

# MARITAIN FRENTE A TEILHARD

PH. I. ANDRÉ-VINCENT

Ex Profesor del Institut d'Etudes Politiques  
d'Aix en Provence (Francia)

El pensamiento de Maritain tiene su historia. El, que había recibido de León Bloy su profecía, el autor del *Antimoderne*, se ha acercado progresivamente a este mundo moderno del cual él denunciaba sus imposturas, en una primera época. ¿Se habrá, acaso, él dejado prender en sus redes, definitivamente? Un particular signo de adhesión puede advertirse en la acogida que él hiciera, en una segunda época, a las concepciones de Teilhard de Chardin. El encuentro y el acercamiento de estos dos pensamientos tan profundamente diferentes es significativa; y tal encuentro no es fortuito: manifiesta una coincidencia entre la visión temporal de Maritain y la visión cósmica de Teilhard, una y otra se juntan en la idea de "evolución".

¿Hasta qué punto ellos coinciden, y por cuánto tiempo? Si el pensamiento de Teilhard evoluciona en una rigurosa coherencia según la lógica de un evolucionismo totalizante, el de Maritain avanza dominando el movimiento de la historia con mirada de metafísico. En realidad, sus visiones se oponen, y quienes están familiarizados con Maritain no se asombrarán de que cuando él vuelva sobre Teilhard en una tercera época de su vida, rechace ese "genio detestable" que le sedujera en otro tiempo. Pero, aparece necesario preguntarse, ¿hasta qué punto operó en Maritain esa seducción?

En verdad, basta una lectura de algunos pasajes de un libro de escasas páginas, pero bien importante, para constatar hasta qué grado de profundidad alcanzara la seducción teilhardiana sobre Maritain en la segunda época de su carrera. Es en *Les droits de l'homme et la loi naturelle*<sup>1</sup> donde aparece la adhesión de Maritain a la

\*Traducción del Prof. Eduardo Soto Kloss.

<sup>1</sup>*Les droits de l'homme et la loi naturelle*. Edit. de la Maison Française. New York. 1943 (Repr. photom. Hartmann Ed. Paris. 1947) 34-38. (Hay trad. castellana, Los derechos del hombre y la ley natural. Biblioteca Nueva. Buenos Aires. 1943).

idea fundamental de Teilhard. El panevolucionismo de Teilhard ("la cosmogénese") no parece inquietar a Maritain, quien acepta sin pestañear la tesis básica de *Réflexions sur le progrès*<sup>2</sup>. Hay una continuidad biológica en la génesis de todos los elementos del cosmos:

"la evolución de la humanidad debe ser encarada como la continuación de la evolución de la vida en su plenitud, y en donde progreso significa ascensión de la conciencia; y en que esta ascensión de la conciencia está vinculada a un grado superior de organización. Ahora bien, si el Progreso debe continuar, no será obra que vaya por sí sola: la evolución, por el mecanismo de sus síntesis, se carga siempre de más libertad"<sup>3</sup>.

El progreso está, pues, asegurado: si se respetan los mecanismos de la evolución, la libertad no cesa de crecer al mismo tiempo que la organización. Así lo quiere "la ley de la vida que lleva a una mayor unidad a través de una mayor organización"; "se pasa normalmente de la esfera del progreso biológico a aquella del progreso social y de la evolución de la comunidad civilizada". ¿Cabría objetar a ello haciendo ver los fracasos, y desfallecimientos de la historia, la contingencia de la libertad del hombre? El progreso está igualmente asegurado, con tal que sea salvaguardada esa flor del progreso humano, que es la libertad; es preciso, y basta, que los procesos de unificación en curso se realicen sin coacción, ya que

"sólo la unificación por fuerzas internas 'es biológica'; sólo ella realiza ese prodigio de hacer surgir una mayor personalización de las fuerzas colectivas; sólo ella representa la prolongación auténtica de la psicogénesis, al término de la cual el Hombre ha hecho su aparición, y que continúa bajo nuevas formas en la evolución colectiva de la humanidad".

Así, en el progreso social la evolución continúa esa ascensión de la conciencia comenzada en el alba de la vida cósmica: del primer protoplasma al hombre, y del hombre individual a la superhumanidad, es la misma "ley de vida" que regula, y rige la hominización del cosmos. En la visión de Teilhard, la génesis de la sociedad futura se encuentra regida por la misma ley de evolución que aquella

<sup>2</sup>Obra publicada en Pekín en 1941.

