
LA CRÍTICA DE MARCEL LÉGAUT A LA IDEOLOGÍA [A PROPÓSITO DE LAS COSMOLOGÍAS]

José Amando Robles

Es frecuente que los teólogos desarrollen su teología a partir de cosmologías. Parecen dar mucha importancia a este elemento. Sin embargo, es necesario ser cautos al respecto pues, al menos en nuestros días, no es fácil conciliar las cosmologías con una teología honesta, y menos aún con la vida espiritual.

¿Y qué es la cosmología? Llamo aquí “cosmología” a la visión global de la realidad natural. Pero también incluyo, en esta denominación, las doctrinas generales sobre la realidad histórica y cultural. Por tanto, lo que aquí llamo “cosmología” puede identificarse con lo que también se ha llamado “ideología”.

Hoy sabemos que cosmología y teología son dos esfuerzos intelectuales de distinta naturaleza y alcance. Superponerlos es difícil. Y aún más difícil es –incluso diríamos que es imposible– la integración de la cosmología en la vida espiritual. Vamos a comprobarlo de la mano de un testigo especialmente sensible y lúcido en esto: Marcel Légaut. La crítica a las cosmologías, y a las ideologías en general, recorre su obra y se expresa, de forma especialmente clara, en sus referencias a Teilhard de Chardin.

El interés del tema que vamos a tratar es doble. En primer lugar, nos ayuda a conocer mejor a Légaut. Este, en su juventud, recibió el influjo de Teilhard ⁽¹⁾ si bien, más tarde (en los años sesenta), cuando la cosmología de Teilhard era todo un “boom”, se distanció de él e hizo su propia propuesta. De aquí nace el segundo motivo de interés del tema que vamos a tratar: la actitud que Légaut manifestó con

(1) Por ejemplo, en su obra *La communauté humaine*, aparecida en (Aubier, París, 1938). Así lo reconoce Légaut en un escrito posterior: *Patience et passion d'un croyant* (Cerf, París 2000, p. 29).

respecto a Teilhard nos interesa por la calidad de su crítica y por su relevancia actual.

1. Légaut: de la vocación científica y religiosa a la vocación espiritual.

Desgraciadamente, Marcel Légaut (1900-1990) es aún muy poco conocido, a pesar de que algunos lo han considerado el autor espiritual más importante del siglo pasado. Aunque ese tipo de juicios son siempre aventurados –¡cómo juzgar de interioridades!–, sí se puede afirmar con algo más de objetividad que fue el espiritual católico más teólogo. Entonces, ¿por qué es tan poco conocido? Una de las causas la expresó el mismo Légaut, sin ingenuidad, en reiteradas ocasiones. Es una causa que resulta ser doble: se trata de un laico que habla, preferentemente, para una iglesia clerical, como es la Iglesia Católica Romana; además, se atreve a escribir sobre teología sin haber hecho estudios oficiales, sin haber obtenido un título que le habilitara para publicar sus opiniones.

Además, habría que considerar otras circunstancias. Piénsese en la denuncia que hace Légaut de la infidelidad a Jesús que, casi desde sus orígenes, mostró la Iglesia. Una denuncia tan grave había de encontrar el rechazo de la Iglesia más institucional e, incluso, de muchas de las teologías profesionales más autocríticas. Recuérdese también que Légaut hace una propuesta de realización humana y cristiana basada en el trabajo personal interior, con lo que va muy a contracorriente de los valores y motivaciones dominantes, de naturaleza más bien teórica, social y colectiva.

A pesar de estas dificultades, Légaut debería ser más conocido. Lo que tiene que aportar es mucho, y muy importante. Hace una auténtica propuesta de espiritualidad a la altura de un tiempo –la modernidad– en el que ya no se pueden ignorar la crítica ni el deseo de cambio: cambio en las formas de vida, en el conocimiento, en las creencias y en los valores. Es un cristiano que renueva su tradición poniendo en el centro de su itinerario la humanidad de Jesús; un Jesús valorado por lo que vivió interiormente (y por cómo lo vivió) más que

por sus hechos y sus enseñanzas, convertidos demasiado pronto en doctrina y en norma.

No cabe duda de que, exteriormente considerada, la vida de Légaut incluye aspectos “folclóricos” (término que él mismo usó para describirlos). El más destacado y llamativo de estos aspectos es el paso de la universidad a la vida de pastor y campesino “mediocre” (otro adjetivo que él se pone a sí mismo). Pero hay otros aspectos o facetas que hay que subrayar, pues son relevantes para la reflexión sobre el tema que aquí nos ocupa. Para entender su crítica de las cosmologías es necesario tener en cuenta el hecho de que su formación fue matemática. Como matemático, confiaba en la razón y estaba habituado a plantearse sin miedo todas las preguntas necesarias e importantes. Esta actitud la manifestó también, y sobre todo, en el dominio de lo religioso.

Al igual que otros compañeros de formación ⁽²⁾, Légaut aprendió pronto a vincular dos dimensiones de su vida: la científica y la religiosa. Estas dos vocaciones se retroalimentaban. Profunda y honestamente religioso desde su niñez y adolescencia, no le fue fácil al principio vincular ambas dimensiones. Ayudas decisivas en esta evolución fueron el padre Portal (su “padre espiritual”), y el Padre Teilhard. El padre Portal insistía en que tenían que cultivar las dos vocaciones, la científica y la religiosa, pues se necesitaban la una a la otra. No hay que olvidar que Légaut, como sus compañeros, creció y se formó como católico laico inmediatamente después de la crisis modernista, junto a hombres como el padre Portal, quienes, pese a la represión y el silenciamiento, fueron fieles a ese proyecto y mantuvieron la necesidad del encuentro de la teología y los estudios bíblicos con la ciencia ⁽³⁾. Gracias al Portal, Légaut conoció al padre Teilhard ⁽⁴⁾, de quien dice

(2) Principalmente, los del grupo “Tala”, formado por estudiantes católicos de la Escuela Normal Superior (institución, por lo demás, netamente laica). Sobre este grupo, y sobre la lectura que hace Légaut de su pertenencia a él, véase «La vida», en *Cuadernos de la diáspora* n° 25, pp. 16-44.

(3) Sobre la crisis modernista, véase el estudio de Domingo Melero en el número 18 de estos Cuadernos, pp. 165-266.

