apatia). Como a violência pode destruir o poder, mas não substitui-lo, como afirma Hanna Arendt, a violência comumente é a expressão da impotência.

Como esquecer, por exemplo, o massacre de Columbine, em abril de 1999, nos Estados Unidos, realizado por dois jovens, de 18 e 19 anos, em que mataram 15 pessoas e feriram 24, e depois se mataram? Ou no Brasil, o massacre na Escola Municipal em Realengo, Rio de Janeiro, em que Wellington Menezes, de 23 anos, entrou armado e atirando contra estudantes, matando 14 deles, e depois também se matando?

Em todos esses e outros inúmeros casos, o perfil do agressor se enquadra no que R. May descreve como pessoas mergulhadas na insignificância. Os que se encontram engolfados nela, queixam-se de se sentirem *sombras*, *Ets*, ou invisíveis. São indivíduos-objeto carentes de se tornarem sujeitos-pessoa, com autonomia e autodeterminação. Mas sozinhos não conseguem fazê-lo.

Esse processo de reduzir o outro à insignificância atinge dimensões sociais e planetárias graves. Que importa se um bilhão de seres humanos vivem abaixo da linha da pobreza, e na miséria? A insignificância social reduz a condição de dignidade do outro ao infra-humano. Há então perda de unidade da espécie humana no Planeta, o que é contraditório ao sentido de evolução revelado pelo Pe. Teilhard de Chardin, e à integridade do todo da Matéria, como tecido que não pode ser rasgado. Pois, ao contrário do que a indiferença da maioria faz pensar, essa ruptura atinge a todos e a todo o Planeta. Todos sofrem e sofrerão os impactos dessa gigantesca contradição.

Hospitalidade Incondicional:

Todo ser humano precisa experimentar a hospitalidade incondicional, pois esta é a condição fundante para que alguém se sinta pertencente ao mundo propriamente humano. Uma questão que já está posta na

relação mãe-bebê, em que o bebê precisa se ver no espelho do olhar da mãe, a quem cabe oferecer-lhe acolhida, zelo e interesse incondicionais.

A hospitalidade incondicional oferece acolhida ao outro porque é, existe, independente de sua origem, classe, religião ou etnia. Ela traz como a priori que o outro, por ser outro, é confiável e digno de ser trazido para dentro e receber o que de melhor houver para ser oferecido.

Como pontua Jacques Derrida, falando sobre o tema, a hospitalidade incondicional rejeita a roupagem das regras, das convenções e da cortesia, para convidar autenticamente o Outro à sua casa. O discurso que lhe é próprio não é o da palavra, mas o “discurso do silêncio”. Por meio das palavras entram as convenções e o controle social, e as relações terminam por ser muito desigual, o que é também humilhante para o despossuído.

A hospitalidade incondicional, segundo Leonardo Boff, está carregada dessa capacidade de sentir e de perceber imediatamente o outro em sua necessidade. Por isso é tão comum entre os pobres. Pois a *compaixão* é-lhe outra característica, como aptidão de esvaziar-se de si para ir ao encontro dos demais com ânimo de acolher e de cuidar, compartilhando a mesma dor do outro. É a oferta e realização do acolhimento pleno da alteridade, da singularidade de cada vida humana, bem-vinda naquilo que ela é, na totalidade do seu ser, mistério carregado de ambivalências e ambiguidades, de luz e trevas, amor e desamor, graça e pecado, mas o que faz de cada um a singularidade que cada um é.

Há um valor irredutível da vida humana, exposto pelo vértice do varal do tempo-complexidade, que a faz digna do acolhimento gratuito total, para que no mistério do encontro, a singularidade se apodere de si, por um poder que vem de dentro e se reconheça no encontro com o outro, para se descobrir como poder-com de interagir com os demais, no exercício da compaixão e do cuidado, para muito além das formas de poder-sobre, opressor e explorador.

Na medida em que o ser humano é impelido a transcender cada vez mais seus limites, fronteiras, barreiras políticas, econômica e psíquicas, sente-se também confrontado com suas experiências de finitude e mortalidade.

Mas o ser humano exige imortalidade pessoal e coletiva, eternidade; busca tornar suas conquistas humanas e éticas uma realidade irreversível. Porém isso somente será alcançado por meio da união espiritual, vocação revelada pela Matéria na sua longa evolução segundo as leis da complexidade. Essa união é amorização das relações interpessoais, universalização do saber, promoção humana, diálogo ecumênico e inter-religioso, ultrapassagem de preconceitos e tabus.

Somente assim, a energia radial, a presença do amor de Deus que nos foi dado em Cristo, poderá levar adiante o processo evolutivo, para que a humanidade caminhe na sua identificação com Cristo, modelo de humanidade humanizada e de vida divina que nos é oferecida gratuitamente. Pois "a camada humana da Terra está inteira e perpetuamente sob o influxo organizador de Cristo encarnado" (Meio Divino).

"O Amor foi sempre cuidadosamente afastado das construções realistas e positivas do mundo. Um dia terá que se decidir em reconhecer no amor a energia fundamental da vida ou, se quiser, o único ambiente natural no qual se possa prolongar o movimento ascendente da evolução".

AUNQUE NO HAYA UN DIOS AHÍ ARRIBA

Vivir en Dios, sin dios

ROGER LENAERS



Beholding Teilhard de Chardin

From An Indigenous Perspective Of Asia

Jojo M. FUNG sj
Manila, Phipippines

The ingenuity of Teilhard de Chardin in integrating his experiences and insights gleaned from paleontology with philosophy, theology, Ignatian Spirituality and biblical theology is truly laudable. His writings were truly ahead of his time. Not only has he earned the displeasure of some of his French confrère, his writings have incurred the wrath of censorship from the Roman authority. The pain of exile has not deterred Chardin from living a mystic who experienced God who is all in all in everyone and everything in the process of Cosmogenesis.

This article aims to critically behold the mystic's "Ignatianized" organic cosmology and "geologized" spirituality from the South. The appraisal is offered more particularly from the perspective of Asia that is borne of the experience and understanding of indigenous cosmology and spirituality. The first section offers a critique of the linear perspective of his evolutionary schema and an updated overview from the emerging cosmology. As his insights are Christological, the second section proposes a supplementary pneumatology that correlates with the updated cosmology. This is dealt with in the second section.

1. Cosmology: Context Specific and Emergent

1.1. *A Bygone Cosmology.* The Teilhardian cosmology is context-specific to the early 18th and 19 century. Crafting and contextualizing the biblical vision of the Pauline Cosmic Christ, including metaphors like Alpha and Omega unto the Teilhardian cosmology is indeed ingenious.

Teilhard's notion of evolution, while commendably systemic is regrettably linear. Progress is an evolutionary movement from below/lower to above/higher (Teilhard 1961, 143, 159; 1999, 121, 194, 206) and

advances toward complexity, differentiation and diversification.¹ Rooms have to be given to the worldview and “world-feel” (Mesa 2000, 5)² of the religio-cultural traditions of the fishing folks, rural farmers and indigenous peoples outside of North Atlantic. For those outside the hegemonic influence of scientific rationality, progress is spiral, communal, egalitarian and cosmic though not necessarily Christological (neither biblically regnocentric or theocentric) in its relation with nature and the spirit-world.

Most congenial of all is Teilhard’s explanation that evolution is a “rise toward consciousness” for this consciousness also “rises through all living beings” (Ibid., 119). In this flow, the humans “are nothing else than evolution becomes conscious of itself” (Ibid., 154). Teilhard believed that this evolution with its genesis in Alpha ultimately culminates in some kind of hyperpersonal and supreme consciousness (Ibid., 183) in the “Omega Point” (Ibid., 185). At the zenith of evolution, megasynthesis (Ibid., 172) and cosmic Christification (Christic union) take place whence “all things finally turn in on *Someone*” (Ibid., 208) who is the “Great Presence” (Ibid., 209) that is “identified with God, the Center of centers, and with the *Totus Christus*” (Teilhard 1961, 99).

1.2. *An Emerging cosmology.* Since Teilhard’s death in 1955, tremendous strides that far surpass Teilhard’s imagination have been made in understanding the universe and life on our planet. Just to name a few. In *space travel* and *astronomy*, we have images of the comet 67-P from Rosetta Satellite of the European Space Agency after a ten-year journey.³ In *astrophysics*, advances have been made to identify elementary particles like quarks and muons; in *social network communications*, there is a proliferation of personal laptops, Facebook, iPads, iPods, smart phones, Skype, Viber and Whatsapp.

The new discovery has enabled humankind to arrive at a more contemporaneous cosmology. The emerging cosmology explains the genesis of creation as an initial explosion or Big Bang. This sudden explosion brought all matter, energy, space and time into existence. The afterglow of this explosion resembles a cosmic microwave background radiation that Marcus Chown (2006, 147) described a whitish “like the inside of a light bulb” to the extent that “even billions of years after the event, all of space is still glowing softly with relic heat of the Big Bang fireball.”⁴ Michael Dowd (2009) preferred to call it “the great radiance.”⁵

A split second after the big bang, an extremely rapid, accelerating inflation (Davies 2006; Gribbin 2009) began.⁶ Thereafter a slow and steady development continued for billions of years. Some called this an eternal inflation (Primack and Abrams 2006, 190ff) which is a state of

existence that is eternal.⁷ This *eternal inflation* occasions the possibility of a multiverse where there is more than just one universe. This multiverse, scientists (Steinhardt and Turok 2007) postulate is an *infinite open universe* without any beginning or end.⁸ The multiverse enjoys an “infinite duration” (Deutsch 2011).⁹

Against the backdrop of the genesis of creation, it is easier to grasp the data the new cosmology¹⁰ with the information enumerated below:

- The ever-expanding elegance of the universe is about 13.7 billion years ago.
- Our planet earth comes into existence about 3.8 to 4 billion years ago.
- Bacterial organisms that first evolved as single-celled creatures about 3.5 billion years ago, and multicellular creatures that initially evolved about 2 billion years ago, are the foundation of all we are and do. We are intrinsically connected with everything else in the great web of life.
- Human existence on planet earth began approximately 7 million years ago.
- Our sun is one of the 100 billion stars that the Milky Way swirls around itself, each of them spinning about in a bounded relationship with every other one. The Milky Way remains bounded to all 100 billion galaxies of the *cosmos*, as, instant by instant, the universe creates itself as a bonded community
- New stars are born daily, even every few minutes, suggesting that our universe is alive, still growing and “flaring forth.”
- One-thousandth of a second of the so-called big bang, the universe had cooled sufficiently to 100 billion degrees centigrade for elementary particles like electrons, protons, and neutrons to form. Three minutes later, when the temperature had dropped to 099 million degrees centigrade, neutrons and protons combined to form stable atomic nuclei, especially those of hydrogen and helium.
- All the mammals like the chimpanzee and some reptiles share 99 percent our genes.
- Atoms can be broken down further into smaller particles.
- Each human has 70 billion cells and each cell contains millions of these subatomic particles.
- Almost 90 percent of genes in the human genome are still dormant in the sense that they have never been activated.
- The human body contains an estimated 75 trillion cells; it is creating two billion new blood cells every second; every drop of the body’s

blood flows through the heart every minute; every bodily movement (standing up, sitting down, climbing a flight of stairs, riding a bicycle) involves six hundred muscle systems; each thought engages billions of nerve cells in the brain to make up to ten thousand connections every split second.

- Yet over 99 percent of the atom is empty space. The empty space is far more crucial to our understanding of the subatomic world than materiality/physicality.

- There is a universe/world of small particles in every living cell of every living being/organism.

- Microbial communities co-evolved with humans as the human bodies serve as a kind of ecosystem for the bacteria, microbes, virus as well as our own cells. These microbes live on our eyeballs, mouth, nose and ears, all over our skin and in the human intestines alone, up to a hundred trillion active microorganisms. Each of these microbes follow has specific roles – help digest foo, produce vitamins, ward off disease – but collectively they maintain and advance the life of the human body.

- Every 5 years, we get a new body. None of the cells of the old body remains.

- Our human life is interrelated to and interdependent on the total life in the rest of the universe – with other humans, trees, animals, lakes and the air.

- Our planet earth and creation is really one great interdependent self-organizing organism.

Just as Teilhard has “contemporized” Christian spirituality based on the cosmology of his time and made faith relevant to the genuine seekers, I believe it impinges on our generation to generate an emerging pneumatology that is relevant to the seekers of today and tomorrow in the light of this emerging cosmology of the 21st century.

2. The Emerging Pneumatology

Visibly absent in the Teilhardian spirituality is a forward geological pneumatology of the 21st century. In the light of the contemporaneous cosmology (Section 1), this emerging pneumatology offers a more organic notion of the Spirit in terms of the action/activity since “God is an activity rather than a person” (Kaufman 2004, xi, 48). This re-thinking of the Spirit as action or “activity in the world”¹¹ (Pannenberg 1988, 12)¹² denotes the Spirit “as the marvelous depth of life out of which all life originates” and “as active in the self-transcendence of life” (O’ Murchu 2012,

39, 51, 58). In this sense, it is more relevant to describe “the Spirit in the physical universe, rather than the metaphysical; in time rather than the eschaton; in space and matter, rather than the supernatural; in movement, rather than in presence” (Wofgang Vondey 2009, 35-36)¹³. This immanent presence of the Spirit conveys the cosmic omnipresence of God as conveyed by both *panenthesism* - *all things exist and subsist in God and 'theo-en-pasism', God in all things*.¹⁴ Moreover, the new pneumatology understands the Spirit as activity or action of God in creation.

The Spirit (Gen 1:1) that hovers over the chaos (*tohu va-vohu*), understood as the unfolding wild and raw material, is the Spirit that “awakens from within the chaos a primordial profundity that is understood as the “*primordial spirit power*, a creative resilience, without beginning or end – a foundational, energetic wisdom” (O’ Murchu 2012, 29). The Spirit’s action is manifested in the “foundational creativity of ageless existence – eternal like the divine life itself – and it has definite connotations of exuberance, elegance, passion, wildness, and prodigious fertility” and even “marks the beginning” of everything – even that of the Godhead itself.” (Ibid., 158).

The Spirit’s action is the principle of “creativity, of evolution, of individuation and of intentionality” (Ibid., 196). The Spirit’s action in evolution is understood in terms of the three basic movements in the cosmic-planetary existence: growth – change – development” (Ibid., 9) rather than the Darwinian notion of natural selection, niche formation and survival of the fittest (Ibid., 213, footnote 1). Hence Gunter Altner (quoted in Bergmann 2006, 253) believes that “the reality of the Spirit manifests itself in the self-structuring processes of matter, energy, and information” and “characterized by movement, change, growth, and development” (Ibid., 49).

In this evolution, the Spirit is understood as integral to the three cosmological processes of differentiation, interiority/autopoiesis and communion. Differentiation “confers on everything a unique identity” (Ibid., 79). Second, interiority suggests that “everything draws its meaning from within... particularly forces at work that facilitate and augment the capacity for self-organization (autopoiesis)” and thus “leads to greater depths within, where the dominance of the relational matrix become even more compelling” (Ibid., 79-80). In fact, “interiority highlights the within-ness from which all life forms receive their will-to-exist, and the accompanying behaviors that favor their growth and flourishing” (Ibid., 187). What is unique in humans is an interiority capacitated with “self-reflexive consciousness, free will and the option of personal conscious choice.” (Ibid.)

Besides *autopoiesis* is described by Mary Midgley (2010, 105) as self-organization.¹⁵ Midgley described *autopoiesis* as the “mysterious generation of patterns from within” that is imbued with “something akin to an internalized wisdom (consciousness) that enables the system to move in the direction of growth, development, and complexity” (O’Murchu 2012, 48).

Third, communion is facilitated by an interiority that is fostered by “reflection, intuition, and inner wisdom, rather than rational analysis” (Ibid., 80). Communion remains “the goal of emergent flourishing” for creation (Ibid., 188). Edward (2004, 20) thus expounds communion as “that makes things be and become in an evolutionary universe” for reasons that “an emergent and interrelational universe springs from within the divine communion” because “that same divine communion is creation’s eschatological destiny.”¹⁶

In addition to the Spirit’s action in the cosmological processes, the Spirit (Marc Wallace 2002; 2005) “lives and breathes in the creativity of nature itself” as “God’s agent of interdependence and unity within all creation” (Ibid., 162). Interestingly Wallace (2005, 127) further opines that “the Spirit is the hidden, inner life of the world, and the earth is the outward manifestation of the Spirit’s sustaining energies.” In this sense, “the Spirit is the “soul” of the earth – the wild, life-giving breath of creation – empowering all life-forms to enter into a dynamic relationship with the greater whole” (Ibid., 163).¹⁷

This emergent pneumatology readily resonates with the Great Spirit of indigenous spirituality. The indigenous peoples believe that the Great Spirit ¹⁸ is:

- All pervasive and all suffusing
- Wholly Other, yet totally present and active in creation
- Bringing forth the creative potentials in creation
- Awesome and at times to be feared, yet intimately close to every aspect of life so that life and nature are sacred and spirited
 - Life affirming and life giving, present and active in both the process of creation and destruction
 - Makes humans sacred and yet transpersonal and cosmic
 - Capable of being experienced in nature (e.g. wind and fire), and human affective and mental states (feelings, emotion, or sentiments)
- Related to the Creator, the Mystic Owner and Absolute Being at the foundation of the world and thus predates and transcends all formal religions

This cosmic Spirit is the Spirit's action of alerting humankind that the humans "have not woven the web of life" as humans "are but one thread within it" and that "whatever we do to the web, we do to ourselves" (Ibid., 96). The Spirit informs humankind that "all things are bound together" for "all things connect." (Ibid.) In this sacred web of relation, the "Spirit is nothing but relations; it is precisely relationality, the moving air that permeates and enlivens things, the open space across which the wind of Spirit blows" (Peter Hodgson 1994, 284).¹⁹ Besides, the "open space is the condition of the possibility of relations" of the Great Spirit, for "without it, everything would collapse into sameness" (Ibid., 190).

At the same time, this Great Cosmic Spirit enjoins humankind to be and become a mystic living an everyday experience of "groundedness in the Great Spirit ... connecting deeply with the sacred within and without, and striving to live in graced fidelity to God, the world, and all the other creatures who share the planet with us" (Ibid., 98). For this reason, the indigenous peoples firmly believe that everything in creation is spirited and thus creation is "endowed with an inherited sacredness" (Ibid., 121).

In this emergent pneumatology, the Creative Spirit is no longer defined in terms of essence but movement. Therefore, the Spirit is understood as "vibration, the flow, the flight, and the unfolding of god that is unending and unconfining" (Ibid., 171) in a universe that is "evolving, emergent, pervasively infused with patterns and a dynamic sense of direction for reasons that "the cosmos, in this sense, is overflowing [sic] with spirit because it is interactive, pan-relational, and creative."²⁰ The Creative Spirit enables creation to come forth and "thrive and complexify through relationships."²¹ This is the Creative Spirit that is at the heart of cosmic creativity or the self-creativity of the cosmos that exhibits an ecosystemic capacity for self-organization with "a kind of homing instinct (Simon Conway Morris 2003, 8, 20)²² and "a preferred sense of direction" (Lombardo 2006 Stewart 2000).²³

Neither is the Spirit understood in terms of the seven gifts of wisdom, understanding, counsel, fortitude, knowledge, piety, and fear of the Lord (Gal. 5:22-23). Drawing from the insights of quantum physics, and the central significance of energy in the quantum worldview, Miriam Therese Winter (2009, 122-56) enumerates the seven gifts of the Spirit as "relationality, uncertainty, probability, complementarity, nonlocality, synchronicity, and change (Ibid., 60).²⁴

On a personal note, the Spirit is best explained as the fourfold activity (Kaufman 2004, xi, 48; Kaufmann 2008, 142, 284; O' Murchu 2012, 51, 59)²⁵ of suffusing, sacralizing, sensitizing and sustaining creation.

(a) *Suffusing*. The whole *cosmos* and *anthropos* enjoy the life of profundity, creativity and harmony due to the suffusing presence of the Great Spirit. The suffusing presence of the Great Spirit enlivens all and everything to the extent that all and everything are sacredly alive in the presence and power of the Great Spirit. This suffusing presence enshrouds all and everything with a sense of the mystery of creation and of life itself.

(b) *Sensitizing*. The Great Spirit sensitizes humankind to the spirit-presence and power of the Great Spirit, the ancestral and nature spirits through tangible consequences of the rituals illustrated by a better harvest this year than the previous years, the messages of admonition from the dreams and the everyday events in the villages as understood by the wo/men elders. As a result the indigenous communities in the ancestral homeland live with a heightened sensitivity to the presence and power of the Great Spirit, the ancestral and nature spirits. This sensitivity is visibly manifested through a reverential relationship of awe, marvel, reverence and wonder with nature that the everyday mystics behold as spirited and sacred.

(c) *Sacralizing*. Through the annual agricultural ritual celebrations, the Great Spirit sacralizes the families, the farms and the forests, and in addition the web of relations between the spirit world and the human world, the humans and fellow humans, and lastly, humankind and nature. For this reason, the mystics describe the world as spirited and thus sacralized by the presence and power of the Great Spirit. This sacralization renders all and everything in creation sacred and needs to be beholden with awe, reverence and wonder, tinged with an aura of fear and the mystery of the sacredness of life.

(d) *Sustaining*. The suffusing, sensitizing and sacralizing presence of the Great Spirit is at the same time a 'sacred power' that sustains the cosmic world and the earth-community. This Great Spirit sustains creation through every stage of cosmic implosion-explosion and the epochal changes in the collective memory of the world and humankind.

The Spirit's action makes possible the reflexive experience of the Spirit's fourfold actions in humankind, the earth and the universe. The reflexive awareness in the humans is more than a mental activity of mindfulness that makes us mentally aware of mediating the fourfold activities of God's Spirit. The Spirit makes us aware of the entire space within the human body and the body feels/experiences the world outside, be it the nature around us, the earth we live on and a "bodily feel/experience" (Mesa 2000, 5) that I am a part of the whole cosmos. This bodily feel/experience is best understood as "bodiciousness."

At the same time, the Spirit's action also makes possible the reflexivity of the earth and the universe since the particles in the earth and universe are "endowed with reflexive consciousness (Teilhard 1961, 130). This reflexive consciousness in the earth and the cosmos are the additional modalities of consciousness other than the modality of "consciousness life has tried in the animal world" and succeeded in the humans (Ibid., 112). In other words, it is the Spirit's action that makes possible the modality of consciousness operating as what scientists (Aczel 2003; Clegg 2009) described as *entanglement* in which a change in one of the two quantum particles "is instantly reflected in the other" (Vlatko Verdal 2011, 20).²⁶

Furthermore, the same Spirit's action is operative in *entrainment* which "is a principle of physics, defined as the synchronization of two or more rhythmic cycles" (O' Murchu 2012, 79). Both *entanglement* and *entrainment* point to the organic experience of the earth as "conscious earth" and the cosmos as "conscious *cosmos/universe*" (Teilhard 1999, 186). Moreover, it is the same Spirit's action that makes the earth and the cosmos experience the suffusing, sacralizing, sensitizing and sustaining power of God's Spirit. The organic reflexivity of the earth of God's Spirit and the Spirit's activities is what I called "earthiciousness" while the organic reflexivity of the *cosmos* of God's Spirit and the Spirit's subsequent activities is what I called "cosmociousness."

Conclusion

In beholding the Teilhardian cosmology, a critical appraisal is offered of his contextualized spirituality from an Asian indigenous perspective. This appraisal offers the impetus to generate a geological pneumatology in the context of the emergent cosmology of the 21st century. The Great Spirit is the activity of the human spirit entering a mystical communion with the evolving, emergent and self-organizing Spirit of the earth and the cosmos. In the mystical communion, the humans, the earth and the cosmos are involved in the suffusing, sacralizing, sensitizing and sustaining of anthropoi and the cosmos. Through the interrelated tripartite modalities of "bodiciousness", "earthiciousness" and "cosmociousness", this emergent geological pneumatology postulates the emergence of the new creation in which the Spirit becomes the "ALL-ness" of life whence God is ultimately over all, through all and all in all, in the discernible and mysterious ways of God, the Great Creative Spirit.

Notas

¹ For greater details, see Teilhard de Chardin, *Hymn of the Universe* (London & New York: Harper & Row, 1961) and Sarah Appleton-Weber, *The Human Phenomenon, Pierre Teilhard de Chardin* (Brighton: Sussex Academic Press, 1999).

- ² I first read about “worldfeel” in Jose de Mesa’s paper, “Primal Religion and Popular Religiosity,” *EAPR* 37 (2000), 73-82.
- ³ After leaving Earth in March 2004, Rosetta has travelled more than 6 billion kilometers through the solar system, flying by Earth three times and Mars once, using their gravity to slingshot itself towards Comet 67-P. On August 6, 2014, at about 7pm, the comet chaser came within 100 kilometers of the surface of Comet 67-P, which is hurtling around the Sun at up to 135,000km/h. For more detail, please see www.theage.co.au/technology/sci-tech/spacecraft-rosetta-arrives-at-ciet-67p-after-decdelong-journey-20140806-100gux.html, accessed August 12, 2014.
- ⁴ For more detail, see Marcus Chown, *Quantum Theory Cannot Hurt You* (London: Faber & Faber, 2006).
- ⁵ See Michael Dowd, *Thank God for Evolution* (San Francisco: council Oak Books, 2009).
- ⁶ See Paul Davies, *The Goldilocks Enigma: Why is the Universe jus Right for Life?* (London: Penguin, 2006) and John Gribbin, *In Search of the Multiverse* (New York: Allen Lane, 2009).
- ⁷ See Joel Primack and Nancy Abrams, *The View from the Center of the Universe* (New York: Riverhead Books, 2006).
- ⁸ See Paul Steinhardt, “The Inflation Debate,” *Scientific American* 304, no. 4: 18-25 & Paul Steinhardt and Neil Turok, *Endless Universe* (New York: Doubleday, 2007).
- ⁹ See David Deutsch, *The Beginning of Infinity: Explanations That Transform The World* (New York: Allen Lane, 2011).
- ¹⁰ This data is taken from Louis M. Savary, *Teilhard de Chardin The Divine Milieu Explained* (New York & Mahwah, NJ: Paulist Press, 2007), xii-xiii, 19, 211, 244; Darmuid O’ Murchu, *In The Beginning Was The Spirit: Science, Religion, and Indigenous Spirituality* (New York: Orbis Books, 2012), 79, 185, 215; Brian Swimme and Thomas Berry, *The Universe Story* (San Francisco: Harper, 1992).
- ¹¹ See Gordon D. Kaufmann, *In the Beginning: Creativity* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2004).
- ¹² See Wolfart Pannenberg, “The Doctrine of Creation and Modern Science,” *Zygon* 23 (1): 3-21.
- ¹³ See Wolfgang Vondey, “The Holy Spirit and the Physical Universe: The Impact of Scientific Paradigm Shifts on Contemporary Pneumatology,” *Theological Studies* 70, no. 1 (March 2009): 22.
- ¹⁴ Jose I. Gonzalez Faus, *I’m Coming, Lord: Contemplatives in Relation*, *Cristianisme I Justicia*, 144(2012), 15.
- ¹⁵ *Autopoiesis* is originally introduced by two Chilean biologists, Humberto Maturana and Francisco Varela in 1972. See Mary Midgeley, *The Solitary Self* (Durhan, UK: Acumen, 2010).
- ¹⁶ See Denis Edward, *Breadth of Life: A Theology of the Creator Spirit* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004).
- ¹⁷ See Marc Wallace, *Fragments of the Spirit* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2002) and *Finding God in the Singing River* (Minneapolis: Fortress Press, 2005).
- ¹⁸ I have added my own reflection on the Great Spirit from the Asian spirituality of sacred sustainability to the description of O’ Murchu (2012, 85-86).
- ¹⁹ See Peter C. Hodgson, *Winds of the Spirit* (London: SCM Press, 1994).

- ²⁰ O' Murchu, *In the Beginning Was the Spirit: Science, Religion and Indigenous Spirituality* (New York: Orbis Books, 2012), 68, 72, 198.
- ²¹ Ibid., 72.
- ²² See Simon Conway Morris, *Life's Solution: Inevitable Humans in a Lonely Universe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
- ²³ O' Murchu, op. cit., 68, 72, 98. Also see Thomas Lombardo, *The Evolution of Future Consciousness* (Bloomington, IN: Author House 2006) and John Stewart, *Evolution's Arrow: The Direction of Evolution and the Future of Humanity* (Canberra: Chapman Press, 2000).
- ²⁴ See Miriam Therese Winter, *Paradoxology: Spirituality in a Quantum Universe* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2009). Also see Stuart A. Kauffman who in his work argues that "the creativity in nature is God God is our name for the creativity in nature. . . . Using the word God to mean creativity in nature can help to bring us to the care and reverence that creativity deserve." See Stuart A. Kaufmann, *Reinventing the Sacred* (New York: Basic Books, 2008), 142, 248.
- ²⁵ See Gordon D. Kaufmann, *In The Beginning*, op. cit. and Stuart A. Kaufmann, *Reinventing the Sacred* (New York: Basic Books, 2008).
- ²⁶ See Amir Aczel, *Entanglement* (New York: Penguin/Plume, 2003); Brian Clegg, *The God Effect: Quantum Entanglement* (New York: St. Martin's Press, 2009); Vlatko Vedral, "Living in a Quantum World," *Scientific American* 304, no. 6 (2011), 20-25.

