

LA CRISTOLOGÍA DE ILIA DELIO

En la senda de Teilhard desde la tradición franciscana

En una carta de 1916 el geólogo francés Jean Boussac, hablando sobre la posibilidad de una concepción integrada de ciencia y cristianismo, le dice a Teilhard de Chardin: «Recuerda esa visión de la beata Ángela de Foligno en la que Dios puso ante ella el mundo entero y le concedió una percepción del todo y sus partes, a lo que la beata exclamó: “Pero este universo está lleno de Dios, está lleno de Dios”. El día que nuestra ciencia sea suficiente abarcadora, el conocimiento y la adoración se combinarán en un único acto, y de este modo se alcanzará la deseada unidad». Algún tiempo después Teilhard cita a esa mística franciscana terciaria de la segunda mitad del siglo XIII, tanto en la entrada de su diario correspondiente al 5 de octubre de 1916 como también en «La vida cósmica», uno de sus primeros escritos: «Dios está en todas partes, Dios está en todas partes». Según Ludovico Galleni, uno de los grandes expertos en el Teilhard científico, este encuentro por mediación de Boussac con la ahora ya santa fue determinante para configurar el «programa de investigación» teilhardiano. Pero oigamos la voz de la propia Ángela de Foligno en su *Libro de la experiencia*:

«Y después dijo [Dios]: “Quiero mostrarte mi poder”. Y de súbito se me abrieron los ojos del alma, y veían la plenitud de Dios, en la que comprendían todo el mundo... Y entonces el alma, maravillándose mucho, exclamó diciendo: “¡Este mundo está preñado de Dios!”. Y comprendía todo el mundo como algo aprehensible ... Pero la potencia de Dios excedía y llenaba todo. Y dijo [Dios]: “Ahora te mostraré mi poder”. Y yo comprendí que después podría entender mejor lo demás... Y luego dijo: “Mira ahora la humildad”. Y veía tan profunda humildad de Dios para los hombres que... [el alma] se maravillaba y se sabía enteramente nada».

Aquí tenemos ya a grandes rasgos el tema de estas páginas. Una mística franciscana italiana del siglo XIII que influye en un místico y científico jesuita francés del siglo XX, quien a su vez influye en una teóloga franciscana estadounidense del siglo XXI. Con ello no queremos sino poner de manifiesto una esencial afinidad de enfoque, que tiene su base en la honda convicción de que Dios está en todas las cosas, tan característica de Francisco de Asís, pero también de Ignacio de Loyola. Y a partir de ahí aparecen temas comunes como son la importancia del todo, la vinculación de visión mística y conocimiento, la concreción del poder de Dios en forma de humildad o, equivalentemente, amor, etc.

Para completar el cuadro faltarían dos ideas importantes. La primera es que vivimos en un universo evolutivo. Eso es algo que Ángela de Foligno no podía imaginar en aquella época dominada por la experiencia del mundo como un orden fijado por Dios desde el principio y para siempre. Y la segunda es el primado de Cristo, otra convicción basilar tanto de Teilhard como de Delio. Eso sí que lo que sabía bien la mística de Foligno, porque la centralidad de Cristo forma parte de los genes franciscanos. De hecho, el *Libro de la experiencia* contiene pasajes conmovedores sobre Cristo y, en concreto, sobre el Cristo crucificado.

Antes de ocuparnos de todo ello, detengámonos un momento a presentar a la teóloga estadounidense Ilia Delio.

1. La evolución (personal) de Ilia Delio

El nombre de pila de Ilia Delio es Denise. Nace en 1955 en una localidad del Nordeste de Nueva Jersey; sus progenitores, ella enfermera y él trabajador ferroviario, son hijos de inmigrantes italianos. Dotada para la ciencia, obtiene el grado y el máster en biología y luego se doctora en farmacología en la New Jersey Medical School de la Rutgers University, especializándose en la fisiología de la médula espinal. Le ofrecen una prestigiosa beca posdoctoral en la Facultad de Medicina de la Johns Hopkins University para investigar la esclerosis lateral amiotrófica (ELA), que ella en principio acepta. Pero entonces se produce la primera inflexión en su vida.

Unos meses antes de la fecha fijada para iniciar su actividad en la Johns Hopkins University, lee *La montaña de los siete círculos* de Thomas Merton, que reaviva una antigua vocación infantil a la vida contemplativa. Como ella misma dirá más tarde en una entrevista: «Vi mi vida en su vida». Siente que su deseo es amar al mundo desde lejos y vivir solo para Cristo. Rechaza la beca posdoctoral e ingresa en la orden carmelitana. Estamos en 1984. Cambie el nombre de Denise por el de Ilia, que es la forma femenina en inglés de Elías, el profeta veterotestamentario. Pero la vida de clausura no es lo que ella esperaba. Cuatro años más tarde abandona el Carmelo, aunque reconoce agradecida que fue allí donde aprendió a rezar. Es la segunda inflexión de su vida.

Tras un periodo de discernimiento en un convento franciscano, donde experimenta con alivio la apertura al mundo, ingresa en esta orden. La envían a estudiar teología a la neoyorquina Fordham University. Allí reside durante el curso en el Bronx con una comunidad de ursulinas. Como director de su tesis doctoral elige a un prestigioso profesor, Ewert Cousins, ex jesuita y gran estudioso de la teología medieval. Esta elección va a ser clave en la configuración de su pensamiento teológico. El tema de la tesis es el misticismo crístico en San Buenaventura. Cousins le ayuda a familiarizarse además con la obra de Teilhard, de quien también era un profundo conocedor, y le llama la atención sobre la figura de Raimon Panikkar, con quien mantenía relación personal. Ahí están, junto con Merton, los tres pilares de *Cristo en evolución*, la obra de Delio que motiva estas páginas. Una lectura muy interesante para comprobar esta influencia de Cousins en Delio es el libro de Cousins *Christ for the 21st Century*. Las semejanzas de enfoque son muy elocuentes.

A partir del año 2000, Delio empieza a participar activamente en el debate sobre ciencia y teología, impartiendo numerosas conferencias y escribiendo artículos sobre temas como la acción de Dios en un mundo regido por la teoría del caos, neurociencias y experiencia religiosa o encarnación e inteligencia artificial.

En la actualidad enseña teología en la Georgetown University de Washington D.C. y es profesora invitada en diversas facultades de teología franciscana de Estados Unidos. Es una conferenciante muy demandada en todo el mundo anglosajón y, haciendo honor a su nombre de profeta, aboga por una teología más viva y cordial y por una Iglesia más participativa, más fraternal/sororal y más comprometida en la lucha por la justicia. Ha estado en primera línea en el conflicto de las congregaciones religiosas femeninas con el Vaticano. Todo ello no le ha

impedido escribir unos 14 libros y 30 artículos especializados. Sus libros se pueden dividir en dos bloques: uno centrado en la tradición franciscana y, sobre todo, en Buenaventura: *Crucified Love* (1998), *Simply Bonaventure* (2002, 2013²) y *The Humillity of God* (2006); y otro volcado en el intento de formular una cristología renovada siguiendo en gran medida a Teilhard: *Christ in Evolution* (2007; trad. esp., 2014), *The Emergent Christ* (2011), *The Unbearable Wholeness of Being* (2013) y, anunciado para septiembre de 2015, *Making All Things New*. En 2014 editó una obra colectiva sobre la actualidad de las propuestas teilhardianas: *From Teilhard to Omega*.

En estas páginas vamos a centrarnos en la segunda fase de la producción teológica de Delio y, sobre todo, en *Cristo en evolución*. Pero es importante subrayar que el pensamiento de la autora está profundamente impregnado, más aún, estructurado por san Buenaventura.

2. Un doble punto de partida

Aquí nos referiremos esencialmente a los dos primeros capítulos de *Cristo en evolución*, que constituyen, en efecto, un doble punto de partida.

Hay que constatar de entrada una escisión mental y práctica, una suerte de disonancia cognitiva que nos afecta a la mayoría de los cristianos del siglo XXI. Habitamos dos mundos diferentes: en la experiencia diaria vivimos en una cultura marcada por la ciencia moderna; en la teología, la liturgia y la oración nos movemos, en cambio, en un mundo premoderno, porque gran parte de nuestros símbolos religiosos están estrechamente vinculados a una cosmología ya que hemos dejado atrás. Esta era también una preocupación de Teilhard. En la carta que dirige a Emmanuel Mounier el 2 de noviembre de 1947, escribe: «Dado un desarrollo de la ciencia, ciertas representaciones de Dios y ciertas formas de adoración quedan excluidas porque no son homogéneas con las dimensiones espirituales del universo». Y esto afecta de manera especial a la cristología, ya que el sentido de los términos «Dios» y «hombre» no es el mismo en un universo evolutivo que en el universo estático de la antigüedad. La tradición cristiana, que no es monolítica, afortunadamente tiene recursos para responder a este reto, si bien tendrá que hacerlo desde el diálogo con las nuevas concepciones científicas. El gran motivo teológico al que se puede recurrir a este fin, aunque haya que dinamizarlo, es el Cristo cósmico, genial intuición paulina. Pero no nos adelantemos.

