

Teilhard de Chardin y los desafíos del pluralismo religioso

En un mundo tan interconectado como el actual, el pluralismo religioso se ha convertido en un fenómeno presente en la vida diaria de muchos de nosotros. La diversidad de religiones y la necesidad de diálogo entre ellas es un hecho que no se puede seguir ignorando. Las sociedades occidentales han dejado de ser religiosamente monolíticas, y cada vez resulta más difícil sostener que la religión de uno posee el monopolio de la verdad y las demás religiones son poco menos que formas de idolatría. Esto no puede dejar de tener repercusiones culturales, filosóficas y, por supuesto, teológicas.

En la teología cristiana, también en la católica, se desarrolla desde hace décadas un intenso debate sobre cómo responder al pluralismo religioso. Este debate, no exento de polémicas y descalificaciones ni de controvertidas intervenciones del magisterio romano (no solo la *Dominus Iesus*, sino las medidas disciplinarias contra teólogos), está siendo muy enriquecedor, pues obliga a reflexionar sin ambages sobre convicciones centrales de la fe cristiana. En el fondo asoma una cuestión fundamental: ¿es posible conciliar un juicio positivo de las religiones no cristianas con la unicidad y universalidad de la mediación salvadora de Cristo y el reconocimiento de una posición de privilegio al cristianismo en cuanto religión especialmente revelada?

Teilhard no se ocupó a fondo del problema religioso ni fue un estudioso de las religiones. Pero los 23 años que pasó en China (1923-1946) y los viajes que realizó a otros países asiáticos, así como sus contactos con la Union de Croyants (la rama francesa, bastante autónoma, del World Congress of Faiths) entre 1946 y 1950, de vuelta en París y antes de su marcha definitiva a New York, le empujaron a escribir algunos textos sobre la cuestión. En ellos Teilhard no formula una teoría, pero sí esboza una comprensión bien determinada de la relación del cristianismo con las otras religiones. Estas ideas tienen valor en sí mismas, pues brotan de la visión global de Teilhard y contribuyen a perfilarla; pero también muestran –creemos– interesantes conexiones con algunos retos que hoy le plantea el pluralismo religioso a la fe cristiana. Quedan delimitadas así las dos partes de estas reflexiones.

A. Teilhard y las religiones: convergencia hacia el Cristo universal

Entre los textos más importantes que Teilhard escribió respecto al tema que nos ocupa se cuentan: «La ruta del Oeste hacia una mística nueva» (XI, 39-53; septiembre 1932), «El cristianismo en el mundo» (IX, 121-135; mayo 1933); «Lo que yo creo (espec. la 2ª parte: La confluencia de las religiones)» (X, 101-112; octubre 1934); «Ecumenismo» (IX, 227-228; diciembre 1946); «La aportación espiritual del Extremo Oriente» (XI, 119-129; febrero 1947); «El gusto de vivir» (VII, 215-228, diciembre 1950)¹. Los artículos se

¹ Los números romanos se refieren a los volúmenes de la edición del «Cómite Teilhard de Chardin»; los números arábigos, a las páginas de las respectivas traducciones españolas publicadas en Taurus (salvo en el caso del volumen X, para el que usamos la edición de Trotta, y del XIII, del que solo existe la edición de Sal Terrae). Los volúmenes citados son: IV: *El medio divino*; VII: *La activación de la energía*; VIII: *El*

concentran en dos periodos: primera mitad de la década de 1930 y finales de los años cuarenta. Ursula King ha realizado una magnífica exposición de la evolución del pensamiento de Teilhard en estos artículos². Pero dado que esa evolución apenas afecta al planteamiento general, aquí nos limitaremos a presentar lo que a nuestro juicio son las líneas maestras de las reflexiones teilhardianas.

1. La religión como fenómeno evolutivo y la contribución de las religiones a la evolución

«El hecho religioso –afirma Teilhard– es un fenómeno biológico, directamente vinculado a la liberación creciente de energía psíquica terrestre» (IX, 133). Acompaña con necesidad biológica a la aparición del hombre en la naturaleza, ya que este precisa de la manifestación frente a él de un polo divino que lo equilibre. Por eso, su curva no es individual ni nacional ni racional, sino humana. Esto es importante: a Teilhard la religión no le interesa tanto por lo que aporta a los individuos concretos cuanto por su contribución al avance de la evolución de la humanidad; o, dicho de otra forma, por su valor de excitación evolutiva.

¿Cuál es entonces la misión evolutiva de las religiones? No hay duda al respecto: «Mantener y desarrollar la energía requerida para las necesidades... de una antropogénesis en pleno desarrollo» (VII, 221). O si queremos, impulsar lo humano hacia lo ultrahumano. Son un «coadyuvante esencial» (*ibídem*) de nuestra marcha ascendente. Esto se ve muy bien si tomamos las reflexiones de Teilhard sobre el «gusto de vivir», ese querer profundo, esa determinación de sobrevivir y supervivir que constituye el «resorte de fondo que mueve y dirige el universo sobre su eje principal de complejidad-conciencia» (VII, 219). Pues bien, ese gusto de vivir es, tiene que ser en la actualidad producto del esfuerzo combinado de las religiones. Y otro tanto puede afirmarse del amor, la forma suprema del gusto de vivir. Las religiones son, pues, las fuerzas de amorización y planetización por excelencia.

Esas fuerzas son hoy más necesaria que nunca: la humanidad está desnortada, porque ha sido incapaz de definir con claridad su polo espiritual; requiere fe, «una gran fe, y cada vez más fe» (VII, 223). Lo que ocurre es que esta función religiosa adquiere una figura especial en cada nueva fase de la humanidad. Y la fase en que hoy nos encontramos se caracteriza por el descubrimiento de que el universo está en evolución y avanza incesantemente hacia un centro que lo atrae desde el futuro, el Punto Omega. Las religiones tradicionales, el cristianismo incluido, no han sabido adaptarse al enorme cambio de perspectiva que esto supone. Por eso hay que aspirar a una síntesis de la fe tradicional en lo de Arriba, por una parte, y la nueva fe en una cierta salida hacia Delante, por otra. Eso sería la religión del mañana. Ello únicamente puede lograrse mediante la

porvenir del hombre; IX: *Ciencia y Cristo*; X: *Lo que yo creo*; XI: *Las direcciones del porvenir*; XIII: *El corazón de la materia*. La cursiva es siempre del propio Teilhard.

² Véase sobre todo U. KING, «Teilhard's Reflections on Eastern Religions Revisited»: *Zygon* 30/1 (1995), 47-72. Un tratamiento más detallado en ÍD., *Teilhard de Chardin and Eastern Religions*, ed. rev., Paulist, New York 2011(orig. 1980). Cf. también G.-H. BAUDRY, *Teilhard de Chardin el l'appel de l'Orient. La convergence des religions*, Aubin, Saint-Étienne 2005; A. IH-REN MONG, «Teilhard de Chardin in China: His Approach to Religious Pluralism»: *Sacra Doctrina* 60/1 (2015), 151-172.

convergencia de las religiones tradicionales, catalizada por dicha fe evolutiva. Pero ¿por qué no quedarnos solo con esta y desechar los credos antiguos, que han mostrado no estar a la altura de los tiempos? Porque atesoran y prolongan virtudes espirituales inestimables: «Mucho más que *fragmentos de visión* [del universo] son *experiencias de contacto* con un Inefable supremo lo que conservan y transmiten [las corrientes de fe todavía activas en la tierra]» (VII, 226). Para aquellos tiempos, una visión muy positiva de las religiones no cristianas. Además, nos brinda una pista sobre en qué plano podría desarrollarse la anhelada convergencia: la mística (en sentido lato).

