

Teilhard de Chardin y el diálogo actual entre ciencia y religión

Agustín Udías Vallina

Facultad de C. Físicas, Universidad Complutense, Madrid

Resumen

Podemos encontrar en los escritos de Teilhard de Chardin muchos puntos de interés para el diálogo hoy entre la ciencia y la religión. He seleccionado en este trabajo tres de ellos: su concepción de la ciencia, de la materia y de la evolución humana. El primero se centra en su gran estima por la ciencia y su papel en la historia humana. La ciencia para él representa la línea a lo largo de la cual la evolución progresa a nivel humano. La ciencia sobrepasa su función específica y además prepara al hombre para encontrar los más profundos y escondidos significados de la realidad. Esta concepción de la ciencia puede servir de punto de partida en el diálogo entre ciencia y religión, ya que reconoce las potencialidades de la ciencia para ser interpretada en términos religiosos. La segunda es su concepción de la materia que supera toda dualidad entre materia y espíritu. La materia para Teilhard tiene un dinamismo interno que la conduce hacia el espíritu a través del proceso de evolución cósmica. La tercera es su concepción de la evolución humana que la sitúa dentro de la evolución cósmica. En ella la consciencia humana progresa en la línea de un incremento cada vez mayor de unidad hasta converger en el Punto Omega, donde encuentra su perfeccionamiento definitivo.

Palabras clave: Diálogo ciencia-religión, Teilhard de Chardin, ciencia, progreso, Materia-espíritu, complejidad, evolución, convergencia, conciencia, socialización, globalización.

Introducción

Este año 2005 celebramos el cincuenta aniversario de la muerte de Teilhard de Chardin, ocasión que se brinda para reexaminar su pensamiento. Pierre Teilhard de

Chardin (1881-1955), sacerdote jesuita, geólogo y paleontólogo desarrolló paralelamente a su carrera científica un sistema de pensamiento original que se puede situar entre las fronteras de la ciencia, la filosofía, la teología y la mística. Durante su vida las autoridades eclesiásticas prohibieron la publicación de la mayoría de sus escritos no-científicos, aunque algunos ensayos fueron publicados en revistas y otros circularon entre sus amigos y admiradores en copias privadas. Las dos obras extensas *Le phénomène humain* (El fenómeno humano) y *Le Milieu divin* (El medio divino), a pesar de todos los esfuerzos de su autor por lograr la autorización de su publicación, no llegaron a ser publicadas durante su vida. Cuando, después de su muerte en 1955, los escritos de Teilhard empezaron a ser publicados causaron inmediatamente un enorme impacto y fueron traducidos a muchos idiomas. La publicación de todos sus escritos ha sido un proceso lento. En su versión original francesa, el primer tomo de las obras de Teilhard se publicó en 1955 y el último en 1976. Otros escritos, cartas y apuntes personales han ido publicándose también desde entonces¹. En este artículo las referencias a sus escritos se dan a la edición francesa de sus obras completas, dando el título del ensayo en francés, su traducción y el tomo de las obras y las páginas. Como Teilhard asigna un significado especial a algunos términos y creó muchos neologismos, algunos de ellos se dan aquí en el original francés además de su traducción.

El profundo interés que despertaron por todas partes las ideas de Teilhard se puede medir por el número de publicaciones sobre ellas, que entre 1956 y 1980 contaba con más de 3000 entre libros y artículos publicados en diversos países². El pensamiento de Teilhard ha sido y sigue aún hoy siendo el objeto de numerosos estudios, que lo analizan en sus aspectos científicos, filosóficos y teológicos³. Más recientemente se ha despertado un creciente interés por los aspectos místicos de su obra, de forma que se le empieza a considerar como uno de los místicos más importantes del siglo XX⁴. En los años de su composición, entre 1916 y 1955, los escritos de Teilhard fueron vistos con sospecha en ambientes eclesiásticos, sobre todo por su incorporación de la evolución al pensamiento cristiano y sus ideas sobre el origen del hombre, el pecado original y el papel de Cristo en un universo evolutivo, llegándose, después de su publicación, a prohibir su lectura en los seminarios. El mismo Teilhard era consciente de la novedad

de sus planteamientos y de su choque con algunos aspectos de la doctrina tradicional católica. Sin embargo, a pesar de todas las dificultades se mantuvo siempre fiel tanto a la Iglesia como a la Compañía de Jesús, convencido al mismo tiempo de su propia ortodoxia⁵. Con los cambios provocados por el Concilio Vaticano II, esta actitud empezó a cambiar y en algunos documentos del concilio se pueden encontrar reflejos del pensamiento teilhardiano aunque no citados explícitamente⁶. A partir de hacia 1980, el interés por Teilhard parece haber decaído, aunque se puede apreciar recientemente un cierto despertar. En el nuevo diálogo entre ciencia y religión, que tiene su origen hacia los años 1970, la obra de Teilhard es poco citada. Una cierta explicación puede ser la preponderancia en este diálogo de autores de la tradición anglosajona⁷ en la que las ideas de Teilhard han tenido menor penetración. Sin embargo, se pueden encontrar en sus escritos muchos puntos de vista de indudable interés para este diálogo. En el presente trabajo algunos de ellos se agrupan en torno a sus ideas sobre la ciencia, la materia, y la evolución humana.