2.1. El primer punto de partida: el mundo contemporáneo

El mundo contemporáneo está marcado, según Delio, por los avances científicos y la aparición de una nueva forma de experiencia humana posibilitada por los desarrollos tecnológicos.

El nuevo paradigma científico se identifica en *Cristo en evolución* con la cosmovisión evolutiva, no con la teoría biológica de la evolución, sino con una forma de considerar el conjunto de la realidad como un progreso incesante hacia grados cada vez mayores de complejidad organizativa y, en último término, de conciencia. En esto Delio sigue, por supuesto, a Teilhard. También da mucha importancia aquí a la teoría del caos y a la idea de «atractor extraño», porque permite entender el orden como producto aleatorio e impredecible del caos, abriendo así la puerta a la aparición de novedad. En libros posteriores insiste mucho en la crítica del mecanicismo de la física moderna, que identifica con la figura de Newton, y explora algunas propuestas contemporáneas alternativas, sin limitarse a la teoría de la relatividad y la física

cuántica (¡universo participativo!). Por razones que se irán viendo le interesa mucho todo aquello que acentúa el carácter interrelacionado y holístico de la realidad, como, por ejemplo, el llamado «entrelazamiento cuántico», pero también la teoría del orden implicado de David Bohm, la teoría de sistemas abiertos, la holarquía de Koestler y la teoría de los campos morfogenéticos de Rupert Sheldrake. Sería muy interesante hablar sobre cómo Delio dialoga con la ciencia, incluso sobre su análisis de la historia de la ciencia. En una persona con la preparación científica que tiene ella, a mí me resultan chocantes dos puntos: uno, que salta enseguida, sin apenas transición, del plano científico al plano de las interpretaciones y no distingue debidamente entre ambos planos; y dos, que utiliza hipótesis poco contrastadas y no aceptadas por la mayoría de los científicos. Además, se sirve de ellas como metáforas que desplaza del terreno de la ciencia al terreno de la antropología, la filosofía, la teología... Realmente fascinante, tiene una imaginación teológica tan fecunda como la de Moltmann... Pero hay que andarse con cuidado.

Lo que me interesa señalar ahora es que Delio define la evolución como «un proceso autoorganizativo con un incremento global de la complejidad adaptativa, a pesar de periodos de inestabilidades y catástrofes críticas» (*Cristo en evolución*, 44). Este incremento global de la complejidad obedece a una dialéctica de ganancias y pérdidas, es un proceso doloroso de crecimiento, donde el sufrimiento y la muerte son condiciones indispensables para la aparición de nueva vida. Hay un impulso interior a ir más allá traspasando umbrales críticos. Este «inconformismo», esta presión interior hacia la trascendencia refleja la naturaleza espiritual del mundo físico, la capacidad de la materia para producir el espíritu y evolucionar hacia la madurez espiritual. La evolución es, pues, un movimiento hacia un grado mayor de conciencia, hacia la aparición de la mente; o dicho con otras palabras, una noogénesis. Esto es, Delio interpreta la evolución desde la ley de complejidad-conciencia de Teilhard. Una vez alcanzado el plano de la humanidad, este proceso continúa como una evolución de la conciencia, que, amén de llevar hacia la noosfera, se expresa en las creencias religiosas. Cousins, siguiendo a Karl Jaspers, periodiza esta evolución de la conciencia en tres grandes etapas: el periodo preaxial, el primer periodo axial y el segundo periodo axial. La primera transición se produjo entre los siglos VIII y II a.C. y conoció la aparición del confucianismo y el taoísmo en China, el budismo en la India, el zoroastrismo en Persia, los padres de la filosofía en Grecia y los profetas veterotestamentarios en Israel. Y de estos últimos nacerá posteriormente el cristianismo. Estos siglos han marcado la historia de la humanidad durante un par de milenios. Ahora nos encontramos en medio de la segunda transición; de hecho, vivimos ya en el segundo periodo axial. La conciencia preaxial es cósmica, colectiva, tribal, mítica y ritualista. Frente a ello, el primer periodo axial se caracteriza por la individuación, por el creciente papel de la racionalidad, así como por la autorreflexión y la autotranscendencia. Hay un fuerte sentido de autonomía y libertad, una liberación respecto de la conciencia colectiva, el mundo físico, el mito y el rito. Por último, el segundo periodo axial supone una transformación radical de la conciencia, que pasa a ser comunitaria, global, ecológica y cósmica. No se trata de una vuelta al periodo axial, sino de una suerte de síntesis superadora de las dos fases anteriores. No estamos ante un olvido de la individualidad ni de la racionalidad ni de la autonomía, sino de una transformación que acentúa la comunidad, el diálogo y la relación (con los demás, con el mundo y con Dios). El individuo centrado en sí mismo deja paso a la persona global y pluralista. También es importante señalar que esta conciencia global es producto de la creatividad y el ingenio humanos, más en concreto, de la tecnología.

Hay que tener en cuenta estas ideas en todo lo que sigue, porque son fundamentales para entender el proyecto de Delio, el propósito que mueve su teología.

2.2. El segundo punto de partida: la tradición del Cristo cósmico

El gran problema al que nos enfrentamos es que la cristología que habitualmente suscribimos está formulada en categorías del primer periodo axial, que no son relevantes ya en el mundo actual. Es una cristología forjada sobre el trasfondo de la filosofía griega y la política romana, que además se centra casi exclusivamente en sus propias preocupaciones y necesidades. Es una cristología para los propósitos internos de los cristianos, incluso a veces una cristología imperialista; es una cristología que tiende a acentuar la distancia respecto de los no cristianos y respecto de la naturaleza, una cristología eclesiocéntrica y antropocéntrica. Frente a ello, «necesitamos una cristología que sea orgánica, interrelacionada y cósmica» (*Cristo en evolución*, 62). Tales son los criterios que deben guiarnos en la búsqueda de una cristología para el segundo periodo axial, que es el gran tema del libro *Cristo en evolución*.

El capítulo 2 de esta obra, «Una breve historia de Cristo», nos aporta dos ideas esenciales. La primera es la acentuación de la resurrección –o para ser más exactos, glorificación– de Cristo frente a la vida histórica de Jesús. Es en la resurrección donde se experimenta el poder de Jesús como el Cristo. La resurrección es también una prolepsis, una anticipación de lo que aguarda a la humanidad y al cosmos entero: la unión con Dios y la transformación en él. Un modelo cristológico en el que la resurrección tiene prioridad sobre la vida histórica de Jesús relaciona a Cristo con el cosmos no desde la perspectiva de la causalidad y los hechos históricos, sino en términos de teleología y escatología. Es importante dejar claro que este subrayado de la resurrección no implica una postergación de la vida y muerte del Jesús histórico. La cruz es un elemento central del pensamiento cristológico de Delio: cuando habla del amor de Dios siempre lo hace en términos de amor crucificado. En la cruz culmina la vida histórica de Jesús, que es la vía de la humildad divina. Se trata de una cuestión de acentos o prioridades (el Cristo *pneumático* de la gloria antes que el Cristo *sárquico* de la historia).

La segunda idea es que este poner en primer plano la resurrección del Crucificado tuvo una importancia fundamental en el camino hacia la idea del «Cristo cósmico». Primero ayudó a desarrollar la comprensión de la filiación divina escatológica de Jesús y luego, ya en la segunda generación de pensadores cristianos, fue clave para aquilatar el significado soteriológico de Cristo. En ese marco, Jesús fue entendido como expresión o encarnación de la Sabiduría eterna de Dios y –en consonancia con la reflexión sapiencial del Antiguo Testamento– se le reconoció una presencia mística en la estructura del cosmos y en el despliegue de la historia. Como sabemos, en el Nuevo Testamento la función cósmica de Cristo es un tema esencialmente paulino y deuteropaulino.

En Pablo hay algunas referencias de pasada en Flp 2,5-11 («para que ante el nombre de Jesús toda rodilla se doble en el cielo, la tierra y el abismo») y en 1 Cor 8,6 («un solo Señor Jesucristo, por quien todo existe y también nosotros»), pero lo más importante es la expresión, tan paulina, de «vivir en Cristo», según la cual Cristo es el elemento, la atmósfera en el que vive el cristiano y en el que todas las manifestaciones de la vida cristiana encuentran su lugar (o como dirá Teilhard, el «medio divino»). Cristo no solo es el agente a través del cual se comunica nueva vida, sino también la causa sustentadora, el principio mediante el cual esa nueva vida perdura.