VIDA ETERNA: UNA NUEVA VISIÓN

Más allá de las religiones,
más allá del teísmo,
más allá de cielo e infierno



JOHN SHELBY SPONG



Contemplando a Teilhard de Chardin desde una perspectiva indígena asiática

Jojo M. FUNG sj
Manila, Philippines

El ingenio de Teilhard de Chardin de integrar sus experiencias e intuiciones tomadas de la paleontología con la teología, la espiritualidad ignaciana y la teología bíblica es verdaderamente admirable. Sus escritos fueron verdaderamente adelantados a su tiempo. No sólo se ganó el disgusto de algunos hermanos franceses, sino que sus escritos desataron la ira de la censura de la autoridad romana. El dolor del exilio no impidió a Chardin vivir como místico que experimentó a Dios, que está en todos y en todo en el proceso de la cosmogénesis.

Este artículo aspira a observar críticamente, desde el Sur, la cosmología orgánica “ignaciana” y la espiritualidad “geologizada”. La evaluación se ofrece específicamente desde la perspectiva de Asia, que nace de la experiencia y la comprensión de la cosmología y la espiritualidad indígena. La primera sección ofrece una crítica de la perspectiva lineal de su esquema evolutivo y de una visión actualizada de la cosmología contemporánea. Y puesto que sus intuiciones son cristológicas, la segunda sección propone una pneumatología suplementaria que se correlacione con la cosmología actual; esto se trata en la segunda sección.

1. Cosmología: un contexto específico y contemporáneo

1.1 *Una cosmología superada.* La cosmología de teilhardiana tiene un contexto específico de principios del siglo XVIII y del siglo XIX. Crear y contextualizar una visión bíblica del Cristo cósmico paulino, incluyendo metáforas como Alfa y Omega en la cosmología teilhardiana, es realmente ingenioso.

La noción de evolución de Teilhard, aunque admirablemente sistémica es lamentablemente lineal. El progreso es un movimiento evolutivo

desde abajo/más bajo hacia arriba/más alto (Teilhard 1961, 143, 159; 1999, 121, 194, 206) y avanza hacia una complejidad, una diferenciación y una diversificación.¹ Le tenemos que dar un espacio a la visión del mundo y a la “sensación del mundo” (Mesa 2000, 5)² de las tradiciones religiosas-culturales de los pescadores, los campesinos y las personas indígenas fuera del Atlántico Norte. Para aquellos fuera de la influencia hegemónica de la racionalidad científica, el progreso es una espiral común, igualitaria y cósmica aunque no necesariamente cristológica (ni bíblica, reinocéntrica o teocéntrica) en sus relaciones con la naturaleza y el mundo espiritual.

Lo más genial de todo es la explicación de Teilhard de que la evolución es una “elevación hacia la conciencia”, porque la conciencia también “se eleva a través de todos los seres vivos” (ibid, 119). En este fluir, los seres humanos “no son nada más que la evolución que se vuelve consciente de sí misma” (ibid, 154). Teilhard creía que esta evolución con su génesis Alfa culmina finalmente en algún tipo de conciencia hiperpersonal y suprema (ibid, 183) en el “Punto Omega” (ibid, 185). En el zenit de la evolución se lleva a cabo la mega-síntesis (ibid, 172) y la cristificación cósmica (unión con Cristo) cuando “finalmente todas las cosas se volverán en Quien (ibid, 208) es la “Gran Presencia” (ibid, 209) que se “identifica con Dios, el Centro de los centros, con el *Totus Christus*” (Teilhard 1961, 99).

1.2. *Una cosmología contemporánea.* Desde la muerte de Teilhard en 1955 ha habido tremendos avances, que sobrepasan por mucho la imaginación de Teilhard, en la comprensión del universo y de la vida en nuestro planeta. Sólo para nombrar algunos:

En cuanto a *viajes espaciales y astronomía*, tenemos imágenes del cometa 67-P desde el Satélite Rosetta de la Agencia Espacial Europea después de diez años de viaje.³ En *astrofísica*, se han logrado avances para identificar las partículas elementares como el quark y los muones; en la *red de comunicaciones sociales* tenemos una proliferación de laptops personales, Facebook, iPads, iPods, teléfonos inteligentes, Skype, Viber y Whatsapp.

Los nuevos descubrimientos han permitido a la humanidad llegar a una cosmología más contemporánea. La cosmología actual explica la génesis de la creación como una gran explosión inicial o *big bang*. Esta súbita explosión dio existencia a toda la materia, la energía, el espacio y el tiempo. El resplandor de esta explosión se parece a una radiación de microondas cósmica que Marcus Chown (2006, 147) la describió un como un blancuzco “interior de un bulbo de luz”, al punto de que hasta

“después de billones de años después, todo el espacio todavía resplandece suavemente con reliquias de calor de la bola de fuego del *big bang*”.⁴ Michael Dowd (2009) ha preferido llamarlo “el gran resplandor”.⁵

Una fracción de segundo después del *big bang*, empezó una inflación extremadamente rápida y acelerada (Davis 2006; Gribbin 2009)⁶. Después siguió un desarrollo lento y constante por billones de años. Algunos lo llamaron una eterna inflación (Primack y Abrams 2006, 190ff) que es un estado de existencia que es eterno.⁷ Esta *inflación eterna* ocasionó la posibilidad de un multiverso en el que hay más de un universo. Los científicos postulan que este multiverso es un *universo abierto infinito* sin principio ni fin.⁸ El multiverso goza de una “duración infinita” (Deutsch 2011).⁹

Sobre el fondo de esta génesis de la creación, es más fácil entender los datos de una nueva cosmología¹⁰ con la información que enumeramos a continuación:

- La elegancia siempre en expansión del universo ocurrió hace alrededor de 13,7 mil millones de años
- Nuestro planeta tierra empieza hace 3.8 a 4 mil millones de años.
- Las bacterias, los organismos que primero evolucionaron como criaturas unicelulares, aparecieron hace 3.500 millones de años Las criaturas multicelulares que empezaron a evolucionar hace 2.000 millones de años, son el fundamento de todo lo que somos y hacemos. Estamos intrínsecamente conectados con todo en la gran red de la vida.
- La existencia humana en el planeta empezó, más o menos, hace 7 millones de años.
- Nuestro Sol es una de las 100.000 millones de estrellas que giran con la Vía Láctea, cada una de ellas ligada a todas las demás por un tejido de relaciones con cada una de las otras. La Vía Láctea permanece unida a 100.000 millones de galaxias del *cosmos*, mientras, a cada instante, el universo se crea a sí mismo como una comunidad unida.
- Nuevas estrellas nacen cada día, incluso cada pocos minutos, sugiriendo que nuestro universo está vivo, todavía creciendo como una “antorcha de luz”.
- En un milisegundo del llamado *big bang*, el universo se enfrió lo suficiente, a 100.000 millones de grados centígrados, como para que las partículas elementales como electrones, protones y neutrones se formaran. Tres minutos después, cuando la temperatura bajó a 099 millones de grados centígrados, los neutrones y protones combinados formaron núcleos atómicos estables, especialmente los de hidrógeno y helio.

- Todos los mamíferos como el chimpancé y algunos reptiles compartimos el 99% de nuestros genes.
- Los átomos se pueden romper en partículas mucho más pequeñas.
- Cada ser humano tiene 70 mil millones de células, y cada célula contiene millones de estas partículas subatómicas.
- Casi el 90% de nuestros genes humanos todavía están durmiendo, en el sentido de que nunca han sido activados.
- El cuerpo humano contiene aproximadamente 75 billones de células; crea 2000 millones de nuevas células de sangre cada segundo; cada gota de la sangre del cuerpo, fluye a través del corazón cada minuto; cada movimiento corporal (pararse, sentarse, subir las escaleras, montar una bicicleta) implica un sistema de seiscientos músculos; cada pensamiento implica miles de millones de células nerviosas en el cerebro capaces de hacer diez mil conexiones cada segundo.
- Sin embargo el 99% del átomo es espacio vacío. El espacio vacío es mucho más importante para nuestra comprensión del mundo subatómico que la materialidad/fisicidad.
- Existe un universo/mundo de pequeñas partículas en cada célula vida de cada ser/organismo vivo.
- Las comunidades microbianas co-evolucionan con los seres humanos cuando los cuerpos humanos sirven como una especie de ecosistema para las bacterias, los microbios, los virus, así como nuestras propias células. Estos microbios viven en nuestro ojos, boca, nariz y oídos, en toda nuestra piel, y el ser humano, sólo en el intestino, tiene alrededor de 100 billones de microorganismos activos. Cada uno de estos microbios sigue un rol específico, ayuda a digerir la comida, produce vitaminas, protege de enfermedades... pero colectivamente sostienen y ayudan a la vida del cuerpo humano.
- Cada 5 años tenemos un cuerpo nuevo. Ninguna de las células del cuerpo permanece.
- Nuestra vida humana está interrelacionada *con* y es interdependiente *de* la totalidad de la vida en el resto del universo, con otros seres humanos, árboles, animales, lagos y el aire...

Así como Teilhard “modernizó” la espiritualidad cristiana basado en la cosmología de su tiempo e hizo relevante la fe para los buscadores genuinos, yo creo que eso impulsa a nuestra generación a generar una pneumatología contemporánea que sea relevante para los buscadores de hoy y de mañana a la luz de esta cosmología actual del siglo XXI.

2. La pneumatología contemporánea

Visiblemente ausente en la espiritualidad de Teilhard es una pneumatología geológica ulterior, del siglo 21. A la luz de la cosmología contemporánea (Sección 1), esta pneumatología emergente ofrece una noción orgánica del Espíritu, en términos de la acción/actividad, desde “Dios es una actividad más que una persona” (Kaufman 2004, xi, 48).¹¹ Esta re-conceptuación del Espíritu como acción, o como “actividad en el mundo” (Pannenberg 1988,12)¹² denota el Espíritu como “la maravillosa profundidad de la vida a partir de la cual se originó toda la vida” y “como una auto-trascendencia activa de la vida” (O’Murchu 2012, 39, 51, 58). En este sentido, es más relevante describir “el Espíritu en el universo físico, más que en el metafísico; en el tiempo en vez de en el *eschaton*; en el espacio y la materia, en vez de en lo sobrenatural; en el movimiento, más que en la presencia” (Wolfgang Vondey 2009, 35-36).¹³ Esta presencia inmanente del Espíritu coincide con la omnipresencia cósmica de Dios, como se ve tanto *en el panenteísmo: todas las cosas existen y subsisten en Dios*, y en el *“theo-en-pasismo”: Dios en todas las cosas*.¹⁴ Además, la nueva pneumatología entiende el Espíritu como actividad o acción de Dios en la creación.

El Espíritu (Gen 1,1) que revolotea sobre el caos (tohu va-vohu), entendido como el desarrollo del material salvaje y crudo, es el Espíritu que “despierta del caos una profundidad primordial que es entendida como *“el poder primordial espiritual”*, una resiliencia creativa, sin comienzo ni fin: una sabiduría fundacional y energética” (O’Murchu 2012, 29). La acción del Espíritu se manifiesta en la “creatividad fundacional de la existencia sin edad –eterna como el ser divino–, y tiene una connotación definida de exuberancia, elegancia, pasión, carácter natural y fertilidad prodigiosa”, y hasta “marca el inicio” de todo, aún de Dios mismo” (ibid, 158).

La acción del Espíritu es el principio de “la creatividad, la evolución, la individuación y la intencionalidad” (ibid, 196). La acción del Espíritu en la evolución se entiende en términos de los tres movimientos básicos en la existencia planetaria-cósmica: crecimiento-cambio-desarrollo” (ibid, 9), más que la noción darwiniana de la selección natural, formación del nicho y la sobrevivencia del más apto (ibid, 213, pie de página 1). Por lo tanto, Gunter Altner (citado en Bergman 2006, 253) cree que “la realidad del Espíritu se manifiesta en el proceso de auto-estructuración de la materia, la energía y la información”, y “se caracteriza por el movimiento, el cambio, el crecimiento y el desarrollo” (ibid, 49).

En esta evolución, el Espíritu se entiende como integral a los tres procesos cosmológicos de diferenciación, interioridad/*autopoiesis*

y comunión. La diferenciación “le confiere a todo una identidad única” (ibid, 79). Segundo, la interioridad sugiere que “todo saca su significado desde dentro... particularmente la fuerza de trabajo que facilita y aumenta la capacidad de la auto-organización (*autopoiesis*) y entonces “lleva a una mayor profundidad interior, donde el dominio de la matriz relacional se impone aún más” (ibid, 79-80. De hecho, “la interioridad ilumina el interior desde el cual se forma toda la vida y recibe su voluntad-de-existir, y las conductas acompañantes que favorecen el crecimiento y el florecimiento” (ibid, 187). Lo que es único en los seres humanos es la interioridad capacitada con la “conciencia auto-reflexiva, el libre albedrío y la opción personal consciente” (ibid.).

Además la *autopoiesis* es descrita por Mary Midgley (2010,105) como una auto-organización.¹⁵ Midgley describe la *autopoiesis* como la “misteriosa generación de patrones desde adentro”, imbuida con “algo parecido a una sabiduría interna (consciencia) que capacita el sistema para moverse en la dirección del crecimiento, el desarrollo y la complejidad” (O’Murchu 2012, 48).

Tercero, la comunión es facilitada por una interioridad que es alimentada por “la reflexión, la intuición y la sabiduría interna, mas que por un análisis racional” (ibid, 80). La comunión sigue siendo, para la creación, “la meta del florecimiento emergente” (ibid, 188). Edward (2004, 20) entonces expande la comunión como “lo que hace a las cosas ser y convertirse en un universo evolutivo”, por causa de que “un universo emergente y expansivo florece desde el interior de la comunión divina”, porque “esa misma comunión divina es el destino escatológico de la creación.”¹⁶

Además de la acción del Espíritu en el proceso cosmológico, el Espíritu (Marc Wallace 2002; 2005) “vive y respira en la creatividad de la naturaleza misma” como “el agente de Dios de independencia y unidad dentro de la creación” (ibid, 162). De forma interesante, Wallace (2005,127) opina que “el Espíritu está escondido, dentro de la vida del mundo, y la tierra es una manifestación exterior de la energía sostenedora del Espíritu”. En este sentido, “el Espíritu es el “alma” de la tierra –el viento, el aliento que da la vida a la creación– que empodera todas las formas de vida para entrar a una relación dinámica con la totalidad mayor” (ibid, 163).¹⁷

Esta pneumatología emergente en seguida resuena como el Gran Espíritu de la espiritualidad indígena. Las personas indígenas creen que el Gran Espíritu¹⁸ es:

- Lo que permea todo y infunde todo.

- Totalmente Otro, pero totalmente presente y activo en la creación
- Lleva hacia adelante el potencial creativo en la creación
- Asombroso y a veces temible, pero íntimamente cercano a todos los aspectos de la vida, por eso la vida y la naturaleza son sagrados y espirituales.
- Afirma la vida y la donación de la vida, presente y activo en ambos procesos de creación y destrucción
- Hace a los hombres sagrados y al mismo tiempo transpersonales y cósmicos.
- Capaz de ser experimentado en la naturaleza (por ej., en el viento y el fuego), y en los estados afectivos y mentales humanos (sentimientos, emociones o sensaciones).
- Relacionado con el Creador, el Propietario Místico y el Ser Absoluto en la fundación del mundo y por eso antecede y trasciende todas las religiones formales.

Este Espíritu cósmico es el Espíritu de acción que alerta a la humanidad sobre el hecho de que los hombres “no han tejido la red de la vida”, porque los seres humanos “son sólo una hebra en el tejido”, y que “lo que hagamos a la red, lo hacemos a nosotros mismos” (ibid, 96). El Espíritu informa a la humanidad que “todas las cosas están atadas juntas” porque “todas las cosas están conectadas.” (ibid). En esta red sagrada de relación, “el Espíritu es solamente relación; es precisamente la relacionalidad, el aire que se mueve y permea y vivifica todas las cosas, el espacio abierto a través del cual el viento del Espíritu sopla” (Peter Hodgson 1994, 284).¹⁹ Además, el “espacio abierto es la condición de la posibilidad de las relaciones” del Gran Espíritu, porque “sin él, todo se colapsa en la monotonía” (ibid, 190).

Al mismo tiempo, este Gran Espíritu Cósmico se une a la humanidad para ser y hacerse un ser místico, una experiencia cotidiana de “grandiosidad en el Gran Espíritu... conectando profundamente con lo sagrado dentro y fuera, y deseando vivir en gracia y fidelidad a Dios, al mundo, y a todas las otras creaturas que comparten el planeta con nosotros” (ibid, 98). Por este motivo, las personas indígenas creen firmemente que todo en la creación tiene espíritu, y que la creación está “embebida de sacralidad heredada” (ibid, 121).

En esta pneumatología contemporánea, el Espíritu Creativo ya no se define en términos de esencia, sino de movimiento. Por lo tanto, el Espíritu se entiende como “vibración, flujo, vuelo, el despliegue de dios,

infinito e ilimitado” (ibid, 171), en un universo que está “evolucionando, emergiendo, y permanentemente imbuido con un patrón y un sentido dinámico de dirección, por el que “el cosmos, en este sentido, está desbordado de espíritu, porque es interactivo, pan-relacional y creativo.”²⁰ El Espíritu Creativo capacita a la creación para desarrollarse y volverse más complejo a través de las relaciones.”²¹ Éste es el Espíritu Creativo que está en el corazón de la creatividad cósmica o la auto-creatividad del cosmos que exhibe un ecosistema capaz de auto-organización con “una especie de instinto casero” (Simon Conway Morris 2003, 8, 20)²² y “un sentido de dirección favorito” (Lombardo 2006 Stewart 2000).²³

El Espíritu no se entiende en términos de los siete dones de sabiduría, entendimiento, consejo, fortaleza, ciencia, piedad y temor del Señor (Gal 5, 22-23). A partir de la intuición de la física cuántica, y la importancia central de la energía desde el punto de vista cuántico, Mirian Therese Winter (2009, 122-56) enumera los siete dones del Espíritu como “relacionabilidad, incertidumbre, probabilidad, complementariedad, no localidad, sincronicidad y cambio (ibid, 60).²⁴

A nivel personal, el Espíritu se explica mejor como la actividad cuádruple (Kaufman 2004, xi, 48; Kaufman 2008, 142, 284; O’Murchu 2012, 51, 59)²⁵ de infundir, sacralizar, sensibilizar y sostener la creación.

a) *Infundir*. El cosmos entero y el *anthropos* goza la vida en profundidad, creatividad y armonía gracias a la presencia infusa del Gran Espíritu. La presencia infusa del Gran Espíritu vivifica todo y todos al grado que todo y todos los seres están sagradamente vivos en la presencia del poder del Gran Espíritu. Esta presencia infusa envuelve todo y todos con un sentido de misterio de la creación y de la vida misma.

b) *Sensibilizar*. El Gran Espíritu sensibiliza a la humanidad a la presencia espiritual y al poder del Gran Espíritu, el espíritu ancestral y natural a través de la consecuencia tangible de los rituales que se llevan a cabo para que haya una mejor cosecha este año que los años anteriores, el mensaje de advertencia de los sueños y los eventos cotidianos en el pueblo entendidos por los hombres y mujeres ancianos. Como resultado, las comunidades indígenas en la tierra ancestral viven con la sensibilidad elevada a la presencia del poder del Gran Espíritu, el espíritu ancestral y natural. Esta sensibilidad es visible y manifiesta a través de una relación reverencial de asombro, maravilla, reverencia y asombro con la naturaleza que el místico cotidiano considera espiritual y sagrado.

c) *Sacralización*. A través de las celebraciones rituales anuales agrarias, el Gran Espíritu sacraliza a las familias, las granjas y la foresta,

así como la red de relaciones entre el mundo espiritual y el mundo humano, los humanos y los otros semejantes, y finalmente, la humanidad y la naturaleza. Por este motivo, el místico describe al mundo como espiritual y por lo tanto sagrado, por la presencia y el poder el Gran Espíritu. Esta sacralización vuelve todo y a todos en la creación sagrados, y necesita ser tomado con respeto, reverencia y admiración, teñido con aura de temor y el misterio de lo sagrado de la vida.

d) *Sostenimiento*. La infusión, la sensibilización y la sagrada presencia del Gran Espíritu es, al mismo tiempo, un “poder sagrado” que sostiene el mundo cósmico en la comunidad terrestre. Este Gran Espíritu sostiene la creación a través de cada estadio de la implosión-explosión cósmica y los cambios de época en la memoria colectiva del mundo y de la humanidad.

La acción del Espíritu hace posible la experiencia reflexiva de la acción del Espíritu en la humanidad, la tierra y el universo. La conciencia reflexiva en los seres humanos es más que una actividad mental que nos hace mentalmente conscientes de la mediación de las actividades del Espíritu de Dios. El Espíritu nos hace conscientes de todo el espacio dentro del cuerpo humano y de las experiencias/sensaciones del mundo exterior, de la naturaleza que nos rodea, de la tierra que vivimos y de una “experiencia/sensación corporal” (Mesa 2000, 5) de que soy una parte de todo el *cosmos*. Esta experiencia/sensación corporal se entiende mejor como “corporeidad”.

Al mismo tiempo, la acción del Espíritu también hace posible la reflexión sobre la tierra y el universo desde que las partículas de la tierra y el universo están “embebidas de conciencia reflexiva” (Teilhard 1961, 130). Esta conciencia reflexiva en la tierra y en el cosmos son modalidades adicionales de conciencia, más que una modalidad de “vida consciente que lo intentó en el mundo animal” y tuvo éxito en los humanos (ibid, 112). En otras palabras, la acción del Espíritu hace posible la modalidad de conciencia operante como lo que los científicos (Aczel 2003; Clegg 2009) describieron como una *maraña* en la cual un cambio en una de las partículas cuánticas “es reflejada instantáneamente en la otra” (Vlatko Verdal 2011, 20).²⁶

Además, la misma acción del Espíritu es operativa en el encadenamiento, que “es el principio de la física, definido como la sincronización de dos o más ciclos rítmicos” (O’Murchu 2012, 79). Ambos, *maraña* y *encadenamiento*, apuntan a la experiencia orgánica de la tierra como una “tierra consciente”, y el cosmos como un “cosmos/universo consciente”

(Teilhard 1999, 186). Por otra parte, es la misma acción del Espíritu que hace la experiencia y la infusión de la tierra y el cosmos, sacralizando, sensibilizando y sosteniendo el poder del Espíritu de Dios. La reflexividad orgánica de la tierra y del Espíritu de Dios y la actividad del Espíritu es lo que yo llamo “tierra-consciencia” mientras que la reflexividad orgánica del cosmos del Espíritu de Dios y las subsecuentes actividades del Espíritu es lo que yo llamo “cosmoconsciencia”.

Conclusión

Analizando la cosmología de Teilhard, ofrecemos una valoración crítica de su espiritualidad contextual desde una perspectiva indígena asiática. Esta valoración ofrece el ímpetu de generar una pneumatología geológica en el contexto de la cosmología actual del siglo XXI. El Gran Espíritu es la actividad del espíritu humano que entra en comunión mística con el Espíritu evolutivo y auto-organizado de la tierra y del cosmos. En la comunión mística, los seres humanos, la tierra y el cosmos están involucrados en la infusión, sacralización, sensibilización y sostén de los *anthropoi* y del *cosmos*. A través de la modalidad tripartita interrelacionada de “corporeidad”, “terra-consciencia” y “cosmo-consciencia”, esta pneumatología actual geológica postula el surgimiento de una nueva creación en la que el Espíritu se vuelve “totalidad” de la vida. Entonces Dios está realmente en todo, a través de todo y sobre todo, en los caminos discernibles y misteriosos de Dios, el Gran Espíritu Creativo.

Notas

- ¹ Para más detalles, ver Teilhard de Chardin, *Himno al Universo* (London & New York: Harper
- ² Leí por primera vez sobre “worldfeel” en el texto de Jose de Mesa, *Primal Religion and Popular Religiosity*, EAPR 37 (2000) 73-82.
- ³ Después de dejar la tierra en Marzo de 2004, Rosetta ha viajado más de 6 billones de kilómetros a través del sistema solar, volando por la Tierra tres veces y Marte una vez, usando su gravedad para acercarse hacia el Cometa 67-P. El 6 de agosto de 2014, hacia las 7 pm, el cometa perseguido estuvo a 100 km de la superficie del Cometa 67-P, que está volando alrededor del sol a 135.000 km/h. Para más detalles, por favor véase: <http://www.theage.co.au/technology/sci-tech/spacecraft-rosetta-arrives-at-ciet-67p-after-decdelong-journey-20140806-100gux.html> Visitado el 12 de agosto de 2014.
- ⁴ Para más detalle ver Marcus Chown, *Quantum Theory Cannot Hurt You* (London: Faber & Faber, 2006).
- ⁵ Ver Michael Dowd, *Thank God for Evolution* (San Francisco: Council Oak Books, 2009).
- ⁶ Ver Paul Davies, *The Goldilocks Enigma: Why is the Universe jus Right for Life?* (London: Penguin, 2006) and John Gribbin, *In Search of the Multiverse* (New York: Allen Lane, 2009).
- ⁷ Ver Joel Primack y Nancy Abrams, *The View from the Center of the Universe* (New York: Riverhead Books, 2006).
- ⁸ Ver Paul Steinhardt, “The Inflation Debate,” *Scientific American* 304, no. 4: 18-25 & Paul Steinhardt and Neil Turok, *Endless Universe* (New York: Doubleday, 2007).

- 9 Ver David Deutsch, *The Beginning of Infinity: Explanations That Transform The World* (New York: Allen Lane, 2011).
- 10 Estos datos han sido tomados de Louis M. Savary, *Teilhard de Chardin The Divine Milieu Explained* (New York & Mahwah, NJ: Paulist Press, 2007), xii-xiii, 19, 211, 244; Darmuid O' Murchu, *In The Beginning Was The Spirit: Science, Religion, and Indigenous Spirituality* (New York: Orbis Books, 2012), 79, 185, 215; Brian Swimme and Thomas Berry, *The Universe Story* (San Francisco: Harper, 1992).
- 11 Ver Gordon D. Kaufmann, *In the Beginning: Creativity* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2004).
- 12 Ver Wolfart Pannenberg, "The Doctrine of Creation and Modern Science," *Zygon* 23 (1): 3-21.
- 13 Ver Wolfgang Vondey, "The Holy Spirit and the Physical Universe: The Impact of Scientific Paradigm Shifts on Contemporary Pneumatology," *Theological Studies* 70, no. 1 (March 2009): 22.
- 14 José I. González Faus, *I'm Coming, Lord: Contemplatives in Relation, Cristianisme I Justícia*, 144(2012), 15.
- 15 La *Autopoiesis* es originalmente introducida por dos biólogos chilenos, Humberto Maturana and Francisco Varela en 1972. Ver Mary Midgeley, *The Solitary Self* (Durhan, UK: Acumen, 2010).
- 16 Ver Denis Edward, *Breadth of Life: A Theology of the Creator Spirit* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004).
- 17 Ver Marc Wallace, *Fragments of the Spirit* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2002) and *Finding God in the Singing River* (Minneapolis: Fortress Press, 2005).
- 18 He agrangado mi propia reflexión sobre el Gran Espíritu desde la espiritualidad asiática de la sustentabilidad sagrada a la descripción de O'Murchu (2012, 85-86)
- 19 Ver Peter C. Hodgson, *Winds of the Spirit* (London: SCM Press, 1994).
- 20 O' Murchu, *In the Beginning Was the Spirit: Science, Religion and Indigenous Spirituality* (New York: Orbis Books, 2012), 68, 72, 198.
- 21 *Ibid*, 72.
- 22 Ver Simon Conway Morris, *Life's Solution: Inevitable Humans in a Lonely Universe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
- 23 O' Murchu, *op. cit.*, 68, 72, 98. Véase también Thomas Lombardo, *The Evolution of Future Consciousness* (Bloomington, en: Author House 2006) and John Stewart, *Evolution's Arrow: The Direction of Evolution and the Future of Humanity* (Canberra: Chapman Press, 2000).
- 24 Ver Miriam Therese Winter, *Paradoxology: Spirituality in a Quantum Universe* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2009).
- 25 También ver a Sutart A. Kaufman, que en su libro argumenta que "la creatividad de la naturaleza es Dios... Dios es nuestro nombre para la creatividad en la naturaleza... Usar la palabra Dios como creatividad de la naturaleza, nos puede ayudar para cuidar y reverenciar la creatividad como se merece." Stuart A. Kaufman, *Reinventing the Sacred* (New York: Basic Books, 2008), 142, 248.
- 26 Ver Amir Aczel, *Entanglement* (New York: Penguin/Plume, 2003); Brian Clegg, *The God Effect: Quantum Entanglement* (New York: St. Martin's Press, 2009); Vlatko Vedral, "Living in a Quantum World," *Scientific American* 304, n° 6 (2011) 20-25.