Antes de entrar en el tema propuesto nos ayudará el presentar brevemente las etapas principales de la vida y del desarrollo del pensamiento de Teilhard. Un testimonio autobiográfico escrito en 1950 nos relata como su pensamiento se remonta a intuiciones vividas desde su infancia y que fueron madurando durante toda su vida⁸. Su interés por las ciencias naturales y en especial por la geología se despertó muy pronto, ya desde sus estudios de bachillerato. Después de su entrada en la Compañía de Jesús mantuvo este interés y entre 1905 y 1908 fue profesor de ciencias en el colegio de los jesuitas en el Cairo, donde empezó a realizar trabajos de campo de geología. Este fue también su primer contacto con el oriente que siempre mantuvo un especial atractivo sobre él, unido a una constante tentación panteísta del pensamiento oriental. Después de sus estudios de teología y más tarde de los de geología, Teilhard es movilizado en 1914 y pasa la experiencia de la guerra como camillero en el frente. Esta es una de las experiencias más fuertes de su vida que él interpretó como un “bautismo en lo real”. En uno de sus primeros escritos fechado en 1916 ya aparecen en germen muchos de los temas que se repetirán a lo largo de su vida y la que será su actitud vital que refleja en las primeras líneas de la introducción de este ensayo: “Escribo estas líneas por la exuberancia de la vida y por la necesidad de vivir, para expresar una visión apasionada de la Tierra y para buscar una solución a las dudas de mi acción; porque yo amo al

Universo, sus energías, sus secretos, sus esperanzas y porque al mismo tiempo estoy entregado a Dios, el solo Origen, la sola Salida, el solo Término”⁹. Este amor apasionado a Dios y a la Tierra será una constante hasta su muerte. En la misma introducción hay ya una llamada al cristiano a reconocer este “despertar cósmico” y “descubrir el Ideal divino en la médula de los objetos más materiales y terrestres y penetrar el valor beatificante y las esperanzas eternas de la santa Evolución”¹⁰. La aceptación del carácter evolutivo del universo y de la vida y su integración en su visión religiosa y cristiana estará siempre en el centro de su pensamiento. Los 20 ensayos escritos durante el tiempo de la guerra (1916-1919) contienen ya la mayoría de las intuiciones fundamentales de su pensamiento sobre las que trabajará durante toda su vida.

Terminada su licenciatura en ciencias naturales en París en 1919 empieza su docencia de geología en el Institut Catholique que tendrá que interrumpir pronto. En 1923 Teilhard realiza su primer viaje a China, donde trabaja en la geología del norte de China y Mongolia. A partir de este primer viaje su vida queda vinculada al trabajo geológico y paleontológico en China. A partir de 1939, reconocido ya en los círculos científicos, realiza viajes a Francia y Estados Unidos y realiza trabajos de campo, además de en China, en Cachemira, Java, Birmania y África del Sur, vinculando su trabajo cada vez a los estudios sobre los orígenes del hombre. Al mismo tiempo realiza una continua producción de su pensamiento filosófico y religioso que culmina con la redacción de sus dos textos fundamentales: *El fenómeno humano* entre 1938 y 1940 y *El medio divino* entre 1926 y 1927 con una revisión en 1932. El primero recoge su pensamiento, que podemos llamar hoy filosófico, aunque él lo consideró como una reflexión científica, de física o “hiperfísica” a la manera de los filósofos griegos de la antigüedad, no una física en el sentido moderno de la palabra. Por ella entiende una visión global (*Weltanschauung*) de toda la evolución del universo, incluida la del hombre, tomando como punto de partida los datos proporcionados por las ciencias. Al final de la obra añadirá unas consideraciones sobre el fenómeno cristiano, y como debe interpretarse desde nuevas perspectivas. El segundo es un trabajo de carácter puramente religioso, en el que presenta un nuevo enfoque de temas de ascética y mística cristianas, coherentes con su visión evolutiva del mundo. A lo largo de su vida, de una enorme actividad de conferencias y charlas, el número de total de ensayos que dejó escritos sobre diversos

temas, fuera de los estrictamente científicos, y contenidos en los 13 tomos de sus obras completas son 243, el último escrito en marzo de 1955, solo un mes antes de su muerte¹⁰.

El sentido religioso de la ciencia

La primera consideración que encontramos en la obra de Teilhard, que puede ayudar hoy en el diálogo entre ciencia y religión, se encuentra en su gran estima por la ciencia y el papel que le asigna en la evolución de la humanidad. En efecto, para él la ciencia es más que un cuerpo de conocimientos sobre la naturaleza, se trata, en sus mismas palabras, de *Le gran affaire du Monde* (el gran asunto del mundo), y se refiere a ella como “una función humana vital, tan vital como la nutrición y reproducción”. Esto nos puede parecer exagerado, pero más adelante se verá como lo justifica. Teilhard va aún más allá y añade que debemos “creer” en la investigación científica, que cuando se sigue con fe constituye la fuente de una única mística humano-cristiana que puede contribuir a crear una verdadera unanimidad humana¹¹. Esta integración de la investigación científica con el sentimiento religioso, que Teilhard considera necesaria, es para él una consecuencia de una visión unitaria en la que el universo está “atravesado” (*traversée*) por la presencia de Dios. En un ensayo corto escrito un poco antes de su muerte Teilhard nos dejó su última opinión sobre lo que las ciencias suponían para él¹². En este ensayo insiste, en primer lugar, en la constatación del hecho de que la investigación científica ha llegado a ser cuantitativa y cualitativamente la forma principal de la actividad humana. Si esto era ya verdad en los años en que escribía Teilhard, lo es mucho más hoy que vivimos en una cultura fuertemente influida por la ciencia y la tecnología. No solo está hoy la vida del hombre profundamente influida a todos los niveles por los adelantos de la tecnología, sino que concepción del universo y de sí mismo está basada en los conocimientos aportados por la ciencia. De alguna manera, como ya lo intuía Teilhard, se puede decir que la ciencia se ha convertido en la base de la vida humana. Escribiendo sobre los problemas que pueden encontrar los jóvenes estudiantes jesuitas dedicados a las ciencias, Teilhard se refiere explícitamente al conflicto entre ciencia y religión y afirma que una solución de este