(4) Marcel Légaut, *Patience et passion d'un croyant*, Cerf, París, 2000, p. 12.

lo siguiente: «él me ayudó a juntar estas dos vocaciones en una sola, lo que en ese momento era ordinariamente muy cuestionado» (5). Y dice también: «para, mí el encuentro con Teilhard fue capital» (6). En la persona del padre Teilhard se fundían, ya en los años veinte del siglo pasado, la vocación religiosa y la científica. De ahí las valiosas orientaciones que aportó sobre este asunto de «las dos vocaciones».

Légaut buscó integrar fe y modernidad (pero redefiniendo la fe, de modo que esta es inseparable de la realización humana). A lograr esta integración se dirige el desarrollo de las dos vocaciones, la científica y la religiosa. Ello exige que la fe como realización humana esté a la altura de las exigencias de la modernidad. En efecto, Légaut es consciente de que, en el futuro, el continuo desarrollo y transformación del conocimiento, así como el cuestionamiento de las ideas, no solo no desaparecerán, sino que tendrán más y más peso. La fe ha de buscar la forma de no ser incompatible con esta realidad.

Para ello se pueden seguir dos caminos, cuyos resultados son muy diferentes. Uno es el de mostrar la armonía –si es que no convergencia– entre la fe y la ciencia, habida cuenta de que ambas son, a su manera, formas de conocimiento. De modo que no habría oposición entre ciencia y fe. La ciencia aportaría credibilidad a la fe y la fe, con su conocimiento específico, coronaría el conocimiento científico. La convicción que subyace a esta forma de integrar ciencia y fe es la de que el conocimiento de los aspectos últimos de la realidad es uno y el mismo. Dado que la evolución del universo tiene un único sentido, sería posible la armonía entre el trabajo del científico y la búsqueda del hombre de fe.

La otra forma de plantear la integración de ciencia y fe (de modernidad y espiritualidad) es la de Légaut. Es un espiritual pero, en principio, no renuncia a utilizar la razón científica o, mejor aún, la razón moderna. No excluye el dejarse cuestionar por ella. Mantendrá siempre una mirada científica al universo y crítica hacia

(5) *Ibíd.*

(6) *Ibíd.*, p. 31.

la historia, especialmente cuando se trata del cristianismo (7). Sin embargo, dejó la universidad para hacerse campesino. Descubrió en sí mismo la carencia de cierto carácter, o vigor humano básico, que sin embargo sí tenían los campesinos. Así que, si bien en principio no pretendía dejar de ser universitario, pronto descubrió que compaginar ambas dedicaciones no convenía a su búsqueda.

La forma que tiene Légaut de integrar fe y ciencia (espiritualidad y modernidad) no es mero concordismo. La fe tiene que reconocer la ciencia, tomarla en cuenta, apreciarla, pero es de otro orden. La fe no es el remate, o la conclusión, de lo que la ciencia deja inconcluso. Es otra cosa. Si es incompatible con la ciencia, lo es por pertenecer al orden al que pertenece. La ciencia es contenido y afirmación. La fe es un «acto», sin ningún otro contenido ni afirmación determinada.

De ahí las distancias de Légaut con Teilhard de Chardin y, general, con los sistemas en los que la teología sanciona una cosmovisión teórica y se pretende que ello puede ser la base de una espiritualidad. Si Légaut no hubiera descubierto la espiritualidad en su naturaleza específica, habría mantenido su adhesión a la cosmología de Teilhard y, en general, a las visiones globales de la sociedad y de la historia. Al descubrir la especificidad de la espiritualidad, queda al descubierto la insuficiencia de estos sistemas.

La actitud de Légaut nace, en fin, de la rectitud intelectual, que él reconoce haber recibido del espíritu científico (8). Pero nace también de una profundidad humana sin concesiones. De ahí su crítica a las cosmologías y a las visiones globales de la realidad, las cuales, ni son verdaderamente científicas ni son un fundamento adecuado para la vida espiritual.

(7) Un reproche de Légaut a los cristianos en general y, quizá más especialmente, a los católicos, es que no conocen críticamente su historia. Légaut da gran importancia a este conocimiento, y destaca la necesidad de profundizar en el significado de tres períodos: los dos primeros siglos (porque es entonces cuando quedó establecido todo el cuerpo dogmático e institucional), la Reforma y la crisis modernista en la Iglesia Católica (finales del siglo XIX y principios del XX).

(8) Marcel Légaut, *El hombre en busca de su humanidad*, 2001, pp. 217 y 218.

2. Crítica a las cosmologías como conocimiento que lleva a Dios.

En el pasado, el conocimiento del cosmos llevaba al ser humano a la creencia en Dios. A partir de esta evidencia se justificaba la presencia del ser humano y se daba, con carácter general, un sentido a su vida. En nuestro mundo, ya no contamos con esta evidencia de Dios que podríamos llamar cósmica. Menos aún contaremos con ella en el futuro. Como consecuencia, también han hecho crisis las explicaciones que la teología cristiana ofrecía para el mundo y para el ser humano que habita en él. Estas explicaciones están, en palabras de Légaut, «cuarteadas sin remedio»⁽⁹⁾. En lo sucesivo, para aproximarse al misterio de Dios, el ser humano tendrá que partir de sí mismo, del descubrimiento personal del sentido de su propia vida, no ya del cosmos. Si Dios existe, debe ser hallado de otra manera, no a través de doctrinas cosmológicas.

¿Cómo se ha llegado a esta situación? El desarrollo del conocimiento ha hecho inverosímil y problemático lo que antes resultaba evidente: un cosmos en el que había un centro, en cuyo vértice estaba Dios como creador de todo y a partir del cual todo se explicaba. A estas explicaciones subyacía una concepción causal: Dios, en el vértice del cosmos, era su causa última. En otras palabras: se veía a Dios en función del cosmos y el cosmos en función de Dios. El cosmos, su existencia, no se podía explicar por sí mismo, tenía que tener una causa última (o, según se mire, primera), y esta causa era Dios. Hoy, sin embargo, la ciencia nos muestra un universo complejo, indeterminado e infinito, en el que cada existencia particular, incluida la humana, se revela ínfima e improbable. Antes, las cosas nos parecían resultado directo de una voluntad divina, creadora y providente. Hoy, ya no se puede ver a Dios como una causa, por muy remotamente que la situemos como última o primera. En palabras de Légaut: «si Dios “es”, si tiene una acción propia en el Cosmos, Él y su acción son aún

(9) Marcel Légaut, *Llegar a ser uno mismo. Buscar el sentido de la propia vida*, AIV (Asociación Iglesia Viva), Valencia 1993, p. 16.

más impensables que el mismo Cosmos, el cual ya hoy es inconcebible, tal como se nos descubre» (10).

