

# Los riesgos climáticos y el sentido humano: Claves frente a los conflictos ambientales desde el pensamiento de Teilhard de Chardin

Duván Hernán López Meneses\*

Doctorando en Universitat Politècnica de Catalunya  
E-mail: duvan.hernan.lopez@upc.edu

Recibido: 7 de junio de 2021  
Aceptado: 14 de julio de 2021

**RESUMEN:** Este ensayo pretende revisar algunos de los postulados del científico, teólogo y sacerdote jesuita Teilhard de Chardin, a la luz de la ecología integral, el ambientalismo y la crítica contemporánea a la modernidad. El objetivo general es resaltar la preponderancia del proyecto teilhardiano de lo humano e indagar sobre su potencial resolutivo frente a los conflictos ambientales. Se analiza como punto de partida una controversia sobre el origen natural o humano de los desastres. Después de reconocer que los desastres no pueden tratarse como fenómenos naturales se observa que no podrían, tampoco, considerarse humanos, sin desvelar una noción inconclusa de lo que significa el sentido de lo humano. La resolución de desastres y nuestra humanidad no realizada se presentan como itinerarios paralelos. Los argumentos a lo largo del texto pretenden, por un lado, desdibujar los límites trazados por la modernidad y el secularismo para atribuirse el acceso exclusivo al conocimiento racional y gerencial de las comunidades humanas; por otro, se postula la conveniencia de ampliar el horizonte epistemológico y los beneficios de enriquecer las posibilidades intelectuales y prácticas para contribuir en la cualificación de lo humano. En esta causa se presenta como referencia la perspectiva de Teilhard de Chardin.

**PALABRAS CLAVE:** Teilhard de Chardin; conflictos ambientales; ciencia y religión.

\* Geólogo graduado de la Universidad Nacional de Colombia, magíster en filosofía contemporánea en la Universidad de Granada y estudiante de doctorado en sostenibilidad de la Universitat Politècnica de Catalunya. Dedicado a la investigación sobre los conflictos ambientales alrededor de la noción de riesgo desde la experiencia como técnico y gerente público en Bogotá, Colombia, y desde otras perspectivas nutridas por el activismo social, los estudios ambientales, las corrientes filosóficas contemporáneas, y las reflexiones teológicas sobre la actitud de tomar riesgos y la naturaleza humana.

## Climate risks and the human sense: Keys to environmental conflicts from Teilhard de Chardin's perspective

**ABSTRACT:** This essay aims to review some of the postulates of the scientist, theologian and Jesuit priest Teilhard de Chardin, in the light of integral ecology, environmentalism and the contemporary critique of modernity. The general objective is to highlight the preponderance of the Teilhardian project of the human and to inquire about its resolving potential in the face of environmental conflicts. A controversy about the natural or human origin of disasters is analyzed as a starting point. After recognizing that disasters cannot be treated as natural phenomena, it is observed that they could not be considered human either, without revealing an inconclusive notion of the meaning of the human. Disaster resolution and our unrealized humanity are presented as parallel itineraries. The arguments throughout the text aim, on the one hand, to blur the limits drawn by modernity and secularism to claim exclusive access to the rational and managerial knowledge of human communities; on the other hand, the convenience of broadening the epistemological horizon and the benefits of enriching the intellectual and practical possibilities to contribute to the qualification of the human are postulated. In this case, Teilhard de Chardin's perspective is presented as a reference.

**KEYWORDS:** Teilhard de Chardin; environmental conflicts; science and religion.

### 1. Los desastres no son naturales<sup>1</sup>

En enero de 2012 escribí un ensayo titulado *Los desastres no son naturales, pero tampoco humanos*<sup>2</sup>, como requisito para obtener un título de posgrado en Colombia. Mi ensayo pretendía aprovechar un juego dialéctico para problematizar un debate conceptual, en tanto se ha afirmado categóricamente que

los desastres no son naturales<sup>3</sup>. De esta forma se denuncia la atribución a la naturaleza de la responsabilidad social en la configuración de los riesgos, y se reclama el reconocimiento de múltiples dimensiones constitutivas de los desastres.

Se entiende que los desastres materializan mucho más que un fenó-

---

<sup>1</sup> Escrito elaborado a partir del ensayo ganador del premio de estudiantes 2020/2021 de la Sociedad Europea para el Estudio de la Ciencia y la Teología – ESSSAT.