2. La prueba de las religiones: la vía del Oeste y la vía del Este

Antes de exponer qué entiende Teilhard por «convergencia de las religiones», merece la pena detenernos en la valoración de los distintos credos que se lleva a cabo bajo el epígrafe general de «prueba de las religiones». ¿Por qué «prueba»? Se trata de examinar las distintas religiones usando como criterio su capacidad para satisfacer el gran anhelo teilhardiano, que no es otro que alumbrar la síntesis entre la religión de la tierra y la religión del cielo, llegar a la fe en Dios a través de la fe en el mundo.

Por decirlo brevemente, Teilhard contrapone en esencia dos místicas o formas de vivir la experiencia religiosa: la vía (o ruta) del Este y la vía del Oeste, que no dejan de ser dos abstracciones. Constata que muchos occidentales, incluido él mismo en la década de 1920, se vuelven hacia Oriente con la esperanza de encontrar allí el sol espiritual; pero la verdadera pujanza religiosa hay que buscarla en Occidente, en una mística incipiente, que no es el cristianismo como tal, sino la combinación de este con la nueva fe evolutiva. La contraposición se establece básicamente en dos formas, una más diferenciada que la otra. La primera está presente sobre todo en los artículos de principios de los años treinta y gira en torno a la manera de entender la unificación de lo Múltiple en lo Uno. A juicio de Teilhard, la vía del Este se caracteriza por buscar la unidad por supresión o reducción de lo Múltiple, lo que se traduce en una negación del mundo. Es un monismo, un panteísmo que no nos ofrece ninguna salida no escapista. Aunque generaliza, Teilhard está pensando sobre todo en ciertas formas de hinduismo. La vía del Oeste persigue también –cómo no, ya que esta es la aspiración que alienta en toda mística, en toda religión– lo Uno, pero camina hacia la unidad, en cambio, por convergencia, por sublimación, por concentración de todo lo que de positivo hay en las determinaciones y cualidades del mundo. Así pues, aquí nos encontramos con una *unidad de empobrecimiento* frente a una *unidad de riqueza* (cf. XI, 53).

La segunda forma de comparar las dos vías o rutas aparece sobre todo en la década de 1940; es más matizada y gira en torno a la manera en que están presentes tres elementos: lo divino, lo humano y lo social. Ya no se habla de Oriente sin más, sino que se diferencia entre la India, donde con el hinduismo y el budismo originario prevalece lo divino; China, donde con el confucianismo, el taoísmo y un budismo humanizado prima una tendencia naturista y humanista; y Japón, donde con el sintoísmo y ciertas formas propias de budismo reina un sentido heroico de lo colectivo (cf. XI, 119-124). Lo que ocurre es que, «por separado, cada una de estas grandes cuestiones ha sido percibida y

atacada con acierto por el Oriente, pero para desembocar en una serie de soluciones, particulares, incompatibles entre sí» (XI, 124). Tal disgregación obedece en el fondo a que Oriente sigue entregado a un Dios sustrato, a un Dios de distensión. En cambio, Occidente, por cuanto a este Dios «opone la espera de un Dios centro y cima, de un Dios de tensión, establece instantáneamente una coherencia total entre los diversos valores espirituales que se negaban a acoplarse entre las manos de la sabiduría oriental» (XI, 125). Es verdad que la lectura que Teilhard ahora hace de la espiritualidad oriental es más matizada, pero termina acentuando como elemento común la fe en el Dios sustrato. Así y todo, la visión es positiva: «El alma oriental... ha estado respondiendo, desde hace mucho tiempo, menos distinta y sintéticamente sin duda, pero tal vez más espontánea y vigorosamente que nosotros, a las aspiraciones religiosas que en Occidente estamos ahora a punto de precisar en su polo de convergencia y de fijar en sus leyes» (IX, 128). Esto es importante, porque quiere decir que el Extremo Oriente puede verdaderamente hacer «una aportación espiritual».

Por lo demás, Teilhard apenas habla del judaísmo ni del islam (al que considera falta de vigor espiritual). Ello se debe en parte a que su intención no es contraponer panteísmo y monoteísmo. Como él mismo confiesa, siempre se ha sentido atraído por el panteísmo; lo que busca es una fe que afirme una íntima relación entre Dios y el mundo, pero sin negar el mundo ni suprimir su diferencia respecto de lo divino. Lo suyo es lo que hoy se conoce por «panenteísmo». De ahí que tampoco puedan satisfacerle los panteísmos humanistas de Occidente, como el marxismo o esa suerte de religión de la evolución propuesta por Julian Huxley. Si el panteísmo oriental le causa vértigo, por tener que asomarse a un abismo para ver allí reflejado el sol, estas formas jovencísimas de religión le ahogan porque ponen el cielo demasiado bajo. Su hogar espiritual no puede estar más que en el cristianismo, que le propone la fe en el Dios hecho hombre, la fe en la encarnación; así pues, no cualquier cristianismo, no un cristianismo que carezca de fe en el hombre, de confianza en la evolución, de sentido de la tierra, como ocurría en la primera mitad del siglo XX. El cristianismo necesita conversión tanto como las otras religiones³; pero juega con ventaja, porque, para convertirse, no tiene más que redescubrir, con la ayuda de la fe en la evolución, al Cristo universal (para todo esto, cf. X, 101-111).

3. *El Cristo universal, centro de la cosmogénesis*

Al principio de su «Nota sobre el Cristo universal» afirma Teilhard lo siguiente: «Entiendo por Cristo universal el Cristo centro orgánico de todo el universo: 1) *centro orgánico*, es decir, aquel al que en definitiva está suspendido físicamente todo desarrollo, incluso natural; 2) *de todo el universo*, es decir no solamente de la tierra y de la humanidad, sino de Sirio, de Andrómeda, de los ángeles, de todas las realidades de las que dependemos físicamente...; 3) *del universo entero* también, es decir, no solamente

³ En algún momento, Teilhard habla de una «occidentalización» del cristianismo, en el sentido de que su combinación con la cultura y la ciencia occidentales modernas puede ayudarle a eliminar los residuos de un monismo negador del mundo, que aún tendría por su origen oriental. «Para que, al occidentalizarse, el cristianismo permanezca fiel a sí mismo, es necesario y basta que se mantenga, además de la primacía del *espíritu* sobre la materia, la primacía de lo *personal* en lo espiritual» (XI, 49).

del esfuerzo moral y religioso, sino asimismo de todo lo que supone ese esfuerzo, a saber, de todo crecimiento del cuerpo y del espíritu» (IX, 37). Con esto podemos centrarnos y en las tres ideas que aquí nos interesa subrayar.