De acuerdo a esta conciencia, Dios no “es” en función del cosmos, “es” de otro modo. Y si “es” de otro modo, «no actúa en lo Real como “causa segunda”» (11). Dios no es la causa de los fenómenos ya detectados o un día detectables, ni la primera de las causas de las que la ciencia puede hablar con autoridad. Según Légaut, esta primera causa no existe. Por eso, en realidad, concebir a Dios como “causa” es concebirlo como “la primera de las causas segundas”, por mucho que se le conciba como “causa primera”. Así lo advirtió Légaut en un trabajo anterior a su obra mayor (12).

No es posible otro punto de llegada cuando se habla de Dios en términos de causa. Pero es que tampoco se puede concebir a Dios en términos de causa divina, ya que el ser humano es incapaz de pensar eso que sería lo divino actuando como causa. Porque la naturaleza de lo divino es impensable. Por tanto, si Dios actúa en el cosmos, ésta actuación es de naturaleza inverificable, pues nada hay en ella que tenga una común medida con su agente, esto es, con lo divino, con Dios. El pensamiento de Légaut es bien claro a este respecto: «todo intento de pensar acerca de Dios, planteado exclusivamente a partir del Mundo de la materia y de la vida, a fin de explicar su origen, su orden y evolución —de historia inimaginable—, parece por naturaleza y de forma irremediable, sin común medida con su objeto» (13).

(10) *Ibid.*, p. 15.

(11) *Ibid.*

(12) La que con razón está considerada su obra mayor es «L'accomplissement humain», que, por razones editoriales, se publicó en dos partes, como si fuesen dos libros: *Introduction à l'intelligence du passé et à l'avenir du christianisme* (Aubier, París, 1970) y *L'homme à la recherche de son humanité* (Aubier, París, 1971). Aparecieron en orden inverso al concebido por Légaut y de los dos hay traducción al castellano: *El hombre en busca de su humanidad (El cumplimiento humano I)*, AML, Madrid, 2001, y *Reflexión sobre el pasado y porvenir del cristianismo (El cumplimiento humano II)*, AML, Madrid, 1999, junto con *Creer en la Iglesia del Futuro*, Sal Terrae, Santander 1988.

(13) *Llegar a ser uno mismo*, p. 15.

Cuando se va de lo observable, lo supuesto o lo deducible a Dios, no hay común medida con el objeto que es término del pensamiento porque, aun cuando lo divino fuese causa –que no es el caso-, no dejaría de ser inconcebible, inefable y, por ello mismo, no se dejaría utilizar discursivamente. Dios no es objeto de deducción intelectual, no es una conclusión a la que se llega.

Ni desde el punto de vista de la ciencia ni desde el punto de vista de la fe puede la cosmología ser camino para encontrar a Dios. El “Dios de la ciencia”, como el de los filósofos, no es el Dios de la fe, ni el Dios de la fe es el Dios de la ciencia y de los filósofos. La cosmología es un camino que no conduce a Dios, es ideología.

Pero aún hay más que decir. Aunque la cosmología sea de naturaleza sistemática y global, cabría al menos decir que, a pesar de ser tan discutible su conveniencia para la vida espiritual, es al menos epistemológicamente solvente. Pero no es el caso. Su impertinencia epistemológica agudiza su carácter ideológico.

Tampoco la metafísica es un camino válido para argumentar la existencia de Dios. Lo sugiere Légaut al hacer ver que, a fin de cuentas, la pretendida cosmología científica inscribe su visión en una historia de innumerables peripecias, tentativas, fracasos y logros, pero al fin y al cabo con un principio y un final, lo cual plantea una pregunta: ¿caso estos términos, “principio” y “fin”, hacen referencia a alguna realidad?, ¿no ocurre, más bien, que, estrictamente hablando, “principio” y “final” de la historia son algo impensable? (14). Porque estrictamente hablando no podemos pensar la realidad más allá de la realidad, en este caso la historia antes y después de su principio y de su fin. Aunque la realidad la pensemos infinita, no la podemos pensar más allá de su finitud. En otras palabras, estamos siempre dentro de lo que pensamos. No podemos ir más allá de su principio y de su fin. Por tanto, tampoco la metafísica conduce al conocimiento espiritual de Dios, ya que no parece haber realidad más allá de la realidad misma, más allá de la realidad fundadora y fundada (tal como pretende la metafísica).

(14) *Ibid.*

3. *La cosmologías como ideología.*

Hay un aspecto de la crítica a las cosmologías que, por ser una generalización de lo expuesto hasta ahora, resulta más decisivo. Légaut la expone con más extensión ⁽¹⁵⁾. En efecto, las cosmologías no solo son un pretendido conocimiento científico. También son doctrinas que permiten al hombre vincular su existencia al conjunto de la realidad en la que vive. En esto se parecen las cosmologías a otras doctrinas o sistemas de pensamiento que atraen al hombre porque atribuyen significación y valor al conjunto del que este se siente miembro ⁽¹⁶⁾. Bien se puede llamar ideología a tales doctrinas o sistemas. Así que las cosmologías son ideologías, pero también lo son, por ejemplo, una teoría social o política, una teología... La ideología, en fin, proporciona sentido al conjunto de la realidad (del tipo que sea) y también al individuo. Pero, a cambio, reclama su adhesión.

Si la crítica de Légaut a las cosmologías la hemos presentado sobre todo desde la epistemología, esta otra crítica, más genérica, a las ideologías, señala sobre todo su insuficiencia espiritual, e incluso su carácter contraproducente. Conviene aquí que identifiquemos la espiritualidad con el trabajo de la propia interioridad. Y es que esta de la interioridad es una dimensión que las cosmologías y, en general, las ideologías, con su carga teórica y totalizadora, desconocen o, al menos, tienden a no valorar. Por tanto, las ideologías (y, dentro de ellas, las cosmologías), distraen de la vida espiritual. O aún peor: se ofrecen al hombre pretendiendo ser caminos hacia la espiritualidad, si no sus equivalentes o sustitutos. Lo que Légaut critica de las cosmologías y las visiones globales es, pues, la facilidad con la que se convierten en un sucedáneo de la interioridad.