problema requiere el replanteamiento del mensaje cristiano a la luz de la ciencia, especialmente incorporando las ideas de la evolución cósmica. Concluye el ensayo haciendo notar como los investigadores científicos del presente se pueden considerar como la avanzadilla de una sociedad que progresa hacia nuevas formas de adoración. Esta consideración de la investigación científica como una forma de adoración se repite a menudo en varios de sus ensayos y solo se puede comprender a partir de la consideración de la actividad científica dentro del esquema evolutivo, como veremos más adelante, en el que Dios aparece como motor y fin de la evolución y de su concepción de la presencia de Dios en el mundo. De esta forma podemos pensar que Teilhard consideraba con optimismo a la ciencia, como el verdadero motor del progreso humano. Más aún, la ciencia no solo constituye, para él, la fuente de conocimientos y comprensión sobre el universo, sino que se abre hacia formas más profundas de comprensión de la realidad, de forma que se puede decir que ella tiene en sí misma un carácter realmente religioso. Esto solo se puede entender desde su punto de vista, en el que la ciencia tiene un carácter más amplio que el normalmente considerado. Para él la ciencia no se limita al conocimiento de la estructura y funcionamiento del mundo material, sino que se extiende más allá de lo que normalmente consideramos sus límites, para extenderse a todos los aspectos de la realidad en los que entran la dimensión espiritual y la trascendencia.

Para entender la posición sobre la ciencia de Teilhard tenemos que considerarla en el contexto de su visión sobre la evolución humana y ésta como parte de la evolución total cósmica. Aunque esto se explicará más detenidamente en la próxima sección, ahora basta con anticipar que para Teilhard el universo está en un estado de evolución cósmica de la que la evolución humana es una parte integral. Ahora bien, para él una parte central de la evolución humana la forma precisamente el trabajo científico. Así, la ciencia para él representa la línea por la que la evolución progresa a nivel humano. Como la característica principal de la visión evolucionista de Teilhard es la de su convergencia hacia su última perfección a través del espíritu en lo que él llama el Punto Omega, que identifica con Dios, como se verá más adelante con mayor detalle, todo movimiento en la dirección de convergencia del universo adquiere en sí mismo un carácter religioso. En un universo convergente, concebido de esta forma, la ciencia y la

investigación científica tienen que ser vistas como cooperando a su consagración y consumación en Dios, ya que éste es el punto convergente (Punto Omega) hacia el que todo el universo progresa. Es en este sentido que Teilhard se refería a que la ciencia, debido a su relación con el eje de convergencia del universo, adquiere en realidad un carácter místico¹³. En otras palabras, en un universo en el que todo se dirige finalmente a una convergencia a través del espíritu hacia Dios, tenemos que reconocer en la ciencia misma un profundo significado de “santidad” y “comunidad”¹⁴. Con estas palabras de santidad y comunión, expresa Teilhard lo mismo a lo que se refiere con su carácter religioso y místico, es decir, relacionado con el proceso evolutivo convergente hacia Dios. En un verdadero sentido, para Teilhard el trabajo científico, que consiste en desarrollar por el conocimiento nuestra conciencia del mundo, se convierte también en algo que puede llamarse una operación sacerdotal, ya que consiste en una contribución al progreso del mundo que está orientado últimamente hacia Dios¹⁵. Esta es para él la razón última del sentido religioso y místico de la ciencia. El esfuerzo científico lleva a progresar por la acción de los hombres un universo en el que Dios mismo nos sale al encuentro y en el que es su último fin. Para él, por lo tanto, la oposición entre ciencia y religión ya no tiene sentido.

Teilhard dio un paso más en la línea de búsqueda de la comprensión del significado de la ciencia y su relación con la religión, introduciendo desde la fe cristiana el papel de Cristo en un universo convergente¹⁶. Hay que recordar que Teilhard, al considerar lo que él llama el “fenómeno cristiano” identifica a Jesucristo como el Punto Omega de la evolución que se hace presente ya en el mundo. Descubre así que, a través de la encarnación de Cristo, el mismo Polo de la convergencia del universo se hizo presente en el verdadero corazón de la materia, para atraer y llevar a su consumación todo el movimiento de la evolución. Para él, en consecuencia, Cristo no es un extranjero en el mundo, sino el verdadero Centro de su convergencia. Hacia Cristo y a través suyo, la Luz y la Vida del mundo, a través del trabajo y el esfuerzo humano se realiza la convergencia universal por el espíritu¹⁷. A través de su visión cósmica del papel que juega Cristo en la evolución y que trataremos también en los dos siguientes secciones, Teilhard justifica su visión religiosa de la ciencia. Él concibió el trabajo de toda su vida como un esfuerzo por traer a Cristo al centro del universo y llevar el universo hacia Cristo (“universalizar” a Cristo y “cristificar” el universo)¹⁸.