El Cristo universal es, apunta Teilhard en otro lugar (cf. X, 108), una síntesis de Cristo y el universo o, dicho de otro modo, una explicación del misterio en que se resume el cristianismo: la encarnación. La forma en la que él piensa la encarnación se caracteriza ante todo por dos notas; en primer lugar, por que intenta concebirlo no en categorías jurídicas, sino orgánicas, físicas, hiper-físicas, si se quiere, que son las únicas adecuadas para un universo en evolución; y en segundo lugar, por que, sin relativizar en absoluto la figura histórica de Jesús de Nazaret⁴ como punto de encuentro entre lo humano y lo divino, extiende la encarnación hacia el pasado y el futuro, hacia los cuatro puntos cardinales no ya de la Tierra, sino del universo. En Jesús, Dios se une al universo entero. Hay, como si dijéramos, una tercera naturaleza de Jesucristo junto a la humana y la divina: la cósmica. Este es, por utilizar una expresión de Raimon Panikkar⁵, el «cosmoteandrismo» de Teilhard. Hoy está en boga hablar en un sentido similar de la «encarnación profunda» (N. H. Gregersen)⁶. Panikkar defiende además la necesidad de pensar una *incarnatio continua*, y ello tampoco estaría muy lejos de lo que Teilhard tiene en mente⁷.

Todo esto tiene mucho que ver con la identificación de Cristo con el Punto Omega del universo. Recordemos que este es la meta hacia la que se encamina el proceso irreversible de la evolución, el centro cósmico universal hacia el que todo confluye y desde el que todo se organiza. El movimiento audaz de Teilhard consiste en identificar la plenitud de Cristo con este *centro orgánico* del universo⁸. Con ello se atribuye a Cristo, en la línea de las reflexiones de Pablo y los franciscanos medievales, una función universal de consolidación y animación y es visto como el «ser capaz de reunir en su actividad y experiencia todas las fibras del cosmos en movimiento» (X, 109). De este modo, la evolución y Cristo quedan íntimamente entrelazados hasta el punto de que Teilhard llega a afirmar: «La evolución, al descubrirle una cima al mundo, hace posible a Cristo, de la misma manera que Cristo, al dar un sentido al mundo, hace posible la evolución» (*ibídem*). Así, Cristo ejerce una influencia física rectora e informadora, pero también personalizadora sobre todos los trabajos humanos, todos los determinismos materiales, todos los desarrollos cósmicos (cf. IX, 80). En el Cristo universal encuentra

⁴ No es posible insistir suficientemente en este punto. Pero quizá una cita de *El medio divino* nos ayude a hacernos una idea de su importancia: «El Cristo místico, el Cristo universal de san Pablo, no puede tener sentido ni valor ante nuestros ojos sino como una expansión del Cristo nacido de María y muerto en cruz. De este saca aquel su calidad de incontestable y concreto... Nunca se sale del Jesús del Evangelio» (IV, 120). En idéntico sentido, véase X, 115-116; 132-133.

⁵ Cf. R. PANIKKAR, *La intuición cosmoteándrica: las tres dimensiones de la realidad*, Trotta, Madrid 1999.

⁶ Cf. N. H. GREGERSEN, «Cur deus caro: Jesus and the Cosmos Story»: *Theology and Science* 11/4 (2013), 370-379; ÍD. (ed.), *Incarnation: On the Scope and Depth of Christology*, Fortress Press, Minneapolis 2015.

⁷ Cf., por ejemplo, R. PANIKKAR, *La plenitud del hombre: una cristofanía*, Siruela, Madrid 1999, 218. Teilhard propone esta idea con claridad, por ejemplo, en IV, 130.

⁸ Cf. IX, 78: «En ningún caso podía el cosmos ser concebido, realizado sin un centro supremo de consistencia espiritual».

Teilhard el universo personalizado que buscaba y que no le ofrecían los panteísmos orientales ni occidentales.

Teilhard ve en todo ello una insustituible potencia de vida religiosa y destaca las «infinitas posibilidades que abre al pensamiento religioso la “universalización” de Cristo» (X, 109). Todo ello va a ir condensándose en esa noción de lo «crístico» que tan bellamente se plasma en los postreros ensayos recogidos en *El corazón de la materia*. Por eso, no es de extrañar que ya en «El sentido humano» afirme el jesuita francés: «Si [Cristo] desaparece, ¿qué nos quedará para justificar y desarrollar... nuestro gusto de ser y de vida?» (XI, 36). Estamos, pues, ante una irrestricta afirmación de la imprescindibilidad de Cristo como centro de la cosmogénesis⁹. No obstante, conviene tener en cuenta que el Cristo universal se proyecta hacia el Cristo total (que supone la consumación de todo) en una tensión escatológica análoga a la que estructura la noción de «reino de Dios».

4. La convergencia de las religiones y la religión del mañana

Puesto que el hecho religioso está tan entrelazado con la evolución, Teilhard no puede verlo sino como un fenómeno de tipo convergente. De ahí que una y otra vez hable de una «convergencia de las religiones» hacia la religión del mañana. Y esa convergencia ha de acontecer a través del diálogo y la interacción entre las distintas religiones¹⁰. Pero no debemos olvidar que la convergencia es para Teilhard un proceso de unión creadora, es decir, una síntesis que conserva las síntesis anteriores y que, lejos de suprimir las diferencias, intensifica la identidad de los elementos que subsume en sí. Por tanto, cuando oímos hablar de «religión del mañana», no debemos pensar en una religión unitaria, homogénea, monolítica. En ocasiones, para precisar sus ideas, Teilhard, en vez de convergencia, habla de «confluencia de las religiones». Ello se debe a que con frecuencia agrupa a las religiones en corrientes o cuencas (como las fluviales), dos o tres, según los casos. En concreto, cuando habla de Oriente y Occidente, dice que no le gusta la imagen de los bloques complementarios o principios opuestos que se juntan, como el yin y el yang del Tao chino o las «bodas de Oriente y Occidente» de las que habla Bede Griffiths. «En mi opinión, si la conjunción se lleva a cabo, como efectivamente *tiene* que suceder un día u otro, el fenómeno se producirá de acuerdo con un mecanismo diferente, comparable más bien al de varias corrientes que se precipitan juntas por la brecha abierta por una de ellas a través de una barrera común. Vuelvo a repetir que es al Occidente al que han caído en suerte... el honor y la posibilidad de abrir el camino para un nuevo impulso de la conciencia humana» (XI, 128). Una imagen elocuente.

De ahí se deriva algo fundamental, a saber, que la convergencia o confluencia de las religiones solo puede tener lugar con el cristianismo como eje, como catalizador. La razón está clara: es él quien nos muestra y pone en contacto con el Cristo universal, centro

⁹ O aplicado a otro terreno: «Llevada a su término, no parece que la fe en la humanidad pueda quedar satisfecha fuera de un Cristo plenamente explicitado» (IX, 228).