TEOLOGÍA CUÁNTICA

Implicaciones espirituales
de la nueva física

TEOLOGÍA CUÁNTICA

Diarmuid O'MURCHU

DIARMUID O'MURCHU

TA
17

Colección «Tiempo Axial»: <http://tiempoaxial.org>



A criação: uma «montée laborieuse»: Teilhard visto da América Latina

Luiz Alberto Gómez DE SOUZA

Rio de Janeiro, Brasil

A dificuldade do pensamento de Teilhard de Chardin chegar à América Latina pode ser exemplificada por um fato. Alceu Amoroso Lima foi, durante anos, o leigo católico mais importante do Brasil. Desde 1919, escrevia crítica literária, com o pseudônimo de Tristão de Ataíde. Em 1928, depois de dez anos de correspondência com outro leigo, Jackson de Figueiredo, converteu-se ao catolicismo. Ele seria nomeado, mais adiante, presidente nacional da Ação Católica recém-criada. Vindo da direita, a leitura de Jacques Maritain e de G. K. Chesterton o faria mudar sua posição ideológica. Foi no tempo da guerra civil espanhola (1936-1939), quando Maritain, Georges Bernanos e François Mauriac denunciaram a “cruzada” de Franco. Jacques Maritain exerceu grande influência na América Latina, recebendo violentos ataques dos setores integristas. O filósofo neo-tomista, com seu *Humanismo Integral* de 1936, pregaria uma “nova cristandade” e a necessidade de desenhar um ideal histórico. Vai influenciar na criação de partidos democrata-cristãos no Chile e na Venezuela. No Brasil, Amoroso Lima seria seu principal discípulo.

Naquele tempo, eram importantes os diretores espirituais. O de Amoroso Lima, por muitos anos, foi o jesuíta Leonel Franca, que fundaria a Universidade Católica do Rio de Janeiro. Nesse tempo, antes de 1948, ano da morte do Padre Franca, Alceu recebera da esposa do embaixador do Brasil na China, um exemplar datilografado do que seria o *Milieu Divin*; era um texto de um jesuíta desconhecido que fazia trabalho de paleontologia naquele país e que era confessor da embaixadora. Ao lê-lo, Alceu ficou tão impressionado com a dimensão espiritual daquele manuscrito, que o levou a seu diretor espiritual. Este carregou consigo o original e não o devolveu nem deu explicações. Nunca apareceu nos documentos do Padre Franca. Isso mostra a força, hoje para nós difícil de entender, do poder que exercia um sacerdote confessor sobre um leigo da envergadura de Amoroso Lima.¹

Foi impossível publicar, em vida, a obra de Teilhard, morto em Nova Iorque em 1955. Isto só se realizou, a partir desse ano, com a criação de uma comissão de *Haut Patronage*, que incluía a rainha Marie-José da Bélgica, e dois comitês, um científico e outro geral, com intelectuais e cientistas renomados como o príncipe Luís de Broglie, o historiador Arnold Toynbee, Gaston Bachelard e o presidente do Senegal Léopold Senghor. Foram os anos difíceis do pontificado de Pio XII que, com a encíclica *Humani Generis* (1950), bloqueou a produção teológica. O grande amigo de Teilhard, o também jesuíta Henri de Lubac, foi obrigado a guardar silêncio, viu retirado da circulação seu livro *Surnaturel* e só em 1962, com os novos ares do concílio que então se iniciava, conseguiu publicar *La pensée religieuse de Teilhard de Chardin*.² Começaram então a ser editadas pelas *Éditions du Seuil*, as obras de Teilhard, causando grande impacto. Logo chegaram à América Latina. O primeiro volume, *Le Phénomène Humain*, foi lançado no mesmo ano de sua morte. Tenho um exemplar bem manuseado, que comprei em janeiro de 1959.

É interessante ver a transformação, nesses anos, do pensamento de Alceu Amoroso Lima. Começou a tomar, dolorosamente, distância de Maritain com seu pessimista *Le paysan de la Garonne* e se aproximou de Teilhard: “A minha mania da lei da perfectibilidade, como fundamental no universo, encontra um eco profundo no evolucionismo espiritualista de Teilhard de Chardin”.³

Em carta de 22 de fevereiro de 1963 indicava: “Vou ver se termino o segundo Teilhard que trouxe. O outro – Milieu Divin – já acabei... Essa leitura tem naturalmente ajeitado minhas posições, confirmando umas, sugerindo outras e contradizendo algumas, o que exige uma readaptação de certos pontos, sempre penosa”. E vai falar de uma “desarrumação intelectual e rearrumação a que me está obrigando a leitura completa de Teilhard...”.⁴ Afinal, pôde ter em mãos a edição impressa do texto que lera anos antes e que lhe fora subtraído pelas censura eclesiástica.

Em 17 de janeiro de 1964, dirá que Teilhard “é mil vezes mais audacioso que Maritain”.⁵ E, mais adiante, já em 1965: “É um problema que vem me perseguindo há muito, há pelo menos dois anos, desde que li melhor Teilhard. O que me apaixonou neste não foi sua ciência, nem por estar na moda... Foi por ser otimista e acreditar no futuro. Creio ser este o ponto crucial de meu teilhardismo”.⁶ Volta ao tema: “E se, em 1928, eram Chesterton e Maritain as duas janelas que se abriam para que eu respirasse mais à vontade e encontrasse, por essa vibração deliciosa, o caminho da Casa – hoje são Merton e Teilhard que me abrem novas janelas para arejar a casa, a Casa onde João XXIII abriu tantas janelas...”.⁷ Em outra carta, de maio de 1966: “Teilhard é o homem da eternidade no fim

dos tempos – modernos ou antigos - ... o homem da eternidade como chave de ouro do tempo”.⁸ Publicou um longo artigo, de página inteira, no Diário de Notícias, sobre o pensamento de Teilhard.

No Peru, Gustavo Gutiérrez, em 1968, num pequeno livro, *Fé y compromiso*,⁹ vai introduzir o pensamento de Teilhard e de Emmanuel Mounier, quando analisa a relação dialética entre fé e compromisso histórico. Nesse ano, o teólogo peruano proferiu uma célebre palestra, em Chimbote, meses antes da reunião do episcopado latino-americano em Medellín, que seria o primeiro trabalho da nova corrente teológica que surgia, *Hacia una teología de la liberación*.¹⁰ Seu livro clássico, *Teología de la Liberación – Perspectivas*,¹¹ foi editado em 1971. Ali se pressente a influência de Teilhard.

No Brasil, a Juventude Universitária Católica, a partir de 1959, seria o centro de uma renovação eclesial na prática pastoral. Nesse ano, numa reunião nacional do movimento, o assistente eclesiástico de Recife, Almeri Bezerra, foi buscar em Maritain o conceito de “ideal histórico”, para analisar a realidade brasileira. Em 1960, no Congresso dos dez anos da JUC, os membros de Belo Horizonte prepararam um documento no qual buscavam desenhar uma visão da realidade a partir dessa categoria. Mas essa visão dedutiva, de um ideal que descia à realidade, mostrou logo seus limites. Quem indicou sua fragilidade foi o jesuíta Henrique Claudio de Lima Vaz, certamente o grande filósofo cristão do século passado. Ali ele dirá:

“Prefiro falar de ‘consciência histórica’ e não de ideal histórico concreto”. Na sua concepção, os ideais históricos poderiam ser imobilizados como essências puras, numa “fuga sutil da história real. A consciência histórica de uma determinada época não suscita seus ideais históricos como ‘essências realizáveis’, mas como imagens e modelos de sua essência efetiva, das suas contradições reais, de seu desdobramento concreto. É a análise desse desdobramento que deve orientar as opções lúcidas”.

Para Lima Vaz, “uma consciência histórica surge e se afirma quando uma crítica radical põe em questão todo um mundo de cultura e uma nova ‘imagem do mundo’ começa a ser buscada. A consciência histórica dos tempos modernos nasce quando o cosmos ‘natural’ do homem antigo se desfaz ao impacto da revolução científico-técnica provocada pela criação galileiana da ciência físico-matemática. O homem começa a olhar o mundo de uma maneira nova, um novo tipo de ‘subjetividade’ se manifesta”.¹²

E em outro texto indica a compatibilidade dessa nova orientação com o cristianismo: “Se a edificação da imagem moderna do mundo traz

consigo a liquidação definitiva do ‘cosmos’ natural do homem antigo, ela não elimina, mas antes conserva, transpostos no contexto de uma visão profana, os traços específicos do que constitui uma visão cristã do mundo”.¹³

Essa categoria de “consciência histórica”, de sabor hegeliano, tinha suas raízes, para Padre Vaz, no pensamento de Emmanuel Mounier e de Teilhard de Chardin. Ele vai introduzir esses dois autores aos universitários católicos.

Um texto de Mounier mostra uma nova maneira de ver as coisas, superando uma visão fixista, com significativas e belas metáforas:

“Na aurora dos tempos modernos, o homem europeu saiu de uma espécie de vida uterina, que vivia no interior de um universo fechado sobre si mesmo, como um ovo em seu germe... Um belo dia, o universo antigo... se abriu como um fruto. Galileu, como um jogador de futebol, lançou a terra no espaço; as figuras aritméticas saltaram na pressão do cálculo infinitesimal; o contraponto levou o motivo musical até à fuga e à melodia indefinida; o maquinismo sacudiu as economias de células na direção de uma enorme integral de produção; a lógica quebrou seus círculos de segurança e jogou o pensamento em cadeias de relações que balançaram no desconhecido; logo, a geometria rompeu o espaço euclidiano e se derramou com a física nos hiperespaços. Em todos os lugares, a imobilidade, o equilíbrio, a forma, o limite, a perfeição circular, componentes habituais da ideia de natureza, cederam ao movimento linear, à intensidade prospectiva, ao desenrolar, à abertura indefinida, à série ... o homem moderno, diante da ideia de um destino fixado, que apenas teria de decalcar com aplicação, o substituiu por um destino aberto, lançado à sua frente, em direção ao imprevisível e ao infinito”.¹⁴

Esse pensamento está muito próximo de Teilhard. Por isso, foi muito fácil ligar esses dois autores. Vejamos um texto de Teilhard. Como ele diria ao final do prólogo do *Fenômeno Humano*, “o Homem, não um centro estático do Mundo – como se acreditou por muito tempo; mas eixo e flecha da Evolução – o que é muito mais belo”.¹⁵

Mounier entrara na reflexão da JUC uns anos antes. Num Boletim da JUC de 1959 eu traduzira um texto dele, *O temporal, sacramento do Reino de Deus*.¹⁶ Um ano antes, em 1958, como secretário latino-americano da Juventude Estudantil Católica Internacional, encontrei o movimento uruguaio muito ligado ao pensamento de Maritain, com seus “graus de saber”, de cima para baixo. Introduzi as ideias de Mounier e, anos mais tarde, um dirigente daquela época me escreveu: “Tu nos fizestes passar de Maritain a Mounier”.

Em maio de 1962, em Belo Horizonte, nos reunimos um grupo de profissionais, estudantes e sacerdotes, pensando criar um movimento político com novos horizontes. Ali, com a liderança de Herbert José de Souza (Betinho), líder fulgurante de minha geração, desenhamos o “esboço ideológico” de um futuro movimento. Foi eleita uma direção provisória, encarregada de organizar outro encontro para a criação definitiva do movimento. Encarreguei-me de preparar documentos introdutórios. A base deles, na análise histórica, trazia a visão teilhardiana, que nos impactara naqueles anos. No carnaval de 1963, em Salvador, Bahia, cidade festiva, enquanto multidões saíam às ruas para sambar, um grupo de jovens trabalhava sisudamente na criação de um movimento político, que se chamaria *Ação Popular*, com uma opção socialista e uma visão histórica ampla, onde o pensamento de Teilhard estava muito presente. Lia-se na introdução de seu Documento Base:

“A Ação Popular é a expressão de uma geração que traduz em ação revolucionária as opções fundamentais que assumiu como resposta ao desafio de nossa realidade e como decorrência de uma análise realista do processo social brasileiro na hora histórica que nos é dado viver”.¹⁷

Pouco antes, em 1962, Betinho e eu publicamos um livro, *Cristianismo hoje*, reunindo textos do Padre Vaz, do dominicano Frei Thomas Cardonnel, um manifesto dos estudantes da Universidade Católica do Rio, com uma introdução minha e uma conclusão de Betinho.¹⁸ Na introdução indico:

“A história... caminha animada por Deus que, com a participação dos homens, procura superar as divisões e comunicá-los entre si. E em seu ápice está Jesus de Nazaré, Deus-Homem. As consequências são enormes. Crer na história é negar-lhe o absurdo e descobrir-lhe o sentido, a linha axial da criação para seu ‘ponto ômega’. Descobrir o sentido é construí-lo. Impõe-se assim o compromisso com o real ... O real, para nós, é o Brasil, país subdesenvolvido e explorado... O compromisso é essencialmente com os que estão fora do quadro do poder, com o polo dominado, os pobres e oprimidos. Aqui se reencontra a perspectiva evangélica: o amor de predileção de Jesus era para com os humildes. E indo à consequência lógica de uma tal atitude, a opção será pela transformação radical do Brasil ...”.¹⁹ A influência de Teilhard está clara nas primeiras frases e, a seguir, estão sementes do que, a partir de 1968, seria a teologia da libertação.

Um parágrafo final de um dos artigos de Henrique Vaz, partindo de Mounier, deixa clara também a inspiração teilhardiana:²⁰ “O pequeno e encolhido medo abriga-se no ancoradouro das tranquilas enseadas do passado, onde os mastros vegetam nas calmarias de todos os confor-

mismos. A coragem lúcida e generosa eleva o gesto largo ao vento dos grandes espaços livres, abrindo no mastro grande a grande vela para a rota da mais alta estrela”.

Há uma atualidade enorme de Teilhard para nós que, na América Latina, depois de derrotas e de tempos escuros no Chile, na Argentina, no Uruguai e os vinte longos anos de ditadura no Brasil (1964-1985), voltamos a ter esperança na construção de uma nova sociedade.

A relevância de Teilhard e de Mounier fica clara na comparação com outros pensamentos.

Muitos viam a realidade predeterminada, com uma direção já implícita e fatalista, a partir de leis da história inelutáveis, especialmente nos determinismos econômicos. Há um marxismo positivista não dialético. Porém do lado marxista, o pensamento de Antonio Gramsci tentava fazer uma leitura histórica e dialética. Suas categorias de sociedade civil, hegemonia, coerção, guerra de posições e guerra de movimento, estavam presentes nas análises da realidade que fazíamos, nos anos setenta, em cursos para dirigentes cristãos. Também estávamos mais à vontade com o pensamento de Rosa de Luxemburgo do que com o de Lênin. Em 1972, no Chile, apresentei, num simpósio internacional, o debate desses dois pensadores, com ênfase no libertário daquela, diante de uma tendência autoritária deste.²¹

Há, no presente, uma moda pós-moderna que nos apresenta uma realidade fraturada e sem direção, com o fim das chamadas grandes narrativas.²² Ou então uma realidade líquida, ambígua, multiforme e sem eixos.²³ Jürgen Habermas vê aí uma dimensão irracional, com tendências políticas e culturais neoconservadoras.²⁴

Entretanto, inclusive uma leitura superficial de Teilhard, vendo uma passagem aparentemente automática da biosfera à noosfera, poderia também parecer mecanicista. Aliás, ele foi considerado por alguns críticos como tendo um pensamento totalitário. Trago adiante sua resposta enfática.

Mas, em 1985, no fim do período militar no Brasil, procurávamos reencontrar autores que foram importantes nos anos sessenta, para uma leitura crítica da realidade. Assim, em São Paulo, nesse ano, realizou-se um encontro internacional, *A caminhada da América Latina rumo à democracia e à libertação*. Preparei um documento preparatório, *Porque redescobrir Teilhard, Mounier e Lebreton na caminhada latino-americana rumo à democracia e à libertação*.²⁵ Revisitamos esses três autores, que tinham sido decisivos para movimentos cristãos antes do golpe de 1964.

O dominicano padre L-J Lebreton assessorou, a partir de seu Centro *Economia e Humanismo*, governos em muitos países, como Colômbia e

Senegal, na preparação de planos de desenvolvimento. No Brasil fizera importante trabalho de campo em São Paulo, na construção de um plano diretor para aquele estado. A seu lado estavam antigos dirigentes da JUC como Plínio de Arruda Sampaio e Francisco Whitaker Ferreira.²⁶

A perspectiva política, na Ação Popular da primeira fase, estivera marcada pelo personalismo comunitário de Emmanuel Mounier, sua opção por um socialismo democrático e uma presença pluralista de cristãos com membros de outras perspectivas.

Para uma visão ampla, cósmica, estava o pensamento de Teilhard. Os três autores se complementavam. Lebrecht trabalhava principalmente a realidade imediata da conjuntura, Mounier tratava de dar uma orientação de engajamento – neologismo muito usado naquele tempo – com a relação entre Fé e política, que não se confundia numa perigosa e ambígua democracia cristã, mas numa Fé que iluminava as opções políticas a partir de seus instrumentos teóricos próprios. Um texto de Mounier era uma bússola para a ação:

“Não é mais aceitável que se afirme revolucionário porque cristão, do que democrata porque cristão, ou monarquista porque cristão... Aqueles de nós que somos cristãos [e ele, Mounier era cristão e socialista] afirmam o direito de tomar livremente compromissos políticos que provém da razão prática. Não pretendem comprometer aí valores que são por natureza transcendentais ao político”.²⁷

Enfim, Teilhard abria os grandes horizontes na perspectiva de uma “longa duração”.²⁸ Tínhamos vivido anos terríveis e queríamos retomar os sonhos e as esperanças de duas décadas atrás. A imersão numa realidade contraditória e conflitiva, não nos permitiria uma leitura determinista do pensamento de Teilhard. Para nós, que tínhamos criado em 1963 a Ação Popular, a “*montée laborieuse*” era inseparável de uma ação política que deveria enfrentar as tensões concretas na sociedade, entre dominadores e dominados.

Num apêndice do livro, *Hymne de l'Univers*, escrito em 1948, Teilhard vai fazer algumas observações sobre o lugar e a parte do mal num mundo em evolução. Para ele, seria não compreender a visão proposta na sua obra que, em lugar de uma sorte de idílio humano, trazia um “drama cósmico!”.²⁹ Há aqui um lugar para pensar as contradições e riscos da aventura humana.

Em entrevista que deu em 1951, rebate acusações:

“Pois bem, essa posição estritamente objetiva, mal-entendida, fez nascer e correr sob minhas custas um certo número de lendas... Acima de tudo, eu fui considerado um otimista ou um utópico beat, que sonha com

euforia humana ou com milenarismo confortável. Como se a maturação humana, que os fatos têm o fôlego para anunciar, não se apresentasse, nas minhas perspectivas, não como um repouso, mas até como uma crise de tensão, paga por um imenso rastro de desordens e de sofrimentos: crise totalmente repleta de riscos e, portanto, ainda mais dramática, por causa da enormidade do que está em jogo (o sucesso de um universo, nada menos!)... Ainda mais grave, repete-se que eu seria o profeta de um universo destruidor de valores individuais: porque, a meu ver, o mundo se dirige, experimentalmente, a um estado sintético. Mas, na realidade, a minha grande preocupação sempre foi a de afirmar, em nome dos fatos, que a autêntica união não confunde, mas diferencia, e também que, no caso de seres pensantes e amantes (como o ser humano), longe de mecanizar, personaliza ... eu me encontro, assim como a própria estrutura do meu pensamento científico, nos antípodas tanto de um totalitarismo social que leva ao formigueiro, quanto de um panteísmo hinduizante que busca saída e a figura última do espiritual na direção de uma identificação dos seres com um fundo comum subjacente à variedade dos eventos e das coisas.”³⁰

Esse admirável texto, *Hymne de l'Univers*, traz ao final algumas “pensées choisies”. Ali podemos pressentir a presença da entropia, como no pensamento de Ilya Prigogine, na passagem do caos à ordem³¹ e o “princípio esperança” de Ernest Bloch, que atrai como um ímã desde o futuro.³² Para Teilhard, “a grandeza de um rio se compreende em seu estuário, não em sua nascente. O segredo do homem, da mesma maneira, não está em momentos ultrapassados de sua vida embrionária, mas... na natureza espiritual da alma”. Segundo ele, o mundo se constrói, “trabalhosamente (laborieusement), e através e graças à atividade humana, se reúne, emerge e se depura a nova Terra”. E há um lugar, numa história em aberto, para o sofrimento humano: “a totalidade do sofrimento espalhado, a cada instante, por toda a terra, que oceano imenso!... No sofrimento está oculta, com uma intensidade extrema, a força ascendente do Mundo”. Lembremos que ele escreve, a partir de sua experiência numa China explorada pelas potências ocidentais e pelo Japão, num tempo em que se preparam os horrores da segunda guerra mundial. Por isso, não se pode afirmar sua indiferença diante das tensões na realidade humana, ainda que isso nem sempre esteja claramente explícito. E para nós, latino-americanos, numa região de grandes desigualdades, uma visão idílica nos seria intolerável.

No texto citado atrás, ele faz a pergunta: “A vida é um caminho ou um “impasse” (beco sem saída)?” E vem o sentido do compromisso com o real: “O que me apaixona na vida é poder colaborar com uma obra, com

uma realidade mais duradoura do que eu mesmo... Então, quem não vê o drama possível de uma humanidade que perderia repentinamente o gosto de seu destino?... teríamos uma dificuldade em justificar, em nosso espírito, a presença de indivíduos dolorosamente limitados em suas possibilidades e em seu desenvolvimento. Por que esta gratuita desigualdade e estas gratuitas restrições?... O mundo, visto experimentalmente, em nossa escala, é uma imensa sondagem, uma imensa busca, um imenso ataque: os progressos não podem se fazer senão ao preço de muitos insucessos e de muitas feridas". E lança a esperança: "Que os homens, tornando-se mais conscientes e mais fortes, se reúnam em organizações... onde a vida, melhor utilizada, tenha um rendimento de cento por um. Aqui nos encontramos em nossas lutas, nossas decepções, nossas derrotas e nossos êxitos".³³

Há, entretanto, em sua obra, uma perspectiva etnocêntrica, curiosa para quem viveu tantos anos no oriente e descobriu a riqueza de sua espiritualidade e a milenar cultura chinesa. "Neste ponto de nossa investigação, seria falsificar os fatos pelos sentimentos, para não reconhecer que, durante os tempos históricos, é pelo Ocidente que passou o eixo principal da Antropogênese... todos os povos, para permanecerem humanos... são levados a se colocar as esperanças e os problemas da Terra moderna, nos mesmos termos em que chegou a formulá-los o Ocidente".³⁴ Para uma forte crítica a essa visão, ver o grande ensaísta palestino Edward W. Said, para quem essa concepção histórica é uma forma do ocidente manter sua dominação.³⁵ Mas não esqueçamos que Marx e Freud também caíram no mesmo etnocentrismo.

Teilhard está próximo da atual reflexão holista, com um paradigma nascente no pensamento contemporâneo, com uma totalidade aberta à aventura.³⁶ E na base, para Teilhard, está o amor: "Só o amor... –é um fato de uma experiência quotidiana– é capaz de completar os seres, enquanto seres, fazendo com que se encontrem".³⁷

Há o que Teilhard chama uma "montée humaine", na direção de um ponto ômega, uma "recapitulação", em termos paulinos (Efésios 1,10). Onde temos um papel central, enquanto seres que pensam e agem. Lembro Pascal: "O homem é um caniço, o mais fraco da natureza; mas é um caniço pensante". E aí está sua força. Pensante e atuante, eu completaria. Para nós, que vivemos esperanças, derrotas e êxitos, na América Latina, o pensamento de Teilhard nos coloca numa longa caminhada – termo muito usado entre cristãos– na construção de utopias concretas.³⁸

O grande poeta nicaraguense, Ernesto Cardenal vai visitar Teilhard em seu transbordante Cântico Cósmico.³⁹

*“Del caos a la inteligencia cósmica.
La dirección de la evolución no se desvia...
Colectividad armonizada de conciencias,
o superconciencia de Chardin.
El planeta com uma sola envoltura pensante.
La pluralidad de reflexiones individuales
en una sola reflexión unánime a escala sideral...
O planetización (outra vez Chardin)...
Hominización”.*

Um poeta brasileiro, Murilo Mendes, que está sendo redescoberto, traz ao final de um de seus livros um aforismo: “O homem é um ser futuro. Um dia seremos visíveis”.⁴⁰

Notas

- ¹ Alceu Amoroso Lima se correspondia diariamente com sua filha, monja beneditina. Esta conseguia decifrar a letra praticamente ilegível do escritor e, em 2003, publicou cartas de julho de 1958 a dezembro de 1968, editadas como *Cartas do pai. De Alceu Amoroso Lima para sua filha madre Maria Teresa*, Instituto Moreira Salles, 2003. Ali, em carta de 19 de fevereiro de 1964, narra esse fato (p. 331).
- ² Ambos livros publicados pela editora Aubier, em 1946 e 1962. *Surnaturel* foi afinal republicado por Desclée de Brower, em 1991.
- ³ A. A. Lima, *op.cit.*, carta de 5 de fevereiro de 1963, p. 261..
- ⁴ Id. *Ibidem*, p. 263.
- ⁵ Id. *ibidem* p. 315.
- ⁶ Id. *Ibidem* p. 505.
- ⁷ Id. *Ibidem* p.529
- ⁸ Id. *Ibidem* p. 537.
- ⁹ Centro de Documentação do Secretariado MIEC-JECI, Montevideu, movimentos internacionais de estudantes católicos.
- ¹⁰ Também do Secretariado Miec-Jeci, publicado sem revisão do autor.
- ¹¹ Editora CEP, de Lima, Peru, que publicaria suas obras.
- ¹² Henrique C. de Lima Vaz, “Consciência cristã e responsabilidade histórica”, in Luiz Alberto Gómez de Souza e Herbert José de Souza, *Cristianismo Hoje*, Ed. Universitária, 1962, pp. 71-72.
- ¹³ Henrique C. de Lima Vaz, *Cristianismo e consciência histórica*, sem editora, 1963.
- ¹⁴ Emmanuel Mounier, “La petite peur du XXème siècle” (1949), in *Oeuvres*, Vol. III, Seuil, 1961, p. 354.

- 15 Teilhard de Chardin, *Le Phénomène Humain*, Seuil, 1955, p. 30.
- 16 JUC, Boletim Nacional nº 5, 1959. O texto foi extraído de *Feu la chrétienté*, Seuil, 1950.
- 17 Para o texto completo, ver em Luiz Gonzaga de Souza Lima, *Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil*, Vozes, 1979. O movimento Ação Popular não chegava a ser um partido político. De sabor personalista, era original no meio das esquerdas de então e hegemônico entre os universitários. A partir de 1964, com o golpe de estado, teve de entrar na clandestinidade. Sofrerá uma influência do pensamento de Louis Althusser e, logo depois, do maoísmo, já como AP Marxista-leninista, perdendo totalmente a característica inicial. Deixei o movimento em 1967 e Betinho no começo dos anos 70.
- 18 Já citado antes. Publicado pela Editora Universitária, da União Nacional dos Estudantes, em 1962. Uma nova edição, em 1964, foi quase toda destruída no incêndio da UNE, no dia do golpe, 1º de abril de 1964.
- 19 *Cristianismo hoje*, op. cit., pp. 12-13.
- 20 Henrique C. de Lima Vaz, "O cristianismo na direção axial da história, do pequeno mundo antigo à aventura cósmica", in *Cristianismo Hoje*, p. 87. Direção axial se liga diretamente ao pensamento de Teilhard.
- 21 "Partido e classe social: o debate Lênin – Rosa de Luxemburgo", Seminário Internacional "O estado e o direito num período de transformação", Santiago do Chile, janeiro de 19743, meses antes do golpe militar. Publicado em L. A. Gómez de Souza, *Classes populares e Igreja nos caminhos da história*, Vozes, 1982.
- 22 François Lyotard, *A condição pós-moderna*, Loyola, 1993; Zygmunt Bauman, *Posmodernity and its discontents*, Polity Press, Cambridge, 1997.
- 23 Zygmunt Bauman, *A modernidade líquida*, Jorge Zahar Ed., 2001.
- 24 Jürgen Habermas, *Discurso filosófico da modernidade*, Martins Fontes, 2000.
- 25 Publicado por IEE-PUC, São Paulo, 1985, em três línguas.
- 26 Plínio de Arruda Sampaio, exilado no Chile, trabalhou em programas de reforma agrária; seria fundador do Partido dos Trabalhadores, do qual sairia para um outro partido, o PSOL, onde foi, inclusive, candidato a presidente da República em 2006. Francisco Whitaker Ferreira foi um dos criadores dos Foruns Sociais Mundiais, o primeiro realizado em Porto Alegre em 2001; também Secretário Geral da Comissão Justiça e Paz da Conferência dos Bispos do Brasil.
- 27 Emmanuel Mounier, "Feu la chrétienté", *Oeuvres*, vol III, Seuil, p. 534.
- 28 Tomo a ideia da reflexão de Fernand Braudel, "Le temps du monde", in *Civilization matérielle, économie et capitalisme, XVe-VIIIe siècle*, vol. III, Armand Colin, 1979.
- 29 Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Seuil, 1955, pp. 345-346.
- 30 Entrevista a *Les Nouvelles Littéraires*, janeiro de 1951: "Nem utópico beat nem milenarista".
- 31 Ilya Prigogina, *Order out of chaos*, W. H. Freeman Co., 1980.,
- 32 Ernst Bloh, *O Princípio Esperança*, Contraponto, 2006.
- 33 Teilhard de Chardin, *Hymne de l'Univers*, Seuil, 1961, pp. 81/82, 99/100, 112, 115, 122.
- 34 Id. Ibidem, p. 117.
- 35 Edward W. Said, *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*, Companhia de Bolso, 2007.

