

TEILHARD DE CHARDIN Y EL FUTURO DEL MUNDO

Teilhard de Chardin and the Future of the World

François Euvé
Centres Sèvres (Paris)
francois.euve@jesuites.com

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol287.i1462.y2023.007>

Una de las principales cuestiones que preocupaban a Teilhard era el futuro del mundo. Reflexionar sobre este punto puede llevarnos a releer el gran texto de *La Misa sobre el mundo*, compuesto en 1923, hace ahora cien años. Trata de la transformación del mundo, de su "transubstanciación". Mediante esta operación divina, el mundo alcanza su plenitud. En la perspectiva teilhardiana, la Misa no es un tiempo aparte en la vida humana, sino un momento que expresa una posible transformación del mundo para hacerlo más acorde con el plan creador de Dios.

Para Teilhard, la acción divina no se opone a la acción humana. Lo que muestra la lógica eucarística es la convergencia de todas las influencias. Antes de volver sobre este texto, quisiera presentar algunos componentes esenciales del pensamiento de Teilhard que pueden arrojar luz sobre nuestra situación actual.

Hoy nos interrogamos, a veces con angustia, sobre el futuro de la humanidad. El calentamiento global es una amenaza cada vez más cercana. A veces nos sentimos impotentes ante una catástrofe ecológica que parece ineludible. Se ponen medios, pero parecen insuficientes. Todo esto da lugar a un pesimismo social que nos hace ver el futuro de forma negativa.

El pensamiento de Teilhard parece pertenecer a otra época. Cuando su obra empezó a publicarse y a hacerse accesible a un gran número de lectores, en los años sesenta, el ambiente social era más bien optimista. Vivíamos en un periodo conocido en francés como las "Trente glorieuses" (1945-1975), las décadas de posguerra de rápido desarrollo económico. Tras la destrucción y las privaciones, era la época del consumismo. Todo parecía posible. El futuro estaba abierto. El optimismo de Teilhard sintonizaba con el ambiente de la época.

Aunque algunos aspectos del pensamiento de Teilhard hayan envejecido, quisiera mostrar que todavía puede sostener la esperanza que necesitamos. No puede interpretarse más que como una expresión de optimismo sin límites. Destacaré tres componentes: el sentido de la historia, el lugar único del ser humano en esta historia y su dimensión social, y una dialéctica de actividad y pasividad.

EL SENTIDO DE LA HISTORIA

El primer punto que destacar es el sentido de la historia. Para Teilhard, vivimos en un mundo en evolución, es decir, un mundo de historia. Somos "arrastrados por un río" (Teilhard de Chardin, 1973, p. 20). Una de las aportaciones significativas de su pensamiento es hacernos conscientes de que la realidad es esencialmente histórica. No sólo el mundo actual es "el resultado de un Movimiento", en el sentido de que "nada puede comprenderse sino a través de su historia", sino que "un prodigioso movimiento evolutivo continúa sin cesar a nuestro alrededor" (1959, pp. 24-27). La historia humana ha tomado el relevo de la historia del cosmos, en una cierta continuidad con ella. No se trata de una especie de "restauración" de una edad de oro perdida. Es la construcción de un mundo nuevo.

Esto significa que el futuro no está determinado por el pasado. Teilhard utiliza una imagen sorprendente: "La grandeza del río se comprende en su desembocadura, no en su nacimiento" (1956, p. 81). Para comprenderla, no es necesario remontarse al nacimiento, porque el río se enriquece con todo el recorrido que ha hecho. Es el final el que revela la verdad del principio. Estamos en un mundo de génesis. Es un término que Teilhard utiliza con frecuencia: el cosmos es una "cosmogénesis". La historia de la humanidad es una "antropogénesis". Traducido a términos teológicos, esto significa que la creación "continúa más bellamente (*de plus belle*)" (1957, p. 50).

Es importante recordar que, al inicio de su vida, Teilhard se sintió fascinado por lo que persiste, la permanencia de la piedra o del metal. Buscaba la verdad del ser, su "consistencia", en el "punto fijo", la solidez de la materia inerte: "nada en el mundo era más duro, más pesado, más tenaz, más duradero que esta maravillosa sustancia aprehendida de la forma más *completa* posible..." (1976, p. 26). La materia viva le parecía demasiado frágil. Los organismos vivos le parecían "escandalosamente inconsistentes y destructibles" (p. 30).