¹⁰ Cf. el apunte de G.-H. BAUDRY, *Teilhard de Chardin et l'appel de l'Orient*, 83-86 sobre la importancia que da Teilhard a la interfecundación y mestizaje de culturas y la aplicación de esta idea a las religiones.

de la cosmogénesis. La idea del carácter axial del cristianismo (o de la Iglesia) para la convergencia de religiones es reiterada sin cesar por Teilhard. Baste un ejemplo: «La Iglesia (so pena de negarse a sí misma) no puede no considerarse como el eje mismo sobre el cual puede y debe efectuarse el movimiento esperado de reunión y convergencia» (VII, 225, nota)¹¹. La justificación de este carácter axial del cristianismo es de nuevo de tipo biológico-evolutivo: el carácter convergente de la evolución, que se acentúa en la noosfera, requiere que exista un *phylum* privilegiado que guíe ese movimiento a modo de punta de lanza. Esta idea está formulada con la mayor claridad en un pasaje de «El cristianismo en el mundo»: «Todas las corrientes religiosas, en cada momento, no son por lo tanto equivalentes, como tampoco lo son, en el pasado, todos los *phyla* que no estaban destinados a emerger en la humanidad; pero uno de ellos (o por lo menos un grupo de ellos) representa, en cada página de la Tierra, la región en la que debemos situarnos para promover y experimentar más eficazmente los progresos de la divinización del mundo... Una sola religión es hoy *a la vez posible y filética*» (IX, 314)¹². Así pues, el eje cristiano es un *phylum* de amor introducido por Dios en el proceso evolutivo.

El hecho de que la convergencia sea asimétrica a causa de ese sobresaliente papel del cristianismo no le resta relevancia y trascendencia a la contribución de las religiones no cristianas. No cabe duda de que Teilhard ve tal contribución como algo eminentemente positivo, si bien secundario, e insiste en la importancia de «reconocer y hacer ver el elemento específico, esencial, que Oriente debe aportar a Occidente para que la Tierra esté completa» (*Accomplir l'Homme*, 56). Ese elemento específico no se define que con la suficiente claridad; con todo, Teilhard tiene claro que la aportación espiritual del Oriente consiste «no precisamente [en] iniciarnos en una forma superior de espíritu, sino más bien [en] *engrosar y enriquecer*, por doble efecto de *resonancia y totalización*, la nueva nota mística (humano-cristiana) que asciende del Oeste; esos me parecen ser, en definitiva, en el momento actual, el papel indispensable y la función esencial del Extremo Oriente» (XI, 128-129). Esto puede parecernos poco, pero nótese bien que esa aportación se califica de «indispensable» y «esencial».

En «Ecumenismo» (IX, 227-228) Teilhard distingue entre un ecumenismo de cúspide, entre cristianos, y un ecumenismo de base, entre todos los hombres. En este último, que es el que aquí nos interesa, participarían creyentes y no creyentes (¡una visión muy actual!) y consistiría en «precisar y desarrollar las base de una “fe” humana común en el porvenir de la humanidad» (228). En una conferencia pronunciada ante la Union de Croyants en 1947, Teilhard habla de la fe en el hombre como «la atmósfera general en cuyo seno pueden mejor (o incluso solamente) crecer y derivar de una hacia la otra las formas superiores, más elaboradas de creencia... No *fórmula*, sino *medio de unión*» (VIII,

¹¹ En el mismo sentido afirma en una carta de 10 de octubre de 1950: «Si tuviera que hablar aquí como católico, debería añadir que la Iglesia, no por arrogancia, sino por necesidad estructural y so pena de negar su propia identidad, sencillamente no puede evitar considerarse el eje a lo largo del cual puede y debe producirse el esperado movimiento de convergencia y reunión».

¹² Son numerosos los textos que inciden en la misma idea: la carta citada en la nota anterior, la carta a A. Valensin de 10 de enero de 1926, otra carta de 16 de agosto de 1951. También en *Lo crístico* encontramos valiosas reflexiones al respecto: cf. XIII, 93 y 95.

233). Lo que hace falta para avanzar hacia la unión es una percepción clara tanto de Dios y de la humanidad: «Si cada grupo mantiene su tipo de Dios y su tipo de humanidad (y si esos tipos son heterogéneos) no se podrá llegar a ningún acuerdo serio». Ahora bien, ambas cuestiones no son independientes: «Optar, por ejemplo, por la fe en el hombre trae consigo la opción por el Dios de tensión (y recíprocamente) y, más probablemente, la opción por un universo cefalizado (en torno a un núcleo crístico)» (IX, 228; cf. VIII, 234).

5. Resumen y transición

Para Teilhard, las religiones, como fuerzas de planetización y amorización, pueden realizar una contribución fundamental a la evolución, si bien eso requiere que ellas mismas experimenten un cambio importante. Esta conversión pasa por asumir con todas sus consecuencias el descubrimiento de que el universo es un dinamismo incesante, lo que representa un gran desafío para todos los credos tradicionales, anclados en una cosmovisión estática. Además, la religión, por ser un fenómeno biológico, tiene carácter convergente, y ello hace ineludible una confluencia de las religiones hacia una religión del mañana. En este proceso, al cristianismo le corresponde un papel axial, pues no en vano nos descubre al Cristo universal, a Cristo como centro orgánico –necesario e insustituible– del universo, al que sustenta y personaliza. Que el cristianismo ocupe esta posición de privilegio y sea, por así decirlo, el núcleo alrededor del cual ha de surgir la nueva religión no significa que las religiones no cristianas estén abocadas a la desaparición; antes al contrario, a todas ellas, en especial a las orientales, les corresponde un papel indispensable y esencial, siempre al servicio, eso sí, de la nueva nota mística que asciende de Occidente.

En ocasiones se afirma que Teilhard sostiene una forma de la teoría del «cumplimiento», según la cual las religiones no cristianas son sino una preparación para el cristianismo. Por lo que hemos visto, esto no es cierto; la imagen de la confluencia de las religiones apunta en otra dirección, la de una asimetría cualitativa a favor del cristianismo, pero respetuosa con las diferencias. Ha quedado asimismo claro que el enfoque de Teilhard no es eclesiocéntrico (o cristianocéntrico), sino decididamente cristocéntrico. En la segunda parte de este trabajo intentaremos situar estas dos ideas, pero también la llamada teilhardiana –más teórica que práctica– al encuentro entre las religiones, en el contexto del debate actual sobre el pluralismo religioso. Permítasenos antes un apunte brevísimo: dos de los pilares del planteamiento de Teilhard –la centralidad de la historia y la evolución, por una parte, y el personalismo, por otra– constituyen cuestiones de enorme calado en el diálogo interreligioso, pues lo histórico y lo personal no poseen en las religiones orientales la misma relevancia que en Occidente. Aquí no podemos prestar a estos temas la atención que merecen.

B. Los desafíos del pluralismo religioso

El debate en la teología cristiana sobre la relación con las otras religiones ha sido muy intenso en las últimas décadas. Por lo común se distinguen tres posiciones principales:

exclusivismo, inclusivismo y pluralismo. La primera, que se plasmó en el tristemente célebre axioma *extra Ecclesiam nulla salus*, apenas tiene hoy defensores. La segunda reconoce, en diversa medida según los autores, la posibilidad de salvación para los miembros de las religiones no cristianas, pero la refiere siempre a Jesucristo, es más, la considera incluida ya en este. Y la tercera afirma sin ambages que todas las religiones son caminos de salvación queridos por Dios y renuncia a establecer jerarquía alguna entre ellas. Existen además intentos de mediación entre las dos últimas posturas; a un par de ellos se hará referencia en el tercer apartado. No vamos a exponer en detalle este debate¹³; nos limitaremos a presentar algunas reflexiones sobre tres de los grandes desafíos que de él se derivan para la teología cristiana, con la vista siempre puesta en lo que acabamos de exponer sobre Teilhard.