- 36** Ver Fritjof Capra, *O tã da física. Um paralelo entre a física moderna e o misticismo oriental*, Ed. Cultrix, 1985. Leonardo Boff, *Ecologia, mundialização, espiritualidade*, Ática, 1994; idem, *A voz do arco-iris. O novo paradigma emergente*, Ática 2000. Mark Hathaway e Leonardo Boff, *O Tao da libertação*, Vozes, 2012.
- 37** Teilhard, op, cit. p.157.
- 38** Luiz Alberto Gómez de Souza, *A utopia surgindo no meio de nós*, Mauad, 2003.
- 39** Esneeto Cardenal, *Cântico Cósmico*, Editorial Nueva Nicaragua, 1989, pp. 131-132.
- 40** Murilo Mendes, *O discípulo de Emaús*, Agir, 1945.



La creacion: uma «ascensión laboriosa»

Teilhard visto desde América Latina

Luiz Alberto Gómez DE SOUZA

Rio de Janeiro, Brasil

La dificultad con el pensamiento de Teilhard de Chardin al llegar a América Latina puede mostrarse poniendo como ejemplo un hecho. Alceu Amoroso Lima fue, durante años, el laico católico más importante de Brasil. Desde 1919, escribía crítica literaria con el seudónimo de Tristan de Ataíde. En 1928, después de diez años de correspondencia con otro laico, Jackson de Figueiredo, se convirtió al catolicismo. Más adelante sería nombrado presidente nacional de la recién creada Acción Católica. Viniendo de la derecha, la lectura de Jacques Maritain y G. K. Chesterton le haría cambiar su posición ideológica. Fue en el tiempo de la Guerra Civil española (1936-1939), cuando Maritain, Georges Bernanos y François Mauriac denunciaron la “cruzada” de Franco. Jacques Maritain ejerció gran influencia en América Latina, recibiendo violentos ataques de los sectores integristas. El filósofo neotomista, con su *Humanismo Integral* de 1936, predicaría una nueva cristiandad y la necesidad de desechar un ideal histórico. Va a influenciar en la creación de partidos demócrata-cristianos en Chile y Venezuela. En Brasil Amoroso Lima sería su principal discípulo.

En aquel tiempo, eran importantes los directores espirituales. El de Amoroso Lima, por muchos años, fue el jesuita Leonel Franca, que fundaría la Universidad Católica de Río de Janeiro. En ese tiempo, antes de 1948, año de la muerte del padre Franca, Alceu recibió de la esposa del embajador de Brasil en China, un ejemplar dactilografiado de lo que sería *El Medio Divino*; era un texto de un jesuita desconocido que hacía trabajo de paleontología en aquel país y que era confesor de la embajadora. Al leerlo, Alceu quedó tan impresionado con la dimensión espiritual de aquel manuscrito que se lo llevó a su director espiritual. Éste tomó el libro y no se lo devolvió, ni dio explicación alguna. Nunca apareció en los

documentos del padre Franca. Esto muestra la fuerza, hoy para nosotros difícil de entender, del poder que ejercía un sacerdote confesor sobre un laico de la calidad de Amoroso Lima. ¹

Fue imposible publicar, durante su vida, la obra de Teilhard, muerto en Nueva York en 1955. La edición de sus escritos comenzó el mismo año de su muerte, con la creación de una comisión de Haut Patronage, que incluía a la reina Marie-José de Bélgica, y dos comités, uno científico y otro general, con intelectuales y científicos renombrados como el príncipe Louis de Broglie, el historiador Arnold Toynbee, Gaston Bachelard y el presidente de Senegal Léopold Senghor. Fueron los años difíciles del pontificado de Pío XII que, con la encíclica *Humani Generis* (1950), bloqueó la producción teológica. El gran amigo de Teilhard, Henri de Lubac, él también jesuita, fue obligado a guardar silencio y fue retirado de la circulación su libro *Surnaturel*. En 1962, con los nuevos aires del Concilio Vaticano II, que entonces se iniciaba, consiguió publicar *El Pensamiento religioso de Teilhard de Chardin*.² Comenzarán entonces a ser editadas por Editions du Seuil las obras de Teilhard, causando gran impacto. Pronto llegaron a América Latina. El primer volumen, *El Fenómeno humano*, fue editado el mismo año de su muerte. Tengo un ejemplar bien manoseado, que compré en enero de 1959.

Es interesante ver la transformación, en esos años, del pensamiento de Alceu Amoroso Lima. Comenzó a tomar distancia, dolorosamente, de Maritain, con su pesimista *Le paysan de la Garonne*, y se aproximó a Teilhard: “Mi manía de la ley de la perfectibilidad, como fundamental en el universo, encuentra un eco profundo en el evolucionismo espiritualista de Teilhard de Chardin”.³

En carta del 22 de febrero de 1963 indicaba: “Voy a ver si termino el segundo Teilhard que traje. El otro – El Medio Divino – ya lo acabé... Esa lectura ha recolocado mis posiciones, confirmando unas, sugiriendo otras y contradiciendo algunas, lo que exige la readaptación, siempre penosa, de ciertos puntos”. Y va a hablar de un “desorden intelectual y un reordenamiento al que me está obligando la lectura completa de Teilhard...”⁴. Finalmente, puede tener en sus manos la edición impresa del texto que leyerá años antes y que le fuera sustraído por la censura eclesiástica.

El 17 de enero de 1964, dirá que Teilhard “es mil veces más audaz que Maritain”.⁵ Y, más adelante, en 1965: “Es un problema que me viene persiguiendo hace tiempo, por lo menos hace dos años, desde que leí mejor a Teilhard. Lo que me apasionó no fue su ciencia, ni por estar de moda... Fue por ser optimista y creer en el futuro. Creo que es este el

punto crucial de mi teilhardismo”⁶. Volviendo al tema: “Y si, en 1928, eran Chesterton y Maritain las dos ventanas que se abrían para que yo respirase más cómodo y encontrase, por esa vibración deliciosa, el camino de la Casa, hoy son Merton y Teilhard los que me abren nuevas ventanas para airear la casa, la Casa donde Juan XXIII abrió tantas ventanas...”⁷. En otra carta de mayo de 1966: “Teilhard es el hombre de la eternidad en el fin de los tiempos -modernos o antiguos-... el hombre de la eternidad como llave de oro del tiempo”⁸. Publicó un largo artículo, de página entera, en el Diario de Noticias, sobre el pensamiento de Teilhard.

En Perú, Gustavo Gutiérrez, en 1968, en un pequeño libro, *Fe y Compromiso*⁹, va a introducir el pensamiento de Teilhard y de Emmanuel Mounier, cuando analiza la relación dialéctica entre fe y compromiso histórico. En ese año, el teólogo peruano dio una famosa conferencia en Chimbote: *Hacia una teología de la liberación*¹⁰, que sería el primer trabajo de la nueva corriente teológica que surgía, meses antes de la reunión del episcopado latinoamericano en Medellín. Su libro clásico: *Teología de la Liberación - Perspectivas*¹¹, fue editado en 1971. Allí está presente la influencia de Teilhard.

En Brasil, la Juventud Universitaria Católica, a partir de 1959, sería el centro de una renovación eclesial en la práctica pastoral. En ese año, en una reunión nacional del movimiento, el asistente eclesiástico de Recife, Almeri Bezerra, tomó de Maritain el concepto de “ideal histórico”, para analizar la realidad brasileña. En 1960, en el Congreso de los diez años de la JUC, los miembros de Belo Horizonte prepararon un documento en el que buscaban dibujar una visión de la realidad a partir de esa categoría. Mas esa visión deductiva, de un ideal que descendía a la realidad, mostró pronto sus limitaciones. El que las señaló fue el jesuita Henrique Claudio de Lima Vaz, ciertamente gran filósofo cristiano del siglo pasado. El dijo: “Prefiero hablar de conciencia histórica y no de ideal histórico concreto”. En su concepción, los ideales históricos podrían ser inmovilizados como esencias puras, en una “fuga sutil de la historia real. La conciencia histórica de una determinada época no suscita sus ideales históricos como `esencias realizables`, sino como imágenes y modelos de su esencia efectiva, de sus contradicciones reales, de su desdoblamiento concreto. Es el análisis de ese desdoblamiento el que debe orientar las opciones lúcidas”.

Para Lima Vaz, “una conciencia histórica surge y se afirma cuando una crítica radical pone en cuestión todo el mundo de la cultura y una nueva imagen del mundo comienza a ser buscada. La conciencia histórica de los tiempos modernos nace cuando el cosmos ‘natural’ del hombre antiguo se deshace al impacto de la revolución científico-técnica provo-

cada por la creación de Galileo de la ciencia físico-matemática. El hombre comienza a mirar el mundo de una nueva manera, un nuevo tipo de subjetividad se manifiesta”.¹²

En otro texto indica la compatibilidad de esa nueva orientación con el cristianismo: “Si la edificación de la imagen moderna del mundo trae consigo la liquidación definitiva del cosmos natural del hombre antiguo, ella no lo elimina, mas bien lo conserva, transpuestos en el contexto de una visión profana, los trazos específicos de lo que constituye un visión cristiana del mundo”.¹³

Esa categoría de conciencia histórica, de sabor hegeliano, tenía sus raíces, para el padre Vaz, en el pensamiento de Emmanuel Mounier y de Teilhard de Chadin. Él va a introducir esos dos autores a los universitarios católicos.

Un texto de Mounier muestra una nueva manera de ver las cosas, superando una visión fixista, con significativas y bellas metáforas:

En la aurora de los tiempos modernos, el hombre europeo salió de una especie de vida uterina, que vivía en el interior de un universo cerrado sobre sí mismo como un huevo en su germen... Un bello día, el universo antiguo... se abrió como un fruto. Galileo, como un jugador de fútbol, lanzó a la tierra en el espacio; las figuras aritméticas saltaron en presencia del cálculo infinitesimal; el contrapunto llevó al motivo musical hasta la fuga y a la melodía indefinida; el maquinismo sacudió las economías de las células en la dirección de una enorme integral de producción; la lógica quebró sus círculos de seguridad y jugó el pensamiento en cadenas de relaciones que se balancearon en lo desconocido, luego, la geometría rompió el espacio euclidiano y se derramó como la física en los hiperespacios. En todos los lugares, la inmovilidad, el equilibrio, la forma, el límite, la perfección circular, componentes habituales de la idea de naturaleza, cedieron al movimiento lineal, a la intensidad prospectiva, al desenrollar, a la apertura indefinida, a la serie... el ser humano moderno, mediante la idea de un destino fijado, que solamente tenía que imitar con aplicación; o sustituir por un destino abierto, lanzado hacia adelante, en dirección a lo imprevisible y al infinito.¹⁴

Ese pensamiento está muy próximo a Teilhard; por eso fue muy fácil ligar esos dos autores. Veamos un texto de Teilhard. Como él diría al final del prólogo del Fenómeno Humano: “El ser humano, no es un centro estático del mundo, como se pensó por mucho tiempo, sino eje y flecha de la evolución, lo que es mucho más bello.”¹⁵

Mounier entrará en la reflexión de la JUC unos años antes. En un boletín de la JUC de 1959 yo traduje un texto de él, Lo temporal, sacra-

mento del Reino de Dios¹⁶. Un año antes, 1958, como secretario latinoamericano de la Juventud Estudiantil Católica Internacional, encontré el movimiento uruguayo muy ligado al pensamiento de Maritain, con sus grados del saber, de arriba para abajo. Introduje las ideas de Mounier y, años más tarde, un dirigente de aquella época me escribió: “Tú nos hiciste pasar de Maritain a Mounier”.

En mayo de 1962, en Belo Horizonte, nos reunimos un grupo de profesionales, estudiantes y sacerdotes, pensando crear un movimiento político con nuevos horizontes. Allí con el liderazgo de Herbert José de Souza (Betinho), líder fulgurante de mi generación, dibujamos el “esbozo ideológico” de un futuro movimiento. Fue elegida una dirección provisional, encargada de organizar otro encuentro para la creación definitiva del movimiento. Me encargué de preparar documentos introductorios. La base de los mismos, en el análisis histórico, contenía ya la visión teilhardiana que nos impactó en aquellos años. En el carnaval de 1963, en Salvador, Bahía, ciudad festiva, mientras las multitudes salían a las calles a bailar la samba, un grupo de jóvenes trabajaba sesudamente en la creación de un movimiento político, que se llamaría Acción Popular, con una opción socialista y una visión histórica amplia, en la que el pensamiento de Teilhard estaba muy presente. Se leía en la introducción de su documento base:

Acción Popular es la expresión de una generación que traduce en acción revolucionaria las opciones fundamentales que asumió, como respuesta al desafío de nuestra realidad y como paso de un análisis realista del proceso social brasileño en la hora histórica en que vivimos.¹⁷

Poco antes, en 1962, Betinho y yo publicamos el libro: Cristianismo hoy, reuniendo textos del padre Vaz, del dominico fray Thomas Cardonnel; un manifiesto de los estudiantes de la Universidad Católica de Río; una introducción mía y una conclusión de Betinho.¹⁸ En la introducción indico:

La historia... camina animada por Dios que, con la participación de los hombres, procura superar las divisiones y comunicarlos entre sí. Y en su ápice está Jesús de Nazaret, Dios-Hombre. Las consecuencias son enormes. Creer en la historia es reconocer que no es absurda y descubrir su sentido, la línea axial de la creación hacia su punto omega. Descubrir el sentido es construirlo. Se impone así el compromiso con lo real... Lo real, para nosotros, es Brasil, país subdesarrollado y explotado... El compromiso es esencialmente con los que están fuera del cuadro del poder, los pobres y oprimidos. Aquí se reencuentra la perspectiva evangélica: el amor de predilección de Jesús para los humildes. Y yendo a una consecuencia lógica de tal actitud, la opción será por la transformación radical

de Brasil...”¹⁹. La influencia de Teilhard está clara en las primeras frases, y seguidamente están las semillas de lo que a partir de 1968, sería la teología de la liberación.

El párrafo final de uno de los artículos de Henrique Vaz, partiendo de Mounier, deja clara la inspiración teilhardiana²⁰. “El pequeño y encojido miedo se refugia en las tranquilas enseñadas del pasado, donde los mástiles vegetan en la tranquilidad de todos los conformismos. El coraje lúcido y generoso eleva el gesto amplio al viento de los grandes espacios libres, desplegando en el mástil mayor la gran vela para la ruta hacia la más alta estrella”.

Hay una actualidad enorme de Teilhard para nosotros que, en América Latina, después de derrotas y de tiempos oscuros en Chile, Argentina, Uruguay y los veinte largos años de dictadura en Brasil (1964-1985), volvemos a tener esperanza en la construcción de una nueva sociedad.

La relevancia de Teilhard y de Mounier aparece clara en comparación con otros pensamientos.

Muchos veían la realidad predeterminada, en una dirección ya implícita y finalista, a partir de leyes ineluctables de la historia, especialmente en los determinismos económicos. Hay un marxismo positivista no dialéctico. Sin embargo del lado marxista, el pensamiento de Antonio Gramsci intentaba hacer una lectura histórica y dialéctica. Sus categorías de la sociedad civil, hegemonía, coerción, guerra de posiciones y guerra de movimiento, estaban presentes en los análisis de la realidad que hacíamos, en los años setenta, en cursos para dirigentes cristianos. También estábamos más de acuerdo con el pensamiento de Rosa de Luxemburgo que con el de Lenin. En 1972, en Chile, presenté en un simposio internacional, el debate de esos dos pensadores, con énfasis en la libertad de aquella contra la tendencia autoritaria de este.²¹

Hay, actualmente, una moda posmoderna que nos presenta una realidad fracturada y sin dirección, como el fin de las llamadas grandes narrativas.²² O una realidad líquida, ambigua, multiforme y sin punto de apoyo.²³ Jürgen Habermas ve ahí una dimensión irracional, con tendencias políticas y culturales neoconservadoras.²⁴

Inclusive, una lectura superficial de Teilhard, viendo un paso aparentemente automático de la biosfera a la noosfera, podría parecer también mecanicista. Por otra parte, él fue considerado por algunos críticos como tendiendo a un pensamiento totalitario. Más adelante presento su enfática respuesta.

En 1985, con el fin del periodo militar en Brasil, procurábamos reencontrar autores que fueron importantes en los años sesenta, para una

lectura crítica de la realidad. Así, en ese año en Sao Paulo, se realizó un encuentro internacional: El caminar de América

Latina rumbo a la democracia y a la libertad. Escribí un documento preparatorio: Por qué redescubrir a Teilhard, Mounier y Lebreton en la caminata latinoamericana rumbo a la democracia y a la libertad.²⁵ Repasamos esos tres autores que habían sido decisivos para los movimientos cristianos antes del golpe de 1964.

El dominico L.J. Lebreton, desde su centro Economía y Humanismo, asesoró gobiernos en muchos países, como Colombia y Senegal, en la preparación de proyectos de desarrollo. En Brasil hizo un importante trabajo de campo en São Paulo, en la construcción de un plan maestro para este estado. A su lado estaban antiguos dirigentes de la JUC como Plinio de Arruda Sampaio y Francisco Whitaker Ferreira.²⁶

La perspectiva política, en la Acción Popular de la primera fase, estuvo marcada por el personalismo comunitario de Emmanuel Mounier, su opción por un socialismo democrático y una presencia pluralista de cristianos con miembros de otras perspectivas.

Para una visión amplia, cósmica, estaba el pensamiento de Teilhard. Los tres autores se complementaban. Lebreton trabajaba principalmente la realidad inmediata de la coyuntura, Mounier trataba de dar una orientación de compromiso –un neologismo muy usado en aquel tiempo– con la relación entre fe y política, que no se confundía con una peligrosa y ambigua democracia cristiana, sino una fe que iluminaba las opciones políticas a partir de sus instrumentos teóricos propios. Un texto de Mounier era una brújula para la acción:

No es más aceptable considerarse revolucionario por ser cristiano, que demócrata o monárquico por ser cristiano... Aquellos que no somos cristianos [él era cristiano y socialista] afirman el derecho de tomar libremente compromisos políticos que provienen de la razón práctica. No pretenden comprometer ahí valores que son por naturaleza trascendentes a lo político”.²⁷

En fin, Teilhard abría los grandes horizontes con la perspectiva de una larga duración”.²⁸ Habíamos vivido años terribles y queríamos retomar los sueños y las esperanzas de dos décadas atrás. La inmersión en una realidad contradictoria y conflictiva, no nos permitiría una lectura determinista del pensamiento de Teilhard. Para nosotros, que habíamos creado en 1963 la Acción Popular, la “montée laborieuse”, la laboriosa ascensión era inseparable de una acción política que debería afrontar las tensiones concretas en la sociedad, entre dominadores y dominados.

En un apéndice del libro, Himno del Universo, escrito en 1948, Teilhard va a hacer algunas observaciones sobre el lugar y la parte del

mal en un mundo en evolución. La visión propuesta en su obra, en lugar de una suerte de idilio humano, trazaba un “drama cósmico”.²⁹ Hay aquí un lugar para pensar las contradicciones y riesgos de la aventura humana.

En una entrevista que dio en 1951, rebate acusaciones:

Pues bien, esa posición estrictamente objetiva, mal entendida, hizo nacer y correr sobre mi trabajo un cierto número de leyendas... Sobre todo, fui considerado un optimista, o un utópico beat, que sueña con euforia humana o con un milenarismo confortable. Como si la naturaleza humana, que los hechos tienen el aliento para anunciar, no apareciese en mis perspectivas, no como un reposo, sino como una crisis de tensión, pagada con un inmenso rastro de desórdenes y sufrimientos: crisis totalmente repleta de riesgos y, por tanto, todavía más dramática, por causa de la enormidad de lo que está en juego -¡el éxito del universo, nada menos!-. Todavía más grave, se repite que yo sería el profeta de un universo destructor de valores individuales, porque a mi modo de ver, el mundo se dirige, experimentalmente, a un estado sintético. Pero, en realidad, mi gran preocupación siempre fue afirmar, en nombre de los hechos, que la auténtica unión no confunde, sino que diferencia, y también que, en el caso de los seres pensantes y amantes -como el ser humano- lejos de mecanizar, personaliza... Yo me encuentro, así como la propia estructura de mi pensamiento científico, en las antípodas, tanto de un totalitarismo social que lleva al hormiguero, cuanto de un panteísmo hinduizante que busca salida y la figura última de lo espiritual en dirección de una identificación de los seres con un fondo común subyacente a la variedad de los eventos y de las cosas.³⁰

Ese admirable texto, Himno del Universo, tiene al final algunos pensées choisis, pensamientos escogidos. Allí podemos presentir la presencia de la entropía, como en el pensamiento de Ilya Prigogine, en el paso del caos al orden,³¹ y el Principio Esperanza de Ernest Bloch, que atrajo como un imán desde el futuro.³² Para Teilhard, “la grandeza de un río se comprende en su estuario, no en su nacimiento. El secreto del ser humano, de la misma manera, no está en momentos pasados de su vida embrionaria, sino en la naturaleza espiritual del alma”. Según él, el mundo se construyó “trabajosamente (laborieusement), y a través y gracias a la actividad humana, se reúne, emerge y se depura la nueva Tierra”. Y hay un lugar, en una historia en abierto, para el sufrimiento humano: “la totalidad del sufrimiento propagado a cada instante, por toda la tierra, ¡qué océano inmenso!... En el sufrimiento está oculta, con una intensidad extrema, la fuerza ascendente del mundo”. Recordemos que él escribe, a partir de su experiencia en una China explotada por las potencias occidentales y por el Japón, en un tiempo en que se preparan los horrores de

la Segunda Guerra Mundial. Por eso, no se puede afirmar su indiferencia ante las tensiones en la realidad humana, además que eso no siempre está claramente explícito. Para nosotros, latinoamericanos, en una región de grandes desigualdades, una visión idílica nos sería intolerable.

En el texto citado arriba, Teilhard hace la pregunta: ¿La vida es un camino o un “impase”, un callejón sin salida? Y viene el sentido del compromiso con lo real: “Lo que me apasiona en la vida es poder colaborar con una obra, con una realidad más duradera que yo mismo... Entonces, ¿quién no ve el posible drama de una humanidad que perdiera repentinamente el gusto de su destino?... tendríamos una dificultad en justificar, en nuestro espíritu, la presencia de individuos dolorosamente limitados en sus posibilidades y en su desarrollo. ¿Por qué esta gratuita desigualdad y estas gratuitas restricciones?... El mundo, visto experimentalmente, en nuestra escala, es un inmenso sondeo, una inmensa búsqueda, un inmenso ataque: los progresos no pueden hacerse sino al precio de muchos fracasos y de muchas heridas” Y lanza la esperanza: “Que los hombres, volviéndose más conscientes y más fuertes, se reúnan en organizaciones donde la vida, mejor utilizada, tenga un rendimiento del ciento por uno. Aquí nos encontramos en nuestras luchas, nuestras decepciones, nuestras derrotas y nuestros éxitos”.³³

Hay en su obra, una perspectiva etnocéntrica, curiosa para quien vivió tantos años en Oriente y descubrió la riqueza de su espiritualidad y la milenaria cultura china. “En este punto de nuestra investigación, sería falsificar los hechos por los sentimientos, para no reconocer que, durante los tiempos históricos, es por Occidente por donde pasó el eje principal de la antropogénesis... todos los pueblos, para permanecer humanos... son llevados a colocar las esperanzas y problemas de la Tierra moderna, en los mismos términos en que llegó a formularlos el Occidente”.³⁴ Para una fuerte crítica a esa visión, leer al ensayista palestino Edward W. Said, para quien esa concepción histórica es una forma de Occidente de mantener su dominación.³⁵ Pero no olvidemos que Marx y Freud también caerán en el mismo etnocentrismo.

Teilhard está próximo a la actual reflexión holística, con un paradigma naciente en el pensamiento contemporáneo, con una totalidad abierta a la aventura.³⁶ Y en la base, para Teilhard está el amor: “Solo el amor... -es el hecho de una experiencia cotidiana- es capaz de completar los seres, en cuanto seres, haciendo que se encuentren”.³⁷

Hay lo que Teilhard llama una *montée humaine*, en la dirección de un punto omega, una recapitulación, en términos paulinos (Ef 1,10). Donde tenemos un papel central, en cuanto seres que piensan y hacen. Me acuerdo de Pascal: “El ser humano es una caña, la más flaca de la

naturaleza; pero es una caña pensante”. Y ahí está su fuerza. Yo completaría: pensante y actuante. Para nosotros, que vivimos esperanzas, derrotas y éxitos, en América Latina, el pensamiento de Teilhard nos coloca en una larga «caminada» -término muy usado entre los cristianos no sólo brasileños, sino latinoamericanos en general- en la construcción de utopías concretas.³⁸

El poeta nicaragüense, Ernesto Cardenal, recuerda a Teilhard en su transbordante Cántico Cósmico:³⁹

*Del caos a la inteligencia cósmica.
La dirección de la evolución no se desvia...
Colectividad armonizada de conciencias,
o superconciencia de Chardin.
El planeta como una sola envoltura pensante.
La pluralidad de reflexiones individuales
en una sola reflexión unánime a escala sideral...
O planetización (otra vez Chardin)...
Hominización”.*

Un poeta brasileño, Murilo Mendes, que está siendo redescubierto, trae al final de uno de sus libros un aforismo: “El ser humano es un ser futuro. Un día seremos visibles”.⁴⁰

Notas

- ¹ Alceu Amoroso Lima tenía correspondencia diariamente con su hija, monja benedictina. Esta conseguía descifrar la letra prácticamente ilegible del escritor y, en 2003, publicó cartas de julio de 1958 a diciembre de 1968, editadas como *Cartas do pai. De Alceu Amoroso Lima para sua filha madre Maria Teresa*, Instituto Moreira Salles, 2003. Allí, en carta de 19 de febrero de 1964, narra ese hecho (p. 331).
- ² Ambos libros publicados por la editorial Aubier, en 1946 y 1962. *Surnaturel* fue al final, republicado por Desclée de Brouwer, en 1991.
- ³ A. A. Lima, *op.cit.*, carta del 5 de febrero de 1963, p. 261..
- ⁴ *Ibidem.*, p. 263.
- ⁵ *Ibidem.*, p. 315.
- ⁶ *Ibidem.*, p. 505.
- ⁷ *Ibidem.*, p. 529.
- ⁸ *Ibidem.*, p. 537.
- ⁹ Centro de Documentación del Secretariado MIEC-JECI, Montevideo, Movimientos Internacionales de Estudiantes Católicos.

- 10 También del Secretariado Miec-Jeci, publicado sin revisión del autor.
- 11 Editora CEP, de Lima, Perú, que publicaría sus obras.
- 12 Henrique C. de Lima Vaz, "Consciência cristã e responsabilidade histórica", en Luiz Alberto Gómez de Souza y Herbert José de Souza, *Cristianismo Hoje*, Ed. Universitária, 1962, pp. 71-72.
- 13 Henrique C. de Lima Vaz, *Cristianismo e consciência histórica*, sem editora, 1963.
- 14 Emmanuel Mounier, "La petite peur du XXème siècle" (1949), en *Oeuvres*, Vol. III, Seuil, 1961, p. 354
- 15 Teilhard de Chardin, *Le Phénomène Humain*, Seuil, 1955, p. 30.
- 16 JUC, Boletim Nacional nº 5, 1959. El texto fue extraído de *Feu la chrétienté*, Seuil, 1950.
- 17 Para el texto completo, ver Luiz Gonzaga de Souza Lima, *Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil*, Vozes, 1979. El movimiento Acción Popular no llegaba a ser un partido político. De sabor personalista, era original en medio de las izquierdas de entonces y hegemónico entre los universitarios. A partir de 1964, con el golpe de estado, tuve que entrar en la clandestinidad. Sufriría la influencia del pensamiento de Louis Althusser y, después, del maoísmo, ya como AP Marxista-leninista, perdiendo totalmente la característica inicial. Dejé el movimiento en 1967.
- 18 Ya citado antes. Publicado por la Editorial Universitaria, de la Unión Nacional de Estudiantes, en 1962. Una nueva edición, de 1964, fue casi toda destruida en el incendio de la UNE, en el día del golpe, 1º de abril de 1964.
- 19 Cristianismo hoje, *op. cit.*, pp. 12-13
- 20 Henrique C. de Lima Vaz, "O cristianismo na direção axial da história, do pequeno mundo antigo à aventura cósmica", en *Cristianismo Hoje*, p. 87. Dirección axial se liga directamente al pensamiento de Teilhard.
- 21 "Partido y clase social: el debate Lenin – Rosa de Luxemburgo", Seminario Internacional: "El estado y el derecho en un período de transformación", Santiago de Chile, enero de 1972, meses antes del golpe militar. Publicado en L. A. Gómez de Souza, *Classes populares e Igreja nos caminhos da história*, Vozes, 1982.
- 22 François Lyotard, *A condição pós-moderna*, Loyola, 1993; Zygmunt Bauman, *Posmodernity and its discontents*, Polity Press, Cambridge, 1997.
- 23 Zygmunt Bauman, *A modernidade líquida*, Jorge Zahar Ed., 2001.
- 24 Jürgen Habermas, *Discurso filosófico da modernidade*, Martins Fontes, 2000
- 25 Publicado por IEE-PUC, São Paulo, 1985, en tres idiomas.
- 26 Plínio de Arruda Sampaio, exilado en Chile, trabajó en programas de reforma agraria; sería fundador del Partido de los Trabajadores, del cual saldría para otro partido, el PSOL, en el que fue candidato a presidente de la República en 2006. Francisco Whitaker Ferreira fue uno de los creadores de los Foros Sociales Mundiales, el primero realizado en Porto Alegre el 2001; también secretario general de la Comisión de Justicia y Paz de la Conferencia de los Obispos del Brasil.
- 27 Emmanuel Mounier, "Feu la chrétienté", *Oeuvres*, vol III, Seuil, p. 534.
- 28 Tomo la idea de la reflexión de Fernand Braudel, "Le temps du monde", en *Civilization matérielle, économie et capitalisme*, XVe-VIIIe siècle, vol. III, Armand Colin, 1979.
- 29 Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Seuil, 1955, pp. 345-346.
- 30 Entrevista en *Les Nouvelles Littéraires*, enero de 1951: "Nem utópico beat nem milenarista".