La comprensión de Teilhard de, tanto el papel de la ciencia como el asignado por la fe cristiana a Cristo, y que él interpreta en el contexto del proceso de la evolución, es fundamental para entender su posición sobre el carácter religioso de la ciencia. En este sentido la ciencia no solamente no se opone a la religión, sino que de alguna manera es una preparación para ella. En efecto, la ciencia prepara al hombre para encontrar el profundo sentido oculto de la realidad, que para Teilhard está fundamentado en la convergencia de toda la evolución finalmente hacia Dios. Una vez que nosotros aceptamos que nuestro universo es un universo en convergencia hacia su unión con Dios, a través del camino de un incremento continuo de la conciencia, el trabajo científico adquiere por sí mismo un sentido religioso. En una conferencia sobre la relación entre ciencia y religión, Teilhard distingue entre el método de la ciencia y el de la religión a los que califica respectivamente como el del análisis y el de la síntesis. Con estos dos términos, análisis y síntesis, expresa la distinción entre el conocimiento científico y el religioso. No hay por lo tanto en él una confusión entre los dos. Teniendo en cuenta su imagen del universo, podemos entender que para él, estas dos formas de conocimiento no se excluyen ni se oponen la una a la otra. Por eso afirma que: “La ciencia con sus análisis no debe preocuparnos en nuestra fe. Debe, por lo contrario, ayudarnos a comprender y apreciar a Dios”¹⁹. Hablando sobre los conflictos entre ciencia y religión, Teilhard concluye que éstas no se oponen, sino que de algún modo se complementan. La ciencia en su afán por alcanzar la verdad última del universo llega al final a encontrarse con el pensamiento religioso. “Después de dos siglos de apasionada lucha, ni la ciencia ni la fe han podido desacreditar a su adversario. Por lo contrario, se ha hecho evidente, que ninguna de las dos se puede desarrollar normalmente sin la otra.... Ni en su impulso ni en sus resultados, puede la ciencia llegar a sus verdaderos límites sin llegar a teñirse de mística y cargarse con fe.... La religión y la ciencia son dos facies o fases de un mismo acto completo de conocer”²⁰. “Una ciencia cargada con fe” es precisamente el título del capítulo dedicado a Teilhard por Henderson²¹. En ese capítulo Henderson desarrolla la propuesta de Teilhard de unir juntas la ciencia y la teología en una apasionada búsqueda de Dios, cuya presencia debe ser reconocida en ambas. Al introducir el misterio cristiano de la encarnación de Dios a través de Cristo en el universo, Teilhard fue aún más allá y concluyó que: “En consecuencia es vano e injusto el oponer la ciencia a Cristo, o el separarlos como dos dominios extraños el uno

para el otro. La ciencia por sí misma no puede descubrir a Cristo, pero Cristo cumple los deseos que nacen dentro nuestro corazón en la escuela de la ciencia”²². Ya en uno de sus primeros ensayos, en 1916, Teilhard había hablado del “fuego sagrado de la investigación” y había expresado: “que jamás se pueda decir de la religión que su influencia ha hecho a los hombres más perezosos, más tímidos, menos humanos... que sus dogmas se arriesgan a agostar el interés del mundo, limitando el avance del horizonte de la investigación y la esfera de las energías”²³. Teilhard estaba totalmente convencido que ciencia y religión deben caminar juntas.

Acostumbrados como estamos a la conocida solución de mantener separadas a la ciencia y la religión sin ninguna interacción entre ellas, podemos pensar que la propuesta de Teilhard es no solo irreal sino absurda. ¿No es la ciencia en sí misma atea, es decir, no prescinde de todo aspecto trascendente de la realidad? ¿Cómo entonces puede convertirse de ninguna manera en un camino hacia Dios? La solución de considerar ciencia y religión como dos dominios independientes y autónomos ha servido como una buena solución para evitar los conflictos del pasado²⁴. Pero aún aceptando esta separación y autonomía mutua, también se reconoce que no se puede dejar que ambas se ignoren totalmente entre sí; un diálogo fructífero entre ellas es a todas luces necesario. Aún un proponente de la completa independencia entre ciencia y religión como Stephen Gould, él mismo un crítico acerbo de Teilhard, está de acuerdo con la necesidad de un cierto diálogo entre las dos²⁵. Hoy en día existe un fuerte convencimiento de que la teología no puede progresar aislada del continuo incremento del conocimiento del mundo natural que proporciona la ciencia. Esto no es nada nuevo, ya los teólogos medievales habían sido conscientes de la necesidad de un correcto conocimiento del mundo para la teología²⁶. Por otro lado, la ciencia no puede tampoco aislarse totalmente de la fuente de inspiración y las exigencias éticas que nacen de la religión. Aunque no debe olvidarse nunca la necesaria autonomía de la ciencia y la religión una mutua interacción beneficiará siempre a ambas y es muy necesaria²⁷. En sus propuestas integradores de continuidad entre ciencia y religión, nos puede parecer que quizás Teilhard ha ido demasiado lejos, pero no podemos menos de aceptar que sus ideas nos abren caminos por los que debemos de atrevernos a caminar.

La dimensión espiritual de la materia

La postura ideológica que recibe el nombre de “materialismo científico” se reconoce como la fuente más seria de confrontaciones entre ciencia y religión²⁸. El materialismo científico se fundamenta en dos principios: el primero, la materia (incluyendo la energía) es la realidad fundamental del universo y el segundo, la ciencia, que estudia la materia, es el único conocimiento válido. El primero es una afirmación de carácter metafísico y el segundo una de carácter epistemológico basada en el primero. Si todo lo que existe es materia, el único conocimiento posible de la realidad es el de la ciencia, que estudia precisamente la naturaleza y procesos de la materia. En consecuencia, para el materialismo científico, la única realidad es la material conocida a través de la ciencia. El materialismo implica siempre un cierto reduccionismo, es decir, la afirmación de que todo conocimiento de cualquier sistema, por complejo que sea, puede reducirse al de sus elementos más simples. De esta forma, al menos en principio, todo podría explicarse en términos de los elementos más simples de la materia, es decir de las partículas elementales y sus interacciones. Siguiendo esta línea, las ciencias pueden clasificarse, de acuerdo con la menor a mayor complejidad de su objeto, en: física, química, biología, sicología y sociología. La física que trata de las partículas más elementales de la materia, sus interacciones y las fuerzas de la naturaleza, podría, en principio, explicar todos los fenómenos. Hemos dicho, en principio, pues en la práctica no se procede así y cada ciencia parte de unos principios propios para explicar el comportamiento de los sistemas cada vez más complejos. El materialismo, sin embargo, no excluye la idea de que en un sistema complejo aparezcan (“emerjan”) algunas cualidades no contenidas en sus elementos aislados, pero que siguen estando al estricto nivel material. En consecuencia, para el materialismo científico no existe ninguna realidad fuera de la materia y por lo tanto se ha de rechazar la consideración de cualquier otra realidad, como espiritualismos o animismos, sin fundamento. Estas ideas están hoy muy extendidas, pues, como dice Babour: “ El hecho que el materialismo científico toma su origen de ciertas ideas científicas, le confiere una considerable influencia en una edad que tanto respeta la ciencia”. En el diálogo con esta mentalidad las ideas de Teilhard sobre la materia pueden ser de gran ayuda.