1^{er} reto: diversidad noosférica, o la valoración positiva del pluralismo religioso

Una de las cuestiones más controvertidas es si teológicamente es posible reconocer el pluralismo religioso como algo existente no solo de hecho, sino de derecho, como algo querido por Dios (lo que implica aceptar que todas las religiones son verdaderas, aunque ello no quiere decir que todas tengan que serlo en igual grado). Ni el Vaticano II ni el magisterio eclesiástico posterior llegan tan lejos, aunque algunos documentos de comisiones pontificias y, sobre todo, de la Federation of Asian Bishops' Conference (FABC) son algo más audaces. Para los teólogos pluralistas se trata de un mínimo innegociable; además, suelen insistir en la igualdad básica de todas las religiones. A los inclusivistas les cuesta más afirmar el pluralismo religioso sin matices, pero muchos lo hacen; no obstante, hasta los más cercanos al pluralismo sostienen la existencia de una asimetría cualitativa favorable al cristianismo.

¿Cuál es la posición de Teilhard frente al pluralismo religioso? Al igual que en la biosfera, también en la noosfera –incluido el ámbito de lo religioso– la diversidad es expresión de la riqueza de la vida, siempre y cuando no se resista a su integración en síntesis superiores. Con U. King podríamos decir que Teilhard valora positivamente el pluralismo religioso como parte de la diversidad de la vida. En un contexto evolutivo, la diversidad es fortaleza, ya que la reducción a la uniformidad y la especialización en exceso pueden llevar a la extinción de una especie. Lo decisivo es percatarse de que la visión teilhardiana del pluralismo religioso es eminentemente biológica e histórica, no teológica, por lo que no se confronta con la cuestión de si las religiones extracristianas son o no revelación ni tampoco evalúa su importancia para la teología cristiana¹⁴. Y entonces resulta claro que, para conectar a Teilhard con el debate actual, es necesario

¹³ La bibliografía es inmensa; valga una muestra: J. DUPUIS, *Hacia una teología religiosa del pluralismo religiosos*, Sal Terrae, Santander 2000; ÍD., *El cristianismo y las religiones. Del desencuentro al diálogo*, Sal Terrae, Santander 2002; F. TEIXEIRA, *Teología de las religiones: una visión panorámica*, Abya Yala, Quito 2005; J. M. VIGIL, *Teología del pluralismo religioso: curso sistemático de teología popular*, El Almendro, Córdoba 2005; G. D'ACOSTA (ed.), *la unicidad cristiana reconsiderada: el mito de una teología de las religiones pluralista*, Desclée, Bilbao 2000; G. D'ACOSTA, P. KNITTER y D. STRANGE, *Only One Way? Three Responses to the Uniqueness of Christ in a Religiously Pluralistic World*, SCM Press, London 2011.

¹⁴ Para todo lo anterior, cf. U. KING, *Christ in All Things. Exploring Spirituality with Teilhard de Chardin*, SCM, London 1997, 106-107.

ampliar el foco de atención desde lo histórico-evolutivo a lo teológico; no se trata de una corrección, sino de una dilatación, de un enriquecimiento.

El quid del debate parece estar en el *carácter absoluto* del cristianismo. Existen buenas razones para ponerlo entre interrogantes sin que ello implique por necesidad una desvalorización de la religión cristiana. El teólogo francés Claude Geffré insiste en que el mismo misterio de Cristo nos invita a no absolutizar el cristianismo... para así dejar que lo único absoluto sea lo Absoluto¹⁵. Ello requiere dos reflexiones concomitantes. En primer lugar, hay que tener muy claro que la encarnación significa que la manifestación de lo Absoluto acontece en y a través de la particularidad histórica. Si nos tomamos en serio la contingencia ahí implícita, resulta evidente que el acontecimiento Jesucristo está por esencia sujeto a limitaciones geográficas, temporales y culturales, por lo que no cabe pretender que agote por entero la revelación divina (en la que alienta una voluntad salvífica universal). Nótese bien que ello no quiere decir que ese acontecimiento no pueda ser la cúspide de la revelación de Dios. En la historia, lo absolutamente universal solo puede ser absolutamente particular: esta paradoja conlleva que toda revelación divina, incluso la más plena, esté afectada de inconclusión. (Geffré completa esta idea recordando que la resurrección de Jesús significa, entre otras cosas, que el origen de nuestra fe está ausente y debe ser buscado en la historia).

El segundo paso en esta desabsolutización del cristianismo consiste en mostrar que también en relación con las religiones no cristianas cabe hablar de revelación divina (en sentido no solo verbal, sino integral, salvífico). Tres argumentos pueden aducirse a favor de ello. El primero se compone de dos citas bíblicas: el famoso «muchas veces y de muchas formas habló Dios...» (Heb 1,1-2) y la frase del Prólogo de Juan que dice que el Logos era «la luz verdadera que *ilumina a todo hombre* viniendo a este mundo» (Jn 1,9). Este versículo de Juan nos lleva ya al segundo argumento, que tiene que ver con la universal voluntad salvífica divina: Dios quiere que todos los hombres se salven y, por tanto, no puede dejar olvidadas durante milenios a las personas que –sin culpa por su parte– no tienen oportunidad de conocer a Jesucristo (cf. 1 Tm 2,4; Rm 2,11). Y el tercer argumento pone el acento en la sobreabundancia de la vida divina, que no cabe pensar que se agote en una sola manifestación histórica, siempre finita y limitada. Y esto enlaza con una lectura de la doctrina trinitaria como afirmación de la diversidad inherente a Dios. La autorrevelación del Dios uno y trino, que es diverso en sí, tiene que ser diversa (lo que no obsta para que responda al menos a una unidad de propósito).

¹⁵ Para todo el párrafo, cf. C. GEFFRÉ, «Pluralismo religioso e indiferentismo», accesible en koinonia.org (nº 277). Es importante tener presente que ni la *Dei verbum* ni la *Gaudium et spes* (nº 45) se refieren al acontecimiento Cristo como absoluto. Véase asimismo J. DUPUIS, «The Declaration Dominus Iesus and My Perspectives On It», en W. R. Burrows (ed.), *Jacques Dupuis Faces the Inquisition*, Pickwick, Eugene (Oregon) 2012, 52: «What is absolute is by definition necessary, while the created is by nature contingent. While, then, God is the absolute Revealer and Saviour, the created humanity of Jesus, the Son incarnate, is not. And while the term “absolute” is quite proper in relation to God, it seems less appropriate when applied to Jesus Christ in his humanity... The humanity of Jesus is contingent, not necessary; freely created by God, it is not absolute».