Su trayectoria intelectual se invirtió cuando descubrió la evolución. Se dio cuenta de que el mundo no es ante todo una sustancia permanente, sino un proceso. Utilizo esta palabra en el sentido que le da Whitehead en su *filosofía del proceso*. La similitud con Teilhard es asombrosa, aunque los modos de expresión sean muy diferentes (Teilhard no es metafísico). La vida es una característica fundamental del ser, que es desarrollo. La aparente fragilidad de los organismos vivos oculta y revela a la vez una promesa de futuro. "Materia" y "espíritu" representan las dos caras de una misma realidad, dando primacía a esta última: la primacía del espíritu equivale a afirmar la primacía del futuro (p. 35).

La metafísica de Teilhard (si podemos utilizar esta palabra) es, por tanto, una metafísica del futuro, como dice el teólogo estadounidense John Haught. Es también una metafísica de la unión, de lo que él llama "unión creadora". Para él, ésta es la lógica misma del proceso evolutivo: "Cuanto más íntima era la unión entre elementos más variados (cuanto más se superaba la multitud), más perfecto y consciente aparecía el ser [...] La animación es proporcional a la unión" (1973, p. 193). La multiplicidad es el grado más bajo del ser, mientras que la comunión es su plenitud. Existe un doble proceso: la creación tiende a la unión, mientras que la unión es "propia y creadora" (p. 194).

EL LUGAR ESPECIAL DEL SER HUMANO EN EL MUNDO

Un segundo punto importante es el lugar especial del ser humano en el mundo. Se trata de una cuestión central para Teilhard: "el lugar del hombre en la naturaleza" (título de su conferencia en la Sorbona en 1950). En su autobiografía, escrita hacia el final de su vida en 1950, reconocía que "el hombre (o, más exactamente, el ser humano) constituye el pivote sobre el que se asienta todo el edificio de [su] universo interior, articulado, cohesionado y en movimiento" (1976, p. 38).

Desde el punto de vista de la ciencia moderna, el hombre parece perdido en el universo. En la antigüedad, la Tierra era el centro del cosmos. Además, en la perspectiva bíblica, el hombre fue creado "a imagen de Dios". Desde la perspectiva actual, la tierra no es más que un planeta marginal y el hombre es el producto de una evolución biológica que le trasciende. Todos conocemos la célebre expresión de Jacques Monod, con la que concluye su libro *Le hasard et la nécessité*: "El viejo pacto se rompe; el hombre sabe por fin que está solo en la inmensidad indiferente del Universo del que surgió por azar" (Monod, 1970, p. 194).

Teilhard fue contemporáneo del astrofísico James Jeans, que hizo comentarios similares: "todas nuestras aspiraciones están condenadas al fracaso final y que todo lo que hemos hecho perecerá con nuestra raza, dejando el universo como si nunca hubiéramos existido... El universo es indiferente, o incluso hostil, a toda vida" (Teilhard de Chardin, 1959, pp. 136-137).

Para Teilhard, no se trataba de volver a la visión antigua. Abrazó plenamente la visión científica moderna del mundo, en particular la visión evolucionista que sitúa al ser humano en continuidad con los animales. Pero lo cierto es que el ser humano ocupa un lugar singular en el cosmos en la medida en que revela un componente esencial: el aumento de complejidad que va acompañado de un aumento de conciencia.

Teilhard admite de buen grado el factor del azar en el proceso evolutivo. Las formas que adopta la evolución no están determinadas desde el principio. Pero existe una lógica que se manifiesta en la aparición de organismos cada vez más complejos. Junto a los dos infinitos habituales, la pequeñez y el tamaño, existe un tercer infinito, la complejidad. Cuanto más complejo es un organismo, más egocéntrico se vuelve, es decir, más consciente de sí mismo. La persona humana representa el grado más alto de conciencia, o libertad.