(15) A ello dedicará dos capítulos d *El hombre en busca de su humanidad*: caps. 7, “La creencia ideológica”, y 9, “La fe y la creencia ideológica en Dios”, y las secciones II y III del cap.1, “Búsqueda del sentido de la propia vida”, de *Llegar a ser uno mismo*.

(16) Esta definición la repetirá Légaut literalmente en diferentes momentos y obras. Cf. *Reflexión sobre el pasado y porvenir del cristianismo*, p. 23, nota 2 de pie de página; *El hombre en busca de su humanidad*, p. 152.

Como se puede ver, esta segunda crítica va más allá de la estricta cuestión de las cosmologías. Afecta también a las ideologías sociales y políticas, incluso culturales y religiosas, ya que, como visiones globales y sistemáticas, todas tienen en común la incapacidad para percibir y valorar adecuadamente al ser humano interior. Por su carácter teórico, las cosmologías y, en general, las ideologías, prometen una realización que no pueden proporcionar. La teoría es insuficiente porque el avance hacia la propia humanidad no es el fruto de una visión más o menos global e integradora, ni de la adhesión a la misma; es el fruto, en un hombre, de su trabajo de interioridad, continuo y permanente. Y esto no es algo teórico, sino práctico.

Desde la perspectiva de Légaut, todo esto sitúa a las cosmologías y, en general, a las visiones globales, en el orden de las creencias, en el sentido de adhesión no crítica sino casi religiosa. La manifestación teológica de este fenómeno capta el interés de Légaut de un modo particular. Advierte que las visiones globales que aparentan tener a Dios en su centro en realidad no hacen tal cosa. Solo favorecen la profundización humana parcialmente, y por un tiempo. Pasado ese tiempo inicial de fervor, estas doctrinas más bien dificultan dicha profundización porque, al absorber al hombre mediante la adhesión que demandan, «lo protegen del enigma que es él para sí mismo» (17). Sin pretenderlo conscientemente, estas visiones globales silencian las llamadas más íntimas y profundas que surgen en el ser humano, las que precisamente le llevarían a esa profundización; incluso le hacen desconfiar de tales llamadas, teniéndolas por “subjetivas”, irreales o carentes de valor.

De ahí que, contra todas las apariencias, este tipo de ideologías religiosas sean mucho menos exigentes que la fe (18). En primer lugar, ofrecen seguridades que la fe no conoce; en efecto, se apoyan en unas convicciones (rationales, emotivas, afectivas...) que son extrañas a la fe. No suponen el trabajo interior, arduo y comprometido, que la fe reclama. Bien pueden existir y desarrollarse sin esta transformación

(17) *El hombre en busca de su humanidad*, p. 154-155.

(18) *Ibid.*, p. 206.

(la más profunda) de sí mismo. No lo requieren, pues son de naturaleza eminentemente teórica. Sintomático a este respecto es que la ideología se pueda formular desde fuera, colectivamente, y que las exigencias que conlleva sean uniformes para todos los que participan de ella. Al no deber nada al trabajo sobre el propio ser interior y a la experiencia personal de cada uno, las visiones globales tampoco lo favorecen ni lo cultivan; al contrario: lo desalientan, y «esterilizan las virtualidades humanas que no casan con su objeto» (19).

No así en la fe. Aquí la exigencia es personal, profunda e íntima, y, desde luego, es más radical. Implica a todo el ser del hombre (20). Por eso precisamente, desde la perspectiva de la fe (o de la vida espiritual), las visiones globales “religiosas” muestran más claramente su naturaleza ideológica. De ahí la afirmación, ya aludida, sobre el lugar de Dios en la ideología. Esta es la frase de Légaut: «la adhesión a una ideología que pone a Dios en el centro de su doctrina no es del mismo orden que la fe» (21).

Como ya se ha sugerido, la distinción fundamental entre fe y creencias recapitula esta advertencia de Légaut sobre la insuficiencia espiritual de la ideología. La distinción entre fe y “creencia ideológica” es recurrente en Légaut, aunque no siempre se explicita del mismo modo. La fe comienza por enseñar al creyente que con respecto a Dios sólo cabe la ignorancia total. En cambio, la creencia ideológica, tiende a manifestarse de forma que da la impresión de conocerlo, de saber en todo momento cómo actúa, cuál es su enseñanza y qué pide de nosotros. Lo que le hace decir a Légaut: «La ideología, cuando habla de Dios, en el fondo lo oculta tras lo que dice. Por su verosimilitud, lo disimula detrás de la imagen que ofrece de él» (22). Y en la

(19) *Ibid.*, p. 164.

(20) Tanto las visiones globales como la fe pueden implicar un compromiso hasta la muerte, pero de manera muy diferente: las visiones, por una causa; la fe, porque no distingue entre vida y muerte.

(21) *Ibid.*, p. 205.

(22) *Ibid.*, p. 206.

medida en que los materiales de la ideología son comunes a todos los que participan de la misma, cabe denunciar que los adeptos a la ideología, «para enseñar sobre Dios, emplean sólo materiales ajenos a lo esencial del hombre» (23); con lo que, consecuentemente, se puede concluir que la ideología es contraproducente para el hombre porque «lo distrae de su propio misterio, sin cuya experiencia el misterio de Dios es para él no sólo inaccesible sino radicalmente ajeno» (24).

Todo ello no quiere decir que, en su propio orden, las visiones globales o ideologías, cuando se construyen y se utilizan adecuadamente, no sean útiles y necesarias. Lo que quiere decir es que, teóricas como son, no pueden conducir a donde conduce la fe, pues no tienen en su centro el misterio del ser humano y, por tanto, tampoco tienen en su centro el misterio de Dios. Su función sana en el proceso espiritual es la de ser un primer trecho que luego hay que dejar atrás (25).

4. Un desarrollo del tema y una precisión: “Las dos opciones”

Esta cuestión es tan importante para Légaut que ocupa un lugar central en el conjunto de su obra fundamental. Es el tema del capítulo al que me voy a referir ahora: “Las dos opciones” (26). Ya me referí antes a este capítulo, pero ahora profundizaremos más en sus contenidos e implicaciones (27).