Aquí tendríamos de algún modo la raíz vivencial de la cristología cósmica que será desarrollada por pensadores influidos por Pablo (y casi contemporáneos de él) en las epístolas a los Colosenses y los Efesios.

El texto clave es, sin duda, Col 1,15-20, en concreto los primeros versículos que dicen: «Él es imagen del Dios invisible, primogénito de toda la creación, pues por él fue creado todo, en el cielo y en la tierra, lo visible y lo invisible, majestades, señoríos, autoridades y potestades. Todo fue creado por él y para él, él es anterior a todo y todo tiene en él su consistencia». Habría que comentar muchas cosas en relación con este texto, pero por mor de la brevedad nos limitaremos a destacar el uso de las tres partículas griegas *en*, *día* y *eis*: *en* Cristo, *por* Cristo y *para* Cristo, que suponen una clara afirmación de que Cristo es modelo (causa ejemplar) y fuerza sustentadora del cosmos, pero también agente (causa eficiente [secundaria]) y meta (causa final) de la creación. Importante es asimismo la idea de que la humanidad de Cristo hace manifiesto para nosotros lo que está escondido en la naturaleza invisible de Dios. Otro texto fundamental es el himno de Efesios 1, sobre todo el v. 10, que reza: el secreto designio divino «que se había de realizar en el Mesías al cumplirse el tiempo: que el universo, lo celeste y lo terrestre, alcanzaran su unidad en el Mesías». Mientras que Colosenses se centra en la naturaleza exaltada de Cristo, Efesios lo hace en la Iglesia, su unidad, naturaleza y destino. Esta focalización eclesial se apoya en la exaltación de Cristo de la que habla Colosenses. En resumidas cuentas, Cristo es el centro redentor y consumidor del universo. Todo el universo está englobado en el acontecimiento-Cristo. La obra de Cristo tiene relevancia para toda la creación: en él se renueva el cosmos entero.

Esta visión de Cristo fue muy importante para los padres de la Iglesia griegos, entre otros, para Ireneo de Lyon, Orígenes y Máximo el Confesor. No obstante, la cristología cósmica no tardó en ser desplazada por las preocupaciones más pragmáticas de los padres de la Iglesia, que se concretaron en aspectos prácticos de la vida cristiana en aquel contexto histórico: el pecado y la redención. La fórmula calcedonense de que Jesucristo es Dios verdadero y hombre verdadero y de que en una sola persona se encuentran reunidas dos naturalezas que existen sin confusión ni cambio, sin división ni separación, es reflejo de ese proceso. Su intención era preservar el testimonio bíblico de que solo Dios puede ser el agente de nuestra salvación y de que su obra salvífica se realiza en y a través de una vida plenamente humana. La nueva visión del mundo nos impele a reconsiderar esta fórmula, pero no para abandonarla, sino para comprenderla a la vista de la conciencia del segundo periodo axial. En cualquier caso, después de una cierta recuperación en la Edad Media, sobre todo en la escuela franciscana, la cristología cósmica quedó prácticamente olvidada hasta la mitad del siglo XIX.

La terminología de la cristología cósmica es un producto del siglo XIX y principios del siglo XX. Esta nueva terminología pretendía remitir más allá de los estrechos confines de la historia humana hacia el mundo más amplio revelado por la ciencia. Pone a Cristo en relación con todo el orden creado, acentuando que esa relación se extiende más allá de los seres humanos y engloba el cosmos entero. Al mismo tiempo, al poner de relieve que Cristo es el instrumento de la acción creadora de Dios, el origen y la meta de todas las cosas, el vínculo de unión entre ellas y el poder sustentador de toda la creación, se estaba afirmando asimismo que el mundo no puede entenderse de modo adecuado al margen de Cristo, pues él es el sentido de la creación. La rehabilitación reciente de la cristología cósmica vino en 1961 de la mano del

luterano estadounidense Joseph Sittler, quien pronunció una conmovedora conferencia en la asamblea plenaria del Consejo Mundial de Iglesias en Nueva Delhi. Otro autor que posteriormente ha contribuido de manera importante a ello ha sido el evangélico alemán Jürgen Moltmann. Ya antes, por supuesto, Teilhard había preparado bellamente el camino.

La cristología cósmica es una tradición prometedora que, no obstante, tiene que ser matizada, refinada y enriquecida, al menos por lo que respecta a la evolución y a la conciencia ecológica. La pregunta de Teilhard aún resuena en nuestros oídos: «¿Quién le dará por fin su Dios a la evolución?». Delio hace suya esta pregunta y le imprime un matiz adicional: «¿Quién le dará por fin su Cristo al segundo periodo axial?». Esa es la búsqueda en la que se sumerge *Cristo en evolución*, pero también los libros posteriores de Delio. Y es una búsqueda que no lleva a cabo en solitario, sino en compañía de lo que Cousins llama «personas mutantes», esto es, personas que, gracias a una suerte de mutación espiritual, han saltado ya a la segunda era axial o la han anticipado en sus reflexiones y su estilo de vida. Son constructores de puentes hacia el nuevo periodo, personas que han pensado o piensan de forma distinta a la habitual en su época y cuyas ideas pueden inspirar y guiar a otros. Algunas de ellas han sido mencionadas ya; en lo que sigue aparecerán otros nombres, como el Maestro Eckhart, Duns Escoto, Bede Griffiths y Paul Tillich.

3. Algunas características de la cristología del segundo periodo axial

A mi juicio, las características de la cristología del segundo periodo axial que afloran con mayor claridad en *Cristo en evolución*, cuando se lee desde el horizonte de los libros posteriores, son: (1) una cristología dinámica; (2) una cristología secular; (3) una cristología global; (4) una cristología espiritual; (5) una cristología práctica. Cada uno de estos puntos se corresponde con una característica de la segunda era axial.

3.1. Una cristología dinámica

«Hacer cristología en un mundo en evolución», nos dice Delio, «significa que el cambio debe estar en el corazón de la comprensión de Cristo y que Cristo debe estar en el centro del cambio» (*Cristo en evolución*, 119). Así pues, el reto consiste en pensar conjuntamente a Cristo y el cambio. Las dos partes del reto son complicadas, pero solo oír que Cristo pueda estar inmerso en un proceso de cambio, o sea, la pretensión de introducir el cambio en el corazón de Cristo y, por tanto, en el corazón de Dios nos pone ya a la defensiva, porque ello contradice el concepto tradicional de Dios como ser simple e inmutable.

La estrategia para introducir el cambio en el corazón de Cristo pasa por vincular la encarnación de Cristo con el amor divino, acentuar el primado de Cristo y llevar a cabo una fundamentación trinitaria de la creación. A este fin la teología franciscana medieval ofrece recursos extraordinarios, sobre todo en las obras de Buenaventura y Escoto. Y estos son motivos que están presentes asimismo en Teilhard, en especial los tres primeros. Pero él los lee además en clave evolutiva, acentuando así el enfoque dinámico latente ya en ellos. De ahí que Delio se sirva también de la noción teilhardiana de «cristogénesis».

Una de las polémicas teológicas más importantes de la Edad Media es la que se resume en el título de una obra de Anselmo de Canterbury: *Cur Deus homo*, ¿por qué se hizo hombre

Dios? La respuesta del propio Anselmo es que el pecado humano supuso una ofensa infinita, que, para ser perdonada, requería una satisfacción asimismo infinita. Pero el hombre, en cuanto ser finito, no estaba en condiciones de ofrecerla. El motivo principal de la encarnación del Verbo divino es remediar esa incapacidad, lo que hace reuniendo en la persona de Jesucristo al que tiene que llevar a cabo la satisfacción (el ser humano) y la única satisfacción que puede perdonar la ofensa (Dios mismo). La influencia de esta teoría anselmiana fue enorme durante muchos siglos y en ella radica una de las causas de que la teología occidental se centrara en el pecado y la redención. Con todo, a los pensadores franciscanos, entre otros, no les resultaba convincente tal explicación, porque equivalía a ofrecer una causa demasiado pobre, un bien menor, cual es la superación del pecado Adán, para una obra tan magnífica como la encarnación. La respuesta franciscana, desde Alejandro de Hales (1185-1245) hasta Duns Escoto (1266-1308), pasa por establecer un estrecho vínculo entre creación y encarnación y entender esta última como la realización de una posibilidad dada ya con la creación: la unión personal de Dios con su criatura. Según esto, Dios crea y se encarna para revelar su amor. Cristo se habría encarnado aunque no hubiera habido pecado ni necesidad de redención. Él es el centro y culmen de todas las obras creadoras y redentoras de Dios; la creación entera se ordena a él. Por eso, los teólogos franciscanos sostienen que un mundo sin Cristo es un mundo incompleto, que la creación entera está cristológicamente estructurada. Escoto insiste además en que Cristo es el primer destinatario del amor de Dios. Esto es lo que se llama el primado de Cristo. Es evidente que este vínculo entre creación y encarnación a través del amor, según el cual la encarnación proyecta la creación hacia su compleción, introduce ya un elemento dinamizador. Por otra parte, el amor es por naturaleza dinámico y relacional. De ahí que el hecho de que la relación de Dios con la creación, lejos de ser meramente jurídica, esté marcada por el amor suponga ya una visión mucho más viva.