- 31** Ilya Prigogina, *Order out of chaos*, W. H. Freeman Co., 1980.
- 32** Ernst Bloh, *O Princípio Esperança*, Contraponto, 2006.
- 33** Teilhad de Cardin, *Hymne de l'Univers*, Seuil, 1961, pp. 81/82, 99/100, 112, 115, 122.
- 34** Id., p. 117.
- 35** Edward W. Said, *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*, Companhia de Bolso, 2007.
- 36** Ver Fritjof Capra, *O tão da física. Um paralelo entre a física moderna e o misticismo oriental*, Ed. Cultrix, 1985. Leonardo Boff, *Ecologia, mundialização, espiritualidade*, Ática, 1994; idem, *A voz do arco-íris. O novo paradigma emergente*, Ática 2000. Mark Hathaway y Leonardo Boff, *O Tao da liberdade*, Vozes, 2012.
- 37** Teilhard, *op. cit.* p. 157.
- 38** Luiz Alberto Gómez de Souza, *A utopia surgindo no meio de nós*, Mauad, 2003
- 39** Ernesto Cardenal, *Cântico Cósmico*, Editorial Nueva Nicaragua, 1989, pp. 131-132.
- 40** Murilo Mendes, *O discípulo de Emaús*, Agir, 1945.

**Número especial da Revista «HORIZONTE»
da PUC de MINAS, Belo Horizonte, Brasil, sobre
«O Paradigma Pós-Religional»
número 37, ano 2015, monográfico**

Um número especial, em várias línguas, que continua a reflexão teológica e das ciências da religião após o lançamento da Proposta Teológica do Paradigma Pós-religional feita pela EATWOT no ano de 2011. O novo paradigma se aprofunda e prolonga com a reflexão das assinaturas mais reconhecidas neste campo:

Roger LENAERS, John Shelby SPONG, Marià CORBÍ, Diarmuid O'MURCHU, Lee CORMIE, Danny PILARIO, Geraldina CÉSPEDES, Juan MASIÁ, Simón Pedro ARNOLD, Faustino TEIXIRA, Sergio OSORIO, Don CUPITT, Stefen BATCHELOR, María LÓPEZ VIGIL, José Maria VIGIL...

Pode recolhê-la on line, na página da própria revista:

<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte>
ou em:

<http://servicioskoinonia.org/LibrosDigitales>



Teilhard y los pueblos indígenas

Una lectura preliminar

Roberto TOMICHÁ
Cochabamba, Bolivia

Qué hermoso es el Espíritu cuando se eleva adornado con las riquezas de la Tierra!

¡Báñate en la Materia, hijo del Hombre! ¡Sumérgete en ella, allí donde es más impetuosa y más profunda! ¡Lucha en su corriente y bebe sus olas! ¡Ella es quien ha mecido en otro tiempo tu inconsciencia; es ella quien te llevará hasta Dios! ¹

Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) es uno de los grandes teólogos del siglo XX, que con creatividad buscó releer el misterio cristiano en sintonía con las interpelaciones y búsquedas de varones y mujeres de su tiempo. Paleontólogo, inmerso en el mundo científico, profundo conocedor de otras miradas y acercamientos a la realidad del mundo, propuso una teología integradora, unitiva, capaz de reconciliar las aparentes oposiciones (uno-múltiple, materia-espíritu, varón-mujer...) por la vía de la superación espiritual en Cristo, encarnado, presente y transparente en todo lo que existe: materia, humanidad, cosmos. En definitiva, lo humano y el mundo tienen sentido definitivo y último en Cristo; adquieren consistencia en el Espíritu, presente en todo el cosmos. Existe, por tanto, una profunda convergencia entre sentido cósmico y sentido crístico, como plenificación de lo humano. Es una de las convicciones teológicas vividas y reflexionadas que Teilhard comparte como propuesta para un Cristianismo más sólido, consistente, dialógico, en una sociedad en constante transformación.

A 60 años de su partida, releendo algunos de sus escritos, la teología de Teilhard es tal vez mejor comprendida hoy que en su época. Muchas de sus intuiciones, provocaciones, metodologías, estilos, caminos

a seguir, se han convertido prácticamente en un imperativo para quienes buscamos elaborar hoy una teología creíble, pertinente, creativa, evangélica, que sea siempre “buena noticia” (cf. Mc 1,1) y como tal acogida por varones y mujeres que se encuentran en los diversos caminos de la historia y escenarios de la vida.

Desde el Sur, desde donde vivimos y reflexionamos, y, en concreto, desde la sensibilidad de los pueblos amerindios, Teilhard de Chardin nos sigue interpelando y animando hoy en nuestros esfuerzos por profundizar y proponer una teología que tenga en cuenta los pilares ancestrales y las expresiones simbólicas de los pueblos indígenas. A manera de introducción, ofrecemos algunas consideraciones preliminares, poco elaboradas, resaltando más los “puntos de encuentro” entre ambas visiones teológicas. Esperamos después ofrecer estudios más profundos y completos en torno a la figura de este gran teólogo de frontera, cuyos impulsos para las teologías amerindias son creativos y pertinentes.

1. Sentido de la Consistencia: “contemplar la vida, saborearla, bañarse en sus misterios”

Teilhard de Chardin fue un permanente y apasionado buscador de fundamento de la realidad: de la materia, de las cosas, del ser humano, del universo; un pensador riguroso, en búsqueda de lo duradero, de lo resistente, de la “Consistencia”, a partir de lo “Tangible” y material. El 15 de agosto de 1950, en la introducción a su libro *El corazón de la materia*, expresaba a propósito: “La *Consistencia*: ése ha sido para mí indudablemente el atributo fundamental del Ser [...] esta aprehensión inicial de lo Absoluto bajo la forma de lo Tangible”². En efecto, el primado de lo Inalterable, de lo Irreversible, de la Plenitud, de lo Último, representa uno de los presupuestos indiscutibles de toda postura humana ante su entorno. El ser humano auténtico es un buscador de lo Absoluto, en cuyo proceso escucha y aprende de las diversas miradas y posturas cotidianas y reflexiones académicas. La reflexión, sin embargo, no es suficiente, pues requiere al mismo tiempo un encuentro interior consigo mismo y con aquella Realidad última: ¡es necesario una experiencia espiritual y mística! Teilhard, como buen creyente de familia cristiana, encuentra tal consistencia y la vive en una experiencia espiritual concentrada en el Cristo encarnado, que asume todo lo material y cósmico.

Desde la perspectiva de los pueblos amerindios, la consistencia constituye, de hecho, un dato vivido en la experiencia milenaria indígena. No se trata, sin embargo, de una consistencia simplemente teórica o filosófica en cuanto atributo fundamental del Ser, sino de una realidad

que integra todas las dimensiones del ser humano en su relación con su entorno y con el Misterio Absoluto experimentado en sus diversos nombres. Se trata pues de una consistencia práctica y vivencial, marcadamente mítico-simbólica, narrativa y comunitaria. Precisamente esta consistencia sustenta la reflexión teológica amerindia: “La Teología India es sumamente concreta [...] Gusta de contemplar la vida, de saborearla, de bañarse en sus misterios. De ella extrae su sabiduría milenaria. [...] es integral [...] No hay nada que tenga que ver con la vida del pueblo que no sea objeto de la Teología India”.³

De modo que existiría “puntos de encuentro” entre la postura teológica de Teilhard y teologías amerindias en torno a la experiencia de lo consistente a partir de lo concreto, tangible y cósmico, que manifiesta en última instancia una realidad encarnada, preñada de Dios. Hay, sin embargo, diferencias: la teología de Teilhard fue y es todavía, en gran medida, una postura aislada, solitaria, combatida por ciertos sectores, mientras las teologías amerindias expresan la vivencia comunitaria de muchos pueblos indígenas, aunque tampoco son comprendidas. No obstante, el teólogo francés invita a estas teologías a dialogar con las ciencias y demás disciplinas, a recrear con rigor el misterio cristiano y el propio lenguaje teológico, para ofrecer renovadas propuestas teológicas.

2. Sentido de la Convergencia: corazonar, “cosmos interrelacionado”, “relacionalidad cósmica”

La búsqueda del sentido de la Plenitud o de la Consistencia es un proceso que supone apertura, escucha e inmersión personal en una realidad diversa, fronteriza, que generalmente interpela los propios presupuestos aprehendidos y estilos vividos. Se trata de ponerse en camino, en discusión, con el propósito de dejarse afectar por lo que realmente es lo Absoluto, y que está siempre más allá de nuestras propias visiones, elucubraciones y codificaciones intelectuales e institucionales. Es un camino ciertamente riesgoso, pero muchas veces necesario para poder crecer interiormente y proponer –a partir de la propia experiencia– un cristianismo reconfigurado, atrayente, espiritual, místico. En el caso de nuestro autor, la vía tradicional aprehendida de vivencia y reflexión de la Consistencia basada en cierta filosofía de contraposición dialéctica de las cosas, no logra responder a sus inquietudes últimas. De allí que logrará superar una visión de la realidad de carácter esencialista por otra más convergente: “Y yo fui aprendiendo poco a poco y mi costa hasta qué punto la Consistencia con la que yo soñaba por entonces es un efecto, no de la «sustancia», sino de la «convergencia»” (CM 20-21).

Este “descubrimiento”, que se convierte en estilo de vida, actitud cotidiana y metodología científica, será el horizonte de vida y comprensión que le permitirá trascender lo tangible y humano para transparentar lo Crístico. Es decir, la convergencia otorga sentido, unidad, o “personalidad” al universo, que así se cristifica y difunde: “Aquí -en mi ego «pagano»-, un Universo personalizándose por convergencia. Allí -en mi ego cristiano-, una Persona (la de Cristo) universalizándose por Irradiación” (CM 48). La misión crística supone pues la convergencia, que da sentido a la pluralidad sin menoscabar la unidad, que es espiritual, crística. Este proceso convergente ha de tener en cuenta una clave muy importante de la misma realidad, que le permitirá a Teilhard avanzar en su proyecto evolutivo-cósmico: la *trama* de las cosas, o el *tejido* universal, cósmico. Así, por ejemplo, “Materia y Espíritu, no [son] dos cosas, sino dos *estados*, dos rostros de una misma Trama cósmica” (CM 28). En otras palabras, la convergencia supone la inter-relación, una “inter-relación de convergencia” (CM 101), que considera la realidad inter-conectada y sostenida por ciertos ejes, fundamentos o “hilos” mutuamente intercompetrados.

Lo expresado sobre la concepción convergente e inter-relacional de la realidad representa, sin duda, un rasgo común y fundamental en la vivencia y reflexión teológica desde categorías indígenas. A propósito, desde una perspectiva crítica a una cierta visión hegemónica occidental, incluso internalizada en los pueblos indígenas, se ha acuñado la categoría antropológica (que puede ser también teológica) del *corazonar*, para expresar un proyecto y estilo no sólo convergente e integrador de lo diverso, sino también insurgente y decolonizador. En efecto, “el *Corazonar*, lo que hace es descentrar, desplazar, fracturar la hegemonía de la razón y poner primero algo que el poder negó, el corazón, y dar a la razón afectividad; [...] el *Corazonar* le nutre de afectividad, a fin de que decolonicé el carácter perverso, conquistador y colonial que históricamente ha tenido”.⁴ En tal sentido, siguiendo las inspiraciones de Teilhard de Chardin, habría que comenzar a *Corazonar* una cierta epistemología teológica heredada, recuperando lo mejor de la tradición cristiana de otros contextos, pero asumiendo los presupuestos senti-pensantes y simbólico-narrativos de los pueblos indígenas.

Así, por ejemplo, en el caso del mundo andino, la relacionalidad es un rasgo principal de racionalidad, que se expresa en la categoría *pacha*, vocablo quechua-aymara con muchos significados (tierra, globo terráqueo, mundo, planeta, espacio de la vida, universo, estratificación del cosmos), que incluye el ser humano y el cosmos, pero que, en síntesis, se podría traducir como “cosmos interrelacionado” o “relacionalidad cósmica”.⁵ Otro vocablo andino que expresa “ubicación topológica” (arriba/

abajo, izquierda/derecha...), “polaridades complementarias” (antes/después, varón/mujer...), dualidades, transiciones y conexiones es *chakana*, o “puente”. En el mundo andino, los diferentes elementos complementarios e interrelacionados contribuyen “a la conservación del orden cósmico”; es más, “teológicamente hablando, esta *chakana* sería la divinidad como principio ordenador y relacionador de pacha”.⁶ En este sentido, la visión religiosa andina difiere de la concepción teológica occidental, pero requiere todavía estudios más profundos para comprender mejor los alcances de la inter-relacionalidad en la vida y reflexión de los pueblos originarios. Es también la provocación que nos hace Teilhard.

3. Lo Cósmico, o lo evolutivo: “la creación como realidad vital a ser celebrada”

Según Teilhard la realidad misma está sostenida por tres componentes universales estrechamente compenetrados: lo Cósmico, lo Humano y lo Crístico (CM 16). En otras cartas de 1948 y 1950, señalaba, sin embargo: “[...] el conjunto debe estar tejido con cuatro hilos, a saber: Lo Cósmico, Lo Humano, Lo Crístico y Lo Femenino [...]”.⁷ De modo que serían cuatro los “hilos” o componentes de la realidad en la que se mueve todo ser humano. Consideraremos estos cuatro pilares de la realidad, porque tienen mucho que ver en contenido, estructura y simbología con la mentalidad relacional dual de los pueblos indígenas.

Para Teilhard, lo cósmico, en primera instancia, tiene su punto de partida en la tierra, y concretamente en la materia. Ya desde pequeño nuestro autor sintió aquella pasión por la plenitud, por lo “esencial”, por lo “absoluto”, por la consistencia material, que la buscó con todo ahínco. A propósito, escribía en 1917: “La necesidad de poseer por entero algo «absoluto» era, desde mi infancia, el eje de toda mi vida interior. [...] yo solo era feliz [...] en la posesión (o el pensamiento) de algún objeto lo más precioso, consistente e inalterable posible. Unas veces se trataba de un trozo de metal, otras veces, saltando al otro extremo, me complacía en el pensamiento de Dios-Espíritu [...]” (CM 18, nota 1). Desde la admiración por los metales, como el hierro (duro, pesado, resistente), pasa al incipiente descubrimiento de lo “planetario” a través de los minerales, y se detiene por un tiempo en las rocas, en búsqueda de aquel sentido de plenitud. En este proceso despertará a la noción de trama o tejido, como característica de lo material. Hasta sus 30 años mantiene y desarrolla “lo Cósmico «en estado sólido»” (CM 23), sin descuidar lo vegetal y animal, pero luego se iniciará “en las grandezas menos tangibles” (CM 23), pero apasionantes de la física. Así llegará a clarificar las tres columnas de su visión cósmica y bienaventuranzas internas: la Materia, la Vida y la Energía (cf. CM 23 y 27).

Estos “tres elementos incendiarios” logran “su salida y su síntesis posibles en un Mundo que, de la condición fragmentada de Cosmos estático, se encontraba de repente (por adquisición de una dimensión más) accediendo al estado y la dignidad orgánicas de una Cosmogénesis” (CM 27). Es el descubrimiento de la evolución, que para Teilhard significará liberación y júbilo: “constataba que el dualismo en el que se me había mantenido hasta entonces se disipaba como la niebla ante el sol naciente” (CM 28). Se trataba de una “*evolución dirigida* (es decir, de *Génesis*)”, que cambiaba radicalmente su “búsqueda fundamental de la Consistencia” de lo estático a lo dinámico, de lo “extremadamente simple” a la “*extrema Complejidad orgánica*” (CM 30). En definitiva, del “Hierro” al Espíritu.

Resulta interesante apreciar el proceso de búsqueda personal, interior, vivido por Teilhard, con aquellas intuiciones que surgen en su infancia y culminan en la noción compleja de cosmogénesis, es decir, de una realidad en evolución, orgánica y dinámica marcada por la presencia del Espíritu. En sus palabras: “el Universo en gravitación se encaminaba hacia el Espíritu como su forma estable en perspectiva [...] el Espíritu, lejos de ser antagonista o antípoda, era el corazón mismo de la Tangibilidad a la que yo trataba de llegar” (CM 29). Desde lo indígena, aquel dinamismo cósmico tiene mucho que ver con la característica concreta y nómada de los pueblos originarios, que se expresa en la visión religiosa del cosmos y en el acercamiento respetuoso, celebrativo y simbólico a la realidad circundante. En efecto, “la experiencia y la contemplación de la tierra como espacio sagrado, del tiempo de su dimensión cíclica, de la creación como otra realidad vital que debe ser celebrada y de las fuerzas de la naturaleza que garantizan la vida, encuentran su expresión englobante en la cosmovisión «contemplativo-rural» [de los pueblos indígenas] y que debe ser revelada y descubierta”.⁸

4. Lo Humano, o lo convergente: “la naturaleza es otro ser existente, como el prójimo”

El aumento de la complejidad cósmica como fruto de la cosmogénesis supone para Teilhard una mayor interiorización, “es decir, un incremento de psique y de conciencia. Esta conciencia estaría ya presente, aunque de manera muy rudimentaria, en la materia y habría llegado en la autoconciencia del hombre hasta la más elevada formación alcanzada hasta ahora”. En efecto, existe una progresiva evolución en la realidad, que va desde la cosmogénesis (devenir del universo material), a la biogénesis (desarrollo de los seres vivos), luego a la noogénesis (surgimiento de la conciencia humana), hasta llegar finalmente a la Cristogénesis (conciencia “interiorizadora” y “unificadora” en el Cristo resucitado).

Nos interesa el puesto del ser humano en la noogénesis, pues, como decía el mismo Teilhard: “Hoy el Hombre (o más exactamente lo *Humano*) constituye la base sobre la que se apoya, articula, cohesiona y mueve el edificio entero de mi Universo interior. [...] es a través de la Carne, por la vía de la Hominización, como se opera la Noogénesis” (CM 31 y 32). En otras palabras, el ser humano está llamado a una profunda interiorización, a encargarse del cosmos, es decir, a superar una conciencia meramente individual o social, para adquirir una conciencia “planetaria”. En tal sentido, la noogénesis ha de estar en función de la noosfera, entendida como “la envoltura pensante de la Tierra” (CM 33). El ser humano ha de contribuir al “incremento tenaz e irreversible de la Cerebración y la Conciencia en la superficie de la Tierra” (CM 38). Tal es el sentido de una verdadera hominización, que llegará a su sentido pleno en el *Punto Omega*, donde el universo tiene su verdadera consistencia en Cristo.

En este proceso, es tarea de la Iglesia y de la teología conciliar, integrar, relacionar lo humano con lo cristiano, lo humano con lo divino. En otras palabras, asumir y vivir realmente el misterio de la encarnación con todas las consecuencias histórico-sociales, culturales y cósmicas. No es posible continuar con la disyuntiva o dicotomía de separar a Dios del ser humano pues, según Teilhard, lleva al cisma en la Iglesia; tampoco se puede echar la culpa a quienes abandonan la Iglesia porque tal vez no encuentran ella un espacio humano-comunitario: “«Cristiano» y «Humano» tienden a no coincidir por más tiempo. ¡He aquí el gran Cisma que amenaza a la Iglesia! Que no digan que este cisma es imaginario, ¡y menos aún que toda la culpa la tienen los que se van!” (EE 144). Palabras escritas hace más de seis décadas, pero de gran actualidad. De allí la necesidad de un nuevo cristianismo que suma lo humano para superarlo: “Ahora y siempre el Cristianismo, por supuesto, pero un Cristianismo re-encarnado por segunda vez (y como al cuadrado) en las energías espirituales de la Materia. Justamente el «ultra-cristianismo» que nos es necesario en este momento para responder a las exigencias crecientes de lo «ultra-humano»” (CM 101).

Desde la experiencia indígena, particularmente de los pueblos andino-aymaras, resulta claro que el ser humano o *jaqi* nace o proviene de la *Pachamama* o Madre Tierra “en todo el tiempo y espacio de la *Pacha*”, teniendo además “presente siempre a los espíritus protectores junto a la naturaleza”. En concreto, “para el aymara toda la naturaleza es otro ser existente, como el prójimo [...] La humanidad, la naturaleza y los espíritus [son] una unidad en la Pacha [...] por la relación y el diálogo [se convive] en la Pacha”.¹¹ De allí la noción actual de *suma tamaña* (ayma-

ra) o *sumak kawsay* (quechua) para expresar aquel “buen vivir”, que significa un “buen con-vivir” con todo el cosmos, basado el principio de la reciprocidad e inter-relacionalidad. En general, la conciencia planetaria es una dimensión constitutiva del ser indígena, que vive cotidianamente en el respeto a todo su entorno, a todo lo creado. Por cierto, la provocación de Teilhard es profundizar aún más las motivaciones y razones de tal convivencia con la Madre Tierra y el Universo, elaborar una eco-teología indígena-cristiana, y proponerla a nivel universal.

5. Lo Crístico, o lo céntrico: “Jesucristo se hizo carne-de-tierra-en-movimiento”

“La Cosmogénesis, después de haberse descubierto, siguiendo su eje principal, como Biogénesis, y luego como Noogénesis, culmina en la Cristogénesis que todo cristiano venera”.¹² En efecto, Cristo, en cuanto *Punto Omega* de todo el universo, constituye el “punto de convergencia” de todo el proceso evolutivo convergente; representa la superación de lo humano, lo ultra-humano. En palabras de nuestro autor: “Sentido cósmico y sentido crístico: en mí, dos ejes aparentemente independientes el uno del otro en su nacimiento, y cuya relación, convergencia y, finalmente, identidad de fondo sólo después de mucho tiempo y esfuerzo he acabado por percibir a través y más allá de lo Humano” (CM 44). Cristo hace posible de manera definitiva el sentido de participación, unidad creativa, convergencia, de todo cuanto existe: “No ya *el Ser participado de extraposición y divergencia*, sino *el Ser participado de pleromización y convergencia*. Efecto, no ya de la Causalidad, sino de la Unión creadora. Y, al mismo tiempo, a mis ojos, es Cristo quien, después de ser «cosmizado», se «absolutiza» de alguna manera” (CM 58).

Es interesante señalar aquella “inmersión de lo divino en lo carnal” (CM 48) que no se limita a asumir la “naturaleza humana”, sino todo el cosmos. De allí que la “encarnación” se convierta en “cosmización”. De igual modo, para continuar el proceso evolutivo-comunicativo, “transfiguración (o transmutación) de lo Carnal en una increíble Energía de Irradiación” (CM 48). Así el Cristo cósmico se despliega e irradia como energía, como vitalidad auténtica, como buena noticia, por todo el universo. De este modo, el cosmos se convierte en creación; la materia se cristifica y, por tanto, llega a ser camino de espiritualidad y mística; se descubre otro Espíritu, “no ya justo encima de nuestras cabezas, sino transversalmente y como en el horizonte...” (CM 49). Así se supera una cierta visión teológica clásica, de estilo más extrínseco, dualista y dicotómico, para confluir en una teología de corte más interior, integrador, convergente en lo místico.

En América Latina, la religiosa colombiana Laura Montoya Upegui (1874-1949), contemporánea de Teilhard, seguramente es quien, desde su propia experiencia, más ha vivido y celebrado la espiritualidad cósmico-cristica entre indígenas en medio de la selva. Al respecto expresa: “¡No tienen sagrario pero tienen naturaleza! ¡Aquí sí di en el clavo, me dije! Pero es necesario enseñarles a las hermanas a buscar a Dios en la naturaleza como lo buscan en el sagrario, pues aunque la presencia de Él es distinta, en las dos partes está y el amor debe saber buscarlo y hallarlo en donde quiera que se encuentre [...]”.¹³

Desde el punto de vista de las teologías amerindias, sin embargo, aquel horizonte crístico, de mucha consistencia, fuerza y convicción creativa propuesta por Teilhard de Chardin, tal vez sea todavía una de las tareas pendientes. Sin duda, la experiencia de Cristo entre los pueblos indígenas es muy rica, variada y creativa, producto de varios siglos de presencia cristiana, y muy concreta en el caso de las religiosas fundadas por Laura Montoya. También hay muy buenos estudios históricos, publicación de catecismos, recopilación de narraciones, descripción de celebraciones, pero no existe una cristología indígena fundamental y sistemática. No obstante, hay algunas expresiones que nos pueden ayudar a comprender el misterio de la encarnación en su amplitud teológica, como sucede en el caso de la cosmovisión náhuatl, donde “la expresión *Jesucristo se encarnó*, se entiende como que Jesucristo se hizo *carne-de-tierra-en-movimiento*, es decir *Tlalnacáyotl*”.¹⁵ Las teologías amerindias, si quieren recuperar las dimensiones relacionales, comunitarias y cósmicas de los pueblos indígenas, probablemente deberán profundizar una cristología trinitaria, o una teología trinitaria, a partir de la concepción de los Padres de la Iglesia, pero en clave de relacionalidad simbólica, propia de las tradiciones autóctonas.

6. Lo Femenino, o lo unitivo: “la esencia de la espiritualidad indígena está en la mujer indígena”

Señalaba Teilhard la gran influencia de la mujer en su vida, particularmente su madre: “nada se ha desarrollado en mí sino bajo una mirada y una influencia de mujer” (CM 64). Así, a partir de su propia experiencia de vida, llega a una doble convicción: a) el acceso a la madurez y plenitud espirituales es posible incorporando la riqueza de lo femenino en sus múltiples expresiones: “Al igual que de luz, oxígeno o vitaminas, ningún hombre (la evidencia es cada día más patente) puede prescindir de lo Femenino” (CM 64); b) es necesario superar dicotomías en la concepción y relación varón-mujer, mujer-varón, profundizando la “complementariedad fundamental” entre ambos sexos hacia una “tercera vía” de supera-

ción y síntesis en el Espíritu, *Materia matrix*. De este modo, la “*diada afectiva*” relacional varón-mujer “consume la aparición de la *mónada reflexiva*” unitiva, que permitirá luego superar las tres dimensiones de la realidad: “la gradual y grandiosa elaboración de un Neo-cósmico, un Ultra-humano y un Pan-crístico” (CM 66). Es decir, el proceso evolutivo humano-cósmico, que se realiza plenamente en la Cristogénesis, donde Cristo será todo en todas las cosas, es posible mediante la contribución de lo femenino, presente y activo en cada varón y mujer.

Más en concreto, “lo Universal Femenino”, en cuanto “cemento unitivo” que impregna la masa entera de todo lo que existe, hace posible trascender o transparentar la materialidad humano-cósmica para otorgarle una dimensión crística-espiritual. Lo femenino representa aquella potencia creativa espiritual que logra unir la diversidad de componentes, bajo el principio y la fuerza del amor. De allí la relación de lo femenino con el Espíritu, persona divina, cuya misión es hacer posible en lo humano-cósmico, donde habita la comunidad cristiana, la *unión* de toda la creación en el respeto a las *diferencias* particulares. Es precisamente el deseo del Jesús: “que todos sean uno [...] para que el mundo crea” (Jn 17,21).

La recuperación y visibilización de lo femenino en la vida cristiana es todavía un proceso lento. De igual modo, los pueblos indígenas cristianizados sufren las consecuencias tanto de una ancestral tradición patriarcal como un cierto cristianismo marcadamente clerical. De allí la doble tarea también para las teologías amerindias: recuperar, por una parte, lo mejor de las sabidurías indígenas con el protagonismo de las propias mujeres desde una perspectiva de-pos-colonial y, por otra, acoger e integrar los nuevos estudios sobre lo femenino que provienen de diversos ámbitos no sólo teológicos. Por cierto, lo femenino toca a varones y mujeres, presente en cada uno/a en cuanto tal, pero que crece y madura en la relación persona-persona. Así, por ejemplo, este principio interrelacional es muy fuerte en algunos pueblos, como el aymara, donde el ser humano o *jaqi* llega a la plenitud de ser persona únicamente en la relación de pareja varón-mujer, mujer-varón, en el matrimonio socialmente aceptado, que le permite un verdadero reconocimiento como adulto en la propia comunidad originaria.¹⁶

En definitiva, lo femenino no será sin la participación activa y creativa de la mujer, que en el caso del mundo indígena, es fuente de espiritualidad: “La mujer es quien ayuda a que la cultura se haga fuerte desde el hogar y transmite valores como: compartir, reciprocidad, minga, solidaridad, diálogo, consenso; con la vivencia de estos valores y lo que la mujer es en la vida silenciosa del hogar, puedo decir que la esencia de la espiritualidad indígena está en la mujer indígena”.¹⁷ Toca a la teología

amerindia, elaborada y difundida por mujeres y varones, profundizar y compartir aquella sabiduría de espiritual femenina que ha permitido durante siglos la sobrevivencia de los pueblos y que hoy puede ser fuente de vida y unidad para todo lo que existe, para todo lo creado. Así se haría realidad el sueño de Pierre Teilhard de Chardin de un nuevo cristianismo en sintonía con todo el cosmos-creación:

El Cristianismo, me atrevería a decir, no es otra cosa que un «phylum» de amor en la Naturaleza. Y, mirado desde este punto de vista, no solamente no es estacionario, sino que está tan vivo que en este mismo momento podemos observar que sufre ante nuestros ojos una extraordinaria mutación, elevándose a una conciencia más firme de su valor universal. [...] (*La energía humana*, en: EE 185).