(23) *Ibid.*

(24) *Ibid.*, p. 207.

(25) Cuestión distinta es en qué consiste, concretamente, ese abandono. Podemos pensarlo como el paso a una etapa en la que ya no hay ideología, pero también puede verse como el paso a otra forma de relacionarse con la ideología, aceptando que es útil en su orden pero manteniendo las distancias con ella, por ser conscientes de su insuficiencia espiritual. Este asunto lo trató Domingo Melero en «Ser hombre / ser cristiano» (véase la nota 27).

(26) Todo el cap. 6, “Las dos opciones”, de *El hombre en busca de su humanidad*.

(27) Este tema de las “dos opciones”, y la forma que tiene Légaut de abordarlo, con matices y precisiones que parecen tener presentes la visión cosmológica de Teilhard

Según Légaut, cuando el ser humano adulto busca dar sentido a su vida, tiene ante sí dos vías: partir de la visión del Todo del que sabe que es un elemento, o descubrir la propia realidad en profundidad (28). Para transitar por el primer camino, el ser humano no necesita trabajar su interioridad; le basta participar de aquella visión de la realidad o del mundo que le convence y le moviliza, hecha de opiniones científicas y filosóficas que le parecen evidentes; opiniones siempre exteriores a él (por más que le resuenen dentro), pero que responden a su necesidad de seguridad. Aferrado a este tipo de doctrinas generales, el hombre se percibe a sí mismo desde fuera, objetivamente, como algo diferente de sí mismo, y se limita a tener esta percepción de sí mismo. Esta es la vía que coincide con las cosmologías y visiones globales de las que hemos venido hablando.

En el segundo camino sucede lo contrario. Para conectarse con el Todo el hombre tiene que dejar atrás toda visión global, sistemática, total, exterior a sí mismo, para trabajar su interioridad y, trabajando su interioridad, descubrir y apoyarse en el ser que se enuncia en él y que le proyecta a un objetivo inaccesible, pero al que no puede renunciar sin dejar de ser él mismo, como gusta de decir Légaut. En el primer camino, el apoyo es racional, y la adhesión del hombre es intelectual-afectiva; en el segundo, el apoyo es la experiencia íntima de lo que uno es y está llamado a ser; una experiencia pura y desnuda, sin contenidos determinados, íntima y personal, para la cual la visión racional y racionalizada es uno de los mayores obstáculos e impedimentos.

He ahí las dos opciones. Son distintas, opuestas incluso, pero complementarias en algún trecho, y hasta mutuamente necesarias. Y aquí es donde Légaut introduce precisiones que ahora es importante recuperar. En un principio, ambos caminos, sin distinción, suponen madurez en aquel que los emprende. Requieren cierta madurez por-

y su talla espiritual, lo estudia Domingo Melero –muy posiblemente el mejor conocedor en lengua castellana de la obra de Légaut– en “Ser hombre / ser cristiano. Tres cuestiones de estructura”, *Cuadernos de la Diáspora* n.º 21 (mayo-noviembre 2009), pp. 203-288.

(28) *El hombre en busca de su humanidad*, p. 145.

que, como formas de dar sentido a la vida, sólo son posibles «cuando éste [el hombre] ha avanzado lo suficiente en la comprensión interior de su condición, gracias a una lucidez valiente, perseverante e implacable» (29). Esto ocurre con las dos opciones.

En principio, la primera vía, la que parte de la visión del Todo, es valiosa (30), pues uno comienza, prácticamente siempre, caminando por ella. Es la primera forma de percibir el Todo, visión que resultará necesaria para, después, buscar el Todo donde verdaderamente se encuentra, en el interior del propio ser. Es la primera percepción del todo y la que proporciona un gusto por él y una sensibilidad que en el futuro serán necesarios. Así que, a su manera, la búsqueda que parte de la visión del Todo resulta necesaria, hasta el punto de que ambas vías pueden convivir y, durante un tiempo, será difícil distinguirlos. Légaut lo reconoce: ambas vías son indispensables (31).

La primera vía, por ideológica que sea, favorece un buen comienzo en la vida espiritual (32); resultará incluso indispensable durante un largo período. Igualmente reconoce Légaut que la ideología religiosa, si está en armonía con su época, aporta una primera representación de Dios que es importante acoger, aunque sea «burda e incluso blasfema» (33), y aunque, llegado el momento, haya que abandonarla. Pero, en tanto se alcanza ese punto, dar sentido a la vida a partir del todo es tan humano que, así, el ser humano progresa en humanidad (34). Por eso Légaut no desprecia esta vía, aunque la considere

(29) *Ibid.*, p.151.

(30) *Ibid.*, p. 167.

(31) *Ibid.*, p. 209.

(32) *Ibid.*, p. 167.

(33) *Ibid.*, p. 208.

(34) Expresión ésta muy importante en la propuesta espiritual de Marcel Légaut, como se ve por los títulos de sus libros – *El cumplimiento humano*, *El hombre en busca de su humanidad*, *Llegar a ser uno mismo*.

“ideología” y, al describirla, llegue a usar calificativos como “blasfema”, “ídolo”... (35).

La primera opción puede ser, en fin, camino hacia la segunda. El problema surge cuando lo que debe ser una etapa del camino se prolonga más allá de lo conveniente, cuando la primera opción «es la única inspiradora del hombre durante un tiempo excesivo» (36) e incluso pretende ser ella todo el camino. Entonces, impide el trabajo interior. La visión global del Todo muestra así su cara ideológica, sus graves limitaciones, y lo que pudo y debió ser iniciación e introducción a la espiritualidad se torna camino intransitable. El camino, que es medio, se ha convertido en fin.

La crítica de Légaut se hace más vigorosa si cabe cuando afirma que la vida espiritual comienza cuando cada uno descubre dentro de sí «aquellas exigencias que le son propias y que no se deducen de doctrina, ideología, disciplina o imitación alguna» (37). Así, se hace aún mayor la distancia entre la espiritualidad –experiencia del Todo a partir de uno mismo- y la ideología –visión intelectual-afectiva del Todo-. La forma de buscar el Todo en las dos vías es profundamente diferente, tanto que, a partir de un determinado punto, resultan incompatibles. Si el ser humano quiere ser espiritual, tiene que ir más allá de toda doctrina o sistema de pensamiento, más allá de toda ideología o visión global.