La importancia de Buenaventura (1218-1274) para el desarrollo de la cristología cósmica en el segundo periodo axial radica en la manera en que fundamenta la centralidad de Cristo en la naturaleza de Dios como Trinidad, lo que le permite englobar la creación en la autodonación del amor divino. La doctrina trinitaria de Buenaventura parte del Padre, quien carece de origen y se caracteriza por ser la plenitud fontal, por comunicarse a sí mismo. El Hijo es la persona trinitaria generada eternamente por la bondad autocomunicativa del Padre, quien se vacía en él, se le da por completo. Como expresión total del Padre, el Hijo es Palabra; y como semejanza máxima del Padre, Imagen. El Padre y el Hijo juntos espiran al Espíritu Santo, que es el vínculo eterno de amor entre ambos. Todo esto tiene lugar en la eternidad, por lo que no puede entenderse como una sucesión temporal. El Hijo es el centro de la vida divina, porque en él se da la *coincidentia oppositorum*: mientras que el Padre es generatividad plena y el Espíritu receptividad plena, el Hijo reúne en sí ambos opuestos, que en él se complementan y enriquecen mutuamente. Además, el Hijo, en cuanto Palabra, es la apertura del Padre a lo distinto de él en todas sus formas. Al generar al Hijo, el Padre pronuncia una palabra inmanente a él en la que se expresa ya la posibilidad de la creación. Dios no podría comunicar el ser a lo finito si no fuera supremamente comunicativo en sí. Pero la realización de esa posibilidad es obra de la libertad divina, no exigencia de necesidad alguna. En cualquier caso, del mismo modo que la Palabra es autoexpresión interior de Dios, el orden creado es expresión exterior de tal Palabra intradivina. Esto es lo que se conoce como el «ejemplarismo» de san Buenaventura, a saber, que la realidad creada lleva impreso el sello del Hijo/Palabra en el hondón de su ser. La creación es la expresión

finita de la Palabra infinita de Dios. De este modo, queda integrada en el misterio de la generación de la Palabra por el Padre y, por ende, en la vida de Dios; además, es obra de la fecundidad del amor divino.

Al igual que el Hijo es el centro de la vida divina, Cristo es el centro del cosmos, porque reúne en sí los opuestos de lo eterno y lo temporal, lo finito y lo infinito, lo humano y lo divino, la muerte y la vida, el comienzo y el final. Cristo es visto así como la forma del universo, el modelo a partir del cual este es creado, la meta de la divinización y el camino por el que todas las cosas son transformadas en Dios. La coincidencia de opuestos de Buenaventura es una forma de describir a Cristo como el símbolo de toda la realidad.

En estas reflexiones trinitarias de Buenaventura me gustaría destacar dos puntos relacionados con el primado del amor. El primero es que ya el amor con que el Padre ama al Hijo es un amor de autovaciamiento, un amor kenótico. Y esa es una característica que siempre acompañará al amor de Dios. Se trata de «amor crucificado»: «The cross of kenotic love is already in the heart of God before it is in the heart of creation» (I. Delio, «Pluralism and the Coincidence of Opposites», 834). Y el segundo es que el paso de la posibilidad a la realidad de la creación es resultado también del libre amor divino, no expresión de necesidad alguna. La vida trinitaria es suficiente en sí misma, no necesita de nada exterior a ella para ser colmada. Ambas ideas son muy importantes para Delio, sobre todo de cara a precisar la relación entre Dios y el mundo.

Por último, es normal que Delio, en su búsqueda de perspectivas dinamizadoras de la cristología, recurra a Teilhard y su noción de «cristogénesis». No hace falta decir que el jesuita francés se alinea con los teólogos franciscanos medievales en lo relativo al vínculo de encarnación y creación. Justo la idea de expiación será uno de los objetos permanentes de su crítica a la teología tradicional, porque considera que va asociada a un anhelo de restauración que no se compadece en absoluto con un universo evolutivo. También él concede una importancia central al amor, en su caso por ser la fuerza que impulsa el proceso de evolución convergente y mantiene cohesionada la realidad toda. A su juicio, la evolución es un proceso de unificación creciente animado por un factor de centración, el Punto Omega. Este centro y meta de la evolución es identificado luego con el Cristo cósmico, de quien se nos dice que es inmanente al proceso evolutivo a la vez que trascendente respecto de él. La íntima unión de Cristo y el cosmos se manifiesta, por ejemplo, en el uso que Teilhard hace del adjetivo «cristocósmico», sobre todo en *El corazón de la materia*, y en sus referencias al Cristo total y totalizador, que aparece vinculado a la idea de una «tercera naturaleza» crística, la cósmica. Todo ello hace patente que el Cristo que mantiene una relación tan estrecha con el universo evolutivo tiene que estar también en evolución, en proceso de llegar a ser; o dicho de otra forma, que el Cristo evolucionador no puede ser sino un Cristo evolutivo. Esto lo refrenda el hecho de que Cristo y el cosmos forman un todo, y ese todo permanece inconcluso y en evolución hasta que «Dios sea todo en todo» (1 Cor 15,28), de donde se infiere que también Cristo está aún en evolución, en proceso de formación. Es cierto que Cuénot (cf. *Nuevo léxico de Teilhard de Chardin*, 90) vincula la cristogénesis solo a la naturaleza humana de Cristo, no a la divina, así como al crecimiento del cuerpo místico de Cristo mediante lo ultrahumano. Pero si se tiene en cuenta esa tercera naturaleza de Cristo, la idea de la «cristogénesis» cobra mayor fuerza aún. Los supuestos profundos de la postura de Teilhard vamos a verlos en el próximo apartado.

3.2. Una cristología secular

En la p. 101, *Cristo en evolución*, Delio, citando a Kenan Osborne, escribe la ecuación ENCARNACIÓN = INSECULARIZACIÓN, que viene a designar esa unión íntima de Dios y el mundo creado, con toda su historia y su materialidad. Esto comporta que cuanto más encarnacional sea una cristología, tanto más secular y mundana tendrá que ser. De hecho, a la ecuación de arriba podría añadirse otro término: MUNDANIZACIÓN. Ello, a mi juicio, tiene consecuencias muy importantes, que afectan a la valoración de la materia y de los asuntos del mundo, así como a la imagen de Dios.

En los dos primeros puntos no tenemos más remedio que ser breves (para completar este apartado es interesante el cap. 6 de *The Unbearable Wholeness of Being* y el ensayo «Evolution and the Rise of the Secular God», en *From Teilhard to Omega*, 37-52). Lo que permite a Teilhard hacer de la materia un objeto de experiencia religiosa es la superación de todo dualismo de materia y espíritu. No se trata de dos cosas distintas, sino dos estados, dos caras de un mismo tejido cósmico, según se mire a este en el sentido en que se hace o se deshace. También cabría decir que la materia está preñada de espíritu, y que la evolución no es sino la progresiva espiritualización de la materia hasta llegar al ser humano. También Buenaventura entiende la materia como dinámicamente orientada a la forma suprema, o sea, al espíritu. Dios crea a la materia carente de perfección final de forma, por lo que la materia anhela la perfección. Pero no puede alcanzarla por sí misma, sino solo por mediación de una criatura que sea a la vez materia y espíritu. Eso explica que la persona humana ocupe el centro de la creación y que el mundo material dependa de ella para alcanzar su destino en Dios. El destino espiritual del mundo material está vinculado al itinerario del hombre hacia Dios. Pero, a su vez, el mundo material ayuda al ser humano a encontrar a Dios. En este sentido habría que entender la idea de que el mundo es una teofanía o, hablando con Teilhard, una diafanía de lo divino.