Porque sólo el Cristianismo, entre todas las formas de adoración nacidas en el curso de la historia humana, manifiesta, como consecuencia de este «embrague», el asombroso poder de energizar hasta el extremo, «amorizándolas», tanto las potencias de crecimiento y de vida como las potencias de disminución y de muerte, en el corazón y en el curso de la Noogénesis donde nos encontramos envueltos. (*Le Christique*, en: EE 192).

Notas

- ¹ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Himno del Universo*, Madrid: Taurus 1967, p. 65.
- ² P. TEILHARD DE CHARDIN, *El corazón de la materia*, Santander: Sal Terrae 2002, p. 20. En adelante será citado en el mismo texto como CM seguido por el número de página.
- ³ E. LÓPEZ, en: *Teología India. Primer encuentro taller latinoamericano*, México-Quito: CENAMI-Abya Yala 1991, p. 8.
- ⁴ P. GUERRERO ARIAS, *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida. miradas desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser*, Quito-Ecuador: Abya Yala 2010, p. 41.
- ⁵ J. ESTERMANN, *Si el Sur fuera el Norte. Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*, La Paz: ISEAT 2008, p. 78. *Sobre la categoría pacha, una visión narrativa desde los propios andino-cristianos*: V. MAMANI-C. QUISPE et al., *Espiritualidades Originarias Pacha*, nn. 1-9, Cochabamba: EVD-ILAMIS 2007-2014. *Sobre la teología desde los Andes*: J. ESTERMANN (coord.), *Teología Andina. El tejido diverso desde la fe indígena*, tomos I-II, La Paz: ISEAT-Plural 2006. Cf. R.C. TOMICHÁ CHARUPÁ, "Humanización, relacionalidad y comunidad: perspectiva indígena", *Revista CLAR*, año LII (1/2014) 92-98.
- ⁶ J. ESTERMANN, *Si el Sur fuera el Norte*, 2008, p. 85.
- ⁷ Accomplir l'Homme, Éd. Grasset, pp. 230 y 258, en: P.T DE CHARDIN, *El corazón de la materia*, p. 15, nota 1.
- ⁸ Aportes de la Conferencia Episcopal de Bolivia a la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo 1992, La Paz: s/e 1992, cap. 4.1.
- ⁹ M. KEHL, *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien. Una teología de la creación*, Barcelona: Herder 2009, pp. 544-545.

- 10 C. QUISPE HUANCA, en: *Pacha-Jaqi-Runa, Espiritualidades originarias*, n. 2, Cochabamba: EVD-ILAMIS 2007, pp. 42 y 49.
- 11 C. QUISPE HUANCA, en: *Pachamamampi suma qamasifani. Convivimos bien con la naturaleza, Espiritualidades originarias*, n. 5, Cochabamba: EVD-ILAMIS 2009, pp. 57 y 58.
- 12 P. TEILHARD DE CHARDIN, *Escritos esenciales*. Introducción y edición de Ursula King, Santander: Sal Terrae 2001, p. 131; en adelante, en el texto: EE.
- 13 B.L. MONTOYA UPEGUI, *Autobiografía*, Bogotá: Congregación de Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Sena 2008, p. 647. Laura Montoya fue canonizada en el Vaticano el 12 de mayo de 2013.
- 14 Sobre Cristo en los pueblos indígenas, se vea especialmente: CELAM, *Teología India. III Simposio Latinoamericano de Teología India*, vol. III, Guatemala, 23-28 de octubre de 2006, Bogotá: CELAM 2009.
- 15 M. PÉREZ, ¿Cómo es Celebrado Cristo en los Pueblos Indígenas de México?, en: CELAM, *Teología India. III Simposio Latinoamericano de Teología India*, pp. 389-394, aquí 392.
- 16 Cf. C. QUISPE HUANCA, en: *Pacha-Jaqi-Runa, Espiritualidades originarias*, n. 2, p. 42.
- 17 L.M. ROMERO, *Proceso histórico y análisis teológico de los Servidores de la Iglesia Católica de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador* (SICNIE), 1988-2008; inédita, Quito 2010, cap. 2.3 final, p. 76. Consúltese también en la red.



Rereading Teilhard in a Changing World

Federico BATTISTUTTA

Italia

Translated from the Italian by Damien Isabell

The Cone and the *Mandala*

The undisputed merit of Teilhard de Chardin is that of having attempted to enter into a vital dialogue between Christianity and the modern world. Implicitly, he was saying that the presentation of the Tradition as unconditioned by temporal influences had to give way in reality to a Tradition situation within an historical process, open to possible and unexpected results. “At the center of my interests – he wrote to Leontine Zanta – is the effort to establish and propagate around myself, a new religion (a better Christianity, we could say) in which the personal God stops being the great Neolithic of the past in order to become the soul of the world.”

At this point, Teilhard can speak of a ‘new covenant’ among faith, science and culture, thereby reuniting the human knowledge that had been isolated into separate units, cut up into small pieces. Part and parcel of this confrontation with modernity, there was also an openness to dialogue with lay thought such as Marxism in which the ‘principle of hope’ went together with a social praxis of liberation.

He went still further. He had in some ways anticipated the paradigm of gender in theology. In fact, he discovered in the Marian cult the need to feminize God (Yahweh) who had been horribly masculinized, thereby overcoming a certain “Neolithic paternalism”. Because of his thought, we know that Teilhard was isolated and ostracized. Therefore, we have good reasons today to rediscover the value of what he has left to us as his heritage.

There is above all in Teilhard the intuition of an ascending cosmic process toward union with God from where he engages in a vast reflection and an unrestrained desire to embrace everything. His point of view is mystical. The entire cosmic, biological and social becoming is pictured by the French Jesuit as a cone, whose base is constituted of the original, elementary matter ('stuff of the universe'). The successive sections of the cone represent the different stages of the evolutionary process, whereas the summit is the Omega Point, the highest degree of complexity and consciousness toward which the universe is striving in its evolution. Elsewhere, Teilhard illustrates the entire evolutionary phenomenon looking at the cone from the top down. The Omega Point, the point of convergence becomes the center of a series of concentric circles, much like the Tibetan *mandala*, the Hindu *yantra*, and the rose window of the Romanesque and Gothic churches. He adds to this mystical perspective a third one of another order. As we know, he places the foundation of all his research on evolutionism, accepted as the true and proper myth of reference.

In the long run, time has not been wasted; Today, sixty years after his death, we can reread his contribution enriched by a period of sedimentation. The critical reading that follows expresses this project and takes into account certain directions that are fundamental for our subsequent theological and religious reflection, namely, ecological and animal perspectives, followed by post-colonial, pluralistic and epistemological perspectives.

2. An ecological perspective

A number of commentators dub Teilhard as a forerunner of a religious ecological vision. His writings reveal the methodological approach of trans-disciplinarity as an epistemological foundation for arriving at a conception and communication of a unity vision of the universe. Underneath it all was Teilhard's desire to go beyond a dualistic reading of reality with all the consequences that derive from it. In his own words: "The material of the universe (...) is woven from only one piece." This means that there are not two distinct natures – matter and spirit – but only different aspects of one unique reality that has an external component that is material and an internal component that is immaterial. The structure of the world is, therefore, unitary and continual. Every element finds its place within one great chain of being that moves along on an upward course. Such a vision has an immediate, practical consequence. He does not refuse the *saeculum*, but stays faithful to the earth and accepts life in its fullness.

Teilhard expresses himself in this way: "It seems that there are only two attitudes possible for mankind: to love Heaven or to love the Earth. Now a third way has been discovered: go toward Heaven through the earth. A true communion with God exists through the world". Elsewhere he writes: "In the past, a Christian grew up with the impression that in order to reach God, he had to abandon everything. Today we discover that one can save himself outside of the universe and within the extension of the Universe".

However, we can ask if Teilhard's point of view of man's role in the universe is truly ecological. According to him, the living and intelligent matter at a certain point of its evolution becomes *hominized*, giving place to an evolution that is necessarily psychic, irreversible and teleological. This is the long event of *homo sapiens*.

However, up to this point, the passage made by Teilhard seems to be a step back from the non-dualistic openness that we explained above. In his vision, man re-acquires the central role that he possessed in Biblical cosmogony (Gen 1-3), in the Ptolemaic universe and in the Vitruvian image of the Renaissance, which are all products of anti-ecological anthropology. It is not by chance that in his intensely poetic work, *Hymn to Matter*, he says that man must claim and possess matter for it gives in "only to violence." These words echo those of Francis Bacon, one of the fathers of the scientific method that led humanity to a mechanical vision of the world. Indeed, according to this English intellectual, nature must be enslaved, "put into irons" and "be obliged to serve" making the task of man in nature to force "it with torture to reveal its secrets." What a difference between the Hymn of Teilhard and the praise of all creation of St Francis of Assisi! Where is the fraternity and sorority with the sun, moon and other elements? In Teilhard, nature becomes matter, a generic substance endowed with mass, located in space, on which the technical-scientific expertise must work.

Furthermore, Teilhard himself had written in 1946 (one year after the bombardments of Hiroshima and Nagasaki) some reflections on the atomic bomb in which he did not see a nuclear force to be a menace to humanity and the planet that risks to fall into a destructive phase. On the contrary, for him it was an event that gave rise to the "taste of super-creation". "Blinding light", "unusual splendor", "a formidable shock" – these were the expressions he used to reveal his explicit admiration. He adds: "Man has discovered himself to be sacred, not only in his actual forces but also in his method that would allow him to dominate all the forces that surround him". Further on, he seems to have affirmed that he would not stop to discuss the morality or the justification of such an action (of liberating atomic energy in order to produce a bomb).

In all honesty, we cannot follow Teilhard along that kind of route. We must choose a completely different way. We wish to recall in this regard what Gregory Bateson affirmed, especially in the writings of the last period of his life. The idea that accompanies his work is the need to not interfere with the intrinsic wisdom of living systems. Here is what he wants: that man enter into a non-manipulative relationship with himself and with nature so that he comes to accept to be part of a greater process that includes the whole living world and inanimate world, in order to understand himself as being part of a greater wisdom that must be protected from the hypertrophic intellect of man (which the Greeks call *hybris*). Pascal himself said: "The heart has reasons that the reason does not understand."

3. An Animal Perspective

It appears clearly that the vision of Teilhard follows criteria that are rigorously hierarchical within the natural world, at whose summit we always find the human being. The image that predominates is that of the pyramid. But, as Fritjof Capra has recalled, "the important aspect of stratified order in nature is not the transfer of control, but rather the organization of the complexity". Within an ecological perspective, the image of the pyramid is literally rejected and replaced with that of the tree with all its ramifications (or of the rhizome, as G. Deleuze and F. Guattari affirm, with its reticular and plural evolution) meaning that we find ourselves face to face with a network of processes that present models of multiple organization, characterized by complex and non-linear lives, along which are propagated signals of information among the various levels, with interchange in an ascending and descending direction, creating a system of interconnection that is non hierarchical, within which man is located.

This is not enough. Giorgio Agamben, speaking of the place of man in the world, has elaborated the concept of *anthropological machine* (referring to the distinction coming from Ancient Greece between *bios* and *zoe*, the qualified life, present in the superior faculties of man on the one hand, and the naked undifferentiated life on the other hand). The *anthropological machine* is that dispositive by which we can verify the production of the human by means of the opposition man/animal and human/inhuman. Humanity is defined by means of the subtraction and exclusion of that which, thought belongs to life and to the very life of man, is not considered human. Man becomes man by separating himself from the animal (an animal lives outside but also inside of him), by affirming his superiority over other species and thus has the right to consider other animals as objects placed under his own absolute domination (today mer-

chandise for the multinationals in the agroalimentary sector). Using the world of Isaac B. Singer, Nobel prize for literature: "In their comparison all are nazis; for animals Treblinka continues into eternity."

This is the *specism* (a term coined in the seventies of last century to fit in which such words as racism, sexism or classism that attempt to describe the human attitudes that are signed by discrimination toward non-human animals). Even the Teilhardian anthropology, in what concerns the relationship of man/animal, seems to follow a specist direction. Take for example this affirmation: "The analysis of the sciences and of history are much more often exact; but they remove absolutely nothing of the divine omnipotence nor the spirituality of the soul, nor the supernatural character of christianity, nor the superiority of man over animals." We ask ourselves: why continue to affirm the superiority of man over the other animals and not consider them instead as beings created to live with us, in relationship, sharing the same earth, the flow of life and in the end death? Even in this case we begin to hear today new signs of openness in a animalist and antispecist direction, found in contemporary theology debat. It is not by chance that they speak of animal theology. Eugen Drewermann, for example, states that "it is not longer possible to reject the idea that there is one vital current that has made possible and continues to develop us as human beings", for life is nothing "if not a gigantic eternal exchange, without an end." From this point of view and others like it, how can we not be sensitive to the dominion that today, in the globalized world, extends its methods of control and administration over the whole of life: human populations, above all, but also animal non-human species, seeds and agriculture, entire ecosystems an even over the earth and the space.

4. Post-colonial perspective

Many persons believe that in many ways Teilhard de Chardin was a prophetic figure, but at the same time we have to admit that he was also a man of his epoch. He wish fundamentally a European of the first half of the twentieth century. A French citizen (when French was still a colonial power, an official of the Legion of Honor and, above all, a scientist who was strongly signed by an evolutionary way of thinking.

If it is true that, before reaching the Omega Point, cosmic evolution will develop for "many millions of years" (as he said in *The Human Phenomenon*), et therefore will be developing something totally new, it is also true that the judgement on the part of Teilhard concerning the present phase of the noosphere (la sphere of thought, the network that

is always more complex that englobes the earth, produced by the interaction among human beings) turns out to be a westernizing judgement of the planet. The enthusiasm for progress and, in particular, for progresses in the sector of science, technology and world, reveal an implicit exaggerated consideration of the West and its history that is presented as progress *tout court* for the human race.

Now with the distance of some years, that model has been criticized in the light of post-colonial studies especially in the last ten years. This has happened because of the failure of universalizing models of reference placed in the center of critical research that are the results of the confrontation between cultures in relationships of subordination. This has been proven to be a Eurocentric position. According to some post-colonial authors, all humanisms – despite their intention – have been imperialist, for they spoke for the interests of a class, of sex, of a race and of a genome. In this regard, the new humanism foreseen by Teilhard (oriented, however, toward ‘a cosmic beyond – the human future’) is based on a model of civilization born in Europe that reflects the presuppositions stemming from that context. In reality, it is a historical construction and as such is contingent and variable and certainly not universal. Even more: given the global crisis at hand, it is no longer possible to identify the Omega Point with the destiny of the West, otherwise the Omega Point would become a point of exhaustion and of involution, just as it is described by the American author Don DeLillo in his novel called precisely *Omega Point*.

5. A pluralistic perspective

As a corollary to the Eurocentrism, we can add as well the Christiancentrism of Teilhard. Teilhard, according to the souvenir of Henri de Lubac, appeared to be an authentic religious, a fervent believer and a true son of the Catholic church within which he wanted to remain until the end of his life. As a matter of fact, the ascending evolutionary movement described by him (cosmogenesis, biogenesis, psychogenesis) finds its summit in Christogenesis.

With the appearance of man, evolution stops from being passively undergone, reaching the phase of autoevolution and, eventually, this arrives at its goal with the apparition of Christ. He becomes there the center of evolution and also its end, the Omega Point. The incarnate Logos, who had been until now the invisible motor of evolution, now manifests himself in a visible form on the evolutionary axis. Christ, according to Teilhard, becomes the guide, the fulfillment and the perfection

of everything. With the event of the incarnation, we have the full divine immersion within matter and from this center comes the plan of the whole evolutionary process. The incarnation promotes in this way the christification of the whole cosmos.

In this passage (of his writings) we read about the profound engagement of Teilhard to renew christianity, by putting it in a direct relationship with the contemporary world and opening it up at the at the same time to unforeseen possibilities. But what can this discourse about christification of the cosmos have to say today to a world in which religious pluralism and interreligious dialogue have become obligatory?

In a letter (to François-Albert Viallet, who had been for a long time a privileged dialogue partner before becoming a buddhist monk), Teilhard wrote that we are leaving an age of *religions* and are entering into the age of the *religion*. The idea of a confluence of religious traditions into one alone is the consequence of the conviction of a progressive process of unification of the noosphere. The question is whether or not this confluence will be the result which will lead to a super-religion that will absorb and annihilate the others. Is this the logical evolution of the Christian substance? Or is it not a longed for development of “post-religious” (J.M. Vigil), that recognizes that all religions are human constructions with a foreseeable future in which are found both a beginning moment as well as a concluding moment, a dawn and a sunset. This does not mean the death of spirituality that constitutes the deep level of the relationship of man with the mystery of life and of death, but rather the end of religion understood as institution, as a historical product; having done its job, it can leave.

Teilhard is said to have affirmed that the difference between today and 10.000 years from now will be like the difference between a monkey and a man. If we want to draw out from this phrase its prophetic power – or that cited at the beginning of this article in which the Jesuit explicitly speaks of his desire to propagate a new religion in the world – it is possible to do a reading in the direction of a post-religious paradigm, as an adequate expression to describe the socio-cultural transformation of great depth and proportion in which the multiplicity of languages weave together and criss-cross the society.

6. An Epistemological Perspective

We have already discovered a problematic aspect underlying the whole vision of Teilhard is the form and foundation that he attributes to evolution. For it is not an hypothesis, a theory or a system. He writes

in *The Human Phenomenon* : “Much more: [it is] a general condition to which all theories, hypotheses and systems must submit and satisfy in order to be intelligible and true.” This manner of interpreting evolution requires deeper attention.

Evolution does not appear here as data elaborated by knowledge, as one among many ways of perceiving reality: *idea rerum, ens rationis*, a conceptual construction by means of reason and language and something that does not exist outside of the human mind. (“Everything that is said is said by someone”, H. Maturana and F. Varela”), one modality to map out a vast and unknown territory (to use a favored image of Bateson), but is accepted *sic et simpliciter* as a dogmatic principle, as an absolute truth. Thereby, science and religion support one another and one explains and justifies the other.

Where does this kind of vision lead? Raimon Panikkar denounced evolution as a further form of cultural colonialism, as the result of the Western fixation to classify everything, which, in order to not give rise to a vicious circle, it has never dreamed of classifying (and therefore calling into question) the very criterion of classification. Here is how Panikkar explains it: “Evolutionary thought – I underline the fact that the thought and not a simple evolutionism of the species – leads us to a cultural monomorphism in grand style, being even cosmic, as Teilhard de Chardin holds. Humanity would be moving along together, in the same direction. Of course, there are meanderings and spaces of ‘cultural’ liberty but the Omega Point, as the polar start (or that of the Magi), would be visible on the horizon for everyone (...) Therefore, a blind alley within the dominant culture is insurmountable. If you believe that it is the only true cosmology, then there is no need to deceive oneself about cultural interfecondation.”

There is more: can it still be proposed that evolutionary thought is something indisputable in the light of the reconsideration, today in movement, of the criteria of certitude and objectivity assigned to the sciences? The mutation of the status of knowledge, both scientific and religious, seem to go in another direction from those proposed by Teilhard: it invites to a voyage, to research, it opens to a plurality of visions, it refines (our sensitivity for differences and reinforces our capacity to tolerate what is immeasurable)” (J-F Lyotard). We are truly opening up to a religious knowledge in its very essence (the original *mythos*, that which the first human community began to talk about). Profoundly renewed of its epistemological prejudices, it can develop a narrative knowledge, a discreet faith that is humble – without dogmas, without truths, without doctrines – that recognizes itself to be incapable of exhausting the infinite course of the world that is homing and about which it is speaking.

7. Evolution and Elastic Time

One of the fundamental Teilhardian categories finds expression in the affirmation of the temporal dimension of the cosmos, in the conviction that time is constitutive of the universe and, consequently, that the cosmos is dynamic and evolutionary in irreversible way. Time becomes thus an essential coordinate in order to describe all living presences of the cosmos.

For Teilhard it is a progressive time, signed, as we have seen, by the kairological event of the incarnation. The temporal and evolutionary dimension possesses, much like a arrow shot upward, only one direction. This is the characteristic that distinguishes the expression of temporality of Western thought. But this is not the only way of perceiving and conceiving the flow of events. Against such a vision we can oppose the presence of temporal pluralism. The temporal pluralism is based on the idea that there can exist different modes of living time, with different shifts and rhythms that multiply, fold, curve, shatter the flow of events, of the states of the soul, and even civilizations themselves. These are some of the richest acquisitions to which the West has arrived in modern and contemporary critical thought. We think in particular of Walter Benjamin and Ernst Bloch.

Benjamin, instead of accepting the idea of history as linear time, empty and homogenous, proposes another, that of history formed by a loom of different times that are not necessarily tending toward progress, but which can represent creative processes that deviate with respect to the historical-evolutionary *continuum*, capable of breaking it and interrupting it. Benjamin writes in the *Theses on Philosophy of History*: "The conception of a progress of the human race in history is inseparable from that of a process of history itself as a journey of homogenous and empty time. The criticism of the idea of this process must be the basis of the criticism of the idea of progress as such." Past and future must flow one into the other, freely, and by the interaction between the two, there can emerge that multiform matter on which uses the capacity, completely human, of thinking and projecting, in the present, individual and collective life.

Bloch goes even further. He describes time as an elastic structure which is composed of historical matter. The rhythm and temporal passages on which events flow – found for example in the world of economy, art and technology of different civilizations – must be represented by means of a temporal multiplicity, for we can discover within the past's numerous openings and escape routes, some of which are still unexplored but are full of future. Bloch introduced in this question the concept

of “asynchronicity”: events of the past that are not definitively buried but can lie sleeping awaiting to be awoken. These are the seeds that bear the future, which did not have, in the period in which they were born, the opportunity to develop their potential but which await to become recognized and saved and are always disposed to mature.

There is more. Within this discourse, Bloch introduces also the distinction between *futurum* and *adventus*. Just as the case of the past, so also the future is pregnant of different possibilities. On the one hand, there are those innovations that are nothing other than the mere declension in a future time of what is and of what has always been; here the future is the prolongation of the present and the past. It is *futurum*: it is, just to be clear, the future of futurologists and technocrats of progress and of innovations at whatever cost. It is not that which interests us. But if in the past one can express a nostalgia for the future, this awaits the occasion to concretize and free oneself from the weight of past time and from the memory of ‘always the same’. Here it is question of the answer that time offers to waiting and to hope of a different way of understanding life and the relationships among the living. Therefore, when the facts meet up with these expectations and hopes (and we are capable of recognizing them and expressing them) the future that is announced is not *futurum* but *adventus*. It happens, it comes to us (*venit ad nos*) bringing with it something new. It is plural time. It is our task to learn to discern and work with it, among possibilities that are offered, a latent fecundity that can transform life.

8. History and Paradoxes

Rousseau affirmed, replying to those who criticized his ideas considered as not having a structure: “I would rather be a man of paradoxes than a man of prejudices”. We also want to conclude with a proposition of a paradox for our times. Within the plurality of temporary shifts, about which we have spoken, we like to think that today, a spark of *adventus* is guarded among the populations that are on the margin of historical progress, but are founded on the non-competitiveness among human beings and on the cooperation with other living forms that all share the global life of the Earth. A great and indispensable contribution is made to this by the spirituality and indigenous theologies. Or we can say that these seeds of *adventus* can lie hidden among civilizations that have disappeared, annihilated in the name of modernity. Mary Daly, a post-Christian feminist theologian, has spoken about this as an “archaic future”, referring to the epoch of the matrifocal societies and of the cult of the goddess – from the high paleolithic age it passed into the neolithic and reached the Bronze

age – in which flourished peaceful communities, founded on a substantial social equality. For her part, Ched Myers, a North American radical theologian, speaks of a “primitive future”, holding that in the Bible it is possible to read a criticism of the civilization in terms of a pathological regression rather than of progress in knowledge [consciousness?] and of human history (with the neolithic domestication of plants and animals came the domestication of human beings and then their intrinsic pauperisation).

These thoughts, when regarded closely, are not very paradoxical. Around two thousand years ago, in a isolated province of the Roman empire, certain words that were considered subversive and anarchical were circulating, speaking of love for one’s neighbor, of peace and of freedom. The one who had pronounced them was quickly put to death, in a way that was considered the most humiliating. Historians of the regime dedicated few lines to this personage; they were convinced that it was not useful to do deeper research (there were even those who contorted his name when speaking of him). At the time no one could have thought that those words would have spread into time and space. The thing, as we know, developed differently. We are sure to not make a mistake in saying that today the spark of *adventus* (that which Teilhard would have called ‘Christic function’) we can still find – in Teilhard and beyond Teilhard – in the populations and the civilizations that by their very presence witness to the hope of another possible world, very different from the crazy race of the global megamachine.



In-avanti

Rileggere Teilhard in un mondo che cambia

Federico BATTISTUTTA

Italia

1. Il cono e il *mandala*

Un merito indiscusso di Teilhard de Chardin è quello di aver provato a instaurare un dialogo vitale tra il cristianesimo e il mondo moderno, con il riconoscimento implicito che ciò che si vuole presentare come una tradizione posta fuori dalle coordinate temporali, in realtà si trova inscritta dentro una processualità storica, aperta a possibili esiti inediti. «A dominare i miei interessi – scriveva a Léontine Zanta – è lo sforzo di stabilire, e di diffondere intorno a me, una nuova religione (chiamiamola un migliore cristianesimo, se volete) in cui il Dio personale cessa di essere il grande proprietario neolitico di una volta per diventare l'anima del mondo».

Già con Teilhard si può parlare di una “nuova alleanza” tra fede, scienza e cultura, ricomponendo un sapere umano parcellizzato, scisso, in frantumi. Sempre all'interno di questo confronto con la modernità vi è stata anche un'apertura al dialogo con il pensiero laico, ad esempio con il marxismo, secondo una prospettiva in cui il “principio speranza” si coniuga con una prassi sociale di liberazione. Non solo: egli ha, per certi versi, anticipato il paradigma di genere in teologia; infatti nel culto mariano vedeva il bisogno di «femminizzare un Dio (Jahwé) orribilmente mascolinizzato, superando un certo 'paternalismo neolitico'». Per tutto ciò, lo sappiamo, Teilhard subì isolamento e ostracismo. Ci sono dunque ampi motivi per apprezzare ciò che ci ha lasciato in eredità.

Vi è innanzitutto in Teilhard l'intuizione di un processo cosmico ascendente verso l'unità di Dio e, a partire da ciò, vi è un pensare in grande, un incontenibile desiderio di abbracciare tutto. E' un punto d'osservazione mistico. L'intero divenire cosmico, biologico e sociale viene raffigurato dal gesuita francese come un cono, in cui la base è costituita dalla materia elementare originaria (la “Stoffa dell'Universo”),

le sezioni successive rappresentano le varie fasi dei processi evolutivi, mentre il vertice è il Punto Omega, il più alto livello di complessità e di coscienza verso cui l'universo tende nella sua evoluzione. In altre pagine Teilhard illustra l'intero fenomeno evolutivo ricorrendo a un altro schema, come se il cono questa volta venisse visto dall'alto. Il Punto Omega, il punto di convergenza, diviene il centro di una serie di centri concentrici, come i *mandala* tibetani, lo *yantra* hindu o i rosoni delle chiese romaniche o gotiche. A questa prospettiva mistica se ne aggiunge un'altra, di diversa natura. Egli, come è noto, pone a fondamento di tutta la sua ricerca l'evoluzionismo, assunto come vero e proprio mito di riferimento.

Ma il tempo non trascorre invano. Oggi, a sessant'anni dalla sua morte, possiamo rileggerne la sua testimonianza arricchita da quanto il tempo ha sedimentato. La lettura critica che segue si situa in questa prospettiva, lungo alcune direttrici considerate fondamentali per un discorso teologico e religioso a venire: prospettiva ecologica, animalista, post-coloniale, pluralista ed epistemologica.

2. Prospettiva ecologica

Diversi commentatori considerano Teilhard come l'anticipatore di una visione religiosa ecologica. In lui è rinvenibile l'approccio metodologico della transdisciplinarietà come base epistemologica per il concepimento e la comunicazione di una visione unitaria dell'universo. Alla base vi è il desiderio da parte di Teilhard di oltrepassare una lettura dualistica della realtà, con tutte le conseguenze che ne derivano. Per adoperare le sue parole «la Stoffa dell'Universo (...) è tessuta d'un solo pezzo». Vale a dire non vi sono due distinte nature – la materia e lo spirito –, ma due aspetti differenti di un'unica realtà, la quale possiede una componente esterna, materiale e una interna, immateriale. La struttura del mondo è pertanto unitaria e continua: ogni elemento trova la sua collocazione dentro un'unica grande catena dell'essere che procede lungo una via ascendente.