(35) En efecto, dirá que «...pese a todo, al principio, tanto este ídolo como la ideología que lo ha engendrado y esgrimido en sus desarrollos son indispensables». (...) Construyendo su ídolo según sus posibilidades y las de su medio social; someténdose a las disciplinas que su ideología le impone (...), así es como el hombre progresa en su humanidad hasta un determinado punto y se aproxima a la lucidez y al vigor que posteriormente lo llevarán a criticar su misma adhesión ideológica y a ir más allá de su ídolo. Esta lucidez y vigor, si uno no se evade de ellas, le permitirán, con el tiempo, llegar a la fe en Dios, única actitud digna de Dios y de él mismo». *Ibid.*, p. 209.

(36) *Ibid.*, p. 167.

(37) “Génesis de la vida espiritual (Entrevista realizada por Marie Milis en 1990 y publicada incompleta en la revista belga *Initiations* n.º. 4, octubre 1990, pp. 7-14), *Cuadernos de la Diáspora*, n.º. 11 (mayo 2000) 37-50, pp. 38-39.

En 1966, ante el grupo que se reunía los veranos en Les Granges, Légaut hablaba de *El cumplimiento humano*, entonces «aún en gestación», y se expresaba así:

Dedico dos capítulos a la cuestión de la ideología. Desde mi perspectiva me opongo con razón a ella en la medida en que nos distrae de nosotros mismos al insistir, especialmente, en la vinculación de lo que somos al Todo. De este modo no favorece nuestra interiorización sino nuestra cerebralidad. Quiero decir que se trata, más bien, de una doctrina intelectual que se nos propone de manera general y a la que nos adherimos de la misma forma, sin necesidad de pasar por una verdadera interioridad (38).

5. Crítica a la cosmología de Teilhard de Chardin.

Volvemos a hablar ahora de la distancia crítica que Marcel Légaut mostró con respecto a la cosmología de Teilhard de Chardin. Lo hizo en pleno “boom” teilhardiano, y aun antes (39). Esta actitud de Légaut ilustra su opinión sobre las ideologías y nos sirve como conclusión de estas páginas.

Además de expresar la actitud de Légaut hacia las ideologías, la crítica de las cosmologías tiene un valor añadido: procede de alguien que había sido seguidor de Teilhard y que, no obstante, sin renegar de él, y sin negar que le influyó, con el tiempo se aleja de la construcción que un día fue válida y estimulante. Así, tanto por la forma de

(38) Marcel Légaut, “Voy a hablaros un poco de mi libro, todavía en gestación...”, Les Granges 1966, Cuadernos de la Diáspora n.º. 17 (mayo-noviembre 2005) 13-36, p. 24

(39) “Itinerario espiritual del Padre Teilhard de Chardin”, por ejemplo, es de 1965. Allí valoraba Légaut positivamente la trayectoria y la propuesta del P. Teilhard, a la vez que planteaba una crítica. Según el editor en castellano, fue una conferencia leída en la radio, en abril de 1965, y publicada después en los *Cahiers universitaires catholiques*, (octubre de 1966). Posteriormente se publicó también en : *L’Homme devant Dieu* (mellanges offerts au Père Henri de Lubac) T. III. Se puede leer en castellano en *Cuadernos de la Diáspora* n.º. 5 (mayo 1996), pp. 51-62.

plantear la crítica (lúcida, acertada) como por el objeto de la misma (la cosmología religiosa más emblemática de su siglo), Légaut muestra el vigor de su itinerario y de sus reflexiones.

Lo dijimos al comienzo: la influencia de Teilhard de Chardin en el joven Légaut y en sus compañeros del grupo Tala fue grande, y se ejerció en varios sentidos. Años después, Légaut lo reconocería en varias ocasiones. Le influyó, durante un tiempo, el pensamiento de Teilhard, su propuesta espiritual ⁽⁴⁰⁾, cósmica, evolutiva y crística. Y le influyó la personalidad misma, por su forma de vincular fe y ciencia, por el cultivo simultáneo de la vocación científica y la vocación religiosa. Pero esto no impedirá que Légaut confiese que le atraieron más los escritos espirituales que otros más especulativos como, por ejemplo, *El fenómeno humano*.

Algo del optimismo teilhardiano hubo en los primeros escritos de Légaut, como por ejemplo *La communauté humaine* (Aubier, 1937). Es un optimismo sistemático que también se manifiesta como cientismo y, sobre todo, en el hecho de contar con un progreso ilimitado de la técnica. “Allí me muestro muy teilhardiano”, dijo Légaut sobre ese escrito ⁽⁴¹⁾. Pero, pocos años después, cambiará su actitud. Y no porque su mirada se volviese filosóficamente antiteilhardiana, sino sintiéndose conducido a ello interiormente. Su vida, así como su manera de concebir y buscar su humanidad, cambian profundamente. El cambio comienza en los años cuarenta, cuando Légaut deja su vida

(40) Entre los sacerdotes de talla intelectual que el P. Portal invitaba a hablar al grupo Tala uno de ellos era el P. Teilhard de Chardin, que, como recuerda Légaut, todavía en 1922-1923 era profesor en el Instituto Católico de París. Légaut recordará también que, fallecido el P. Portal, el P. Teilhard les predicó 1926 un retiro que contenía ya lo fundamental de *El medio divino* «tal como es actualmente conocido». Muy pronto logró hacer una copia del texto y pudo comprobar que el P. Teilhard prácticamente no introdujo cambios posteriores, contrariamente a lo que sucedería con *El fenómeno humano*, publicado en su primera versión hacia 1926-27, y sobre el cual volvería muchas veces Teilhard para mejorarlo (Cf. Marcel Légaut, *Patience et passion d'un croyant*, pp. 29-30).

(41) *Patience et passion d'un croyant*, p. 30.

de profesor universitario. Progresivamente, abandona también la forma intelectual-afectiva de vivir su vocación religiosa. Se alejará, igualmente, de la espiritualidad cósmico-religiosa a la que invitaba Teilhard de Chardin. Su camino será, cada vez más, descubrirse y trabajarse a sí mismo, sin otra guía que la fidelidad a las exigencias que nacen de su ser, encontrando así su propio camino espiritual, muy diferente del camino u opción de Teilhard (42).