Pasemos ahora a la idea de que nada de lo mundano, ninguno de los asuntos del siglo es ajeno a Dios. Si el amor de Dios es un amor kenótico, hay que afirmar que la encarnación tiene que ver ante todo con el autovaciamiento de Dios en las realidades cotidianas. Dios no existe en sí, sino que se manifiesta en lo otro de sí y forma una unidad con eso distinto de él sumergiéndose por completo en ello. Y esto adquiere todo su significado en el caso de la vida humana, que completa el anhelo del amor de Dios por nosotros y el deseo divino de que alcancemos la integridad en el amor. Teilhard habla de la «flecha humana» para referirse a la contribución de los hombres al proceso evolutivo de convergencia y hominización. Lo divino penetra tan a fondo nuestras energías de criaturas que para encontrarlo y abrazarlo no hay mejor medio que nuestra propia acción. Y todo ello puede afirmarse con mayor razón aún de los cristianos. Por eso, lo esencial para existir en el mundo con el corazón centrado es una visión que descubra la profundidad divina de las cosas mundanas. «Ver o perecer», decía Teilhard. Así pues, un Dios encarnacional y mundano reclama una mística secular, que es la que persigue nuestra autora. Se trata, en el fondo, de abrazar a Dios a través del mundo.

En lo que si vamos a detenernos es en la nueva forma de concebir la relación entre Dios y el mundo. El modelo global es lo que suele denominarse «panenteísmo», o sea, Dios y el mundo forman una unidad, pero no son idénticos; o en otras palabras, Dios está en el mundo y el mundo está en Dios (en el medio divino), pero Dios es más que el mundo. El panenteísmo,

que es una forma de articular inmanencia y trascendencia de Dios, constituye una respuesta cristianamente aceptable a lo que Teilhard llama la «tentación del panteísmo», a la que reconoce haber estado expuesto con frecuencia. Supuesto este marco de referencia, tanto Teilhard como Delio se muestran muy críticos con una idea arraigada en la tradición cristiana; a saber, que el mundo, llamado a participar eternamente en la vida divina, no aporta nada a esa vida, no la enriquece en nada. Esto se basa en la convicción, subrayada por Tomás de Aquino, de que la relación de Dios y el mundo es asimétrica o, dicho de otra forma, de que Dios influye en el mundo, pero no se ve afectado por este. Sobre todo en «Cristianismo y evolución» insiste Teilhard en que es necesario repensar la noción de omnisuficiencia divina. Delio apunta además que la resistencia a aceptar que Dios pueda estar sujeto a cambio contribuye considerablemente a la insignificancia del mundo para Dios. Si la relación entre Dios y el mundo se entiende en términos de amor, esta objeción se cae por su propio peso.

Otro punto importante en el que coinciden Teilhard y Delio es la necesidad de superar la distinción, básica para el tomismo, entre ser en sí (el de Dios) y ser participado (el de las criaturas), porque esta distinción cuestiona el valor propio del ser participado. La respuesta a esto en el intento de sustituir la metafísica del ser, del *esse*, por la metafísica del unir, del *unire*. Permítasenos una cita algo larga de Teilhard: «En la metafísica del *esse*, el acto puro, una vez planteado, agota todo lo que hay de absoluto y de necesario en el ser; y ya no hay nada que justifique, hágase lo que se haga, la existencia del ser participado. Por el contrario, en una metafísica de la unión, es concebible que, supuesta la realización de la unidad divina inmanente, sea aún posible un grado de *unificación* absoluta: el que redujera al centro divino una aureola “antipodial” de multiplicidad pura. Definido como tendente a un estado final de unificación máxima, el sistema universal supone una “libertad” de más. “Inútil”, superfluo, en el plano del ser, lo creado se convierte en esencial en el plano de la unión. ¿Por qué no buscar en esa dirección?» («Cristianismo y evolución», en *Lo que yo creo*, 149). Pues bien, esa es la dirección en la que intenta avanzar Delio inspirándose además tanto en Panikkar y su invariante cosmoteándrica como en Tillich y su noción de la profundidad última del ser. Así se entiende mejor la insistencia en la primacía del todo y el esfuerzo por entender el complejo Dios-mundo como una realidad a-dual, si bien internamente diferenciada. Y también debe quedar claro que la teilhardiana metafísica del *unire* convierte al amor en una categoría metafísicamente fundamental.

Pero hay algo en lo que Delio no sigue a Teilhard. El jesuita francés polemiza también contra la idea de contingencia del ser creado y contra la idea de gratuidad creadora divina, es decir, contra la idea de que Dios podría no haber creado, de que podría haber permanecido eternamente sin cosmos. Piensa que ello, al acentuar la dependencia del ser creado respecto de Dios, lo desvaloriza. Son muy importantes las siguientes afirmaciones de Teilhard en *Lo que yo creo*: «Lo que hace vivir al cristianismo no es el sentido de la contingencia de lo creado, sino el sentido de la compleción mutua entre Mundo y Dios... Si se acentuara la coexistencia y la complementariedad de lo creado y lo increado, el ser participado quedaría definido no tanto por su oposición a la nada como por su relación positiva con Dios, con su poder de entrar en comunión» («Contingencia del universo y deseo humano de sobrevivir», 190).

Ahora bien, estas dos ideas, la de la creación por gracia y la de la contingencia de lo creado, se resumen en un sintagma que forma parte de lo que hoy la Iglesia católica considera

doctrinalmente irrenunciable: *creatio ex nihilo*. Dejemos para los estudiosos de Teilhard determinar cuál es su posición ante esta cuestión. Solo me gustaría hacer dos brevísimos apuntes: primero, que Teilhard entiende la creación fundamentalmente como unión creadora para hacer que lo múltiple se convierta en uno; y segundo, que para él la nada se identifica con la multiplicidad pura. Veamos ahora cuál es la posición de Delio. Ella acentúa positivamente una y otra vez las dos ideas contra las que polemiza Teilhard, sobre todo la gratuidad del acto creador, y explica la secularidad o mundanidad de Dios –es decir, el que este haya unido su destino al del mundo– como consecuencia del amor kenótico: el acto creador es ya un autovaciamiento de Dios. «El Cristo cósmico significa la kénosis eterna del amor abnegado de Dios, que se manifiesta en el movimiento evolutivo de la creación y culmina al personalizarse en la encarnación» (*Cristo en evolución*, 145). En *The Unbearable Wholeness of Being* (71-72) recurre a unas reflexiones del Moltmann de *Dios en la creación*, según las cuales el amor y la libertad de Dios coinciden en el ser divino, por lo que Dios hace lo que Dios es. Dios ama al mundo con el amor que Dios mismo es. Por eso, la creación no es aleatoria o accidental ni tampoco necesaria, sino que es el destino de Dios. Este es un problema fascinante, que no vamos a resolver aquí, pero que quería plantear porque me parece un puntal decisivo del pensamiento de Teilhard y de Delio: solo un Dios así de secular puede ser un Dios evolutivo, solo la radical in-secularización del Verbo divino posibilita la cristogénesis.

3.3. Una cristología global

Otro de los rasgos que caracterizan la conciencia del segundo periodo axial es su globalidad. En el lenguaje de Cousins y Delio, «globalidad» se contrapone en cierto modo a «universalidad», pues esta se entiende como tendente a la uniformidad, como una amenaza para la singularidad de lo diferente. En cambio, la conciencia religiosa complejificada se edifica sobre la experiencia de la alteridad y la diferencia, que no son eliminadas, sino, antes al contrario, potenciadas, enriquecidas, al ser englobadas en un todo de orden superior. Aquí tenemos otra vez la idea de la *coincidentia oppositorum* (para esta cuestión, véase el artículo de Delio, «Religious Pluralism and the Coincidence of Opposites»: *Theological Studies* 79 [1990], 822-844). Recordemos que la preocupación por el ente singular y concreto frente a lo universal y abstracto es un elemento importante de la tradición franciscana. Piénsese, por ejemplo, en la *haecceitas* de Escoto.

En la nueva situación de pluralismo radical que caracteriza el mundo actual, el encuentro de tradiciones a través del diálogo mutirreligioso y multicultural tiene una importancia decisiva, porque ninguna religión, cultura o tradición está en posesión de una solución universal para los problemas teóricos y prácticos a los que se enfrenta la humanidad. Es necesaria, pues, una fertilización recíproca de culturas y religiones. En este terreno, Delio recurre a la guía de tres «personas mutantes»: Raimon Panikkar, Thomas Merton y Bede Griffiths, un monje benedictino inglés afincado en la India, todos ellos pensadores de marcada impronta trinitaria y grandes propiciadores del diálogo interreligioso e intercultural. Delio asegura que «el giro hacia el diálogo es el elemento más fundamental, radical y completamente transformador del nuevo paradigma que identificamos como la segunda era axial» (*Cristo en evolución*, 166).