<sup>3</sup>Teilhard, *ibid* (citado por Maritain en *ob. cit.* 35).

que rige la del primer hombre. Basta, pues, obedecer a la evolución; y primero que todo, creer en ello.

La creencia en "la marche en avant de l'Humanité" es la condición primordial de una acción temporal. ¿Prima aún incluso sobre el sentido del bien y del mal? La "ley de la vida" es el imperativo fundamental para Teilhard; el sentido de la evolución es el principio de la "cosmogénesis"; él descubre la totalidad del fenómeno humano; él mide la expansión ultra y supra humana: él revela la "Christocosmogénese" como dirá más tarde el vidente del "Cristo cósmico". Pero ya Maritain, volviendo a la órbita de la cual se había alejado, abandonará este "génie dètestable" en la lógica de su "evolucionismo absoluto".

Dicho evolucionismo en cuanto absoluto no era aún proclamado en los escritos publicados por Teilhard en 1941, y que cita Maritain; sin embargo, ello era ya discernible. Y en verdad, asombra que el autor de *Los grados del saber* acepte una concepción que totaliza las ciencias físicas y las ciencias humanas bajo el parámetro de la única evolución. A pesar de los "umbrales" que afectan el proceso, la homogeneidad es perfecta en todo el transcurso de la psicogénesis ("psychogénese"), desde el protoplasma elemental hasta los elementos más y más personalizados de un cosmos que deviene cada vez más "conciencia" a través del "fenómeno humano". Y la antropogénesis ("antropogénese") obedece a la misma ley de crecimiento en la organización que unifica y al mismo tiempo libera: el fenómeno humano, por la exigencia de la evolución deviene más y más fenómeno social, y la socialización a su vez engendra más y más personalización.

Teilhard había ya deducido las conclusiones de su panevolucionismo en la coyuntura histórica donde se erigían los totalitarismos: el colectivismo de los regímenes comunistas, o nazis o fascistas, a pesar de sus aspectos coercitivos, entraban también en la visión de un mundo que generaba su unificación. El fenómeno de "socialización" evolucionaba necesariamente a una "personalización", al igual que la creciente complejidad de la materia se unía a una creciente espiritualización en la visión de la cosmogénesis. ¿En qué momento Maritain ha conocido estos aspectos del pensamiento de Teilhard? Sea como fuere, y limitándonos a los textos citados, la inadvertencia de Maritain respecto del panbiologismo de Teilhard, en verdad,

nos confunde. Esa asombrosa complacencia opaca y hace dudar de la visión del filósofo en ese momento de su carrera. El autor del *Humanismo integral* vuelve la espalda al autor del *Antimoderne*; y a través de la "Liberación" se comprometerá en la política activa.

En 1943, el pensamiento de Maritain se encuentra en la perspectiva donde desembocará para él el mundo de la postguerra: una organización mundial de las naciones, pero con un "supplément d'âme". A esta necesidad, el pensamiento católico había de responder. Por sus *Mensajes de Navidad* de 1942, y de 1944, Pío XII emprende el diálogo con el mundo, sobre la base de los derechos del hombre. Maritain contribuirá en ello por sus escritos de esa época, en especial *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, de 1943. En esta línea, él encontrará a Teilhard, preocupado, también él, de unir una misma perspectiva humanista a creyentes y no creyentes. El segundo opúsculo que el sabio jesuita ha publicado en Pekín en 1941 es precisamente *Sur les bases possibles d'un credo humain commun*. Maritain, por aquella época, se encuentra justamente en búsqueda de tales bases. Es citando a Teilhard, y refiriéndose a dicho opúsculo que él se pronunciará sobre este "credo humano":

"Puede aún recalcar, siguiendo a Teilhard, que sean cuales fueren sus creencias, o incredulidad religiosas, los hombres que admiten o que niegan esta marcha ascendente de la humanidad, de la que recién tratábamos, adoptan así posición sobre lo que es prácticamente decisivo desde el punto de vista de las sociedades humanas. En cuanto al reino de Dios y a la vida eterna, es la aceptación o rechazo del dogma religioso lo que hace diferenciar esencialmente los espíritus; en cuanto a la vida temporal y a la ciudad terrestre, es la aceptación o rechazo de la vocación histórica de la humanidad"<sup>4</sup>.