En medio está la experiencia social y humana de la guerra. Pero, sobre todo, hay una experiencia interior: una nueva forma de enraizarse cristiana y espiritualmente. La búsqueda ya no se enraíza en una concepción evolucionista del cosmos y de la historia humana (concepción optimista pero teórica y apriorística) (43), sino en un hombre de hace veintiún siglos, Jesús de Nazaret. Éste es el apoyo de Légaut, en la medida en que, a través de lo que este hombre vivió, descubre lo que él mismo puede ser, al margen de toda consideración especulativa. De ahí la importancia de la humanidad de Jesús de Nazaret, humanidad en la que Légaut percibe una fe y una esperanza que, por ser irreducibles a todo contenido concreto, están más allá de toda fe y de toda esperanza doctrinalmente definida y más o menos razonada. De ahí, en fin, las distancias de Légaut con Teilhard de Chardin y con el apóstol Pablo, pues ambos parecen estar más interesados en el Cristo cósmico que en lo que el hombre Jesús de Nazaret tuvo que vivir. Las dos opciones conducen a sendas maneras de entender el ser

(42) Légaut habla de la opción y el camino de Teilhard en el texto ya citado: "Itinerario espiritual del Padre Teilhard de Chardin", publicado en *Cuadernos de la Diáspora*, n.º. 5 (mayo 1996) pp. 51-62.

(43) Como se sabe, de acuerdo a la visión cosmológica de Teilhard de Chardin la creación entera es encarnación de Dios, y como tal Punto Alfa hacia el Punto Omega de realización total en Cristo, Cristo cósmico, mediante un proceso evolutivo y, por ello, inexorable, de complejización y de conciencia, de hominización y de espiritualización, gracias al cual toda la creación se hace conciencia y se hace espíritu. Su sola enunciación deja ver las notas de cientismo, evolucionismo, antropocentrismo, optimismo y cristocentrismo que la caracteriza, y que Légaut criticará quizás con la sola excepción del antropocentrismo.

discípulo de Jesús. En efecto, entre el Cristo cósmico y el de Légaut hay una enorme diferencia. Quizá por eso Légaut preferirá hablar de “Jesús”, y no de “Cristo”.

Légaut no deja de reconocer la talla espiritual de Teilhard. Expresa asimismo su certeza de que éste nunca habría cuestionado su opción, su manera de esperar. Pero añade, con la misma franqueza y sinceridad, que su opción no es la de Teilhard. Pues bien, una prueba de ello es, según Légaut, la forma de hablar de Cristo: «su Cristo [el de Teilhard] es paulino por su carácter cósmico. El mío está más cerca de los Sinópticos» (44).

Pero hoy otra diferencia con Teilhard que, en los años setenta, y con la perspectiva que da el paso del tiempo, Légaut destaca. Es su objeción más importante, y la expresa así:

Teilhard parte de la totalidad de lo creado esforzándose en alcanzar al hombre de otra manera que como fenómeno. Yo me esfuerzo por acercarme al misterio que yo soy en mí mismo para comprender globalmente la razón de lo creado (45).

Es la crítica que le vimos hacer a todas las cosmologías y doctrinas globales sobre la realidad, aplicada ahora a la cosmología de Teilhard. Es la crítica a la naturaleza intelectual, teórica, ideológica en fin, de las cosmologías, tan alejadas de la realización humana, necesariamente concreta, y vivida por tanto en medio del espesor de lo real. Porque de esto es de lo que al fin se trata; a esto se refiere Légaut cuando habla de espiritualidad: al cumplimiento humano (que también podríamos llamar, realización humana, plenitud humana, llegar a ser uno mismo...) (46). Hasta tal punto esto es así que el lector de sus

(44) *Patience et passion d'un croyant*, p. 30. En cualquier caso, los Sinópticos ya son una elaboración, por eso hay que tratar de retrotraerse, como hace Légaut, más allá del relato para acceder al Jesús real, histórico, y a lo que él vivió.

(45) *Id.*

(46) En el caso de *Llegar a ser uno mismo*, se habla de Dios desde el primer capítulo, pero sólo a partir del quinto se habla de la “Aproximación al misterio de Dios”.

obras más importantes (*El hombre en busca de su humanidad* y, en cierto modo, *Llegar a ser uno mismo*) pasará muchas páginas antes de encontrar una referencia a Jesús de Nazaret o a Dios. Y es que el discurso de Légaut es, primariamente, un discurso sobre la propia humanidad. Por eso los libros que escribe son, en el mejor sentido de la palabra, testimonio. O, por usar sus propios términos: no son libros de doctrina sino de itinerario. Mientras que la doctrina se transmite con carácter general, los libros de itinerario presentan lo que uno ha vivido, y no solo no excluyen otros itinerarios posibles sino que parecen reclamarlos.

La experiencia particular de Légaut es que, para acceder a la propia humanidad, encontró inspiración en la vida de Jesús de Nazaret. Pero lo imprescindible es encontrarse uno mismo; lo esencial es el trabajo en y desde la propia interioridad ⁽⁴⁷⁾. Eso es lo imprescindible para cada uno. Lo que hay que evitar es todo lo que lo impide ese acceso: las cosmologías, las visiones globales, las ideologías en fin.

Ideológico es el cientismo, el evolucionismo y el optimismo de Teilhard, cuya obra produce la impresión de que, en un punto Omega, la realización humana de todos será una realidad, y de que ello es un resultado de la evolución, la cual, en cierta manera, es científicamente conocible, y no el resultado de un trabajo espontáneo, profundamente libre, pero arduo y creador, de uno mismo sobre sí mismo. La espiritualidad para Légaut no es resultado de la evolución, ni una realidad científicamente cognoscible. Para él, la espiritualidad es una creación que, sin embargo, no está solo en nuestra mano desencadenar, ni mucho menos enseñar a realizar. En efecto, «nadie puede enseñar lo esencial». Y en otro momento afirma: «lo esencial ni se enseña ni se aprende» ⁽⁴⁸⁾.

⁽⁴⁷⁾ En la Introducción a *El hombre en busca de su humanidad*, dice Marcel Légaut: «El autor de este libro es cristiano, pero no cree que las afirmaciones básicas sobre las que el hombre tiene que edificar y dar sentido a su vida surjan necesariamente del cristianismo...» (p. 11).