Ahora bien, reconocer a las religiones carácter de revelación no es sinónimo de nivelar el valor y acierto de todas ellas. A este respecto afirma Torres Queiruga: «Siendo todas verdaderas, no todas tienen igual profundidad»¹⁶. Las diferencias entre las religiones (y dentro de cada una de ellas) son necesarias para que haya evolución religiosa. De continuo tratamos de discernir modos más y menos auténticos de vivir lo religioso. Esto plantea, desde luego, el criterio de cómo llevar a cabo tal discernimiento. Queiruga, apoyándose en C. Geffré y H. Küng, aboga por fijar ese criterio en la promoción de lo *auténticamente humano*, pues la convicción religiosa solo es verdadera y aceptable si ayuda a la realización integral de las personas¹⁷. Recordemos también lo visto antes sobre la importancia que Teilhard concede a la fe en la evolución y la fe en el hombre como criterio de discernimiento entre religiones (y como medio en el que puede acaecer el encuentro entre ellas).

Lo anterior implica que el concepto de revelación tiene que ser pensado de modo diferenciado en formas y grados. En formas, porque no puede entenderse de la misma manera para las religiones proféticas que para las religiones místicas o sapienciales. Y en grados, porque, como acabamos de decir, las religiones, siendo verdaderas, no son todas igual de verdaderas. Existe una gradación de la verdad, y los cristianos estamos convencidos de que la cúspide de la revelación ha acontecido en Jesucristo. De ahí que digamos que la autorrevelación de Dios en Jesucristo es *plena e insuperable*. Este paso de la absolutez a la plenitud insuperable conlleva notables consecuencias. Posibilita afirmar con sentido una asimetría entre las religiones, algo a lo que no parece que quepa renunciar desde una óptica cristiana, pero a la vez permite considerar a las religiones no cristianas auténticos caminos de salvación y revelación¹⁸. La plenitud de la revelación en Jesucristo se refiere no a todos los detalles, sino a las claves fundamentales. Por eso, esta revelación es, como todas, progresiva y perfectible. También el cristianismo debe estar abierto a las posibles riquezas y aportaciones que pueda recibir de otras religiones (incluso para entender mejor al propio Cristo). Las distintas revelaciones son, todo lo asimétricamente que se quiera, complementarias entre sí, porque se trata de fragmentos

¹⁶ A. TORRES QUEIRUGA, *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*, Sal Terrae, Santander 2005, 75; cf. *ibid.*, 59.

¹⁷ Las objeciones planteadas contra este criterio se resolverían pensando lo *humanum* como un concepto constitutivamente abierto y dinámico; al respecto, cf. *ibid.*, 60-68. Muchos defensores de la teología pluralista se mueven en esta línea; así, por ejemplo, J. J. TAMAYO ACOSTA, «Teología de las religiones», en Íd. (dir.), *Nuevo diccionario de teología*, Trotta, Madrid 2005, 879-888.

¹⁸ Salta a la vista el paralelismo – en un terreno distinto, el de la revelación y la verdad – con el planteamiento de Teilhard analizado en la parte A de este trabajo. El meollo de la cuestión está en cómo entender la «asimetría» entre las religiones. Nosotros la entendemos en sentido cualitativo (como nos parece que hace Queiruga, aunque quizá de modo no del todo consecuente), no como otra forma de decir que las religiones son diferentes entre sí (como nos parece que hace J. M. Vigil). Un pasaje fundamental para este asunto y para valorar la posible actualidad del pensamiento teilhardiano es la contraposición entre dos visiones, una de corte hegeliano en la que un solo *phylum* finaliza en sí a todos los demás y otra más plural con varios *phyla* que avanzan en su propio espacio (si bien con numerosos cruces e interacciones), que traza A. TORRES QUEIRUGA en *Diálogo de las religiones...*, 113. ¿Es la confluencia de la que habla Teilhard una *Aufhebung* hegeliana? ¿Cómo se concreta la asimetría en el segundo caso?

de la captación de un mismo misterio inagotable; de ahí que no puedan ignorarse entre sí, sino que estén abocadas al encuentro y al diálogo¹⁹.

2º reto: la verdadera unión diferencia, o el imperativo del diálogo interreligioso

Este punto vamos a tratarlo con mayor brevedad, no porque sea menos importante, sino solo por razones de espacio. Hoy nadie discute la importancia del acercamiento entre religiones y hasta se habla de un «imperativo de diálogo interreligioso»²⁰. Con independencia de cómo se entienda la relación entre misión, diálogo y anuncio, existe conciencia clara de que el diálogo no es un instrumento para un fin ulterior: tiende a la conversión más profunda de cada cual a Dios, no a la conversión del interlocutor a nuestra tradición religiosa. En este sentido, Raimon Panikkar insiste en que es necesario dejar atrás el diálogo dialéctico, que busca convencer en el plano conceptual mediante el uso hábil de la palabra, y apostar por el *diálogo dialógico*, cuyo principio máximo es la aceptación y escucha del otro y se desarrolla en el plano del encuentro personal²¹.

Para entablar un diálogo verdaderamente dialógico, es indispensable adoptar una doble actitud. Por una parte, hay que abandonar falsas seguridades y dismantelar los mecanismos de defensa que levantamos para proteger lo que tenemos por innegociable. Todo verdadero diálogo posee algo de aventura y entraña ciertos riesgos, porque el testimonio del otro puede convertirse en una interpelación que cuestione nuestras más hondas convicciones. Por otra parte, el diálogo verdaderamente dialógico exige ser abordado en pie de absoluta igualdad. Ninguno de los interlocutores puede partir de una situación privilegiada. Esto no requiere que uno renuncie de antemano a la convicción de estar en la verdad (hacerlo no sería sincero, sino mera estrategia), pero tiene que concederle al otro lo mismo. Ello implica que el diálogo no puede desarrollarse solo en el lenguaje y las categorías de uno de los interlocutores ni tampoco en un lenguaje y unas categorías pertenecientes a un nivel superior, metadialógico (¿quién determina cuál es ese otro nivel?, ¿cómo se determina?). El reto no es pequeño y precisa del esfuerzo añadido de intentar penetrar en la conciencia del otro y experimentar sus valores desde su misma perspectiva. Esto puede resultar enriquecedor para ambos, ya que a menudo se descubren en la otra tradición valores o ideas que estaban sumergidos o nada más que apuntados en la propia. En este punto es importante respetar la autonomía de la otra tradición, no pretender juzgarla desde las categorías de uno. Es aquí donde podría radicar una de las mayores deficiencias del planteamiento de Teilhard.

Sobre este trasfondo, fijémonos en dos acentos presentes en el actual diálogo interreligioso que guardan relación con la visión teilhardiana, pero también difieren de esta de forma más o menos importante. Nos referimos al doble énfasis en la mística y la

¹⁹ El magisterio eclesiástico no acepta, para el cristianismo, tal complementariedad. Pero hay buenas razones teológicas para defenderla. Para esta cuestión, cf. J. DUPUIS, *El cristianismo y las religiones*, cap. 5; así como las consideraciones de A. TORRES QUEIRUGA, *Diálogo de las religiones...*, cap. 2.

²⁰ En el mismo sentido, A. TORRES QUEIRUGA escribe de forma muy acertada que «el diálogo no es... un capricho, sino una condición intrínseca de la verdad» (*Diálogo de las religiones...*, 108).