La dicotomía que surge aquí entre la vida espiritual y la vida temporal ¿está en la línea del *Humanismo integral*? Ella es bien propia de Maritain aquí; es ajena a Teilhard, aun cuando se inserta en una visión de "la marche en avant de l'humanité", que es típicamente teilhardiana, no menos que la consecuencia de una nueva dicotomía entre las dos especies de hombre, aquellos que poseen la fe en el progreso y aquellos que no la poseen (y así también, dos

<sup>4</sup>Maritain, *Les droits* cit. 37.

especies de cristianos...). Una tercera dicotomía va a imponerse para formular el credo de esta fe en el progreso. Se trata de discernir “lo que es prácticamente decisivo”, por lo tanto “un cierto número de verdades prácticas”. Ahora bien, estas verdades —como postulados— son comunes a los discípulos de Cristo y a los adeptos de un panteísmo o del ateísmo, a cristianos y a marxistas, comulgando todos en esta fe en la “marche en avant de l’Humanité”. Para la formulación de estas “verdades prácticas” es preciso postular que ellas pueden ser discernidas por un acuerdo común entre espíritus muy diferentes, y aun cuando en cada uno de ellos tales verdades “provengan de concepciones teóricas extremadamente distintas, e incluso fundamentalmente opuestas”. ¿Cómo es que esta fundamental oposición de concepciones “teóricas” no revierta sobre “las verdades prácticas”, y sobre el acuerdo del que ellas son su objeto? Maritain nos propone aquí una discontinuidad que se aviene mal con la continuidad propia que existe entre lo especulativo y lo práctico. Pero tal discontinuidad aparece como necesaria para la validez del acuerdo realizado por los hombres cuya religión y cuya filosofía separan, y que obtienen un acuerdo sobre la “Declaración de los derechos del hombre”.

En esta “Declaración” saluda Maritain el progreso humano. La prueba está dada en orden a que “hombres mutuamente opuestos en sus concepciones teóricas pueden llegar a un acuerdo puramente práctico sobre una enumeración de derechos humanos”. Y en ello ve él el signo de “una especie de “common law” no escrito... al punto de una convergencia práctica entre ideologías y tradiciones espirituales las más diferentes”<sup>5</sup>. La idea de una convergencia de “tout ce qui monte” es bien teilhardiana. Más allá de Teilhard y volviendo a la olvidada noción de ley natural, asocia Maritain a la idea del “progreso humano” aquella de una progresión en el conocimiento de esta ley divina en el hombre a través de la historia de las civilizaciones.

Los “derechos del hombre” son, en efecto, una expresión de esta ley natural, pero incompleta si no se acompaña de los correspondientes deberes que resultan también de ella. Esta expresión de una dignidad humana que ha rechazado su fundamento divino, ¿revela

<sup>5</sup>*Man and the State*. Univ. Chicago Press. Chicago/Illinois. 1951, Chap. iv. (The rights of man) 76-107; *Les droits* cit. 71ss.

ella, en realidad, un verdadero progreso en el conocimiento de la ley natural? Maritain no lo pone en duda. Sin embargo, su fe en el progreso no llega a la certeza de la visión teilhardiana. La progresión en el conocimiento de la ley natural no le aparece sino como una probabilidad<sup>6</sup>. Más tarde esta progresión tomará la fuerza de una certeza, pero compensada por el crecimiento al mismo tiempo del bien y del mal, según la parábola del grano y la cizaña; que juntos crecen hasta el fin del mundo<sup>7</sup>. Maritain habrá ya alejado, lejos de sí, la gnosis teilhardiana.