Comienza Teilhard rechazando todo dualismo materia-espíritu y presenta un concepto de materia que incluye en sí mismo una dimensión espiritual. Veamos brevemente su argumentación. Teilhard trata de entender la naturaleza de la materia, no desde el punto de partida de sus partículas más elementales, sino desde la evidencia de la consciencia en el hombre. Es decir, en lugar de tratar de entender la consciencia humana desde los constituyentes de la materia, es decir, desde su biología o química, como tratan de hacer hoy tantos neurobiólogos, trata de entender la materia desde el hecho de la presencia de la consciencia en el ser material que es el hombre. En efecto, si el hombre es un ser material autoconsciente, esta cualidad de la consciencia, clara y explícitamente presente en el hombre, tiene, para Teilhard, que estar de alguna manera también presente en toda la materia. Una cualidad, como es la autoconsciencia, no puede aparecer como algo totalmente nuevo en el hombre, sin que en un cierto modo, aunque sea muy primitivo, no esté ya presente en los demás seres. Esto le llevó a proponer que hay un “interior” (*dedans*) de la materia, además de su “exterior” (*dehors*), cuya naturaleza y funcionamiento es el objeto de las ciencias experimentales²⁹. El interior de la materia está ligado a la complejidad (*complexité*), de forma que al aumentar ésta, aumenta también su grado de interioridad. La complejidad, a su vez, está relacionada con otra característica de la materia a la que llama “centricidad” (*centricité*), y ambas a su vez están relacionadas con la consciencia. La centricidad constituye la capacidad de integración de los elementos de un sistema en una unidad, por así decirlo, “centrada”, de orden cada vez mayor al agrupar cada vez más elementos. Al hablar de complejidad se fija en la agrupación de muchos elementos en cada nueva unidad, y al hacerlo de centricidad se pone el énfasis en que cada nueva unidad está centrada en sí misma, agrupando todos los elementos que la forman. Cuantos más elementos se integran en una unidad mayor es su centricidad. Para Teilhard, por lo tanto, complejidad, centricidad, interioridad, y consciencia van unidas, de forma que el aumento en las primeras conlleva también un aumento en la última. Es decir, el grado de consciencia aumenta al tiempo que aumenta el grado de complejidad y centricidad. Esta vinculación de interioridad, complejidad, centricidad y consciencia es fundamental en el pensamiento de Teilhard y se fundamenta en que la consciencia aparece claramente en el hombre, cuyo cerebro posee la mayor complejidad

A este doble carácter de la materia (interior y exterior) corresponden también dos tipos de energía: una energía “tangencial” (*tangentielle*), que corresponde a la energía física con la que las cosas interactúan a su mismo nivel y otra energía “radial” (*radiale*), que es responsable de la convergencia de la evolución de la materia en la línea de una mayor complejidad y una mayor consciencia. Estos dos tipos de energía son en realidad los dos componentes de una sola energía fundamental. Teilhard llama también a la energía radial energía espiritual, ya que para él consciencia y espiritualidad se identifican. Tenemos, por lo tanto, en Teilhard la identificación en la materia de interioridad, complejidad, centricidad, consciencia y espiritualidad, como dimensiones propias, que aumentan a lo largo del proceso evolutivo, debido a la acción de la energía radial. Estos conceptos de materia y energía se deducen para Teilhard de su visión de la evolución cósmica que procede de forma continua desde las partículas elementales del universo primitivo hasta la aparición del hombre consciente y libre sobre la Tierra.

En conclusión, la materia para Teilhard tiene, por lo tanto, un dinamismo interno que incluye la dimensión espiritual. Es un hecho de observación que la evolución procede a lo largo de línea de una mayor complejidad, con la aparición de sistemas cada vez más complejos. El universo más primitivo estaba formado solo de las partículas más elementales (quarks y leptones), para más tarde sintetizar los átomos más sencillos de hidrógeno y helio. A partir de éstos se sintetizan, en el interior de las estrellas, los otros átomos y luego se forman las moléculas, desde las más sencillas a los compuestos orgánicos más complejos. Cuando la complejidad de estos compuestos llega a un cierto grado, aparece la vida en la forma más simple de bacterias unicelulares. Con la aparición de la vida sobre la Tierra se constituye la formación de una capa de nuevas características a la que Teilhard llama la “biosfera” (*Biosphère*). Él utiliza, también, la palabra “emergencia”, para describir la aparición de esta nueva condición de la materia³⁰. Una vez aparecida la vida, ésta se desarrolla hacia formas cada vez más complejas, desde los animales unicelulares a los mamíferos y dentro de ellos a los primates, en los que el cerebro adquiere un mayor desarrollo en complejidad. Como ya hemos dicho, a este incremento en complejidad corresponde un incremento en consciencia y en consecuencia en un grado mayor de espiritualidad. Los seres al evolucionar desde la materia inerte a la vida y más tarde hacia grados cada vez mayores