²¹ Para todo esto y mucho de lo que sigue, cf. R. PANIKKAR, «The dialogical dialogue», en Íd., *The Intra-religious Dialogue*, Paulist Press, New York 1999, 23-40.

acción. También Teilhard insiste en que la convergencia de las religiones tradicionales debe acontecer alrededor de una religión de la acción con ayuda de las «experiencias de contacto con un Inefable supremo» atesoradas en ellas. Veamos primero el acento místico. Panikkar ha insistido también en esta dimensión del diálogo interreligioso. Para él, este no es posible si no es sobre la base de un *diálogo intrarreligioso*. Se trata de que el diálogo entre las religiones tenga lugar en el interior del propio yo, de desarrollar un diálogo interior que implique a la totalidad de la persona y en la que esta se deje cuestionar en su hondón. Este planteamiento se basa en el supuesto de que no seré capaz de encontrarme con el otro como el otro se encuentra y comprende a sí mismo si no me encuentro con él y lo comprendo en mí y como parte de mí. Esta actitud llevada al extremo se traduce en lo que se conoce como «pertenencia múltiple», es decir, el cultivo simultáneo de varias religiones (de hecho, Panikkar es cristiano, hindú y budista a la vez)²². Sin llegar tan lejos, es interesante asimismo el enfoque de Thomas Merton, quien vincula el diálogo interreligioso con la conciencia transcultural y la integración final²³. Este acento místico actual presenta una importante diferencia respecto de la visión teilhardiana: que se desplaza del plano de la religión como fenómeno colectivo y evolutivo al plano de la interioridad personal. Alguien ha dicho que no existe diálogo entre las religiones *per se*, sino solo entre personas que las profesan.

El segundo acento se pone en la acción. En la actualidad tienen mucho vigor los intentos de integrar la teología de la liberación con la teología de las religiones, en Latinoamérica, pero sobre todo en el Sudeste asiático (baste aquí con mencionar a Aloysius Pieris, un jesuita de Sri Lanka²⁴). Se insiste en que el diálogo interreligioso tiene que desarrollarse en el marco de la lucha por la justicia, desde los pobres y para los pobres. Esto va acompañado muchas veces por la denuncia y la crítica del progreso tal como ha sido entendido en Occidente. ¿No hay también aquí una interpelación a esa «fe en el progreso» que desempeña un papel tan importante en Teilhard? Esta opción por la perspectiva de las víctimas se traduce asimismo en una honda preocupación ecológica.

El diálogo nunca tiene como meta suprimir las diferencias, sino comprenderlas mejor con el fin de trascenderlas. No exige el sacrificio de la propia identidad, sino profundizar en ella. Con esto, llegamos al último punto de nuestra exposición.

3^{er} reto: lo Crístico, o la relevancia constitutiva de Jesucristo

Entramos ahora en la cuestión fundamental, que atañe a la unicidad de Jesucristo como mediador universal de la salvación. Aun a riesgo de simplificar en exceso, cabría decir que el Vaticano II supuso la consolidación de un catolicismo *crístocéntrico* que supuso la superación del enfoque *eclesiocéntrico* dominante hasta entonces. Pero desde hace

²² Para todo esto, cf. ÍD., «Faith and Belief: A Multireligious Experience», en *ibid.*, 41-59; P. C. PHAN, «Multiple Religious Belonging: Opportunities and Challenges for Theology and Church»: *Theological Studies* 64 (2003), 495-519.

²³ Cf. «Integración final: hacia una terapia monástica», en Th. MERTON, *Acción y contemplación*, Kairós, Barcelona 1982, 123-126.

²⁴ Cf., por ejemplo, sus obras *Love Meets Wisdom. A Christian experience of Buddhism*, Orbis, New York 1988; *Fire and Water. Basic Issues in Asian Buddhism and Christianity*, Orbis, New York 1996.

algunas décadas se cuestiona la idoneidad del cristocentrismo para una realidad mundial tan marcada por el pluralismo religioso como la nuestra y desde diversos flancos se insiste en la necesidad de ir trascenderlo hacia un *teocentrismo*, un *reinocentrismo* o un *soteriocentrismo*. Esto es lo que suelen defender los llamados teólogos pluralistas; pero también hay intentos de mostrar que ninguna de estos tres planteamientos tiene por qué estar reñido con el cristocentrismo, repensando este de modo que resulte más abierto y no implique devaluación de las religiones no cristianas. Entre tales intentos podríamos destacar tres: el recurso al Cristo cósmico (p. ej., Panikkar, Boff), el enfoque trinitario con énfasis en el Logos y el Espíritu (p. ej., Dupuis, Delio) y el teocentrismo jesuánico (p. ej., Queiruga)²⁵. Aquí nos vamos a fijar solo en algunas ideas de Panikkar y Dupuis, porque ello puede ayudarnos a calibrar mejor la visión de Teilhard.

Por contraposición a la índole lógica de la cristología, Panikkar denomina a su propuesta «cristofanía», esto es, manifestación de Cristo. «Cristo» designa el símbolo vivo de la realidad entera; los cristianos tenemos acceso a él en y a través del Jesús histórico, aunque los seguidores de otros credos pueden encontrarlo por otros caminos; no en vano, sus manifestaciones históricas son múltiples. Por eso puede Panikkar afirmar que Jesús es el Cristo, pero este no se agota en Jesús. Lo importante no es tanto la personalidad histórica de Jesús cuanto la persona divina de Cristo. Con ello guarda relación también la idea de que ese símbolo universal que nosotros llamamos Cristo puede tener equivalentes homomórficos –es decir, que desempeñan una función análoga– en otras religiones, como, por ejemplo, Rama, Krishna, Ishvara o Purusha en el hinduismo. Todo esto, que se basa en una fundamental pero cuestionable distinción entre *faith* and *belief*, va asociado a dos consideraciones muy problemáticas sobre la relevancia de la historia y el sentido de la encarnación. En efecto, para Panikkar la historia no es la única dimensión de la realidad, ni siquiera la más importante; mayor rango le concede él a la dimensión simbólica. La mentalidad occidental se caracteriza, a su juicio, por absolutizar la historia y la evolución; por eso, habla con frecuencia del «mito de la historia» (aquí «mito» no debe entenderse en sentido depreciativo, sino más bien como horizonte de manifestación de lo real). Esto no es ningún capricho, porque en la mentalidad india lo histórico es sinónimo de imperfección y señal de que algo no ha alcanzado su realidad plena; de ahí que el Jesús de la historia sea visto como menos real que el Cristo de la fe. Pero el resultado es innegable: la realidad histórica de Jesús pasa a un segundo plano. Minimizar el valor de la historia exige, por lógica, relativizar la encarnación en beneficio de la resurrección.