\* \* \*

La seducción del profeta de "la fe en el mundo" había operado sobre el espíritu de un Maritain comprometido en los negocios de este siglo y a la búsqueda de una "fe secular". Embajador en Roma, delegado de Francia ante la Unesco, el filósofo concentraba su visión sobre la perspectiva dada por la coyuntura política: una internacional de la democracia; le incumbía definir esta carta de una fe secular, de la cual el mundo sentía necesidad<sup>8</sup>. Retirado de la política y de toda actividad, con motivo de la enfermedad y muerte de Raïsa, su esposa, el filósofo mirará el mundo en una perspectiva que no es ya la de una esperanza secular, sino la de una fe católica. Es aquí donde Maritain encuentra la visión del "Cristo cósmico" de Teilhard; es en el seno de la Iglesia donde recibirá el mensaje de Teilhard, la "Cristocsmogénesis". Este mensaje no es sino que el anuncio de una nueva religión en la cual el Dios personal<sup>9</sup> de la tradición cristiana deviene el alma del mundo que nuestra etapa religiosa y cultural requiere<sup>10</sup>.

".....El conocimiento de la ley natural se desarrolla a través de la historia...; es probable que él continúe desarrollándose y con una mayor afinación, mientras dure la humanidad..."; *Les droits* cit. 67.

<sup>7</sup>Vid. el "Préface" de Maritain (p. 2) a M. J. Nicolas, *Evolution et christianisme*. Fayard. Paris. 1973.

<sup>8</sup>Vid. *Man and the State*, cit. 108ss.

<sup>9</sup>Es solamente en su último gran libro *El campesino del Garona*, que Maritain, volviendo a tomar la palabra luego de tantos años de silencio, nos deja ver el nuevo aspecto de su pensamiento sobre Teilhard: vid *Le paysan de la Garonne*. (9<sup>è</sup>. éd.). Desclée de Brouwer. Paris. 1966, 172-187, y 383-390 (hay trad. Desclée. Bilbao. 1967).

<sup>10</sup>*Cartas a Léontine Zanta* (Desclée. Paris. 1965) citado por Maritain en *Le paysan* cit. 175 nota 1.

En esta última época del pensamiento de Maritain, la obra de Teilhard es enteramente publicada, difundida, alabada, y ya se ha afirmado en plenitud su visión de la cosmogénesis; sobre el eje de una filosofía —aquella de la “unión creadora de Dios y del mundo”— aparece el esbozo de un sistema teológico: la “Cristocosmogénesis”. Este “pancristianismo” es un panteísmo (¿“panteísmo cristiano”?) en el cual Dios es “en devenir” con el mundo en ese abrazo recíproco de la “unión creadora”... El que esta visión se haya expresado en páginas de una gran poesía agrava aún más el peligro de esta “gnosis”, donde se disuelve la trascendencia de Dios y la existencia de la Iglesia<sup>11</sup>. Estas páginas —que se dirán “proféticas”— constituyen “la gran fábula” que alimenta el neomodernismo de clérigos y laicos comprometidos con “el movimiento de la historia”, y que ya no leen más el Evangelio sino a través de “la evolución”. El tiempo se transforma así en el parámetro de la Revelación.

En contra de esta “cronolatría” se alza *Le paysan de la Garonne*; aún a pesar del respeto universal que rodea la figura del profeta, Maritain se verá en la necesidad de enfrentar al prestigiado autor de esta “gran fábula”; y será con gran delicadeza para la persona de Teilhard que él tratará su obra, cuidando —como lo había hecho ya Gilson— de preservar al autor de la calificación debida a sus escritos. Pero, ¿el teilhardismo —esa “grande fausse monnaie intellectuelle”— no ha salido acaso de Teilhard?<sup>12</sup>.

Sin hacer obra de teólogo, Teilhard ha pretendido haber sentado la base ineluctable de toda futura teología. En realidad, “la teología teilhardiana es una gnosis cristiana más, y, como todas las gnosis, de Marción hasta nuestros días, es una teología-ficción...”<sup>13</sup>. “Gran gnosis”, para comenzar, y que propone a la Iglesia, maestra,

<sup>11</sup>Maritain no comparte la opinión de Gilson respecto del carácter inofensivo del sistema teilhardiano: vid. *Le paysan* cit. 184, 387ss, y 388 nota 2.

<sup>12</sup>Con la pregunta está dada también la respuesta en el prudente análisis de la obra que nos depara Maritain; *Le paysan* cit. 172-187. Las distinciones del párrafo “Teilhard et le teilhardisme” no logran disipar los problemas que conlleva “esta alquimia intelectual de la cual ha salido esta moneda falsa” (“*Palchimie intellectuelle dont sortit cette fausse monnaie*”): vid. 175 y 176. Es un hecho que la gnosis teilhardiana encuentra precisamente su fuente en el propio Teilhard.