de consciencia, su dimensión espiritual va creciendo a medida que van creciendo a lo largo de la línea de una mayor complejidad. Un paso nuevo se da con la aparición del hombre en el que la consciencia está ya claramente desarrollada. Lo mismo que la aparición de la vida creó la biosfera, la aparición de la consciencia desarrollada en el hombre crea una nueva envoltura de la tierra, a la que él llamó la “noosfera” (*Noosphère*)³¹. De esta forma para asegurar la continuidad de la evolución, la consciencia, que está presente de forma completa en el hombre, debe estar también en una cierta forma primitiva en todos los seres materiales. Con esta continuidad de la evolución, Teilhard no niega la existencia, también, de una discontinuidad entre la vida y la materia inerte y entre el hombre y los otros animales, a la que se refiere como “discontinuidad de continuidad”. La aparición de la biosfera y de la noosfera son dos casos de procesos de emergencia, que forman una discontinuidad en continuidad, con la aparición de la vida en el primero y de la consciencia en el segundo³².

En uno de sus estudios sobre las formas de la materia, Teilhard elabora una especie de jerarquía de formas en la materia en la que distingue siete grados o niveles, de acuerdo con su posición en el movimiento ascendente hacia el espíritu³³. Teilhard habla de una materia formal o concreta, al nivel más bajo, y de una materia universal, total o relativa, a un nivel más alto y finalmente de la materia liberada o resucitada al nivel más alto de todos. Esta última forma de materia esta ligada a la situación de la materia después de realizarse la convergencia del universo en el Punto Omega. Estos niveles pueden considerarse como escalones en el proceso de espiritualización de la materia o de otra forma, del crecimiento de la dimensión espiritual dentro de la misma materia. Al nivel más bajo se sitúa la materia más primitiva y al más alto la materia con el grado más alto de espiritualización. Reconoce, sin embargo, que existen en realidad dos movimientos o procesos básicos en la evolución de la materia, es decir, uno hacia abajo en la dirección hacia la materia más primitiva y otro hacia arriba en la dirección del espíritu, es decir, materialización y espiritualización (*matérialisation* y *spiritualisation*) que están fuertemente ligados con las dos facies o dimensiones (material y espiritual) de la misma realidad material. El primero lleva a disgregación y hacia lo múltiple, incremento de la dimensión “material” de la materia. En este proceso los sistemas complejos se desintegran en sus partes elementales, perdiendo complejidad y centricidad, y por lo tanto nivel de consciencia. El segundo tiende a la unificación y

hacia lo uno creciendo su complejidad y centricidad. Los sistemas van integrando en una unidad un número cada vez mayor de elementos lo que lleva consigo un grado mayor de consciencia y constituye un incremento de la dimensión espiritual. Detrás de esta concepción está lo que Teilhard llama “el poder espiritual de la materia”, que le permite a la materia misma llegar a ser la matriz del espíritu³⁴. De esta manera afirma que la materia es la matriz del espíritu y el espíritu a su vez un estado superior de la materia³⁵. Podemos decir que para Teilhard la materia misma posee un dinamismo interior que la hace evolucionar hacia cotas cada vez más altas de su dimensión espiritual, hasta la aparición explícita de la consciencia y del espíritu en el hombre.

No acaba en el hombre este movimiento evolutivo de la materia hacia el espíritu, pues a través del espíritu humano la evolución de la materia continúa hasta su última realización en la convergencia, como ya se vio, en un punto común convergente, el Punto Omega. La convergencia del movimiento cósmico evolutivo es un elemento esencial en el pensamiento de Teilhard. Para él una evolución que no converja no tiene sentido³⁶. En la convergencia en el Punto Omega se realiza la perfección final de toda la evolución. Esta convergencia se realiza a través de la noosfera (la evolución humana), como ya veremos más adelante. La materia misma que inició su movimiento evolutivo en el origen del universo no llega a su completitud hasta su convergencia en el Punto Omega, a través de la evolución de su dimensión espiritual en el hombre. De esto hablaremos con más detenimiento en la sección siguiente. Para los filósofos griegos, sobre todo de la escuela platónica, materia y espíritu eran dos realidades totalmente distintas. En el hombre el espíritu (*nous*) está encerrado en su cuerpo (*soma*) y, por lo tanto, la materia era considerada como un obstáculo a superar en el desarrollo del espíritu. Este tipo de pensamiento es la fuente del dualismo materia-espíritu (cuerpo-alma, y modernamente cerebro-mente) presente, de diversas formas, en gran parte del pensamiento de occidente. En este tipo de pensamiento, la gran dificultad estriba en explicar la interacción entre los dos elementos, espíritu y materia. Teilhard, al dar a la materia el poder de progresar hacia el espíritu, se propone superar este dualismo. Así termina sus consideraciones sobre la materia entonando un poético y místico “Himno a la Materia”, en el que la materia es saludada al principio como “tierra estéril, roca dura que no cedes más que a la violencia... Materia peligrosa, mar violento, pasión indomable que nos devoras y encadenas”, pero más adelante se dirige a ella como “la

poderosa Materia, evolución irresistible, realidad siempre naciente... que nos obligas a perseguir siempre más lejos la Verdad”, y finalmente como “Medio divino lleno de poder creativo, océano agitado por el Espíritu, arcilla amasada y animada por el Verbo encarnado”³⁷. Vemos aquí tres estadios de la materia: el primero lleno de potencialidades todavía no definidas de la materia inerte, el segundo desarrollando ya el movimiento evolutivo de la vida hacia el espíritu y el último, inspirado por la fe cristiana, como vehículo del poder creador de Dios (que se identifica con el Punto Omega) y relacionada con el misterio de la encarnación de Cristo (Verbo). De esta forma, la propuesta del materialismo científico en la que la materia es la única realidad, que constituye la semilla del ateísmo, puede ser superada, mostrando el interno dinamismo hacia el espíritu de la misma materia, en el esquema general de una evolución convergente en la que el final último es Dios mismo.