<sup>2</sup> D. LÓPEZ, *Disasters are not natural, but neither are they human*, Universidad Sergio Arboleda, Bogotá 2012 (inédito).

---

<sup>3</sup> P. O'KEEFE – K. WESTGATE – B. WISNER, *et al.*, "Taking the naturalness out of natural disasters", *Nature* 260 (1976), 566-567; A. MASKREY – O. CARDONA – V. GARCÍA – A. LAVELL, J. MACÍAS – G. ROMERO, – G. WILCHES, *Disasters are not natural*, Bogotá: The Network, Third World Editors (1993).

meno de la naturaleza. Exponen una serie acumulada de vulnerabilidades que minan los sistemas sociales y sus capacidades de respuesta y adaptación. Desde esta perspectiva se ha planteado que los desastres no son el resultado directo e irremediable de la acción de la naturaleza, sino al contrario, resultado de dinámicas sociales que determinan la mayor o menor exposición y vulnerabilidad.

¿Si los desastres no son naturales, entonces son humanos? Con mi ensayo en el año 2012 llamaba la atención sobre lo paradójica que resultaría la respuesta afirmativa a esta pregunta. ¿Cómo se podría afirmar que los desastres son humanos en el contexto de una ola invernal sin precedentes en Colombia?<sup>4</sup>. Las comunidades afectadas por inundaciones en el área urbana de Bogotá manifestaban precisamente lo contrario: ¡lo que les ocurría no era humano!

La dualidad semántica entre “lo humano”, según se atribuye como

---

<sup>4</sup> Para su momento, a finales del año 2011 y comienzos de 2012, había acontecido sobre el territorio nacional de Colombia una ola invernal que afectó al 4,6% del censo poblacional y al 93% del territorio nacional. DANE – Departamento Administrativo Nacional de Estadística. Registro único de víctimas de la emergencia invernal 2011-2012. Informe final. Bogotá, 2011

calificativo de origen o de condición, me ha conducido a entrever una carencia entre lo que concedemos a lo humano como denominación de nuestra especie y lo que aspiramos de ello como un horizonte. Al acudir a lo humano como sentido resolutivo frente a una problemática ambiental, tal como se sugiere mediante el título del presente texto, es evidente que abogamos por una profundidad de este concepto sobre la que vale la pena indagar.

### 2. El horizonte inacabado de lo humano

Desde una primera perspectiva lo humano se satisface al inscribirnos dentro de una especie, aunque es inevitable deslizarse de la condición humana hacia su dignidad y de allí, a un humanismo como aspiración. Sin embargo, dicho movimiento implica en su despliegue la agregación de un contenido normativo de repercusiones inauditas. A partir del ser humano en su concepción más elemental ligada al carácter de su biología emerge un crisol inagotable.

El humanismo se ha desarrollado históricamente como un modelo de civilización ligado al eurocentrismo y al imperialismo. Lo humano, heraldo de elocuentes

saltos civilizatorios, ha dotado también los recursos intelectuales, discursivos y espirituales para la barbarie<sup>5</sup>.

Braidotti estudia la configuración de un giro crítico antihumanista que cobró cuerpo en la generación del 68, de la mano de los pensadores que se aglomeraron bajo lo que denomina post-estructuralismo, y resalta como dicho debate pone en evidencia el constructo histórico de lo humano y por lo tanto su circunscripción contingente. El individuo se revela como “una formación discursiva específica desde el punto de vista histórico y cultural”<sup>6</sup>. Esta cuestión queda expuesta abiertamente desde 1967 con la publicación de la obra *Las palabras y las cosas* por Michel Foucault. Mediante esta investigación sobre los procesos históricos que configuran la subjetividad se verificó que los componentes reticulares que diluyen y al mismo tiempo dan forma a los sujetos no son relaciones formales sino fuerzas que toman forma mediante la emergencia de acontecimientos<sup>7</sup>. Emmanuel Levinas procede con un análisis fenomenológico de la “éti-

ca” que lo lleva de la fenomenología a una “heterología”<sup>8</sup>, donde la “demanda ética” para comprender al otro es ilimitada y, por lo tanto, desborda la subjetividad hacia su disolución.