Panikkar es el diálogo interreligioso en persona: cristiano, hindú y budista. De su fascinante reflexión sobre el pluralismo religioso destacamos tres puntos. (1) El primero es su noción de «cristofanía»: todo aspecto de la creación expresa a Cristo. Semejante al

«expresionismo» de Buenaventura, se basa no obstante en la convicción de que, si bien Jesús es el Cristo, Cristo es infinitamente mayor que el Jesús histórico y, por tanto, no puede ser identificado por entero con este. Ello no es óbice para que Jesús constituya, para los cristianos, una forma adecuada de acceder al misterio de Cristo. Delio asume esta problemática fórmula de una manera un tanto acrítica, porque, como reconoce el propio Panikkar, detrás de ella se encuentra una forma de pensar simbólica y hasta cierto punto ahistórica, no del todo conciliable con una cosmovisión evolutiva (cf. entrevista con Victorino Pérez Prieto en www.ensayistas.org). Como centro de la Trinidad, Cristo es el símbolo de la entera divinización del universo. Este es uno de los puntos más problemáticos de la cristología de Delio. Más adelante volveremos a él. Lo que interesa destacar ahora es que Panikkar afirma que Cristo no pertenece solo al Jesús histórico, sino a todo hombre unido con Dios en el corazón del universo. En la persona humana existe un centro profundo con la capacidad de manifestar a Cristo. Todos llevamos el misterio de Cristo en nuestro interior. Eso es la cristofanía. A ello hay que añadir la idea de que es el Espíritu enviado por Jesucristo quien enciende el misterio de Cristo dentro de nosotros y entre nosotros; además, solo impulsado por el Espíritu puede este mundo avanzar hacia la plenitud de vida en Dios. (2) Asociado a lo anterior, también es importante la reflexión de Panikkar sobre la existencia en otras religiones de «equivalencias homeomórficas» de lo que los cristianos llamamos Cristo, o sea, de principios funcionalmente homólogos, como es el caso de Isvara en el hinduismo. (3) Por último, resultan valiosas sus consideraciones sobre el «diálogo dialogal», que no es sino un aprender del otro, internándose en su mundo para luego regresar al de uno mismo. Dialogar supone construir puentes entre lo diferente para avanzar hacia la unidad. El diálogo dialogal no se basa en la dialéctica ni privilegia la razón ni se obsesiona con la objetividad. Su sostén es el optimismo del corazón y persigue ante todo la consistencia subjetiva. Consiste en el encuentro entre personas más que en el acercamiento doctrinal. Su punto de partida es el diálogo intrapersonal, en el que uno se apropia críticamente su propia tradición; y su fundamento, la espiritualidad.

De Merton queremos subrayar su énfasis en la conciencia transcultural, que se define como la maduración definitiva y completa de la psique humana a resultas de una honda vida espiritual. Tal maduración es la base de la persona plenamente integrada, que alcanza una identidad más profunda y cuajada como persona, una calma interior y un desapego personal y cultural tan grande que es capaz de reconocer y poner en perspectiva los valores genuinos presentes en toda persona y toda cultura, elevándose así «por encima» de la fragmentación cultural y la diferencia religiosa. La persona que logra la integración definitiva no está limitada ya por la cultura en la que ha crecido y es por entero «católica» en el mejor sentido de la palabra. Justo por eso es capaz de percibir el significado transcultural de Cristo, que tiene que ver con el hecho de que este es la persona plenamente integrada y totalmente abierta a Dios, a los otros y al mundo. Es la persona que todos estamos llamados a ser. Por eso, participar en el diálogo de las religiones del mundo no comporta trascender la humanidad de Cristo, sino más bien entrar en ella como símbolo de lo humano.

Y por lo que hace a Griffiths, destacaremos tan solo dos metáforas relacionadas con el diálogo de culturas y religiones. La primera nos la da el título de su libro más conocido: *Las nupcias de Oriente y Occidente*. Se trata del enlace de dos concreciones distintas de la existencia humana: lo racional y lo instintivo, lo consciente y lo inconsciente, lo masculino y lo femenino. El primer miembro de cada una de estas duplas ha sido cultivado más intensamente en

Occidente; y el segundo, en Oriente. El matrimonio de ambas tradiciones es enriquecedor para ambas y allana el camino hacia una experiencia humana más plena. La segunda metáfora es una expresión tomada de la tradición hindú: la «cueva del corazón», que designa el profundo centro interior de toda persona humana, donde habita la Palabra divina. Es además el punto de convergencia de las diversas religiones, cada una de las cuales revela un aspecto único de la única verdad, complementario con los demás. Esto lo ilustra aún más claramente con la imagen de los dedos y la palma de la mano. Budismo, hinduismo, islam, judaísmo y cristianismo son como los dedos de la mano; y a medida que avanzamos hacia la fuente, la interrelación se hace cada vez mayor hasta que se llega a la «cueva del corazón». Existe, pues, una unidad subyacente a las distintas tradiciones. Delio destaca dos puntos en Griffiths: la forma en que hace valer la capacidad del ser humano para la vida divina y, sobre todo, su metafísica del amor.

No podemos dejar de recordar la importancia que la convergencia de las religiones tenía también para Teilhard. Es cierto que no desarrolló una visión matizada de las religiones orientales y que suscribió en gran parte una teología del cumplimiento. En eso se diferencia de los autores que acabamos de visitar. Pero sí que considera esencial la aportación de las religiones al proceso de progresiva unificación de la humanidad, así como a la provisión de un alma para la emergente sociedad mundial.

Señalemos finalmente que los tres autores presentados viven el diálogo con las demás religiones como una forma de experiencia mística y entienden que el punto de partida tiene que ser el encuentro con uno mismo y con Cristo en el seno de la propia tradición. La centralidad de Cristo no es un obstáculo para la unidad de las grandes religiones, sino la fuente misma de tal unidad.

3.4. Una cristología espiritual

Delio es clara a este respecto: «La aparición de un universo sumamente diverso y complejo implica que la cristología actual debe encontrarse a gusto en medio de la complejidad y la diversidad y, por consiguiente, en el ámbito del misterio. Basándome en Teilhard de Chardin y Raimon Panikkar sugiero que la teología en la segunda era axial debe nacer de la percepción mística» (*Cristo en evolución*, 176). La comprensión de Cristo en la segunda era axial, nos sigue diciendo la autora, es menos un ejercicio del intelecto que del corazón. Esto no implica la exclusión de lo racional, pero sí el predominio de lo afectivo y lo relacional. Estas afirmaciones se sustentan, a mi juicio, en dos pilares.

El primero de ellos consiste en que es necesario encontrar a Cristo en el corazón de uno mismo para poder encontrarlo en el corazón del universo. La razón principal de esto radica en la necesidad de educar la mirada. Ya hemos aludido anteriormente a que es preciso aprender a ver para discernir la presencia de Cristo en el universo, porque, de lo contrario, resulta fácil pasarla por alto y quedarse en la superficie de las cosas. Pero aquí podría estar actuando también la influencia de Buenaventura y su *Itinerarium mentis in Deum*: según el doctor seráfico, la búsqueda de la identidad personal no tiene lugar tanto en el mundo cuanto en la mente o mejor, en el alma, puesto que Dios es más íntimo a nuestro yo de lo que somos conscientes. Dada la finitud del mundo creado, es necesario entrar en el alma humana y descender a su hondón, pues ella está capacitada para acoger al Dios infinito. Es ahí donde encontramos la base

de una relación de amor con Dios. Y ese encuentro con Dios ilumina para nosotros la realidad toda. Estamos, pues, ante un cierto agustinismo.

Es interesante la semejanza entre el itinerario del alma que relata Buenaventura y la búsqueda del «yo verdadero» en Dios a la que nos invita Merton. El trapense estadounidense contrapone el «yo verdadero» y el «yo falso» como el yo que Dios quiere que sea y el yo que creo que tengo que ser y al que me veo empujado por cuanto me rodea. Este último es también el que más alejado está de Dios. De ahí la importancia de desprendernos de nuestra existencia ilusoria para llegar a una mayor realización en Dios. No es de extrañar, pues, que Merton conceda gran importancia a la abnegación cristiana y a la renuncia. Pero este aspecto ascético de la experiencia cristiana no puede separarse de otras tres actitudes: (1) la *verdadera humildad*, que rechaza todo lo que es falso y ve la realidad tal cual es, todo lo contrario de la manipulación del mundo por el ego. (2) La *soledad*, que es el medio de llegar a una percepción más plena de sí y constituye un proceso de crecimiento personal y de continua renovación interior. No está reñida con la solidaridad; pues en mi yo más profundo, mi propia soledad se encuentra con la soledad de todas las demás personas y con la soledad de Dios. (3) La *apertura a todo*, a Dios, el mundo, a los demás. Solitario de verdad es quien está abierto de par en par al cielo y no se cierra a nadie. Todo esto nos pone en la senda de la conversión (de un yo egoísta a un yo centrado en el otro) y nos encamina hacia la integración final y nos asemeja, pues, a Cristo, quien es la persona plenamente integrada.