Tale visione ha una conseguenza pratica immediata: non il rifiuto del *saeculum*, bensì la fedeltà alla terra e l'accettazione della vita nella sua pienezza. Scrive Teilhard: «Sembrava che esistessero solo due attitudini possibili per l'uomo: amare il Cielo o amare la Terra. Ecco che si scopre una terza via: andare verso il Cielo attraverso la Terra. Esiste una vera Comunione con Dio per mezzo del Mondo». E ancora: «In passato il cristiano veniva cresciuto nell'impressione che per raggiungere Dio occorreva lasciare tutto. Oggi scopre che non può salvarsi se non attraverso l'Universo e nel prolungamento dell'Universo».

Ma, nella prospettiva di Teilhard, il posto dell'uomo risponde davvero a una visione ecologica? Secondo il nostro, la materia vivente e intelligente, a un determinato stadio del suo sviluppo si è ominizzata, dando luogo a un'evoluzione biopsichica inarrestabile, irreversibile, teleologica. E' la lunga vicenda di *homo sapiens*.

Ma a questo punto il passaggio compiuto da Teilhard pare arretrare rispetto all'apertura non-dualista sopra delineata. Nella sua visione l'uomo riacquista quella posizione centrale che già possedeva nella cosmogonia biblica (cfr. *Genesi* 1-3), nell'universo tolemaico e nell'immagine vitruviana del Rinascimento, che sono tutte il prodotto di antropologie marcatamente antiecologiche. Non a caso in quell'opera intensamente poetica che è *l'Inno alla materia* si dice che l'uomo deve incatenare e possedere la materia, poiché essa cede «solo alla violenza». Tali parole ricordano quelle di Francis Bacon, uno dei padri di quel metodo scientifico che ha condotto l'umanità a una visione meccanicistica del mondo. Infatti, secondo il pensatore inglese la natura va resa schiava, «messa in ceppi», «costretta a servire», in quanto il compito dell'uomo verso la natura dev'essere quello di «strapparle con la tortura i suoi segreti». Del resto quale differenza tra *l'Inno* teilhardiano e la lode alle creature di Francesco d'Assisi! Dov'è la fraternità e la sororità con il sole, la luna e gli altri elementi? In Teilhard la natura diviene materia, sostanza generica fornita di massa, collocata nello spazio, della quale si deve occupare il sapere tecnico-scientifico.

Del resto lo stesso Teilhard aveva scritto nel 1946 (un anno dopo i bombardamenti di Hiroshima e Nagasaki!) alcune riflessioni sulla bomba atomica, in cui considerava la forza nucleare non una minaccia per l'umanità e il pianeta, con il rischio di precipitare in una fase distruttiva e decreante, bensì come un evento che suscita «il gusto della supercreazione». «Luce abbagliante», «splendore inconsueto», «scuotimento formidabile»: sono alcune delle espressioni adoperate che rivelano tutte un esplicito apprezzamento. E ancora: «L'uomo si è scoperto sacro, non soltanto nella sua forza presente, ma in un metodo che gli avrebbe permesso di dominare tutte le forze intorno a lui». E poco oltre, nel medesimo scritto, avrebbe anche affermato che non si sarebbe soffermato a discutere o giustificare la moralità di un simile atto (liberare l'energia atomica per produrre la bomba).

Francamente, non possiamo seguire Teilhard lungo tale strada. Ne va imboccata un'altra, ben differente. Piace ricordare a questo proposito quanto sosteneva Gregory Bateson, soprattutto negli scritti dell'ultimo periodo della sua vita. L'idea che attraversa il lavoro di Bateson riguarda proprio la necessità di non interferire con la saggezza intrinseca dei

sistemi viventi. Questo è il punto: entrare in un rapporto non manipolatorio dell'uomo con sé stesso e con la natura, fino ad accettare di essere parte di un processo più ampio che include l'intero mondo vivente e il mondo inanimato originario, per riconoscerci come parte di una più vasta saggezza che deve essere protetta dalla stessa ipertrofia conoscitiva dell'uomo (ciò che i greci chiamavano *hybris*). Con Pascal, «il cuore ha le sue ragioni, che la ragione non conosce».

3. Prospettiva animalista

Appare chiaro che la visione di Teilhard segue criteri rigorosamente gerarchici all'interno del mondo naturale, al cui vertice troviamo sempre l'essere umano. L'immagine che predomina è quella della piramide. Ma, come ha ricordato anche Fritjof Capra, «l'aspetto importante dell'ordine stratificato in natura non è il trasferimento di controllo, ma piuttosto l'organizzazione della complessità». In una prospettiva ecologica l'immagine della piramide va letteralmente ribaltata e sostituita con quella dell'albero con tutte le sue ramificazioni (o del rizoma, come affermano G. Deleuze e F. Guattari, con il suo andamento reticolare e plurale), nel senso che ci troviamo dinanzi a reti di processi che presentano modelli di organizzazione plurimi, caratterizzati da vie complesse e non-lineari, lungo le quali si propagano segnali di informazione fra i vari livelli, con scambi in senso ascendente e discendente, creando un sistema di interconnessione non gerarchico, al cui interno va collocato l'uomo.

Non basta. Giorgio Agamben, a proposito del posto dell'uomo nel mondo, ha elaborato il concetto di *macchina antropologica* (con un rimando alla distinzione - risalente all'antica Grecia - tra *bios* e *zoè*: la vita qualificata, presente nelle facoltà superiori dell'uomo, da una parte, e la nuda vita indifferenziata, dall'altra). La *macchina antropologica* è quel dispositivo in base al quale si verifica la produzione dell'umano attraverso l'opposizione uomo/animale e umano/inumano. L'umanità viene definita attraverso la sottrazione e l'esclusione di ciò che, pure appartenendo alla vita, e alla vita stessa dell'uomo, non è reputato umano. L'uomo fa l'uomo separandosi dall'animale (un animale che risiede fuori, ma anche dentro di sé), affermando la sua superiorità sulle altre specie animali e quindi il diritto di considerare gli altri animali come oggetti posti sotto il proprio dominio assoluto (oggi merce per le multinazionali del settore agroalimentare). Con le parole di Isaac B. Singer, premio Nobel per la letteratura: «Nei loro confronti tutti sono nazisti; per gli animali Treblinka dura in eterno».

E' lo *specismo* (termine coniato negli anni Settanta del secolo scorso, per calco su parole quali razzismo, sessismo o classismo, con

l'intento di descrivere gli atteggiamenti umani contrassegnati da una discriminazione verso gli animali non umani). E anche l'antropologia teilhardiana, nel rapporto uomo/animale, sembra seguire l'indirizzo specista. Come in questa affermazione: «Le analisi della Scienza e della Storia sono molto spesso esatte; ma non tolgono assolutamente niente all'onnipotenza divina, né alla spiritualità dell'anima, né al carattere soprannaturale del Cristianesimo, né alla superiorità dell'Uomo sugli animali». Domandiamoci: perché continuare ad affermare la superiorità dell'uomo sugli altri animali e non considerarli invece come esseri creati per vivere insieme a noi, in relazione, dividendo la medesima terra, lo scorrere della vita e infine la morte? Pure in questo caso possiamo ascoltare oggi nuovi segnali di apertura, in direzione animalista e antispecista, presenti nel dibattito teologico contemporaneo. Non a caso si parla di teologia animale. Eugen Drewermann, ad esempio, afferma che «non è più possibile respingere l'idea che sia un unico flusso vitale quello che ha reso possibile e che continua a svilupparci come esseri umani», poiché la vita altro non è «se non uno scambio eterno, gigantesco, senza fine». E, a partire da simili considerazioni, non essere insensibili al dominio che oggi, nel mondo globalizzato, estende i suoi apparati di controllo e amministrazione nei confronti della vita presa nella sua totalità: popolazioni umane, innanzitutto, ma anche specie animali non umane, sementi e colture, interi ecosistemi, fino alla stessa Terra e allo spazio.

4. Prospettiva post-coloniale

Come affermano in molti, sotto diversi aspetti Teilhard de Chardin è una figura profetica, ma si deve ammettere che è stato anche un uomo del suo tempo. Fu fino in fondo un europeo della prima metà del Ventesimo secolo. Un cittadino francese (quando la Francia era ancora una potenza coloniale), un ufficiale della Legion d'Onore e, soprattutto, uno scienziato fortemente segnato dal pensiero evoluzionista.

Se è vero che, prima di raggiungere il Punto Omega, l'evoluzione cosmica si svilupperà per «diversi milioni di anni» (così, nel *Fenomeno umano*), e quindi sviluppando uno scenario completamente inedito, è vero pure che l'apprezzamento da parte di Teilhard della fase presente della noosfera (la sfera del pensiero, la rete, sempre più complessa che avvolge la Terra, prodotta dall'interazione fra gli esseri umani) finisce per essere un apprezzamento dell'occidentalizzazione del pianeta. L'entusiasmo per il progresso e, in particolare, per i progressi nei settori della scienza, della tecnica e del lavoro, rivelano un'implicita considerazione sovradimensionata nei confronti dell'Occidente e della sua storia, presentata come progresso *tout court* per il genere umano.

Ora, a distanza di anni, tale modello, riconsiderato anche alla luce degli studi post-coloniali nati negli ultimi decenni – i quali prendono le mosse dal crollo dei modelli di riferimento universalistici e pongono al centro dell'indagine critica i risultati del confronto tra culture in relazione di subordinazione – si rivela come una costruzione dai tratti eurocentrici. Per diversi autori post-coloniali tutti gli umanesimi – nonostante le loro intenzioni – sono stati imperialisti, poiché hanno parlato negli interessi di una classe, un sesso, una razza, un genoma. In questo senso il nuovo umanesimo prospettato da Teilhard (pur rivolto verso «un avvenire cosmico ultra-umano») risulta plasmato su un modello di civilizzazione sorto in Europa che risente delle presupposizioni sorte da quel contesto. Di fatto è un costrutto storico, come tale contingente e variabile, tutt'altro che universale. Non solo: con la crisi globale in corso non è più possibile fare coincidere il destino dell'Occidente con il Punto Omega, altrimenti quest'ultimo diverrebbe quel punto di esaurimento e di involuzione, così come lo descrive lo scrittore statunitense Don DeLillo nel romanzo che s'intitola proprio *Punto Omega*.

5. Prospettiva pluralista

Come corollario all'eurocentrismo va considerato il cristanocentrismo teilhardiano. Teilhard, nel ricordo di Henri de Lubac, appare come un autentico religioso, un fervido credente e un vero figlio della Chiesa Cattolica, entro la quale volle restare sino all'ultimo giorno della sua vita. Infatti il movimento evolutivo ascendente da lui descritto (cosmogenesi, biogenesi, psicogenesi) trova completamento con la Cristogenesi.

Con la comparsa dell'uomo l'evoluzione cessa di essere passivamente subita, raggiungendo la fase di autoevoluzione e, a sua volta, questa perviene all'apice con l'apparizione di Cristo. Egli diviene così il centro dell'evoluzione e anche il suo fine, il Punto Omega. Il *Logos* incarnato, che era stato fino ad allora il motore invisibile dell'evoluzione, a questo punto si manifesta in forma visibile sull'asse evolutivo. Cristo, secondo Teilhard, diviene la guida, il completamento e il perfezionamento di ogni cosa. Con l'avvenimento dell'incarnazione abbiamo la piena immersione divina dentro la materia e dal centro di essa avviene la pianificazione dell'intero processo evolutivo. L'incarnazione promuove in questo modo la cristificazione di tutto il cosmo.

In questo passaggio leggiamo l'impegno profondo da parte di Teilhard volto a rinnovare il cristianesimo, ponendolo in relazione diretta con il mondo contemporaneo, aprendolo al contempo a possibilità inedite. Ma il discorso su una cristificazione del cosmo cosa può dire oggi

a un mondo in cui il pluralismo religioso e il dialogo interreligioso si presentano come passaggi inevitabili?

Nel corso di una lettera (a François-Albert Viallet, che fu a lungo un interlocutore privilegiato, prima di divenire un monaco buddhista) Teilhard scrisse che noi stiamo uscendo dall'età *delle* religioni per entrare nell'età *della* religione. L'idea di una confluenza delle tradizioni religiose in una sola è la conseguenza della convinzione di un progressivo processo di unificazione della noosfera. La questione è se questa confluenza sarà l'esito che condurrà a una super-religione che assorbirà, fagociterà e annienterà le altre. Logica evoluzione della sostanza cristiana? O, piuttosto, non è auspicabile uno sviluppo "post-religionale" (J.M. Vigil), vale a dire il riconoscimento che tutte le religioni sono costruzioni umane, all'interno di un divenire che prevede, nel corso della loro manifestazione, tanto un momento iniziale quanto uno conclusivo; tanto un'alba che un tramonto. Questo non significherà la morte della spiritualità, che costituisce il livello profondo della relazione dell'uomo con il mistero della vita e della morte, ma la fine della religione intesa come istituzione, come prodotto storico, come un'interfaccia che, dopo aver funzionato per molti secoli, a un certo punto, avendo esaurito il suo ruolo, prende congedo.

A Teilhard è attribuita la frase secondo cui fra la religione di oggi e quella dell'anno 10.000 vi sarà una differenza simile a quella che esiste fra la scimmia e l'uomo. Volendo spingere fino in fondo la valenza profetica di una simile affermazione - o quella già riportata all'inizio del presente scritto, in cui il gesuita parla esplicitamente di un desiderio di diffondere una nuova religione nel mondo - è possibile una lettura proprio in direzione di un paradigma post-religionale, come espressione adeguata a descrivere una trasformazione socio-culturale di grande profondità e dimensione, in cui una molteplicità di linguaggi, intrecciandosi, attraversano e percorrono la società.

6. Prospettiva epistemologica

Si sarà già capito che un aspetto problematico al fondo dell'intera visione di Teilhard riguarda proprio la forma e la funzione attribuite all'evoluzione. Per lui non si tratta di un'ipotesi, una teoria o un sistema. Scrive nel *Fenomeno umano*: «Molto di più: una condizione generale alla quale devono piegarsi e soddisfare ormai, per essere intellegibili e vere, tutte le teorie, tutte le ipotesi, tutti i sistemi». Questo modo di interpretare l'evoluzione merita uno sguardo approfondito.

L'evoluzione non appare qui come un dato elaborato dalla conoscenza, uno dei tanti modi di percepire la realtà: *idea rerum, ens rationis*,

una costruzione concettuale per mezzo della ragione e del linguaggio di qualcosa che non esiste al di fuori della mente umana («Tutto ciò che è detto è detto da qualcuno», H. Maturana e F. Varela), una modalità di mappare un territorio vasto e sconosciuto (per usare un'immagine cara a Bateson), ma viene assunta *sic et simpliciter* come principio dogmatico, come verità assoluta. La scienza e la religione così si puntellano e si sostengono a vicenda. L'una spiega e giustifica l'altra.

Verso quale esito conduce una visione del genere? Raimon Panikkar denunciava l'evoluzione come un'ulteriore forma di colonialismo culturale, come il risultato della fissazione classificatoria dell'Occidente, il quale, per non dare origine a un circolo vizioso, non ha mai pensato di classificare (e quindi mettere in discussione) proprio il criterio di classificazione. Riportiamo le parole di Panikkar: «Il pensiero evoluzionista – sottolineo il pensiero e non un semplice evoluzionismo della specie – ci conduce a un monomorfismo culturale in grande stile, persino cosmico, alla Teilhard de Chardin. L'umanità procederebbe, nel suo insieme, in una stessa direzione. Ci sono, certo, dei meandri e degli spazi di libertà "culturali", ma il punto omega, come la stella polare (o quella dei magi), sarebbe visibile all'orizzonte per tutti. (...) Insomma, il vicolo cieco, all'interno della cultura dominante, è insormontabile. Se si crede che sia la sola cosmologia vera, allora non bisogna illudersi sulla interfecondazione culturale».

Non solo: è ancora proponibile il pensiero evoluzionista come qualcosa di indiscutibile alla luce della riconsiderazione, oggi in atto, dei criteri di certezza e oggettività assegnabili alle scienze? Il mutamento di statuto del sapere, sia scientifico che religioso, sembra andare in altre direzioni rispetto a quella a cui si è ispirato Teilhard: invita al viaggio e alla ricerca, apre alla pluralità di visioni, raffina «la nostra sensibilità per le differenze e rafforza la nostra capacità di tollerare l'incommensurabile» (J.-F. Lyotard). Ci stiamo davvero aprendo verso un sapere religioso riportato alla sua essenza (il *mythos* originario, quello che le prime comunità umane hanno iniziato a raccontare), profondamente rinnovato quanto ai riferimenti epistemologici: un sapere narrativo, una fede discreta, umile - senza dogmi, senza verità, senza dottrine - che riconosce di non poter pretendere di esaurire l'infinita portata del mondo che si sta sperando e di cui si sta parlando.

7. Evoluzione e tempo elastico

Una delle categorie teilhardiane fondamentali si esprime nell'affermazione della dimensione temporale del cosmo, nella convinzione che il tempo è costitutivo dell'universo e, di conseguenza, che il

cosmo è dinamico ed evolutivo in modo irreversibile. Il tempo diventa così una coordinata essenziale per descrivere qualsiasi presenza vivente nel cosmo.

Quello di Teilhard è un tempo progressivo, segnato, come abbiamo visto, dall'evento kairologico dell'incarnazione. La dimensione temporale ed evolutiva possiede, come una freccia scoccata, una sola direzione. Questo è un tratto che contraddistingue l'espressione della temporalità di gran parte del pensiero occidentale. Ma questo non è l'unico modo di percepire e concepire lo scorrere degli eventi. A tale visione si può opporre quella della presenza di un pluralismo temporale.

Il pluralismo temporale poggia sull'idea che possano esistere modi differenti di vivere il tempo, con scansioni e ritmi diversi che moltiplicano, piegano, curvano, frantumano il succedersi degli avvenimenti, degli stati d'animo, finanche delle stesse civiltà. Queste sono alcune delle acquisizioni più feconde a cui, in Occidente, è giunto il pensiero critico moderno e contemporaneo. Nello specifico, ci riferiamo a due autori, Walter Benjamin ed Ernst Bloch.

Per Benjamin, all'idea di storia come tempo lineare, vuoto e omogeneo ne va contrapposta un'altra, quella di una storia formata da trame di tempi diversi, che non sono necessariamente tendenze di progresso, ma che possono rappresentare processi creativi e ideativi che deviano rispetto al *continuum* storico-evolutivo, al punto da riuscire a infrangerlo e a interromperlo. Scrive Benjamin nelle *Tesi di filosofia della storia*: «La concezione di un progresso del genere umano nella storia è inseparabile da quella di un processo della storia stessa come percorrente un tempo omogeneo e vuoto. La critica dell'idea di questo processo deve costruire la base della critica dell'idea del progresso come tale». Passato e futuro devono scorrere l'uno nell'altro, liberamente, e, dall'interazione fra i due, può emergere quella materia multiforme su cui si gioca la capacità, tutta umana, di pensare e progettare, nel presente, la vita singola e collettiva.

Con Bloch si va ancora più in là. Egli descrive il tempo come la struttura elastica di cui è composto il materiale storico. I ritmi e le scansioni temporali su cui scorrono gli eventi - riscontrabili ad esempio nel campo dell'economia, dell'arte, della tecnologia nelle differenti civiltà - devono venire rappresentati per mezzo di una molteplicità temporale, così che si possano individuare all'interno del passato numerose aperture e vie di fuga, alcune delle quali ancora inesplorate ma grvide di futuro. Bloch, a questo proposito, introduce il concetto di "asincronia": gli eventi del passato non sono definitivamente sepolti, ma possono giacere dormienti, in attesa di risveglio. Sono questi i semi portatori di avvenire, che non hanno avuto, nel frangente in cui sono nati, l'opportunità di

dispiegare le loro potenzialità, ma che attendono di venire riconosciuti e riscattati, sempre disponibili a una maturazione.

Non solo: dentro questo discorso Bloch introduce anche la distinzione tra *futurum* e *adventus*. Come nel caso del passato, anche il futuro è pregno di possibilità differenti. Da una parte ci sono quelle novità che altro non sono se non la mera declinazione in un tempo futuro di ciò che è e di ciò che da sempre è stato; qui il futuro è il prolungamento del presente e del passato. E' il *futurum*: è, tanto per capirci, il futuro dei futurologi e dei tecnocrati del progresso e delle innovazioni a ogni costo. Non è ciò che qui ci interessa. Ma se nel passato si può esprimere una nostalgia del futuro, questa attende l'occasione per concretizzarsi e affrancarsi dal peso del tempo trascorso e dalla memoria del sempre uguale. Si tratta della risposta che il tempo fornisce alle attese e alle speranze di un diverso modo di intendere la vita e le relazioni fra i viventi. Allora, quando i fatti vengono incontro a queste attese e a queste speranze (e noi siamo in grado di riconoscerle e di esprimerle), il futuro che annunciano non è *futurum*, ma *adventus*. Accade, viene verso di noi (*venit ad nos*) recando qualcosa di nuovo. E' il tempo plurale. Sta a noi saper discernere e operare, fra le possibilità che si presentano, una fecondità latente che può trasformare la vita.

8. Storia e paradossi

«Preferisco essere uomo del paradosso che uomo dei pregiudizi», affermava Rousseau, replicando a chi criticava le sue idee ritenute prive di costrutto. Anche noi desideriamo concludere proponendo un paradosso per la nostra epoca. All'interno delle pluralità delle scansioni temporali, di cui si è parlato, piace pensare che, oggi, una scintilla di *adventus* è custodita presso quelle popolazioni situate ai margini del progresso storico, ma fondate sulla non-competitività fra gli esseri umani e sulla cooperazione con le altre forme viventi, le quali partecipano tutte alla vita globale della Terra. Su ciò un contributo indispensabile è fornito dalla spiritualità e dalle teologie indigene. O, addirittura, questo seme di *adventus* può giacere latente presso civiltà scomparse, annientate in nome della modernità. A questo proposito Mary Daly, teologa femminista post-cristiana, ha parlato di "futuro arcaico", riferendosi all'epoca delle società matrifocali e del culto della dea - che dal paleolitico superiore ha attraversato il neolitico, fino a giungere all'età del bronzo - in cui fiorivano comunità pacifiche, fondate su una sostanziale uguaglianza sociale. Dal canto suo Ched Myers, teologo radicale nordamericano, parla di "futuro primitivo", sostenendo che nella Bibbia è possibile leggere una critica della civiltà descritta nei termini di una regressione patologica piuttosto che un

progresso della coscienza e della storia umane (con l'addomesticamento neolitico delle piante e degli animali si è ottenuta la domesticazione degli esseri umani e quindi il loro intrinseco impoverimento).

Questi riferimenti, a ben vedere, non sono così paradossali. Circa duemila anni fa, in una sperduta provincia dell'Impero romano si stavano diffondendo parole, ritenute sovversive o anarchiche, che raccontavano di amore verso il prossimo, di pace e di libertà. Chi le aveva pronunciate fu presto messo a morte, nella maniera ritenuta a quel tempo più infamante. Gli storici di regime dedicarono poche righe a quel personaggio, reputando che non fosse necessario compiere ricerche più approfondite (ci fu chi, parlando di lui, ne storpiò perfino il nome). All'epoca nessuno avrebbe mai pensato che quelle parole si sarebbero diffuse nel tempo e nello spazio. Le cose, lo sappiamo, andarono diversamente. Siamo sicuri di non sbagliare nel dire che oggi una scintilla di *adventus* (ciò che Teilhard avrebbe chiamato "funzione cristica") la possiamo ritrovare – con Teilhard, oltre Teilhard – presso quelle popolazioni e quelle civiltà che con la loro presenza testimoniano la speranza in un altro mondo possibile, ben diverso rispetto alla folle corsa della megamacchina globale.



Hacia-adelante

Releer a Teilhard en un mundo que cambia

Federico BATTISTUTTA

Italia

Traducción del italiano de Carlos Corral

1. El cono y el mándala

Un merito indiscutible de Teilhard de Chardin es el de haber probado a instaurar un diálogo vital entre el cristianismo y el mundo moderno, con el reconocimiento implícito de aquello que se quiere presentar como una tradición fuera de las coordenadas temporales; ésta en realidad se encuentra inscrita dentro de un proceso histórico, abierto por tanto a la posibilidad de finales inéditos. «Lo que domina mis intereses –escribía a Leóntine Zanta–, es el esfuerzo de establecer y difundir alrededor mío, una nueva religión (un mejor cristianismo, si me permiten) en la cual el Dios personal deja de ser de una vez el gran propietario neolítico, para convertirse en el alma del mundo».

Ya con Teilhard se puede hablar de una «nueva alianza» entre fe, ciencia y cultura, recomponiendo un saber humano desestructurado y dividido en pedazos. Siempre en el interior de esta tensión con la modernidad hubo una apertura al diálogo con el pensamiento laico, por ejemplo, con el marxismo, según una perspectiva en la cual el «principio esperanza» se conjuga con una praxis social de liberación. No sólo eso: él ha anticipado, en ciertos versos, el paradigma de género en teología; de hecho en el culto mariano veía el anhelo de «feminizar un Dios (Jahwé) horriblemente masculinizado, superando un cierto 'patriarcalismo neolítico'». Sabemos que por todo ello Teilhard sufrió el aislamiento y ostracismo. Existen, por tanto, amplios motivos para apreciar lo que nos ha dejado en herencia.

Antes de todo, en Teilhard se ve la intuición de un proceso cósmico ascendente hacia la unidad de Dios y, a partir de eso, vemos un pensar en grande, un deseo incontenible de abarcar todo. Es un punto de observación místico. El completo devenir cósmico, biológico y social

viene representado por el jesuita francés como un cono, cuya base esta constituida por la materia elemental originaria (el «tejido del Universo»); sus sucesivas secciones representan las varias fases del proceso evolutivo, mientras el vértice es el Punto Omega, el más alto nivel de complejidad y conciencia hacia el cual el Universo tiende en su evolución. En otras páginas Teilhard ilustra el entero fenómeno evolutivo recorriendo otro esquema, como si el cono fuese visto desde lo alto. El Punto Omega, el punto de convergencia, se convierte en el centro de círculos concéntricos, como el *mándala* tibetano, el *yantra* hindú o el rosetón de las iglesias románicas o góticas. A esta perspectiva mística se suma otra, de naturaleza diferente. Él, como es sabido, establece como fundamento de toda su búsqueda el evolucionismo, estableciéndolo como verdadero y propio mito de referencia.

El tiempo no transcurre en vano. Hoy, cumpliéndose sesenta años de su muerte, podemos releer su testimonio, enriquecido por lo que el tiempo ha sedimentado. La lectura crítica que sigue se sitúa en esta perspectiva, a través algunas directrices consideradas fundamentales para un discurso teológico y religioso futuro: perspectiva ecológica, animalista, postcolonial, pluralista y epistemológica.

2. Perspectiva ecológica

Diversos autores consideran a Teilhard como el antecesor de una visión religiosa ecológica. En él se encuentra la relación metodológica de la transdisciplina como base epistemológica para la concepción y la comunicación de una visión unitaria del universo. Como punto de partida Teilhard tenía el deseo de superar una lectura dualista de la realidad, con todas las consecuencias. Empleando sus propias palabras «El Tejido del Universo (...) está fabricado de una sola pieza». Cabe mencionar que no existen dos naturalezas diferentes –la materia y el espíritu–, pero sí dos aspectos diferentes de un realidad única, la cual posee una componente externa, material, y una interna, inmaterial. La estructura del mundo es por tanto, unitaria y continua: cada elemento encuentra su ubicación dentro de una única gran cadena del ser hacia una vía ascendente.

Esta visión tiene una consecuencia práctica inmediata: no rechazar el *saeculum*, sino ser fieles a la tierra y aceptar la vida en su totalidad. Escribe Teilhard: «Parecía que existiesen sólo dos actitudes posibles para el hombre: amar el Cielo, o amar la Tierra. Aquí se descubre una tercera vía: ir hacia el Cielo a través de la Tierra. Es posible una verdadera Comunión con Dios a través del Mundo». Y además: «En el pasado el cristiano crecía con la impresión de que para encontrar a Dios se debía

renunciar a todo. Hoy descubre que no puede salvarse si no es a través del Universo y en su prolongación».

Pero, en la perspectiva de Teilhard: ¿responde verdaderamente el ser humano a una visión ecológica? Según él, la materia viva e inteligente en una determinada etapa de su evolución se ha hominizado, dando paso a una evolución biopsíquica, imparable, irreversible y teleológica. Es la larga existencia del *homo sapiens*.

Pero en este punto el recorrido de Teilhard parece retroceder respecto a la apertura no-dualista arriba mencionada. En su visión el hombre reconquista la posición central que poseía en la cosmogonía bíblica (Génesis 1-3), en el universo tolomeico y en la imagen vitruviana del Renacimiento, que son todos el producto de la antropología marcadamente antiecológica. No en vano, en su obra intensamente poética *El Himno del Universo* se dice que el ser humano debe encadenar y poseer la materia, puesto que ésta cede «sólo a la violencia». Tales palabras recuerdan las de Francis Bacon, uno de los padres del método científico que ha conducido a la humanidad a una visión mecanicista del mundo. De hecho, según el pensador inglés la naturaleza es esclava, está «encadenada», «constreñida a servir», mientras el deber del ser humano hacia ella debe ser el de «arrancarle con la tortura sus secretos». Al final, ¿qué gran diferencia entre el himno teilhardiano y el *Cántico de las criaturas* de Francisco de Asís! ¿Dónde está la fraternidad y la sororidad con el Sol, la Luna y demás elementos? En Teilhard la naturaleza deviene materia, sustancia genérica compuesta de masa, colocada en el espacio, de la cual se debe ocupar el saber técnico-científico.