Para Teilhard, el error de Jeans consiste en observar las cosas "desde el punto de vista geométrico de lo inmenso" (p. 137). Esto podría traducirse como "desde el punto de vista de Sirio", con el distanciamiento que parece imponer la perspectiva objetiva de la ciencia física. Pero, ¿es ésta la mejor manera de comprender al ser humano? Aquí es donde el punto de vista de Teilhard, que pretende ser científico, introduce una diferencia. En un texto de 1921, "La ciencia y Cristo", establece la diferencia entre la mirada externa, que sólo ve la superficie de las cosas, su "exterior", y la mirada que busca penetrar dentro de las cosas, en su "interior". Se trata de dos modos de conocimiento. El primero es analítico: se distancia de su objeto, descomponiéndolo en elementos simples. El segundo es más sintético: busca revelar la coherencia

del conjunto. Sin duda, ambos son necesarios. El primero nos ofrece un gran control sobre la materia. Es la ciencia analítica la que permite una técnica eficaz. Pero este dominio no representa aún el verdadero conocimiento de los seres: "la única *consistencia* de los seres viene dada por su elemento *sintético*" (1960, p. 55). Hay que percibir el todo para comprender que el auténtico ser no es el átomo, el elemento individual, sino el entramado de relaciones que los individuos mantienen entre sí. Y estas relaciones sólo pueden comprenderse entrando en esta red.

Esto nos devuelve a la dimensión histórica que he destacado al principio. El método científico busca las causas de los fenómenos naturales. Estas causas se encuentran necesariamente en el pasado: la causa precede al efecto. La novedad aparente se retrotrae a fenómenos anteriores. Sin embargo, desde una perspectiva histórica, la aparición de la novedad no puede entenderse únicamente a partir del conocimiento de los acontecimientos pasados. Es al final del proceso, al final de la historia, que podemos comprender realmente su lógica. En términos biológicos, esto significa que el proceso evolutivo sólo puede comprenderse plenamente una vez que ha llegado a su fin. El conocimiento de las primeras etapas no basta para comprender cómo se desarrolla el proceso.

Si volvemos al ser humano, comprenderemos que, para Teilhard, la persona humana individual no es el final del proceso evolutivo. Hay un doble movimiento: la formación de organismos cada vez más centrados (o autónomos) y su vinculación para formar sociedades. El primer movimiento produce una diferenciación creciente: es el "arbustamiento" de la evolución. Aparecen nuevas especies y, dentro de las especies, cada vez más variedades. Los individuos se diferencian cada vez más unos de otros. Hay otro movimiento en este proceso, y es un movimiento hacia el acercamiento. Los individuos entran en relaciones mutuas para formar entidades colectivas. Para Teilhard, la realización del proceso evolutivo reside en la dimensión social. Para él, el individualismo que caracteriza a la sociedad burguesa no es satisfactorio. Es sólo una etapa, sin duda necesaria para salir de la indiferenciación, pero no es suficiente.

Debemos ser conscientes del carácter dialéctico de este proceso. Podríamos ver una oposición entre la constitución de individualidades y la de sociedades. ¿Formar un colectivo no significa renunciar a la individualidad? Al principio, Teilhard se interesó por el desarrollo de las sociedades colectivistas, como las que se vieron en la Rusia soviética en los años veinte. Pero se dio cuenta de que era un enfoque equivocado. Una verdadera sociedad sólo puede estar formada por individuos que conserven su personalidad, es decir, su libertad.

La dialéctica puede expresarse en los términos *centración* y *descentración*. En un texto de 1943, "Reflexiones sobre la felicidad" (1963, pp. 119-140), Teilhard presenta la evolución como una dialéctica en tres etapas. En lugar de referirse a la evolución biológica como tal, toma el ejemplo del proceso de personalización (podríamos pensar en el crecimiento de la persona humana, de la infancia a la madurez, hacia su realización en la vida eterna más allá del umbral de la muerte). La *centración* corresponde a la primera etapa, cuando el individuo toma conciencia de su identidad. El niño descubre su diferencia con respecto a su madre, y después con respecto a su entorno. Se experimenta autónomo. Se ha producido una unificación. Sus actos ya no dependen de influencias exteriores. Pone "más unidad en [sus] ideas, [sus] sentimientos, [su] comportamiento" (p. 130).

Pero ésta no es la última palabra en la evolución humana. Una vez alcanzada la libertad interior, el individuo toma conciencia de que su existencia está ligada a un mundo exterior, a otros individuos, cercanos y lejanos. La verdadera identidad no se consigue al precio de un aislamiento total del mundo. Al contrario, replegarse en un espléndido aislamiento sería ignorar la red de interdependencias en la que se encuentra inmerso. La autonomía no es independencia, sino una dependencia libremente consentida. La etapa del centrado debe ir seguida de la etapa del *descentrado*: "no podemos progresar hasta el fin de nosotros mismos sin salir de nosotros mismos uniéndonos a los demás, para desarrollar a través de esta unión una conciencia acrecentada" (p. 131).