Y el segundo pilar que justifica las afirmaciones de Delio es asimismo de honda raigambre bonaventuriana. Se trata de la acentuación de la sabiduría del amor. Recordemos que Buenaventura define la sabiduría como el conocimiento (experiencial) profundizado por el amor; para él, la sabiduría suprema, que no es otra que la sabiduría contemplativa, comporta un amor que trasciende todo entendimiento. También Panikkar insiste en la potencia cognitiva del amor y en que este resulta absolutamente necesario para conocer determinados ámbitos de la realidad, máxime en el terreno de lo personal. Esto lo aplica en concreto a la cristología, en su famosa distinción entre *identificación* e *identidad*: el conocimiento histórico nos permite identificar a Jesús, pero solo el amor nos permite acceder a su verdadera identidad: su condición de Cristo. Sin amor, sin espiritualidad, podríamos decir, no hay conocimiento verdadero. Teilhard de Chardin entiende el pensamiento como un acto espiritual, porque es obra del espíritu, no solo del humano, sino también del divino. Y es que cada vez que la mente comprende algo, une el mundo de una manera nueva. Y así participa de la generación de la Palabra divina que fluye de la fuente del amor creando una nueva unidad a través del Espíritu. Por eso, el jesuita francés atribuye al pensamiento una importancia fundamental en el avance de la evolución, ya que sin él no podría avanzar el proceso de «amorización».

Teilhard contrapone además dos tipos de conocimiento: el conocimiento *abstracto e intemporal*, centrado en el mundo de las ideas y los principios, y el conocimiento *real y orgánico*, que se encuentra en continuo desarrollo y se mantiene en incesante contacto con la experiencia. El primero se guía por el deseo de poder; el segundo, por el deseo de unidad. El primero dificulta al avance de la evolución, mientras que el segundo lo facilita. Haciéndose eco de esto, Delio contrapone el conocimiento holístico y sintético, propio de la segunda era axial, al conocimiento mecanicista y analítico, residuo de la primera. Esta distinción es muy importante para ella y le sirve como plantilla para analizar muchos problemas, a mi juicio de un modo quizá demasiado

cognoscitivo. Esto daría para un largo debate. Lo que interesa señalar ahora, para concluir este apartado, es que Delio está convencida de que no podemos imaginar un mundo nuevo si no cambiamos nuestro modo de pensar.

3.5. Una cristología práctica

Comencemos por una nueva referencia a Buenaventura para reforzar la idea de que su pensamiento tiene una influencia estructurante en el proyecto teológico de Delio. Como ella misma ha puesto de relieve en sus libros sobre el santo franciscano, para Buenaventura el itinerario del alma en busca de Dios es inseparable de la imitación de Cristo. Ello tiene su fundamento cristológico en el hecho de que Jesucristo no solo es maestro interior del alma, sino ejemplo y modelo de toda acción, al igual que lo es de la creación entera (cf. *Simply Bonaventure*, 110-112 y 115-116).

Dicho esto, es indudable que el carácter práctico de la cristología del segundo periodo axial se formula elocuentemente en el contexto de las ideas teilhardianas: el universo es una obra en marcha, una *work in progress*, todavía sin acabar, que, impulsada por Dios, evoluciona hacia su compleción a través de la acción de los seres humanos. En este sentido, somos cooperadores de Dios en la transformación del universo. Para designar esta condición nuestra, el luterano estadounidense Philip Heffner habla de «co-creadores creados», ya que esa capacidad de moldear el mundo no nos la damos a nosotros mismos, sino que se la debemos a Dios. La idea de que somos co-creadores implica que no solo debemos reconocer la evolución, sino también continuarla. Cristo no puede ser la energía de la evolución a menos que permitamos que la encarnación continúe en nosotros. Cristo está en evolución en la medida en que la vida de Cristo prosigue en nosotros, los seres humanos, pero también en el resto de la creación. Nuestra participación en el misterio de Cristo es necesaria para la consumación de Cristo. Para que la creación avance hacia su compleción y transformación definitiva, lo que aconteció en la vida de Jesús debe acontecer también en estas nuestras vidas. En este sentido, la vida cristiana sea decisiva para el progreso de la evolución. Con nuestras acciones contribuimos a divinizar el mundo en Cristo, a «cristificar» el universo, en terminología teilhardiana. La trayectoria de la evolución depende de la participación cristiana en el mundo. Por eso, Teilhard caracteriza al cristianismo y a la Iglesia como un nuevo *phylum* de salvación, de amorización del universo. Si antes hemos hablado de mística como fuente de la nueva cristología, ahora tenemos que afirmar que esa mística no puede ser sino una mística de la acción.

Podríamos decir que la cristología de la segunda era axial es también una cristología participativa, porque los seres humanos participamos no solo en la prolongación de la evolución, sino incluso en la propia cristogénesis. Solo podemos conocer y experimentar a Cristo en la medida en que lo «hacemos», en que lo ayudamos a emerger. *Living Christ by doing Christ*, «vivir a Cristo haciendo a Cristo». Delio da mucha importancia a la difuminación los límites entre sujeto y objeto que parece resultar de la teoría cuántica: el observador ya no es espectador, sino actor. El nuevo periodo axial también se caracteriza por la conciencia de que vivimos en un universo participativo.

Y ahora convendría fijarnos en el carácter de esa acción co-creadora por la que los seres humanos llevamos adelante el proceso de la evolución. Delio pone el acento en la unificación,

en el proceso de convergencia evolutivo hacia sistemas o todos cada vez mayores. La evolución, nos dice, es el proceso de reunión del ser hacia la totalidad. Y en este sentido caracteriza a los cristianos como unificadores (*wholemakers*) a imitación de Jesús, cuya vida terrena puede ser entendida como un apasionado esfuerzo por unir o congregar lo que está separado o dividido, por derribar todas las barreras que impiden ese avance hacia el todo cada vez mayor. En *The Emergent Christ*, Delio dedica unas vibrantes páginas (cf. cap. 4) a este aspecto del Jesús histórico. Además, relaciona esta actividad unificadora con el sentido originario del término *katholikos*, que, según ella, no tiene que ver tanto con la universalidad cuanto con la conciencia de la unidad, del todo: *sense of wholeness*. Para Delio, esto pone en primer plano el carácter relacional de la realidad, la interrelación de todo lo creado, algo que puede ser interpretado como un *vestigium trinitatis*. Y por supuesto también le lleva a dar mucha importancia al amor como fuerza cósmica que impulsa el proceso de personalización del universo. Además, el amor es, por naturaleza, una fuente de novedad. Todo esto que está latente en las páginas de *Cristo en evolución* se desarrolla con gran detalle y elocuencia sobre todo en *The Unbearable Wholeness of Being*. La lectura de la cristogénesis que hace Delio, es decir, su actualización de Teilhard está marcada por los motivos de la unificación y el amor, lo que la diferencia relativamente de otros intérpretes o continuadores de Teilhard, como John Haught, quien da más importancia a la promesa y al Dios del futuro. Aunque yo intuyo que la idea del Dios futuro solo tiene sentido desde una visión de la creación como un proceso continuo de unificación (¿no va por ahí la idea del poder retroactivo del futuro de W. Pannenberg, otro de los cautivados por Escoto?). Pero volviendo a lo que nos ocupaba: la tarea cristiana consiste en contribuir a la realización del poder de Cristo como centro unificador del universo. Ser co-creador en Cristo significa convertirse en un recipiente del amor de Dios, a través del cual dicho amor pueda fluir hacia el mundo para unificarlo. O dicho de otra forma, nuestra tarea consiste en enjaezar o encauzar, en aprovechar las energías del mundo a través de la energía humana del amor, que es la energía de convergencia en la evolución.

Pero este amor no es un amor cualquiera; antes bien, tiene una cualificación muy específica. Se trata del amor crucificado, ya que el amor cristiano no puede entenderse al margen de la cruz. La cruz es el signo del avance hacia la unión en el amor. La muerte y el sufrimiento allanan el camino hacia la unión mayor. Siguiendo a Teilhard, Delio entiende la muerte y el sufrimiento no solo como el precio que hay que pagar por la evolución en un universo inacabado, aún en proceso de creación, sino como la condición indispensable de la aparición de nueva vida. La muerte, en concreto, es entendida como «la liberación de la forma física en la intacta totalidad de la vida en el universo... La muerte, en cuanto transformación de la materia en energía, es la fuente de memoria en el universo y, por ende, la energía que contiene información para la renovación de la vida» (*The Emergent Christ*, 79-80). Este tema, junto con la resurrección como transformación, se desarrolla por extenso en el cap. 5 de *The Emergent Christ*. Por último, digamos también unas palabras sobre el pecado, otro de los aspectos del carácter cruciforme de la evolución. El pecado es la negativa a crecer y cambiar, a aceptar las exigencias del amor y, por consiguiente, a participar en la cristogénesis. El salario del pecado es, en concreto, la división y la fragmentación.