La conciencia de la inestabilidad y la incoherencia de las narrativas dominantes que estructuran el sujeto humano, y su cuerpo social, se convierten en el punto de partida para elaborar formas de resistencia adecuadas a las dinámicas del poder, dando cabida a una eclosión de aproximaciones críticas donde lo humano circulaba articulando agendas antihumanistas<sup>9</sup>. El deconstructivismo, el feminismo, el anticolonialismo, y el ambientalismo, en sus desarrollos más consistentes, tejen su fundamentación y elocuencia bajo el marco de análisis, el método, la perspectiva, o el diálogo con el movimiento post-estructural. El acento está puesto en la diferencia (discursiva, sexual, racial o natural) frente a la que se reafirma la identidad del sujeto humano y su supremacía. El detrimento de los fundamentos “naturales” para la codificación de la diferencia abre paso al cuestionamiento de los sistemas científ-

---

<sup>5</sup> T. DAVIES, *Humanism*, Routledge, London 1997.

<sup>6</sup> R. BRAIDOTTI, *The post-human*, GEDISA, Barcelona 2015, 36.

<sup>7</sup> L. SAEZ, *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid 2001.

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, 427.

<sup>9</sup> P. PATTON, *Deleuze and the political*, Routledge, London 2000.

ficos, éticos, y representacionales que les otorgan validez<sup>10</sup>.

El pensamiento ambiental se ha erigido sobre la acusación de la “escisión de Occidente”<sup>11</sup>. Los ambientalistas denuncian el proyecto humanista, a su modo, haciendo eco de la crítica a la modernidad forjada desde la fenomenología, recapitulada desde el antihumanismo postestructural, y enriquecida desde la ecología y el pensamiento complejo. Se señala a los fundamentos occidentales, judeocristianos e ilustrados, como germen de la disociación dualista entre naturaleza y sociedad que hoy padecemos como conflicto ambiental de carácter global. En el discurso ambiental la diferencia en términos de alteridad se constituye en el punto de confluencia entre la postmodernidad y la ecología profunda. “Introducir la dimensión ambiental implica el viraje de la visión compartimentada del mundo de la vida, a la visión integral, compleja y holística”<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> R. COWARD, J. ELLIS, *Language and materialism: Developments in semiology and the theory of the subject*, Routledge, London 1977.

<sup>11</sup> A. ANGEL MAYA, *Platón o la pirámide invertida*, Tomo II *La Razón de la Vida*, Medellín, IDEA, 2001; A. P. NOGUERA, *El reencantamiento del mundo*, Manizales, IDEA, 2004.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 28.

La alteridad es reconocida como la problematización que reanima la comprensión de la vida delimitada desde la lógica de la identidad.

Desde otra perspectiva similar, Enrique Leff alega que el proyecto positivista moderno irrumpe sobre la realidad forzando su reducción de conformidad con ámbitos de representación que no son más que concepciones abstractas del conocimiento<sup>13</sup>. De esta manera justifica que la crisis ambiental global es engendrada por causas epistemológicas ligadas a las relaciones hegemónicas entre conocimiento y realidad establecidas por la racionalidad moderna. No se trata solo de una falta de correspondencia entre el conocimiento instituido y la totalidad de la existencia, sino de una transformación forzada sobre “lo existente” para su usufructo a través de dispositivos de conocimiento y poder.

Parece claro que el antihumanismo ha despojado a lo humano de su carácter universalista. Lo humano es relegado “a una convención normativa, no intrínsecamente negativa, pero con un elevado poder reglamentario y, por ende, instrumental a las prácticas de exclusión

---

<sup>13</sup> E. LEFF, *Racionalidad ambiental: la reapropiación social de la naturaleza*, Siglo XXI, México, 2004.

y discriminación”<sup>14</sup>. Sin embargo, la pretensión de superar lo humano “no comporta su rechazo total”<sup>15</sup>, ni resulta, tampoco, una empresa ajena de dificultades. Entre otras razones porque se inscribe en el mismo marco de acción del debate intelectual establecido dentro del humanismo, y porque no ocurre sin recurso a una violencia epistémica de la misma naturaleza de la que se pretende superar<sup>16</sup>.