<sup>13</sup>Gilson citado por Maritain, en *Le paysan*, cit. 177.

para realizar en el siglo xx el equivalente de esa operación por la cual el Jesús de los Evangelios “fue asimilado osadamente al Logos alejandrino”. Bastaría, hoy, en consecuencia, asimilar a Cristo al nuevo Logos evolucionista para reencontrar El su dimensión cósmica: así, Cristo vendría a ser “el alma del mundo”. Radical contrario sobre la conciliación, o acercamiento, entre Jesús y el Logos, tal como fue realizado por los Padres —siguiendo a San Juan— y tal como puede serlo hoy día: no por “asimilación” de Jesús al Logos, sino del Logos a Jesús<sup>14</sup>.

El panteísmo Cristocósmico de Teilhard arranca sus raíces en la insuperable dificultad de pensar la Creación (divina) en conceptos que no sean puramente metafísicos (lo metafísico es extraño a Teilhard). El concepto de “creación ex nihilo” es la cruz de la teodicea; apartar este concepto (y esta cruz) es la tentación de un espíritu “científico”. Y Teilhard elabora su pseudo-metafísica de la “unión creadora” de Dios y del mundo, del Uno de lo múltiple, este “múltiple que es “una especie de nada positiva”, “la sombra desperdigada de su unidad”, que “de toda la eternidad Dios veía bajo sus pies”<sup>15</sup>. Esta “nada positiva” es una “imploración de ser en la cual... todo ocurre como si Dios no hubiere podido resistir...”, y “Dios finalmente no se completa sino uniéndose...”<sup>16</sup>.

Dios sería, pues, algo inacabado sin el Mundo. El estaría en la necesidad de crear, y también de encarnarse en su creación<sup>17</sup>. La “nueva religión” de Teilhard pierde la esencia del Amor Creador y Redentor: Su gratuidad, Su trascendencia; pierde la trascendencia de la Perfección Divina revelada en la Trinidad. Al mismo tiempo, el problema del mal no se estipula ya más en términos de libertad humana —y de gracia divina—: él no se inscribe ya en una relación personal de los hombres y Dios, sino en la relatividad de los actos

<sup>14</sup>Gilson resumido por Maritain, *ibid.* 179. La “asimilación” es entendida aquí analógicamente: ella es reductora en el primer caso con Teilhard, no así en el segundo (con Gilson y Maritain).

<sup>15</sup>Teilhard, *L'union créatrice*. 1917, citado por Maritain, *ibid.* 383. En este punto Maritain se remite a un estudio de Cl. Tresmontant, “Le père Teilhard de Chardin et la théologie”, publicado en el periódico *Lettres* N<sup>os</sup> 49-50. (ix-x 1962).

<sup>16</sup>Teilhard citado por Maritain (tomado de Tresmontant), *ibid.* 384.

<sup>17</sup>Maritain, *ibid.* 384.

humanos, como todas las cosas, en la evolución<sup>18</sup>. En una palabra, el pecado se reduciría a una falla en el movimiento de la cosmogénesis, a un atraso del cual sería víctima un elemento “menos progresivo”<sup>19</sup>.

Así, el problema del mal, después del problema de la creación, se disuelve en la evolución, donde se encuentran en estado de fusión Dios y el mundo. Esta fusión venía a resolver, para Teilhard el problema de la vida mística, ya que para él este problema consistía en hacer “tangible” lo divino; cita Maritain un texto de Teilhard bien significativo al respecto:

“Por impresiones bruscas, claras y vivas, distingo que mi fortaleza y mi alegría se sustentan en que yo veo realizarse en mí, de alguna manera, la fusión de Dios y del mundo, aquél (mundo) dando la inmediatez a lo divino, Este (Dios) espiritualizando lo tangible”<sup>20</sup>.