⁽⁴⁸⁾ *Llegar a ser uno mismo*, p. 99. Marcel Légaut y François Varillon, *Debate sobre la fe. Dos cristianos en camino* (primera edición en francés, 1972), *Cuadernos de la Diáspora*,

Légaut reconoce sinceramente muchos valores en la cosmología de Teilhard de Chardin. Si hay una cosmología moderna “religiosa”, es la de Teilhard. Es más: cabe interpretar que cuando habla de “las dos opciones” y reconoce el importante papel que puede tener la visión del Todo, está pensando en la personalidad espiritual de Teilhard ⁽⁴⁹⁾, por la que siente un gran respeto, y en su propio itinerario personal, ya que empezó siendo “teilhardiano”. Así pues, pensando en Teilhard y en sí mismo, reconoce un valor de la cosmología religiosa. Durante años, una visión como la de Teilhard le permitió caminar como cristiano. Lo mismo ve que le sucede a otros. Pero ese reconocimiento no le impide ser crítico con las cosmologías especulativas (y, especialmente, con la de Teilhard, por ser religiosa).

Ahora podemos entender mejor una afirmación ya aludida: las cosmologías que parecen tener a Dios en el centro, en realidad no lo tienen. En el caso de Teilhard, todo gira en torno a la evolución desde el “Punto Alfa” (Dios encarnado en el mundo) hasta el “Punto Omega” (el Cristo cósmico), pero, en realidad, lo que hay en el centro de esta teología es una racionalización. Se puede argumentar científica y filosóficamente, estableciendo una serie de causas hasta llegar a la primera; se puede proceder evolutivamente, yendo de estado en estado; en cualquier caso, el Dios que así se cree encontrar (en el principio de todo o en el final) no será Dios. Porque no es por medio de las causas ni de la evolución teóricamente afirmada como se llega a él. Una visión religiosa como la de Teilhard de Chardin no lleva a Dios, ya que no nos lleva a nosotros mismos en nuestro ser único. Solo nos lleva a nosotros mismos como a “fenómenos” (objetos) de una evolución cósmica, o como a testigos y participantes (sujetos) de la evolución por la que toda la realidad creada se plenificará. Dios, en cambio, es sencillamente de otro orden. Es otra su naturaleza y su ser.

Asociación Marcel Légaut, Madrid 2007, p. 111. Cf. también Marcel Légaut, *Interioridad y compromiso*, (primera edición en francés, 1977), Asociación Marcel Légaut, Madrid, 2000, p. 76.

(49) Es la hipótesis de Domingo Melero. Cf. “Ser hombre / ser cristiano. Tres cuestiones de estructura”, *Cuadernos de la diáspora*, nº 21, pp. 235-237.

En cuanto al Cristo cósmico, a través de él no accedemos a la humanidad de Jesús. Tampoco es el testigo de lo que todo ser humano puede ser ahora y aquí, sino que es el centro de una construcción que nos convierte en eslabones, fenómenos constatables y verificables; seríamos así “el fenómeno humano” de lo que un día será la verdadera y plena realidad, cósmica, total.

En el mejor de los casos, la cosmología de Teilhard puede ser un comienzo, una visión del Todo que nos ayuda a imaginarlo, buscarlo y perseguirlo. Puede servir para una etapa del recorrido que necesitamos realizar. Pero el tiempo en el que tenemos en el centro de nuestra búsqueda estas creencias habrá de pasar. Y eso, nótese bien, “en el mejor de los casos”, porque bien puede suceder que la cosmología especulativa ni siquiera nos sirva como tanteo o introducción a la experiencia del Todo.

Desde luego, hace décadas que la cosmología de Teilhard no tiene el atractivo que tuvo en los años sesenta ⁽⁵⁰⁾. Pero esto no significa que hoy, en general, haya desaparecido el interés por las cosmologías y las visiones globales de la realidad. Otras doctrinas e interpretaciones han tomado el relevo. Por lo que específicamente se refiere a Teilhard, tampoco hay que concluir que su mensaje esté muerto. No, sino que, muy probablemente, ha sido asumido –al menos en parte– por las nuevas cosmologías que han surgido. En efecto, en otras cos-

(50) El hecho se constató, por ejemplo, cuando en 2005 se celebró el cincuentenario de su muerte. María Riaza, en su artículo “Teilhard de Chardin en el cincuentenario de su muerte” (*Cuenta y Razón del pensamiento actual*, n. 140 [2006], pp. 13-22), lo expresó con estas palabras: «Hoy, si no olvidado, si está apartado del cauce por el que transcurre el pensamiento». Olegario González de Cardenal, en “Teilhard de Chardin: medio siglo después”, ABC, 11/04/2005, precisará «Aquí es donde Teilhard encuentra eco afirmativo hasta los años 50-60, luego la distancia y el silencio para recuperar hoy de nuevo audiencia e interés». Y la revista *Pensamiento* vol. 61, nn. 229-231, dedicada a “Teilhard de Chardin a los cincuenta años de su muerte (1995-2005)”, matizará en la presentación de su contenido que “la celebración del cincuentenario ha sido ocasión de un cierto revival matizado». No suscita, pues, el interés que suscitó en los años sesenta.

mologías y espiritualidades son reconocibles elementos típicamente teilhardianos, como por ejemplo la visión holística, la idea de una comunión de todos los seres en el cosmos, algunos aspectos de su evolucionismo espiritual y su optimismo. En cambio, las doctrinas y espiritualidades cosmológicas posteriores a Teilhard no han mantenido sus aspectos más cristianos, o religiosos en general. El hombre y la mujer de hoy han perdido interés por estos elementos.

Se diría, sin embargo, que hay buenas razones para criticar a Teilhard que no son precisamente las que hay tras el declive actual de su propuesta. Inversamente, hay elementos valiosos del intento teilhardiano que muchos hombres y las mujeres de hoy, tan dados como son a las elaboraciones tipo Teilhard, no son capaces de reconocer en este. Podríamos decir, en fin, que una cosa es abandonar a Teilhard y otra muy distinta es hacerlo con buenas razones. De ahí el interés de la crítica de Marcel Légaut a su cosmología. Además de ser pionera, es una excelente guía de navegantes ante las cosmologías y visiones globales que siguen emergiendo. Los planteamientos de Légaut nos ayudan a situarnos ante las teologías que, hoy, aún gustan de construirse sobre tales visiones. También de estas cosmologías, visiones y teologías se puede decir que, por ser tan abarcadoras, racionales y “religiosas”, distraen de la tarea esencial.