### 3. Aportaciones desde la teología

El asunto por resolver parece ser la posibilidad de que la humanidad sea promovida mediante un proyecto que no acometa la escisión que discrimina la heterogeneidad, sino que actúe como una de sus fuerzas integradoras. Ante este panorama se acude como hipótesis de trabajo a la teología, como un ámbito donde la elaboración de lo humano se plantea precisamente con esta vocación.

Desde el constructo de lo posthumano se abordan algunas líneas argumentales relevantes para dinamizar la articulación de contenidos desde la teología hacia el hori-

zonte de lo humano. Una de ellas es la asociación entre el paradigma laico y la problematicidad de lo humano que ha venido siendo discutida. Al respecto, resulta evidente que lo que comparece como humano ante el tribunal del postestructuralismo comparte, junto a el laicismo, la misma confección axiomática desde la modernidad. “La laicidad es uno de los pilares del humanismo occidental”<sup>17</sup>. La crítica ilustrada al dogma religioso y la autoridad eclesíástica son algunas de las credenciales que comparten el humanismo socialista y el humanismo liberal. Braidotti analiza la polarización inducida por la laicidad entre religión y ciudadanía y aduce que las cuestiones que conciernen al humanismo desde el debate postestructural impactan de manera similar a la laicidad, v.g., la exclusión epistemológica, y el alejamiento entre emociones y racionalidad.

Otra línea argumental que se trae a colación, desde el trabajo desarrollado por Braidotti, es el reconocimiento, con “sólidos fundamentos antihumanistas”, de que “la acción racional y la subjetividad política pueden desarrollarse también a través de la piedad religiosa”<sup>18</sup>. Por lo tanto, el domi-

---

<sup>14</sup> BRAIDOTTI, *The post-human*, 36.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>16</sup> Cita de Derrida en: C. PETERSON, “The posthumanism to come”, *Journal of the theoretical humanities* 16/2 (2011) 128.

---

<sup>17</sup> BRAIDOTTI, *The post-human*, 45.

<sup>18</sup> *Ídem.*

nio de la fe y sus rituales no solo resultan compatibles con el pensamiento crítico, sino que aportarían valor como fondo creativo espiritual para el ejercicio crítico de la ciudadanía. El núcleo de este argumento es el nexo entre la actividad religiosa con la *autopoiesis* de subjetividad y, por lo tanto, con el posicionamiento y la corresponsabilidad frente a la norma y los valores dominantes.

Para Braidotti la materia, incluida la encarnación humana, no está dialécticamente opuesta a la cultura, ni a la mediación tecnológica, sino que les es contigua<sup>19</sup>. Una de las principales problemáticas surgidas de la condición posthumana es “conectar la subjetividad política con la acción religiosa y separar ambas de la conciencia dialéctica y la crítica en sentido nihilista”<sup>20</sup>. La posibilidad del desarrollo espiritual en un continuum con la organización de la materia, y la perspectiva de un horizonte posthumano con esta orientación, activan una resonancia entre este proyecto y la propuesta de Pierre Teilhard de Chardin para explicar el origen del universo, de la vida y de la reflexión<sup>21</sup>. El de Orcines,

gracias al bagaje teológico de su legado y su persistencia para armonizar su fe cristiana con las ciencias, ha logrado vislumbrar y aterrizar en el lenguaje teórico un proyecto crístico donde el horizonte de lo humano divisa un porvenir de plenitud.

A primera vista, la evocación de lo crístico y de la plenitud como ámbitos para la investigación suscita hostilidad y desconfianza (Steinhart, 2008, 2, 18). Las dificultades para la comprensión de semejantes nociones son una frontera que se resiste a ser sobrepasada pero con la que resulta relevante y productivo lidiar. Braidotti, citando a Mies y Shiva en referencia al “reencantamiento del mundo” y la “reverencia respecto de la sacralidad de la vida”, destaca dentro de la alternativa medioambientalista la preponderancia que toma la exploración de “una espiritualidad a favor de la sostenibilidad de la vida”. La autora sustenta que la laicidad y el aparato axiomático de la modernidad pierden espacio como recursos exclusivos para el conocimiento y la gestión de las comunidades humanas.

Otro sustento que se ofrece para transitar esta frontera entre teología y ciencia proviene del propio Teilhard de Chardin quien, a través de su obra, ofrece una batería de justificaciones para su

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, 49.