De este modo, el mundo deificado (el cosmos “Cristificado”) hace a Dios inmediato, tangible: exactamente como el cuerpo de Cristo recibido en la Eucaristía. Y el mundo —en fusión con Dios por “Cristocosmogénesis” ¿no es acaso —al igual que la Eucaristía— el auténtico Cuerpo de Cristo? Una poderosa mística natural (“que ciertamente, puede coexistir con el estado de gracia”) animaba el alma de Teilhard; pero, ¿no ha turbado esa mística, acaso, su propia visión...? El verdadero problema de la vida mística del cristiano es muy distinto: Dios no es percibido sino en Cristo, y aún en la Eucaristía; El no es tangible. En la vida de la fe Dios no se da sino a través de “la noche de los sentidos”, y de la noche del espíritu.

\* \* \*

<sup>18</sup>En realidad, “el problema del mal” se evapora en un “universo en estado de cosmogénesis”... “él no existe ya más”, frase de Teilhard citada por Maritain en *ibid.* 384.

<sup>19</sup>Maritain, que cita a Tresmontant, *ibid.* 386. El problema del mal ha sido sumergido, ahogado, en la “corriente cósmica”, con ese sentido de la Evolución que ha venido a tomar el lugar de la ley natural en el hombre. Toda falta, como toda obediencia, se refiere al Progreso y se mide según su ley, la Evolución del mundo en génesis hacia una “Superhumanidad”, la del “SuperCristo.....”.

<sup>20</sup>Teilhard citado por Maritain (según el estudio de Charles Journet “Teilhard pensador religioso”, en Nova et Vetera 1962 x-xii) en *Le paysan* cit. 386.

En la visión teilhardiana de “la fusión de Dios y del mundo” la Trascendencia se disuelve, y todas las verdades de la fe se diluyen en una comunión panteísta de Dios y del mundo:

“Si aceptamos la visión teilhardiana del mundo, sabemos muy bien, desde el principio —pues que hemos sido debidamente advertidos— qué nociones del cristianismo tradicional deberán ser transpuestas, y a las cuales habremos de decir adiós: Creación, Espíritu, Mal, Dios (y más especialmente Pecado Original, Cruz, Resurrección, Parusía, Caridad) . . .”<sup>21</sup>.

De esta cita de Journet Maritain no suprime palabra. A través del teólogo de Freiburg, es Maritain mismo quien habla; aun cuando se sirve de Journet, de Tresmontant o de Gilson, es bien su propio pensamiento sobre Teilhard el que él ha expuesto en su *Le paysan de la Garonne*; y es su pensamiento definitivo: de ello no cabe duda, si nos atenemos al último de sus escritos, el prefacio al libro del Padre M. J. Nicolas, *Evolution et christianisme*.

Para resumir su pensamiento distingue Maritain primeramente dos tipos de evolucionismo: “un evolucionismo de simple investigación”, y “un evolucionismo absoluto”. “El primero puede —no sin previo examen crítico— ser fácilmente integrado en la filosofía tomista (como M. J. Nicolas está bien persuadido). Pero hay un evolucionismo de ambición sin freno . . . que depende ya de la pseudo metafísica hegelianizante, ya de la mistagogia pseudo-científica en la cual numerosos cristianos de buena fe se han dejado seducir por la magia verbal de Teilhard de Chardin. Es este tipo de evolucionismo absoluto, de tipo religioso, al que el Padre M. J. Nicolas se ha valerosamente enfrentado. Mi posición respecto de Teilhard es mucho más dura que la suya . . . Para mí, este genio, tan grande y tan noble como lo fue, ha sido un genio detestable . . .”<sup>22</sup>.

“Pero lo que es más grave en Teilhard es la concepción general que se hace del mundo y de su evolución, una vez franqueado el umbral de la aparición de la humanidad. Tengo yo por verdad primera el principio en virtud del cual la historia humana progresa a la vez en el bien y en el mal, de suerte que el optimismo absoluto de Teilhard, que llega hasta incluso oponer el

<sup>21</sup>Journet, cit. en Maritain *ibid.* 387.

<sup>22</sup>Maritain, *Préface* a la obra de Nicolas cit. I.

Cristo estrecho del individualismo al Cristo evolucionante, animador al mismo tiempo que término supremo de toda evolución, me parece como una aberración”<sup>23</sup>.