El amor crucificado es un amor que crea un nuevo futuro, porque abre espacio para que otros entren en la vida compartida.

4. Un polémico banco de pruebas: el *techno sapiens* y la exocristología

Antes de terminar me gustaría hacer unas breves alusiones al último capítulo de *Cristo en evolución*, que a juicio de algunos revisores del libro (cf. I. Núñez de Castro en www.entreparesis.org) está de más. Yo, en cambio, considero que, si bien resulta algo extravagante, representa una oportunidad de contrastar y poner a prueba algunas de las ideas que se han desarrollado a lo largo del libro: la evolución como proceso inacabado, el ser humano como co-creador, el primado de Cristo y la no identidad estricta entre Jesús y Cristo.

La cuestión de la tecnología (que para Delio cobra creciente importancia) se plantea por la enorme capacidad que tiene el ser humano de influir transformadoramente en su entorno y en sí mismo, sobre todo a la vista de la progresiva proliferación de lo que ha dado en llamar *techno sapiens* o ciborg. Un ciborg es, stricto sensu, una persona cuyo funcionamiento fisiológico es auxiliado por un aparato mecánico o electrónico. Pero el término se refiere de forma más general a criaturas que son orgánicas y tecnológicas a la vez. Ante esta situación, afirma Delio, «no basta sencillamente con asumir la integración de la tecnología en la vida cotidiana. Más bien, debemos empezar a ver la tecnología como parte integral de todo el proceso evolutivo, pues no en vano nos ha impulsado hacia un nivel totalmente nuevo de cultura y conciencia» (*Cristo en evolución*, 267). El significado de Cristo en evolución, sigue diciéndonos, «incluye nuestra capacidad de trascendernos a nosotros mismos a través de la creatividad de la tecnología, de modo que la forma de Cristo está influida ahora por la tecnología. Es decir, la persona humana, el ciborg es ahora trascendente y la plenitud futura de Cristo será generada por *techno sapiens*, siempre y cuando no seamos víctimas del inmanentismo o de una metafísica materialista» (270).

Justo esta última posibilidad es lo que lleva a Delio a confrontarse críticamente en los libros posteriores con el «transhumanismo». Este parte de la convicción de que la ciencia y la tecnología pueden ayudarnos a superar o al menos mitigar aspectos de la condición humana como el sufrimiento, la enfermedad, el envejecimiento e incluso la muerte. Una de las formas más radicales de esta ideología apunta a que la mente es meramente un poderoso procesador de información y que tal información puede ser transferida a otros soportes. Estamos ante una especie de cibergnosticismo que niega la corporalidad humana y todo lo que ella conlleva de limitación y finitud. Frente al transhumanismo, Delio nos recuerda la propuesta alternativa de Teilhard, quien, sin negar los aspectos de finitud del ser humano, exhorta a la autosuperación de este mediante un proceso de colectivización, socialización y amorización en camino hacia cotas de unidad cada vez mayores hasta llegar al Punto Omega. Esto es lo que él llama «ultrahumanismo».

Señalemos también que Delio defiende una visión valorativamente neutra de la tecnología que no termina de resultar convincente. Afirma reiteradas veces que la tecnología no es buena ni mala, lo importante es el uso que se hace de ella, para lo cual debemos prepararnos moral y espiritualmente. Pero ¿es la tecnología siempre neutra? Su desarrollo, ¿no es también resultado de intereses sociales y económicos?

La idea que guía la reflexión de Delio sobre exocristología es muy sencilla: puesto que Cristo es el primero en la intención divina de amar, cualquier orden mundano, en cuanto

expresión de ese amor, estará cristológicamente estructurado; y dado que la encarnación completa lo que Dios crea, los extraterrestres, si existieran, estarían abiertos a la encarnación de la Palabra divina. La encarnación acontecerá allí dondequiera que exista capacidad de captar la Palabra en la realidad creada como palabra del amor de Dios. La encarnación debe asumir siempre una forma que incluya la realidad material de la creación que completa, con independencia de cómo esté constituida esta. Delio se adhiere a un principio defendido, según ella, por Rahner y Tillich, entre otros: «Múltiples encarnaciones, pero un solo Cristo».

Pero en la versión de Delio detrás de este principio está la idea ya anteriormente comentada de que la realidad de Cristo no se agota en la historicidad de Jesús. Jesús es el Cristo, pero Cristo simboliza, más allá del Jesús histórico, la unión personal de Dios y la realidad creada, la terrestre en principio, pero también la de cualquier mundo donde exista vida inteligente. Cristo es el símbolo de lo que se pretende para toda la realidad creada, a saber, la divinización de la creación. Pero para que ese símbolo funcione como tal y sea verdadera autorrevelación de Dios a los habitantes de otros posibles mundos, es necesario que la Palabra se corporeice, se encarne en esa creación y comience a transformarla desde dentro. En todo mundo posible con potencia espiritual para la unión con lo divino, esa potencia debe realizarse.

Uno sospecha que aquí, como ya hemos dicho, la superación del antropocentrismo se paga al precio –o al menos, al riesgo– de un pensamiento más simbólico que histórico. Llama también la atención que la autora acentúe la heterogeneidad de los distintos mundos posibles hasta el punto de hablar de creaciones separadas. Convendría recordar un hermoso texto de Buenaventura en el *Sermón sobre la transfiguración* que dice: «Con la piedra comparte [Jesucristo] la existencia; con las plantas, la vida; con los animales, la sensación; y con los ángeles, la inteligencia. Así, todas las cosas son transformadas en Cristo, puesto que en su naturaleza humana abraza en sí mismo algo de cada criatura cuando es transfigurado». Tal vez esta última frase sea aplicable también al problema de la exocristología y evite postular múltiples encarnaciones. Lo que la justifica no es que el ser humano esté en la cúspide, sino la interrelación de todas las criaturas, la unidad de la creación. En cada una de las criaturas están de algún modo presentes todas las demás.

No obstante, lo más problemático de todo es la afirmación de un Cristo universal separado del Jesús histórico (para esta cuestión, cf. J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, 220-225 y 436-444). Tendremos que contentarnos aquí con un par de apuntes críticos: según la tradición cristiana, el misterio de la encarnación es único, aunque no excluye otras figuras salvíficas; ello se basa en la convicción de que la acción humana del Logos encarnado no agota la acción del Logos (esta es la distinción entre *Logos ensarkos* y *Logos asarkos*, sostenida ya por los padres de la Iglesia más antiguos) ni tampoco excluye la presencia universal del Espíritu, sino que más bien la requiere. Toda esta acción divina que desborda la acción del Logos encarnado es distinta, pero no paralela a la de este; es expresión de la gracia sobreabundante y la libertad absoluta de Dios, de su amor sin límites.

Colofón

Esto nos da pie para concluir recordando el papel central del AMOR en el proyecto teológico de Delio: el amor que fluye de la Trinidad permite la existencia de lo otro de Dios y, a través de la

acción consciente y amorosa del ser humano, lo conduce hacia cotas cada vez más altas de unidad hasta que «Dios sea todo en todo» (1 Cor 15,28). Por eso, no está de más dar a modo de despedida la palabra a Bede Griffiths, quien escribe: «El Amor entregándose, perdiéndose y encontrándose en el amor, y el Amor regresando a sí mismo, volviéndose a entregar en amor: tal es el patrón eterno del universo... Así se crea el ritmo del universo... Se produce una danza continua de amor, un constante ir y venir... Todo cobra existencia en el Verbo como una expresión del amor, y todo retorna al Padre, a la Fuente, en el amor del Espíritu» (*Return to the Center*, 61, cit. en I. Delio, *Cristo en la evolución*, 203). En este canto al amor, Griffiths no se refiere solo al amor agápico, sino que ensalza también el amor erótico e incluso el amor sexual. En eso no se diferencia demasiado del gran poeta nicaragüense Ernesto Cardenal, cuyo extraordinario *Cántico cósmico* tiene también inconfundibles resonancias teilhardianas. Permítasenos remitir, como punto final, a las cantigas 37 («Cosmos como comunión») y 43 («Omega») y reproducir unas líneas de esta última:

«El todo está entero en cada una de sus partes
como lo han visto los místicos
y no solo la élite de los místicos.
El todo en cada uno y cada uno en el todo.
Unión que será el fruto del árbol de la vida.
Colectividad de conciencia o conciencia colectiva
o súper-conciencia.
Un destino extra-planetario.
¿Átomos espirituales?
Hominización aun de la misma muerte
en palabras del místico paleontólogo.
Ya todo confundido con el Todo, y las personas con la Persona
en un Todo que es Persona
y Persona que es Amor.
La materia era tan solo un tenue velo de tu rostro».