<sup>20</sup> *Ídem.*

<sup>21</sup> E. STEINHARDT, “Teilhard de Chardin and transhumanism”, *Journal of Evolution and Technology*, 20/1 (2008), 1-22.

ejercicio reflexivo, con la destreza, la propiedad y la autoridad que le otorgan su notable trayectoria científica. En *La visión del pasado*<sup>22</sup>, el autor expone algunos de estos criterios cuando denuncia una situación “anticientífica”: “el Hombre, [...] en sus propiedades llamadas espirituales, [...] queda excluido de nuestras construcciones generales del mundo”<sup>23</sup>. Se refiere al extraordinario poder transformador de la reflexión y el pensamiento sobre el paisaje terrestre como una de las “corrientes fundamentales del universo”; y al hecho insólito de que el estudio de semejante potencia resulte ajena al campo de las ciencias.

Teilhard de Chardin advierte desde su perspectiva que: “considerando al Hombre como un añadido accidental o como un juguete en el seno de las cosas [...] se le verá arrastrado al disgusto o a la rebelión que, generalizados, marcarán el fracaso rotundo de la Vida sobre la Tierra”. Hoy, gracias a la evidencia de una crisis planetaria, son reconocibles tanto el dimensionamiento otorgado por Teilhard de Chardin a la “fuerza del fenómeno huma-

no”, como las consecuencias que él visualizaba como resultado de la omisión en su estudio y administración desde las ciencias. Este acierto de Teilhard de Chardin no proviene de la eficacia de un presagio sino como consecuencia lógica derivada de las funciones que adjudica a la noosfera con respecto a la administración de la energía<sup>24</sup>.

La urgencia de la problemática en sí misma es una motivación categórica para ampliar el horizonte epistemológico e integrar ámbitos como la teología en el desarrollo teórico y la praxis frente a la problemática ambiental. Lo que está en juego es la estabilidad de la vida entera en el planeta o, al menos, nuestra continuidad como especie<sup>25</sup>; y “no debemos eludir ese sentido de urgencia”<sup>26</sup>. “El cambio climático es un pro-

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, 231.

<sup>25</sup> J. RIECHMANN, “¿Ecosocialismo descalzo? Perspectivas ético-políticas en el Siglo de la Gran Prueba”, en *Ecosocialismo descalzo: tentativas*, Icaria, Barcelona 2018, 13-184.; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Hacer frente a la barbarie, en Cristianismo i Justicia, ¡Despertemos! Propuestas para un humanismo descentrado*, Barcelona 2018, 16-22, 1.

<sup>26</sup> O. MATEOS, *Ante la grave crisis socio-ambiental, la urgencia de una ética planetaria*, en *Cristianismo i Justicia*, Nuevas fronteras, un mismo compromiso, Barcelona 2015, 7.

---

<sup>22</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, *La visión del pasado*, Taurus, Madrid 1964.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 218.

blema global con graves dimensiones ambientales, sociales, económicas, distributivas y políticas, y plantea uno de los principales desafíos actuales para la humanidad”<sup>27</sup>.

La crisis planetaria nos sitúa como humanidad en tal encrucijada, y la hegemonía de la laicidad, la ciencia y el humanismo de la modernidad guardan tal relación causal con esa coyuntura, que debemos aceptar y tramitar la inserción de múltiples saberes que nos permitan hacernos cargo de la problemática.

“Si de verdad queremos construir una ecología que nos permita sanar todo lo que hemos destruido, entonces ninguna rama de las ciencias y ninguna forma de sabiduría puede ser dejada de lado, tampoco la religiosa con su propio lenguaje”<sup>28</sup>.

El proyecto crítico, científico y evolucionista de Teilhard de Chardin para ‘El fenómeno humano’ ha de abrirse camino, vencer las prevenciones, y cobrar vigencia de manera tan masiva como lo amerita la magnitud de la causa que propugna. Retomando y adecuando las palabras del de

Orcines, “en nosotros y en torno a nosotros, como a vista de pájaros, ha de desarrollarse un fenómeno psicológico de gran alcance que podría denominarse: el despertar del ‘sentido humano’”<sup>29</sup>.