El mismo Teilhard había escrito en 1946 (un año después de los bombardeos de Hiroshima y Nagasaki) alguna reflexión sobre la bomba atómica, en la cual consideraba la fuerza nuclear, no una amenaza para la humanidad y el planeta, aunque sí con el riesgo de precipitarse en un fase destructiva, como un evento que suscita «el gusto de la supercreación». «Luz deslumbrante», «esplendor insólito», «convulsión formidable»: son algunas de las expresiones empleadas que revelan toda una explícita admiración. Y además: «El hombre se ha descubierto sacro, no sólo por su fuerza presente, sino por un método que le permitiría dominar todas las fuerzas en torno suyo». Y más adelante, en el mismo escrito, afirmará que no querría ponerse a discutir o justificar la moralidad de un acto como ése (liberar la energía atómica para producir la bomba).

Francamente, no podemos seguir a Teilhard por este camino. Hay que tomar otro bien diferente. Merece la pena recordar a este propósito lo que afirmaba Gregory Bateson, sobretodo en sus últimos escritos. La idea que recorre el trabajo de Bateson se ocupa de la necesidad de no

interferir con la sabiduría intrínseca de los sistemas vivientes. Éste es el punto: entrar en una relación no manipulada del ser humano consigo mismo y con la naturaleza, hasta aceptar ser parte de un proceso más amplio que incluye el completo mundo viviente y el mundo inanimado originario, para reconocerse como parte de una más vasta sabiduría que debe ser protegida de la misma hipertrofia cognitiva del ser humano (lo que los griegos llamaban *hybris*). Con Pascal, «el corazón tiene razones, que la propia razón nunca entenderá».

3. Perspectiva animalista

Parece claro que la visión de Teilhard sigue un criterio rigurosamente jerárquico en el interior del mundo natural, en cuyo vértice encontramos siempre al ser humano. La imagen que predomina es la de la pirámide. Pero, como ha recordado Fritjof Capra, «el aspecto importante del orden estratificado en la naturaleza no es el de transferir control, sino la organización de la compeljidad». En una perspectiva ecológica la imagen de la pirámide se invierte literalmente y es sustituida con la del árbol con todas sus ramificaciones (o del rizoma, como afirman G. Deleuze y F. Guattari, con su recorrido reticular y plural), en el sentido que encontramos enfrente las redes de procesos que presentan modelos de organización múltiples, caracterizados por vías complejas y no lineales, a través de las cuales se propagan señales de información entre varios niveles, con intercambio en sentido ascendente y descendente, creando un sistema de interconexión no jerárquico, en cuyo interior se sitúa el ser humano.

No es suficiente. Giorgio Agamben, a propósito del lugar del ser humano en el mundo, ha elaborado el concepto de *máquina antropológica* (con una llamada a la diferencia –procedente de la antigua Grecia– entre *bios* y *zoè*: la vida cualificada, presente en las facultades superiores del ser humano, de una parte, y la desnuda vida indiferenciada, de la otra). La *máquina antropológica* es aquel dispositivo en base al cual se verifica la producción de lo humano a través de la oposición hombre/animal y humano/inhumano. La humanidad viene definida mediante la sustracción y la exclusión de lo que, si bien pertenece a la vida, y a la vida misma del ser humano, no es considerado humano. El ser humano hace al ser humano separándose del animal (un animal que permanece fuera, aunque dentro de sí), afirmando su superioridad respecto al resto de especies animales, y por tanto con el derecho a considerar a los otros animales como objetos bajo el propio dominio absoluto (hoy mercancías para las multinacionales del sector agroalimentario). Con las palabras de Isaac B. Singer, premio Nobel de literatura: «Con los animanles, todos somos nazis: para ellos Treblinka es eterno».

Es el *especismo* (termino acuñado en los años setenta del siglo pasado, por analogía del termino racismo, sexismo o clasismo, con el intento de describir los comportamientos humanos identificativos de una discriminación hacia los animales no humanos). También la antropología teilhardiana, en la relación ser humano/animal, parece seguir la dirección *especista*. Como en esta afirmación: «Los análisis de la ciencia de la historia son mayoritariamente precisos; pero no restan absolutamente nada a la omnipotencia divina, ni a la espiritualidad del ánima, ni al carácter sobrenatural del cristianismo, ni a la superioridad del ser humano sobre los animales». Nos preguntamos: ¿por qué continuar afirmando la superioridad del ser humano sobre los animales y no considerarlos a todos seres creados para vivir juntos, en relación, compartiendo la misma tierra, el transcurso de la vida y, al final, la muerte? En este caso podemos escuchar hoy nuevas señales de apertura en dirección *animalista* y *antiespecista* presentes en el debate teológico contemporáneo. No en vano se habla de *teología animal*. Eugen Drewermann, por ejemplo, afirma que «no ya es posible rechazar la idea que sea un único flujo vital el que haya hecho posible y siga desarrollando al ser humano», mientras que la vida no es más que «un intercambio eterno, gigantesco, sin fin». A partir consideraciones semejantes, ya no podemos seguir siendo insensibles ante el dominio humano que hoy, en el mundo globalizado, extiende su aparatos de control y de administración de la vida a todo: población humana, sobre todo, además de especies animales no humanas, semillas, cultivos, el ecosistema entero, hasta la propia Tierra y el espacio extraterrestre.

4. Perspectiva post-colonial

Como afirman muchos, bajo diversos aspectos Teilhard de Chardin es una figura profética, aun admitiendo que fue un hombre de su tiempo. Fue hasta el final un europeo de la primera mitad del siglo XX. Un ciudadano francés (cuando Francia era una potencia colonial), un oficial de la Legión de Honor y, sobre todo, un científico con la impronta del pensamiento evolucionista.

Si es verdad que antes de alcanzar el Punto Omega la evolución cósmica se desarrollará por «varios millones de años» (así, en el *Fenómeno Humano*), desarrollando por tanto un escenario completamente inédito, es verdad que la valoración de Teilhard de la fase presente de la noosfera (la esfera del pensamiento, la red siempre más compleja que recubre la Tierra, producida por la interacción de los seres humanos) acaba siendo una valoración de la occidentalización del planeta. El entusiasmo por el progreso y en particular por los progresos en el sector de la ciencia, de la técnica y del trabajo, revelan implícitamente una consideración sobre-

dimensionada respecto de Occidente y su historia, presentada simple y llanamente como progreso para el género humano, sin más matices.

Ahora, a la distancia de decenios, tal modelo, reconsiderado a la luz de los estudios post-coloniales nacidos en las últimas décadas –los cuales hacen caer los modelos de referencia universales y sitúan en el centro del estudio crítico los resultados de la oposición entre cultura y las relaciones de subordinación– se evidencian como una construcción de características eurocéntricas. Para diferentes autores post-coloniales todos los humanismos –al margen de su intención– son estados imperialistas, por que han hablado en interés de una clase, un sexo, una raza, o un genoma. En este sentido el nuevo humanismo proyectado por Teilhard (aunque opuesto a «un devenir cósmico ultra-humano») resulta plasmado en un modelo de civilización surgido en Europa que se aferra a las pre-suposiciones nacidas en aquel contexto. De hecho, es una construcción histórica, y como tal, contingente y variable, además de universal. No sólo eso: con la crisis global actual no es posible hacer coincidir el destino de Occidente con el Punto Omega; de lo contrario éste se convertiría en el punto de agotamiento y de involución, como lo describe el escritor estadounidense Don DeLillo en la novela que titula *Punto Omega*.

5. Perspectiva pluralista

El cristianocentrismo teilhardiano puede considerarse como un corolario de su eurocentrismo. Teilhard, recordando a Henri de Lubac, aparece como un auténtico religioso, un creyente ferviente y un verdadero hijo de la Iglesia Católica, en la que quería permanecer hasta el último día de su vida. De hecho el movimiento evolutivo ascendente por él descrito (cosmogénesis, biogénesis, psicogénesis), encuentra su realización con la Cristogénesis.

Con la aparición del ser humano, la evolución deja de ser sufrida pasivamente, llegando a la fase de autoevolución y, a su vez, ésta alcanza el cénit con la aparición de Cristo. Cristo deviene así el centro de la evolución y su fin, el Punto Omega. El *Logos* encarnado, que había sido hasta entonces el motor invisible de la evolución, en este punto se manifiesta en forma visible sobre los ejes evolutivos. Cristo, según Teilhard, se convierte en guía, la consecución y el perfeccionamiento de todas las cosas. Con la llegada de la encarnación tenemos la inmersión plena divina en la materia y desde el centro viene la planificación del proceso entero evolutivo. La encarnación promueve de esta manera la cristianificación de todo el cosmos.

En este apartado leemos el empeño profundo de Teilhard por renovar el cristianismo, poniéndolo en relación directa con el mundo con-

temporáneo, abriéndolo al mismo tiempo a posibilidades inéditas. Pero el discurso sobre una cristianización del cosmos, ¿qué podría decir hoy a un mundo en el que pluralismo religioso y el diálogo interreligioso se presentan como filtros inevitables?

En una carta (a François-Albert Viallet, que fue por mucho tiempo un interlocutor privilegiado, antes de hacerse monje budista) Teilhard escribía que estamos saliendo de la edad *de las religiones* para entrar en la edad *de la religión*. La idea de la transformación de las tradiciones religiosas en una sola es la consecuencia de la convicción de un proceso progresivo de unificación de la noósfera. La pregunta es si esta transformación será el resultado que conducirá a una super-religión que absorberá, fagocitará y asumirá las otras. ¿La lógica evolución de la sustancia cristiana? ¿O no es más bien deseable un desarrollo «post-religional»? (J.M. Vigil), a saber: el reconocimiento que todas las religiones son construcciones humanas, en el interior de un devenir que prevé, en el transcurso de su manifestación, tanto un inicio como un final, tanto una alba como un ocaso. Esto no significará la muerte de la espiritualidad, que constituye el nivel profundo de la relación del ser humano con el misterio de la vida y de la muerte, pero sí el final de la religión como institución, como resultado histórico, como un interfaz que, después de haber funcionado durante muchos siglos, en un cierto punto, habiendo cumplido su papel, se despidе.

Se atribuye a Teilhard la frase según la cual entre la religión de hoy y la del año 10.000 se dará una distinción similar a la que existe entre el chimpancé y el ser humano. Queriendo empujar hasta el fondo el aspecto profético de tal afirmación –o la ya mencionada en el presente escrito, en la que el jesuita habla explícitamente de un deseo de difundir una nueva religión en el mundo– es posible una lectura precisamente en la dirección de un paradigma post-religional, como una expresión adecuada para describir una transformación socio-cultural de gran profundidad y dimensión, en la que una multiplicidad de lenguajes, interactuando, atraviesan y recorren la sociedad.

6. Perspectiva epistemológica

Ya se habrá captado que un aspecto problemático en el fondo de la entera visión de Teilhard, tiene que ver con la forma y la función atribuidas a la evolución. Para él no se trata de una hipótesis, una teoría o un sistema. Escribe en *El Fenómeno humano*: «Mucho más: [es] una condición general a la cual ya deben plegarse todas las teorías, todas las hipótesis, todos los sistemas», para ser inteligibles y verdaderos». Merece la pena profundizar en este modo de interpretar la evolución.

La evolución no aparece aquí como dato elaborado del conocimiento, uno de tantos modos de percibir la realidad: *idea rerum, ens rationis*, una construcción conceptual por medio de la razón y el lenguaje de lo que no exista fuera de la mente humana («Todo lo que ha sido dicho, ha sido dicho por alguien», H. Maturana y F. Varela), un modo de mapear un territorio basto y desconocido (usando una imagen próxima a Bateson), pero viene asumida *sic et simpliciter* como principio dogmático, como verdad absoluta. La ciencia y la religión se ayudan y sostienen juntas. Una explica y justifica la otra.

¿Hacia dónde conduce una visión así? Raimon Panikkar denunciaba la evolución como una ulterior forma de colonialismo cultural, como el resultado de la fijación de clasificar del Occidente, el cual, para no dar origen a un círculo vicioso, no ha pensado jamás clasificar (y por tanto discutir) el criterio de clasificación. Empleando las palabras de Panikkar: «El pensamiento evolucionista –subrayo el pensamiento, no el simple evolucionismo– nos conduce a un monomorfismo cultural en grado sumo, incluso cósmico, al modo de Teilhard de Chardin. La humanidad procedería, en su conjunto, en una misma dirección. Hay, seguro, meandros y espacios de libertad “cultural”, pero el Punto Omega, como la estrella polar (o la de los Reyes Magos), sería visible en el horizonte para todos. (...) En definitiva, es imposible escapar de una calle sin salida localizada en el interior de la cultura dominante. Si se piensa que sea la única cosmología verdadera, no hace falta que nos engañemos con la interfecundación cultural».

Además: ¿es ahora aceptable el pensamiento evolucionista como indiscutible a la luz de la reconsideración, hoy activa, de los criterios de certeza y objetividad adscritos a la ciencia? El cambio del estatuto del saber, sea científico o religioso, parece ir en otras direcciones diferentes respecto a aquella que inspiró a Teilhard: invita al viaje y a la búsqueda, se abre a la pluralidad de visiones, refina «nuestra sensibilidad para con las diferencias, y refuerza nuestra capacidad de tolerar lo inconmensurable» (J.F. Lyotard). Estamos abriéndonos verdaderamente a un saber religioso llevado de nuevo a su esencia (al *mythos* original, aquel que las primeras comunidades humanas comenzaron a contar), profundamente renovado respecto a las referencias epistemológicas: un saber narrativo, una fe discreta, humilde –sin dogmas, sin verdades, sin doctrina–, que reconoce no poder dar cuenta del infinito alcance del mundo que estamos experimentando y del que estamos hablando.

7. Evolución y tiempo elástico

Una de las categorías teilhardianas fundamentales se refiere a la afirmación de la dimensión temporal del cosmos, en la convicción de

que el tiempo es constitutivo del universo y, consiguientemente, que el cosmos es dinámico y evolutivo de modo irreversible. El tiempo se transforma en una coordenada esencial para describir cualquier presencia viviente en el cosmos.

Para Teilhard el tiempo es progresivo, marcado, como hemos visto, por el evento kairológico de la encarnación. La dimensión temporal y evolutiva posee, como una flecha lanzada, una sola dirección. Éste es un rasgo que caracteriza la expresión de la temporalidad de gran parte del pensamiento occidental. Pero éste no es el único modo de percibir y entender el decurso de los eventos. A tal visión se le puede oponer la presencia de un pluralismo temporal.

El pluralismo temporal descansa en la idea de que podemos vivir de formas diferentes el tiempo, con exploraciones y ritmos diferentes que se multiplican, pliegan, curvan, rompiéndose en el sucederse de los acontecimientos, de los estados de ánimo, incluso de la propia civilización. Éstas son algunas de las adquisiciones más fecundas a las que, en Occidente, se ha adherido el pensamiento crítico moderno y contemporáneo. De manera específica, nos referimos a dos autores, Walter Benjamin y Ernst Bloch.

Para Benjamin, la idea de la historia como tiempo lineal, vacío y homogéneo va confrontada con otra, aquella en la que la historia está formada por tramos de tiempo diferentes, que no son necesariamente tendencia de progreso, pero que poseen procesos creativos e ideas que se desvían respecto al *continuum* histórico-evolutivo de la historia, al punto de poder romperlo y interrumpirlo. Escribe Benjamin en las *Tesis de la filosofía de la historia*: «La concepción de un progreso del género humano en la historia es inseparable de aquella de un proceso de la historia misma como estimulación de un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de la idea de este proceso debe construir la base de la crítica de la idea del progreso como tal». Pasado y futuro deben fluir uno en el otro, libremente, y, en la interacción de ambos puede emerger la materia multiforme en la que se juega la capacidad, toda humana, de pensar y planificar, en el presente, la vida individual y colectiva.

Con Bloch se va todavía más allá. Él describe el tiempo como la estructura elástica del que está compuesto el material histórico. Los ritmos y las exploraciones temporales en las que fluyen los eventos –fundadas por ejemplo en el campo de la economía, del arte, de la tecnología en las distintas civilizaciones– deben ser representadas por medio de una multiplicidad temporal, de tal manera que puedan localizar en el interior del pasado numerosas aperturas y vías de fuga, algunas de las cuales todavía inexploradas pero llenas de futuro. Bloch, a este fin, introduce el

concepto de “asincronía”: los eventos del pasado no están definitivamente sepultados, sino que pueden estar durmiendo, en espera de un despertar. Son éstas las semillas portadoras de futuro, que no han tenido, en el instante en el que nacieron, la oportunidad de desplegar su potencial, pero que esperan ser reconocidas y rescatadas, siempre disponible a su maduración.

No sólo eso. Dentro de este discurso Bloch introduce la distinción entre *futurum* y *adventus*. Como en el caso del pasado, también el futuro está preñado de posibilidades diferentes. De una parte existen las novedades que son otra cosa que la mera declinación en un tiempo futuro de lo que es y de lo que siempre fue; aquí el futuro es la prolongación del presente y del pasado. Es el *futurum*: es, tanto para comprender, el futuro de los futurólogos y de los tecnócratas del progreso y de la innovación a cualquier coste. No es esto lo aquí interesa. Pero si en el pasado se puede expresar una nostalgia del futuro, ésta aguarda la ocasión para concretizarse y liberarse del peso del tiempo transcurrido y de la memoria del siempre igual. Se trata de la respuesta que el tiempo proporciona a la espera y a la esperanza de un modo diferente de entender la vida y las relaciones entre los vivos. Ahora, cuando los hechos vengan al encuentro de estas esperas y estas esperanzas (y nosotros somos capaces de reconocerlas y de expresarlas), el futuro que anuncian no es *futurum*, es *adventus*. Sucede, viene hacia nosotros (*venit ad nos*) trayendo algo nuevo. Es el tiempo plural. De nosotros depende el saber discernirlo y saber cómo actuar, entre las posibilidades que se presentan, una fecundidad latente que puede transformar la vida.

8. Historia y paradojas

«Prefiero ser un hombre de la paradoja que un hombre de prejuicios», afirmaba Rousseau, replicando a quien criticaba sus ideas como desprovistas de constructo. También nosotros deseamos acabar proponiendo una paradoja para nuestra época. En el interior de la pluralidad de la exploraciones temporales, de las que hemos hablado, nos gusta pensar que, hoy, una chispa de *adventus* está custodiada por las poblaciones situadas al margen del progreso histórico, pero fundadas sobre la no-competitividad entre los seres humanos en torno a la cooperación con otras formas vivientes, las cuales participan todas en la vida global de la Tierra. Sobre esto, una aportación indispensable lo proporcionan la espiritualidad y las teologías indígenas. O, incluso, esta semilla de *adventus* puede permanecer latente en las civilizaciones desaparecidas, aniquiladas en nombre de la modernidad. A este propósito, Mary Daly, teóloga feminista post-cristiana, ha hablado de “futuro arcaico”, refirién-

dose a la época de la sociedad matriarcal y del culto de la diosa –que desde el paleolítico superior ha recorrido el neolítico, hasta llegar a la edad del bronce–, en la que florecían comunidades pacíficas, fundadas en una sustancial igualdad social. En su canto, Ched Myers, teólogo radical norteamericano, habla de “futuro primitivo”, sosteniendo que en la Biblia es posible leer una crítica de la civilización descrita en términos de regresión patológica más bien que un progreso del conocimiento y de la historia humana (con la domesticación neolítica de las plantas y animales se ha obtenido la domesticación de los seres humanos y por tanto, su intrínseco empobrecimiento).

Estas referencias, a buena vista, no son tan paradójicas. Hace dos mil años, en una provincia perdida del imperio romano, se estaban difundiendo palabras, consideradas subversivas o anárquicas, que contaban el amor hacia el prójimo, de paz y libertad. Quien las había pronunciado fue pronto condenado a muerte, de la manera que en aquel tiempo se consideraba más infame. Los historiadores del régimen dedicaron pocas frases a aquel personaje, reputando que no era necesario realizar búsquedas más profundas (había quien, hablando de él, distorsionó incluso su nombre). En aquella época nadie hubiera pensado que aquellas palabras serían difundidas en el tiempo y en el espacio. Las cosas, lo sabemos, transcurrieron por otro camino. Estamos seguros de no equivocarnos si decimos que hoy una chispa de *adventus* (lo que Teilhard llamaría “función crística”) la podemos reencontrar –con Teilhard, y más allá de Teilhard– en las poblaciones y aquellas civilizaciones que con su presencia testimonian la esperanza de «otro mundo posible», bien distinto respecto a la loca carrera de la megamáquina global.



THE NEW ARCHEOLOGICAL-BIBLICAL PARADIGM

EL NUEVO PARADIGMA ARQUEOLÓGICO-BÍBLICO

VOICES, vol. XXXVIII, n. 2015/3, New Series, Sept-Dec 2015

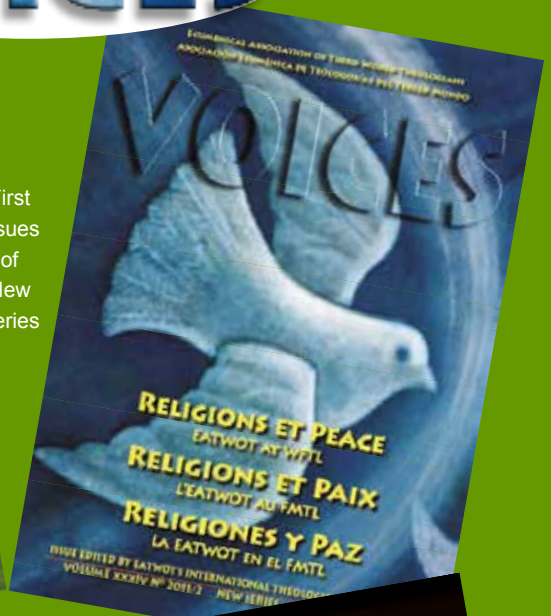
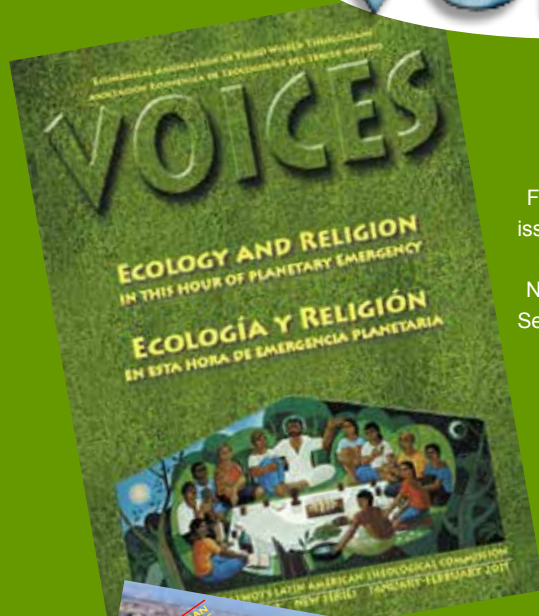
at: [**www.eatwot.net/VOICES**](http://www.eatwot.net/VOICES)

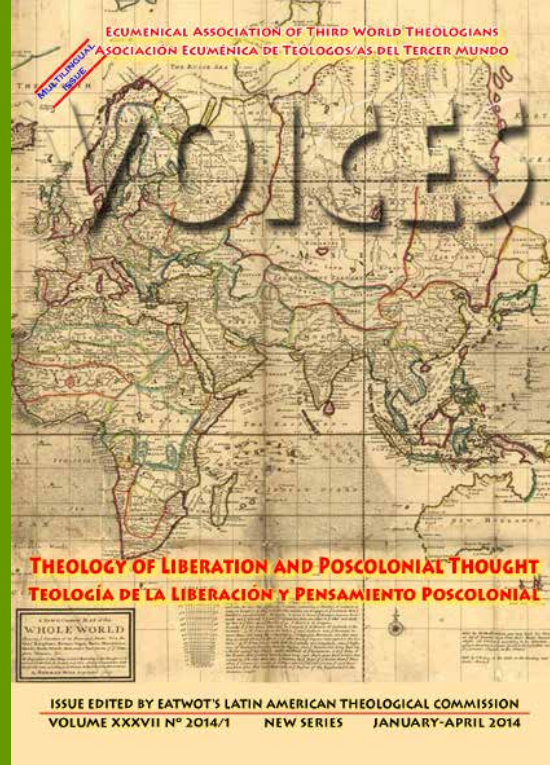
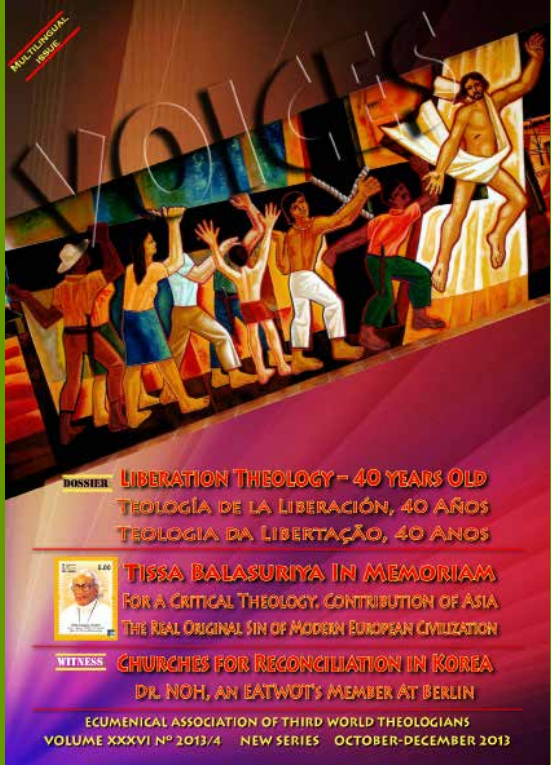
(Interested theological authors and journals, please, contact)

EATWOT'S THEOLOGICAL JOURNAL

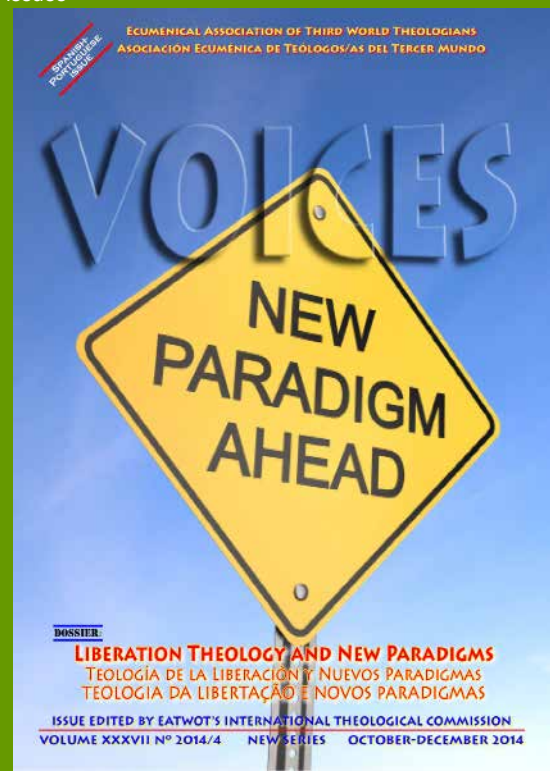
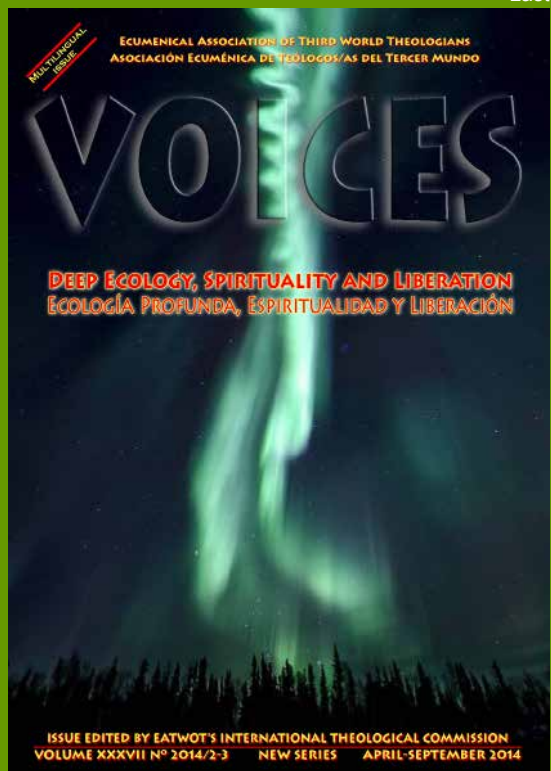
VOICES

First
issues
of
New
Series





Last issues



VOICES
I H S

P. PETRUS TEILHARD de CHARDIN, S.J.

NATUS 1 MAI. 1881

INGRESSUS 19 MAR. 1899

OBIIT 10 APR. 1955

R. I. P.

ECUMENICAL ASSOCIATION OF THIRD WORLD THEOLOGIANs
ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS/AS DEL TERCER MUNDO
ASSOCIATION OECUMÉNIQUE DES THÉOLOGIENS DU TIERS MONDE