Este tipo de relación puede describirse como "amor". El amor es la realización de la relación, más allá del simple intercambio interesado de bienes, que no es más que una forma más elaborada de egoísmo. Presupone una salida del yo. Sólo puede existir entre personas libres. ¿Podemos hablar de amor en estadios inferiores de la historia evolutiva? ¿Podemos generalizar este modo de relación del mismo modo que hemos generalizado la existencia de la conciencia más allá de la humanidad? Es una empresa ambiciosa, pero ¿por qué no?

Según Teilhard, existe una tercera etapa en este proceso, la *supercentración*. La descentración en relación con el otro no es todavía el final del proceso. O, mejor dicho, este proceso de descentración aún no es completo mientras no se relacione con la totalidad del mundo: el movimiento de expansión "nos arrastra insensiblemente, poco a poco, hacia círculos de radio cada vez mayor" (p. 131). Se nos invita a "subordinarnos a una Totalidad organizada de la que, cósmicamente, sólo somos partes conscientes" (p. 132).

LA DIALÉCTICA DE ACTIVIDAD Y PASIVIDAD

Una tercera etapa amplía la reflexión anterior con otro par de términos, *actividad* y *pasividad*. Como decía al principio, el pensamiento de Teilhard de Chardin era popular entre los emprendedores, los hombres de acción. Él mismo parecía más inclinado a la acción que a la contemplación. Criticaba una espiritualidad católica que favorecía el alejamiento del mundo, la evasión del mundo. En *Le Milieu divin*, terminado en 1927, criticó la idea de que la vida auténtica a la que aspiran los cristianos está fuera de toda proporción con las condiciones concretas de la vida presente. Este punto de vista se basaba en una visión muy negativa de un mundo profundamente corrompido por el pecado original. Para él, el trabajo humano da frutos espirituales porque contribuye a completar el mundo en Cristo. Teilhard podía suscribir la proposición de la constitución conciliar *Gaudium et Spes*: “aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios” (GS 39). A través de nuestras acciones, por modestas que sean, ya estamos en comunión con Dios, formamos parte de su poder creador. “Verdaderamente, por la operación, aún en curso, de la Encarnación, lo divino penetra tan bien en nuestras energías de criaturas que no podríamos, para encontrarlo y abrazarlo, encontrar un ambiente más apropiado que el nuestro” (1957, p. 51).

Pero hay que tener en cuenta que, en *Le Milieu divin*, la “divinización de las pasividades” ocupa un lugar más importante que la “divinización de las actividades”. Existen varios tipos de pasividad. La acción humana implica a la vez apego y desapego. Creemos tener el control de las cosas, pero frente a la ilusión de apropiarnos de los resultados, la acción siempre implica un grado de descontrol. La acción humana no es nada sin el abandono, pero el abandono no produce nada en sí mismo si no es el acto de una persona libre y activa. Releyendo su texto varios años después, Teilhard consideró que debería haber insistido más en un punto que consideraba fundamental: “a saber, que, al final de nuestro (santo y necesario) esfuerzo por converger en y con todas las cosas, sólo se llega finalmente a Dios en un gesto de inversión” (1984, pp. 20-22). Si no percibimos esta inversión, nos perdemos lo esencial.

CONCLUSIÓN

¿Hay alguna esperanza en todo esto? Ante la crisis ecológica, hay dos tentaciones: el optimismo tecnológico (la solución vendrá de la tecnología) y lo que yo llamaría "pesimismo escapista". Puesto que todo está perdido, ¿para qué intentarlo de nuevo? Los cristianos pueden verse tentados por la segunda vía, si creen que la salvación se encuentra en el "cielo" y no en la "tierra".

Me parece que el pensamiento de Teilhard apunta a una tercera vía. Su apoyo es más teológico que científico: la obra creadora de Dios no puede fallar. Se basa en la proclamación divina del principio: "Dios vio que era bueno". Se trata de un acto de fe más que de una afirmación científica objetiva. Pero este acto de fe o esperanza puede tener consecuencias muy concretas. Puede apoyar la acción en el mundo.