#### 4. Los desastres tampoco son humanos

La persistencia en el señalamiento de la contradicción sobre lo humano de los desastres apunta a un horizonte por integrar dentro del estudio de los riesgos climáticos: el fenómeno humano. No se pretende amplificar los efectos de un juego de palabras sino conceder, dentro del contenido de las mismas, el sentido ético que le corresponde a este asunto, partiendo de la certeza en la inhumanidad de los desastres desde el testimonio de quien los experimenta.

Resulta comprensible que puestos en situación, en este caso de calamidad, se demande la manifestación plena de la humanidad. Un desastre puede entenderse razonablemente como algo humano pero para quien lo experimenta en carne propia no. Algo muy sugerente resulta de este desencuentro. Un impulso

---

<sup>27</sup> FRANCISCO, *Laudato si'*. Sobre el cuidado de la casa común, Roma 2015, 25

<sup>28</sup> *Ibid.*, n. 63.

---

<sup>29</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *La visión del pasado*, 232.

crítico inicial confronta al paradigma técnico científico y niega el desastre como natural, inaugurando un espacio para el tratamiento de los desastres desde las humanidades. Pero al precipitarse a abordar el desastre como humano, otro nuevo impulso crítico se encuentra con una noción inacabada de lo humano. La resolución del desastre y de nuestra humanidad irrealizada se presentan como itinerarios de una misma empresa.

Teilhard de Chardin antepone el ser humano a la Entropía, este régimen que gobierna la energía cósmica, mediante el cual la materia tiende a su distribución más probable, y por lo tanto a la dispersión de sus estructuras organizativas. Su presunción es que los fenómenos vitales se caracterizan, esencialmente, por una tendencia inversa que alcanza un umbral sin precedentes en el ser humano. “El hombre se halla sostenido por un andamio pavoroso de improbabilidades, a las que aumenta un piso más en cada nuevo progreso”<sup>30</sup>. Plantea como hipótesis que la “agitación primordial” del Universo se escinde en dos Irreversibles: Uno, la Entropía, “llevaría a una neutralización progresiva, y a una especie de desaparición

de las actividades y de las libertades”; otro, “mediante tanteos dirigidos y una diferenciación creciente, separaría, la versión verdaderamente progresiva del mundo”, abriendo el paso, contra toda probabilidad, a la emergencia y evolución de la vida, el ser humano, y su conciencia. “En el Hombre, la Vida, llevada hasta el Pensamiento, se revela como una faz sui generis de los poderes del Mundo”<sup>31</sup>.

La misma distinción es expresada por Teilhard de Chardin en términos de energía tangencial y energía radial, dos campos que dinamizan los elementos particulares de la materia hacia tendencias opuestas. La energía tangencial, “hace al elemento solidario de todos los elementos del mismo orden que él en el Universo”; la energía radial, “le atrae, en la dirección de un estado cada vez más complejo y más centrado”. Bajo esta lógica “cuanto menos centrado está un elemento [...], es decir, cuanto más débil es su energía radial, tanto más se manifestará su energía tangencial por medio de poderosos efectos mecánicos”<sup>32</sup>. Este marco de análisis, breve-

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, 227.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 228.

<sup>32</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, *El fenómeno humano*, Orbis, Barcelona 1984, 73.

mente perfilado, ya contiene un potencial explicativo frente al comportamiento de los riesgos climáticos y los desastres.

### 5. La humanidad como superación de los desastres

Es razonable decir que la dinámica propia de múltiples fenómenos físicos ligados a la morfodinámica terrestre se gobierna desde la lógica de la Entropía. La disipación de la energía potencial, ligada a la fuerza gravitatoria, es uno de los principales dinamizadores en la transformación del paisaje terrestre; la disipación de las energías telúrica y calórica de nuestro planeta da paso a procesos sísmicos y volcánicos generadores de desastres; la disipación de la energía calórica del sol subyace los principales fenómenos hidrometeorológicos (en conjugación con la disipación de la gravedad); la disipación de los derivados sintéticos logrados mediante procesos orgánicos e inorgánicos también explica la degradación del paisaje mediante fenómenos como la combustión, la meteorización; así como la enfermedad y la morbilidad de la materia viviente.

De Chardin nos ofrece con su teoría una perspectiva para elucidar la manifestación diferenciada de la

energía tangencial o entropía, y la energía radial o conciencia, en medio de la indiferenciación, o la transversalidad de estas fuerzas, entre las diferentes formas de los cuerpos o partículas de la materia (natural o humana). La distinción naturaleza sociedad queda desdibujada.