Desde supuestos gnoseológicos distintos de los de Panikkar, pero con parecidas consecuencias, John Hick, uno de los pioneros de la teología pluralista, habla del «mito del Dios encarnado» (así reza el título de uno de sus libros; en este caso, «mito» sí es más desvalorizador). Como ha señalado Dupuis, aquí asistimos a otra manifestación de la disputa entre cristología alta y cristología baja, entre la cristología que reconoce sin reservas la identidad de Jesucristo como Hijo de Dios y la cristología que renuncia a tales

²⁵ Estas posiciones se podrían denominar inclusivismo pluralista o pluralismo inclusivista, según dónde recaiga en cada caso el acento. Repárese en que las dos primeras están interrelacionadas.

enunciados y se limita a afirmaciones funcionales sobre Jesús. «La implicación es... que el único fundamento adecuado sobre el que puede basarse la unicidad y finalidad de Jesucristo es su identidad personal como Hijo de Dios hecho hombre... Ninguna otra cristología puede... dar razón de modo convincente de la mediación universal de Cristo en el orden de la salvación»²⁶. Como hemos visto, el pensamiento de Teilhard nos ofrece claves interesantes para desarrollar una cristología cósmica que valore la historicidad y unicidad de Jesús. Y ello se debe tanto a su fidelidad a la enseñanza bíblica, sobre todo a san Pablo, como a su aguda comprensión de la primacía de Cristo en el designio salvífico universal de Dios, que también subrayó con fuerza Duns Scotus. A nuestro juicio, aquí hay algo de abisal hondura y grandísima actualidad.

Pero sigamos con Dupuis, porque sus reflexiones pueden ayudarnos a aguzar aún la mirada. Lo más importante quizá sea su intento de situar la cuestión cristológica en un marco trinitario (dejemos constancia de que también Panikkar tiene sugerentes reflexiones sobre la Trinidad). Esto permite poner en relación la economía del Hijo encarnado con otra economía más amplia, que consta, por así decir, de dos brazos, el del Hijo eterno y el del Espíritu Santo, que son coextensivos con la historia del universo y la humanidad. Y ello se hace desde recursos muy vigorosos de la tradición cristiana, que se remontan a los primeros siglos cristianos. La idea principal es que el Padre es la fuente verdadera de salvación. Pero es asimismo importante el que la acción salvífica y reveladora del Logos encarnado (*ensarkós*) en Jesús no agota la acción salvífica y reveladora del Logos eterno (*asarkós*) ni tampoco la del Espíritu Santo. En este caso, *la diferencia no implica separación alguna*, un riesgo que sí está presente cuando se relativiza la figura histórica de Jesús. Para concebir la relación entre el Logos eterno y el encarnado, Dupuis se decanta por la categoría de «sacramento»: la economía del Hijo encarnado es sacramento de la economía del Hijo eterno. Es posible ahondar en esta línea de pensamiento escuchando (aparte del Prólogo de Juan) el testimonio de los *tomí* de León Magno, del Tercer Concilio de Constantinopla (680-681, las voluntades y operaciones de la naturaleza divina y la naturaleza humana de Cristo son distintas, pero inseparables) y de Tomás de Aquino (cf. *S.th.* III, q. 13, a. 1; *S. c. gentiles* IV, 35)²⁷. La postura de la *Dominus Iesu* es bastante menos matizada²⁸. La pregunta que podríamos hacernos es si tal distinción entre los dos modos de existencia del Logos cabría en Teilhard... Pero volvamos un paso atrás. *Diferencia sin separación*: este principio cristológico, que resume la intuición principal del concilio de Calcedonia (451) y que también es un principio trinitario (¡la perijóresis!), sirve asimismo para entender la

²⁶ J. DUPUIS, «Religious Plurality and the Christological Debate»: *Focus*, vol. 15 (1995), nº 2-3, 1995 (accesible en <http://sedosmission.org/old/eng/dupuis.htm>, p. 4).

²⁷ También sería interesante estudiar la controversia entre luteranos y calvinistas sobre la eucaristía en los siglos XVI-XVII, en la que estos últimos, en discrepancia con la lectura luterana de la *communicatio idiomatum*, formularon el axioma conocido como *extra calvinisticum*. Cf. P. GAMBERINI, «La questione cattolica del “subsistit e la dottrina dell’ “extra calvinisticum”», en M. Cassese, *Alla riscoperta di Giovanni Calvino*, I.S.E. San Bernardino, Venezia 2011, 133-177.

²⁸ Para esta cuestión, cf. J. DUPUIS, «The Declaration Dominus Iesus and My Perspectives On It». Para completar el cuadro merece la pena leer la notificación de la Congregación de la Doctrina de la Fe a propósito de *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso* de Dupuis (24 de enero de 2001), así como la respuesta de este en el libro de W. R. Burrows citado en la nota 15.

relación entre el Logos y el Espíritu. También el Espíritu actúa en el universo entero y la historia toda, pero su acción nunca carece de algún tipo de referencia a la acción del Logos encarnado, es decir, a lo acontecido en Jesús de Nazaret. Si no, no estaríamos hablando de la Trinidad cristiana... Hay razones para pensar que el cristocentrismo trinitario que propone Dupuis es, en buena medida, un intento de desarrollar algunas de las intuiciones de Teilhard²⁹.

Conclusión

La imagen de la confluencia de religiones que propone Teilhard permite pensar una *asimetría cualitativa* a favor del cristianismo que, sin embargo, es respetuosa con la *indispensable aportación espiritual* de las demás religiones (otra cuestión es si tal aportación es vista de forma suficientemente matizada y desde sus categorías propias). Esta imagen nos parece más realista que la de los muchos caminos que conducen hacia la cima de la montaña. Además, esa religión del mañana, aunque está catalizada por el cristianismo, no suprime las diferencias, *no aspira a ser una religión unitaria*, sino que vive en y de la conversación entre los distintos credos.

Si el cristianismo puede asumir un papel de *eje* en dicha confluencia de las religiones, es porque nos remite a Cristo como *centro* dinamizador y personalizador del universo. El Cristo universal de Teilhard no desvaloriza la historia, ni mucho menos, y es susceptible en parte de una lectura trinitaria como la que propone Dupuis. Ello permite una *visión más rica y diferencia* de la economía salvífica de Dios, donde el acontecimiento de la encarnación desempeña un papel constitutivo, pero no absoluto.

Y por último, permítasenos apuntar que lo quizá parezca una seria limitación del planteamiento de Teilhard, a saber, su enfoque más centrado en la humanidad como fenómeno noosférico que en el individuo, podría revelarse importante para entender en cierta medida que la Iglesia sea salvíficamente necesaria: no lo es para cada individuo de modo directo, pero sí para la humanidad en su conjunto, porque sin ella no puede abrirse la brecha en el dique que bloquea el camino conducente a la religión del mañana, y esta es la que impulsa a la humanidad hacia el Omega, hacia el reino de Dios (y, por ende, es indirectamente necesaria para la salvación individual; a este respecto, léase con atención el ensayo que abre *Lo que yo creo*). El cristianismo, aun siendo imprescindible, queda en cierto modo modo relativizado. No pretendemos decir, ni mucho menos, que Teilhard tenga la solución para los grandes desafíos del pluralismo religioso (también él es hijo de su tiempo), pero sí que su pensamiento a este respecto resulta más actual e iluminador de lo que suele reconocerse.

²⁹ Para la influencia de Teilhard en Dupuis, cf. el prólogo y el epílogo de W. R. Burrows al libro citado en la nota 15.