Además, esta acción debe tener una dimensión colectiva. La crisis ecológica es el resultado del egoísmo de los individuos o de ciertos grupos. Este egoísmo afecta especialmente a la relación entre la humanidad y las demás criaturas. Incluso en los casos en que las empresas modernas pretendían beneficiar a la humanidad en su conjunto (pienso en las técnicas agrícolas que han contribuido a reducir el hambre en todo el mundo), lo han hecho a expensas de otros componentes del mundo vivo.

No se trata de renunciar a la libertad, a la creatividad y a la capacidad de emprender. La grandeza de la humanidad reside en su búsqueda de la obra creadora de Dios. Pero esto implica una cierta renuncia: no podemos controlar en última instancia el resultado de nuestras acciones.

Aquí es donde entramos en contacto con *La Misa sobre el mundo*. Celebra la acción divina que puede transformar la realidad de las cosas. Esta acción es discreta: "La manifestación de lo divino no modifica más el orden aparente de las cosas que la consagración eucarística modifica a nuestros ojos las especies santas" (1957, pp. 161-162). Dios no destruye su obra. La transformación del mundo puede ser radical, como muestra la imagen del fuego, pero no es destrucción. La humanidad participa en esta transformación: "fruto de la tierra y del trabajo de los hombres". Como en la estructura de *El Medio divino*, hay una dialéctica de esfuerzo y dolor, actividad y pasividad.

No sabemos qué forma tomará el mundo. No depende sólo de nuestros esfuerzos. Apoyado en su fe cristiana, Teilhard nos dice que la esperanza es razonable, que nuestros esfuerzos y nuestro dolor no son en vano.

Referencias

- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1956), "La paléontologie et l'apparition de l'homme", *L'Apparition de l'Homme*, Œuvres 2, Seuil, 81.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1957), *Le Milieu divin*, Seuil.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1959), "Note sur le progrès", *L'Avenir de l'Homme*, Œuvres 5, Seuil, 24-27.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1960), *Science et Christ*, Œuvres 9, Seuil.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1963), "Réflexions sur le bonheur", *L'Activation de l'énergie*, Œuvres 11, Seuil, 119-140.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1973), "La Vie cosmique", *Ecrits du temps de la guerre*, Œuvres 13, Seuil, 20.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1976), *Le Cœur de la matière*, Œuvres 13, Seuil.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1984), "Lettre du 15 février 1940", *Lettres à Jeanne Mortier*, Seuil, 20-22.
- MONOD, J. (1970), *Le hasard et la nécessité*, Seuil.

Neurociencias, espiritualidad y religiones

Ramón María Nogués

De los espirituales no religiosos hasta las potentes religiosidades hindúes, africanas, judeocristianas o islámicas a la luz de la neurociencia. Este libro recorre la evolución del papel de espiritualidades y religiones en la vida del hombre. Algunos factores centrales de la cultura humana, entre ellos las espiritualidades y las religiones, se encuentran en plena reevaluación como consecuencia del pluralismo social debido a la globalización y los análisis críticos de la cultura moderna. Las neurociencias, en la punta de lanza del progreso científico en las ciencias de la vida, quedan emplazadas a participar en esta reevaluación. El presente texto propone una valoración evolutiva del papel de espiritualidades y religiones, a través de la presentación de su interés adaptativo, su probable inevitabilidad y la importancia de sus aportaciones al lado de la ética o la estética.

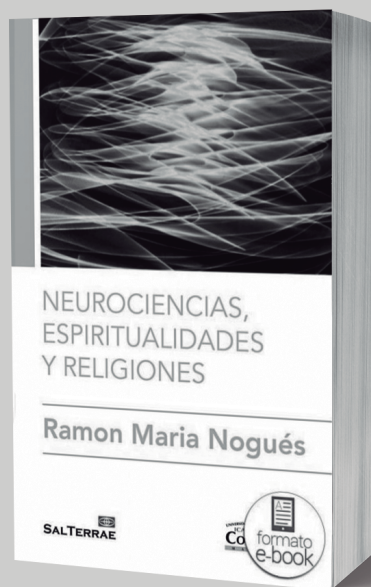


Neurociencias, espiritualidad y religiones

Ramón María Nogués

ISBN: 978-84-293-2531-7

Universidad Pontificia Comillas,
Sal Terrae, 2016



SERVICIO DE PUBLICACIONES

edit@comillas.edu

<https://tienda.comillas.edu>

Tel.: 917 343 950