Desde el punto de vista de Teilhard, la naturaleza de la materia conocida por la ciencia es en sí misma incompleta, ya que no puede explicar su evolución hacia una mayor complejidad y consciencia, que encuentra su expresión completa en el hombre. El esquema reduccionista de la ciencia, que empieza con los elementos más simples para explicar exclusivamente en sus términos la naturaleza de los sistemas más complejos, no explica del todo la emergencia de la vida y la consciencia. Hoy en día se proponen, desde diversos puntos de vista, enfoques más “holísticos” (palabra derivada del griego *holos*: todo) en los que la consideración de la naturaleza de un sistema como un todo influye en la comprensión de sus partes más sencillas y se reconoce que el todo es más que la simple suma de sus partes. Teilhard sigue este tipo de enfoque, al considerar que la vida y la consciencia iluminan la naturaleza misma de la materia. Así no introduce un principio dualista para explicar la consciencia (espíritu), sino que al contrario pone en la misma materia la capacidad de poder evolucionar hacia el espíritu. La consciencia es para él, de hecho, una dimensión de la materia que está vinculada a su complejidad. Al volverse la materia más y más compleja y, por lo tanto, también más centrada (unidades que integran más elementos), van apareciendo niveles de consciencia cada vez mayores. Al mismo tiempo, la consciencia constituye lo que podemos llamar la dimensión espiritual que de algún modo está presente ya, de acuerdo con su grado de complejidad, en todo ser material. En conclusión, para Teilhard, materia y espíritu no son dos realidades opuestas o distintas, sino dos dimensiones de una misma realidad.

Esta concepción de la realidad materia-espíritu no se puede entender fuera de la idea de la existencia de una evolución en la línea hacia una mayor consciencia o dimensión espiritual, y finalmente hacia un punto común de convergencia, atraída por el super-consciente y super-espiritual Punto Omega hacia el que tiende. Este último punto es el más problemático, pero es esencial para la comprensión de todo el edificio del pensamiento teilhardiano. Todas las potencialidades de la materia dependen finalmente de la estructura dinámica total de la realidad, que solo puede llegar a su perfección a través de su unión en el Punto Omega. La existencia de este Punto Omega, a la vez atractor y centro de convergencia, es lo que da consistencia a todo el proceso evolutivo en la dirección de una mayor dimensión espiritual.

La ciencia actual constata en la evolución un proceso en el tiempo hacia sistemas cada vez más complejos, pero no reconoce en ello ninguna direccionalidad. Es solo un hecho que lo simple solo puede evolucionar hacia lo complejo y la complejidad, al proporcionar una ventaja frente al medio, asegura su supervivencia. En este esquema darwiniano, la vida y la consciencia no tienen ningún significado especial, son simples estadios en un proceso continuo, regido solo por el azar y las leyes de la naturaleza. En el análisis científico se empieza con la consideración de los elementos más simples y se busca a partir de ellos explicar los sistemas más complejos que van surgiendo, sin reconocer que en el proceso pueda emerger nada nuevo. Este análisis tropieza con la experiencia por parte del hombre de su propia consciencia y libertad, que no pueden ser explicadas satisfactoriamente dentro del esquema reduccionista. Teilhard toma precisamente el camino contrario, es decir, partiendo de la existencia de la consciencia o dimensión espiritual en el hombre, investiga sobre la naturaleza de la materia en cuya evolución ésta ha surgido. Las ciencias le proporcionan el dato básico del proceso evolutivo cósmico, que ha procedido en el tiempo desde las partículas más elementales hasta el hombre. Teilhard busca encontrar un sentido a este proceso, reconociendo en él no solo una direccionalidad, sino finalmente la necesidad de una convergencia. Solo de esta forma queda para él asegurado el sentido de toda la evolución del universo. La otra alternativa posible sería la de renunciar a encontrar en ella ningún sentido³⁸.

La convergencia humana

El tercer aspecto del pensamiento de Teilhard que puede ayudar en el diálogo entre ciencia y religión es su concepción de la evolución humana. Como hemos visto Teilhard considera la evolución cósmica como consecuencia de un dinamismo intrínseco de la naturaleza, que se desarrolla desde la más simple partícula material, a través de los seres vivos (biosfera), a la dimensión consciente del hombre (noosfera), a lo largo de la línea de un incremento de complejidad e interioridad o espiritualidad. Para Teilhard la evolución no se para en la consciencia humana, sino que debe de proceder más adelante, a través de la evolución humana. A este nivel, existen dos posibilidades. En la primera cada elemento consciente (hombre) podría buscar su perfeccionamiento en su propia individualidad o la de algún grupo. Esto consistiría en un movimiento de disgregación que conduciría finalmente a desaparición misma del grupo humano. En la segunda todos los elementos conscientes colaboran en una gran unificación, en la única salida posible para superar las fuerzas individuales y colectivas de dispersión. Se trata según sus propias palabras de realizar “una gigantesca operación psico-biológica, una suerte de mega-síntesis o super-estructuración” en la que intervienen todos los elementos pensantes de la Tierra. Esta mega-síntesis se realiza movida por la energía radial, siguiendo la línea del eje principal de la evolución, para construir una totalización interior del mundo en la edificación unánime del “Espíritu de la Tierra” (*Esprit de la Terre*). Este último es un término muy querido por Teilhard para expresar la urgencia interior que mueve a los hombres hacia la consecución de la deseada unificación humana. Otra característica importante en este proceso de unificación es la “personalización” realizada a través de una profundización interna de la consciencia sobre sí misma. El punto de convergencia en el que se realiza la unificación de la noosfera y en el que encuentra su culminación y, que como ya hemos visto, Teilhard llama el Punto Omega, ha de ser él mismo “hiper-personal”³⁹. Este Punto Omega, personal y trascendente, no es solo un foco pasivo hacia el que tiende toda la evolución, sino un polo activo que atrae todo a su unificación consigo, y Teilhard lo identifica con Dios⁴⁰. La convergencia final del universo, que, como ya se ha mencionado anteriormente, constituye un punto esencial del pensamiento de Teilhard, se realiza, por lo tanto, al nivel de la noosfera, esto es, a través de la evolución humana, por un movimiento unificador, atraído por el personal y trascendente Punto Omega.