La Energía Radial acelera su incidencia en la materia viva hasta alcanzar en el ser humano el nivel de un deber ético civilizacional, una responsabilidad. Por supuesto que lo vital y lo humano no escapan o incluso participan también de la Entropía. En ese sentido nuestros esfuerzos, intereses o, en el caso de la vida, sus impulsos, pueden contribuir a la configuración de riesgos. Un ejemplo ilustrativo, en el dominio de la vida vegetal o animal, podría ser la proliferación de las denominadas especies invasivas, y la incidencia que puede esto tener en el desequilibrio de la funcionalidad de los ecosistemas.

Con respecto a la incidencia antrópica en el incremento entrópico del mundo, son fáciles de identificar sus trazas<sup>33</sup>. De hecho, la investigación en ciernes que sustenta este ensayo, tiene por premisa que una enfermedad civilizacional azota

---

<sup>33</sup> G. WILCHES, Gestión del riesgo: Un enfoque alternativo (ensayo inédito), 2010, <http://www.comfenalcoantioquia.com>

nuestra humanidad y subyace los conflictos más renombrados por amenazar las sociedades actuales (como el cambio climático). Llevado al marco de análisis ofrecido por *el de Orcines*, puede entenderse que asistimos a un incremento desmesurado de la entropía en el sistema planetario de la tierra a causa de una patología civilizacional.

La noción de crisis interconectadas planteada por Brundtland como un contexto para *Nuestro futuro común*<sup>34</sup>, ofrece un testimonio fidedigno de la relación entre múltiples desórdenes entre el mundo social y ecológico. La encíclica *Laudato Si* reconoce la misma in-

terrelación cuando afirma que “la degradación ambiental y la degradación humana y ética están íntimamente unidas” (LS 56). Desde una perspectiva ontológica, Sáez aduce que:

“la crisis es, más profundamente, de espíritu. Es la musculatura cultural de Occidente lo que está entrando, desde hace más de un siglo, en una decrepitud crítica. Sobre esta, que es el agotamiento de las fuerzas que dinamizan a toda la colectividad, medran las miserias economicistas e ideológicas”<sup>35</sup>.

El capitalismo viene siendo señalado multitudinariamente como una corriente cultural directamente ligada a la insostenibilidad del desarrollo humano, y entretanto, desde un punto de vista situado en la termodinámica “las fortunas, los capitales acumulados son una medida de la entropía generada al planeta y la humanidad por el capitalismo salvaje”<sup>36</sup>. El modelo de crecimiento ilimitado ha venido siendo cuestionado, en las últimas décadas, con base en estudios sobre crecimiento económico y entropía<sup>37</sup>. Por

---

<sup>34</sup> “Nuestro futuro común” es el nombre de el informe publicado en 1987 por la Comisión de las Naciones sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, considerado un texto fundacional del movimiento ambiental global y especialmente para su desarrollo institucional, al ser responsable de la colocación de las preocupaciones ambientales en la agenda política mundial, mediante la solicitud del compromiso, el acuerdo y la concreción de acciones coordinadas entre las naciones bajo el concepto de “desarrollo sostenible”, el camino propuesto para conciliar, como civilización, la necesidad de aumentar el desarrollo económico y la demanda evidente por el cuidado frente a los límites ambientales del planeta. G. BRUNDTLAND, *El desarrollo sostenible. Informe de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y Desarrollo*. ONU 1987.

---

<sup>35</sup> L. SÁEZ, *El declive de occidente*, Herder, Madrid 2015, 9.

<sup>36</sup> J. ORREGO, *La entropía del capitalismo*, El Buen Aire, Santiago 2014.

<sup>37</sup> J. RECHMANN, *Gente que no quiere viajar a Marte*, Libros de la catarata, Madrid

otra parte, se ha señalado cómo las nuevas prácticas económicas, consideradas la base del capitalismo inmaterial (tercera revolución industrial), incrementan los residuos y la entropía planetaria<sup>38</sup>.