Maritain rechaza “una visión... que daría consistencia de una manera u otra, al tema ideológico de un Cristo resucitado que haría pasar progresivamente bajo el régimen de Su gloria, el desarrollo, aquí abajo, de la historia de los hombres y del mundo. Yo no podría admitir que el mundo devenga, así como Teilhard lo pensaba, el Cuerpo de Cristo... Hay un Cuerpo Colectivo de Cristo: es la Iglesia, Su Cuerpo Místico...”. Y esta Iglesia lleva la Cruz, “esa Cruz que el evolucionismo absoluto olvida tan bien”. Como Cristo, la Iglesia es inconmensurable a toda visión cósmica; ella es de Dios, “no es del mundo”, “a los ojos de Teilhard todo sobre la tierra era del mundo y dependía de él”<sup>24</sup>. En cuanto a su Cristo Cósmico, que viene a ser engrandecido por el mundo, él depende de la ilusión que Cristo ha rechazado al no aceptar el ofrecimiento del “príncipe de este mundo” el día de la tentación; y el día de la Pasión El ha proclamado una verdad aún más grande que el Cosmos: “Mi reino no es de este mundo”.

¿Qué queda, al fin, de la adhesión de Maritain a la visión de Teilhard sobre el progreso infalible de la Humanidad a través de una “evolución que por el mecanismo de sus propias síntesis se carga de más y más libertad”? Contra la gnosis progresista que somete la vida del espíritu a las dimensiones temporales de los “mecanismos” de la Evolución, el sentido de lo Eterno reacciona en Maritain, su sentido del ser. El anciano ha vuelto a encontrar las certezas de su juventud, de aquel tiempo en que batallaba contra “los dogmas masónicos del Progreso necesario y del optimismo humanitarista, pseudo-ideas sentimentales que responden al secreto deseo de la naturaleza de aceptar los hechos consumados, y que no tienen rival para cegar el juicio”<sup>25</sup>.

<sup>23</sup>*Ibid.* II.

<sup>24</sup>*Ibid.* III.

<sup>25</sup>Maritain, *Antimoderne*. Edit. de la Revue des Jeunes. Paris. 1922, 184. Este Maritain de la primera época veía en “la infiltración de estos dogmas masónicos” “una de las causas que más gravemente han debilitado a numerosos católicos modernos, y que han favorecido en ellos su apertura al liberalismo, al americanismo, al modernismo...”.

Estas líneas de su *Antimoderne*, y aún otras parecidas podrían perfectamente integrar esas páginas reivindicatorias en las que “el campesino de Garona” invoca a la inteligencia para destruir los ídolos del Progreso y a liberarse de la Evolución, donde se deja ahogar un apetito de eternidad librado al transcurso del tiempo<sup>26</sup>. ¿Cómo es que Maritain no había advertido este evolucionismo esencial de la visión teilhardiana cuando citaba, y hacía suyas las páginas de *Reflexions sur le Progrès*? Su inteligencia se desplegaba en aquella época en otro clima y a otro nivel que aquel propio de las verdades metafísicas: vivía ella un momento de la historia, embarcado en una tarea imposible: aquella del “credo” humanista que sería el alma de una política de los derechos del hombre; en este nivel, no estaba su inteligencia iluminada directamente por esta Verdad primera, la cual penetraba únicamente su luz por las vías del sentido místico y aquellas de la ética social<sup>27</sup>. Pero, veinte años después, Maritain ha ya descubierto el impacto metafísico de la visión teilhardiana, al mismo tiempo que los abismos del neomodernismo en la vida de la Iglesia. En contra de la reducción de la Verdad a la historia, el viejo metafísico se alza en toda su estatura de creyente: es que ha podido ver en la nebulosa de la cosmogénesis al propio Cristo desfigurado, un Cristo que se pretende engrandecido por la evolución y que resulta en definitiva reducido a pura historia.

<sup>26</sup>En esto, se encontrarán referencias a través de todas las páginas del *Campesino del Garona*, especialmente en el capítulo v “La liberación de la inteligencia”.

<sup>27</sup>Que tiene por objeto específico el bien común. Y Maritain, por aquella época, ha dedicado una buena parte de su energía intelectual a los difíciles problemas ético-metafísicos de su *Persona y bien común*. Nos da la impresión, en verdad, que él no ha llegado hasta el final en sus investigaciones al respecto... (pero esto escapa a los límites de este trabajo).