Teilhard de Chardin anticipó la posibilidad de esta crisis generalizada bajo su concepto de “planetización”<sup>39</sup>. Formulando como antídoto un proceso evolutivo orientado hacia el porvenir de un sujeto colectivo mediante el ascenso cualitativo de la conciencia. Se trata de la “culminación natural en un proceso cósmico de organización”<sup>40</sup>. Una gigantesca operación psicobiológica hacia la que se hallan hoy sometidos individual y colectivamente todos los elementos pensantes de la Tierra. “Mega-síntesis en lo Tangencial. Y, como consecuencia, un salto hacia adelante de las energías radiales, siguiendo el eje principal de la evolución”<sup>41</sup>.

El proyecto relacional de los seres vivos como único horizonte posi-

ble de preservación de la vida fue metódicamente anticipado por Teilhard de Chardin alrededor del horizonte del sentido humano. En su constelación de herramientas conceptuales y elementos programáticos se encuentra una riqueza de contenidos que es preciso articular con múltiples vertientes coincidentes en esta necesidad: Según la propuesta de Ecología integral en la Encíclica *Laudato Si*, “la conversión ecológica que se requiere para crear un dinamismo de cambio duradero es también una conversión comunitaria”<sup>42</sup>. Riechmann subraya que “para cambiar la tendencia al desbordamiento de entropía que hoy impera es necesario un gran esfuerzo colectivo”<sup>43</sup>. Para Rosi Braidotti, “la subjetividad posthumana expresa [...] una forma parcial de responsabilidad encarnada e integrada, basada en un fuerte sentimiento de la colectividad, articulada gracias a la relación y la comunidad”<sup>44</sup>.

### 6. Síntesis conclusiva

He aquí algunos puntos de partida válidos para establecer múltiples asociaciones entre la exégesis de

---

2004; J. RIFKIN, *La sociedad de coste marginal cero*, Paidós, Barcelona 2014.

<sup>38</sup> M. ZAAR, . From decrease to post-capitalism. XV International Colloquium on Geocritics. The social sciences and the building of a post-capitalist society, (2018), 2-21

<sup>39</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *El fenómeno humano*, 255.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 247.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 248.

<sup>42</sup> FRANCISCO, *Laudato si'*, n. 219.

<sup>43</sup> RIECHMANN, *Gente que no quiere viajar a Marte*, 22.

<sup>44</sup> BRAIDOTTI, *The post-human*, 65.

Teilhard de Chardin y la administración de los riesgos climáticos. La gestión sostenible de los conflictos ambientales tiene múltiples interrogantes sobre el sentido que pueden ser suplidos desde esta visión de evolución.

Teilhard nos reafirma que, en oposición a lo previsto por las leyes físicas de la materia estudiadas por la ciencia moderna, el Cosmos escapa a la Entropía por cuenta del amor universal. "A partir de los granos del pensamiento que forman los verdaderos e indestructibles átomos de su trama, el Universo [...] va construyéndose por encima de nosotros en el sentido inverso de una materia que se desvanece"<sup>45</sup>.

La convergencia de lo personal y el Punto Omega, o el amor-energía, da cuenta de proyectos de largo aliento para lo colectivo. ¿Cuál es el papel de lo colectivo en el desenvolvimiento de la energía cósmica?

Para Teilhard de Chardin esto es claro: a diferencia de lo que pro-

pone la termodinámica con base en el comportamiento de la materia inerte, al devenir de la materia a través de la conciencia no le depara en fin trágico de un universo disperso. En el fin del mundo, "la noosfera alcanzaría colectivamente su punto de convergencia"<sup>46</sup>.

Teilhard propone la resolución positiva del metabolismo de la energía cósmica, en donde se adhieren todas las formas realizadas sucesivamente por la materia organizada<sup>47</sup>. He aquí una profunda definición del término sostenibilidad.

Desde el bagaje ofrecido de lo humano es ahora posible responder en el diálogo sobre el carácter u origen que tienen los desastres. Podemos decir ante los desastres que lo que allí subyace son conjugaciones de fuerzas regidas por la entropía para la desintegración de las estructuras organizativas de la energía y la materia. El reto será anteponer a estas fuerzas su correlativo radial a través de estructuras organizativas conscientes y responsables.■

---

<sup>45</sup> TEILHARD DE CHARDIN, *El fenómeno humano*, 275.

---

<sup>46</sup> *Ídem.*

<sup>47</sup> *Id.*, *El fenómeno humano*, 267.