Este último estadio de la evolución cósmica en la noosfera tiene lugar a través de lo que Teilhard llama la “colectivación humana” (*la collectivation humaine*) o la “socialización”. Lo que él entendía por estos términos es el objeto de muchos de sus ensayos, algunos de ellos recogidos en el tomo V de sus obras, bajo el título de *L’avenir de l’homme* (El futuro del hombre). En estos ensayos reconoce que muchas veces su idea de la noosfera y de su evolución espiritual es difícil de comprender. Para él, a nivel humano, la evolución está vinculada con su idea del progreso, concebido como la forma en la que se realiza la evolución humana. El futuro de la humanidad, en realidad, puede finalmente tender bien hacia una unidad convergente o hacia una pluralidad divergente. Es decir, la humanidad progresa hacia una cierta unidad o se disgrega en una multiplicidad. Esta doble dirección corresponde, a nivel humano, a la doble dirección encontrada ya en la evolución de la materia de espiritualización y materialización. La primera significa siempre un avance y la segunda un retroceso. En el camino hacia delante de la evolución humana, un estadio previo es la creación de una ciencia unificada y unos objetivos finales aceptados por todos. Como ya se vio antes, la ciencia para Teilhard corresponde al esfuerzo humano en la línea de su evolución convergente, por lo que para que se de un verdadero progreso, se ha de encontrar una unidad en ella tanto de método como de fines. Sin embargo, para evitar el caer en la pluralidad divergente, que siempre amenaza el proceso de la evolución a nivel humano, y asegurar el movimiento convergente, no son suficientes estos dos elementos. Es necesaria una atracción por un "Alguien", un “Centro de atracción” que por una cierta fuerza atractiva realice la unificación final de todas las consciencias⁴¹. Este es un punto difícil y Teilhard era consciente de ello, ya que el hombre es libre y, por lo tanto, el progreso a nivel humano no es un movimiento automático y necesario. Existen muchos caminos posibles que la humanidad puede tomar en su evolución y no todos ellos conducen al final esperado. Teilhard los reduce fundamentalmente a dos: “evolución de la pluralidad” y “evolución de la unidad”. El primero conduce a la divergencia y disgregación, en la que los elementos constituyentes tienden a oponerse entre sí, movidos por lo que el llama una “mística de separación”. Este movimiento lleva al individualismo, tanto de individuos como de grupos. Indicios de esta tendencia se pueden encontrar hoy en el crecimiento de los particularismos y nacionalismos, que buscan su satisfacción en el progreso de los intereses de unos individuos o de unos

grupos en contra de los de otros. Esto introduce en la evolución a nivel consciente humano un elemento de disgregación y finalmente de muerte. La única alternativa para Teilhard es la de llegar a una verdadera unificación a través de lo que él llama “una socialización universal”. Esto es lo que él llama la “gran opción”⁴². En ella la humanidad decide, como único camino a seguir, trabajar en la línea que potencia la unidad convergente de todos, como una aspiración participada y aceptada universalmente. Al llamarla “opción”, pone de relieve Teilhard que no se trata de algo que sucede necesariamente, sino que implica una libre decisión por parte de los hombres. Este es un proceso que necesariamente será lento y del que todavía solo tenemos atisbos. Sin embargo, ciertos movimientos en los que se dan algunas características, que tienden a una unificación global por encima de las fuerzas que disgregan y separan, pueden estar indicando que la humanidad empieza a moverse en este sentido.

Para Teilhard la convergencia de la noosfera es un proceso irresistible, aunque implica la libertad humana, tanto a nivel planetario como cósmico. El proceso general de la evolución tiene para él dos fases: una necesaria o automática que actúa tanto en la materia inerte y como en la vida a través de la evolución biológica, que debe ser seguida por una segunda libre a nivel humano⁴³. La fuerza detrás de esta segunda fase del proceso de la evolución, que debe realizarse por los hombres en libertad y a la que Teilhard llama “planetización”, no puede ser para él otra que la del “amor”. A primera vista esto puede parecer algo extraño y necesita una aclaración. Para entenderlo debemos de empezar por comprender el sentido general que Teilhard da al término “amor” como una “afinidad interna mutua” (*affinité mutuelle interne*). En otras palabras, según Teilhard, “el amor es, por definición, la palabra de la que nos servimos para designar las atracciones de naturaleza personal”. En este sentido “amor” corresponde, a nivel humano, a la continuación de lo que él ha llamado la “energía radial”, es decir, la energía que ha sido siempre la fuerza de arrastre de todo el proceso de la evolución desde las primeras síntesis de la materia inanimada y que es la responsable de la evolución hacia sistemas de mayor complejidad, integrando elementos en unidades cada vez más complejas. Al nivel humano, es decir, al tratarse de personas, la energía radial toma, por lo tanto, la forma de lo que llamamos amor, ya que el amor es un proceso unitivo y la única fuerza que puede realizar una unión personal, sin negar

la individualidad de las personas que la integran⁴⁴. En sus propias palabras: “Sólo una unión que se realiza por el amor y en el amor tiene la propiedad física, no solo de diferenciar, sino también de personalizar los elementos que organiza”. Su concepción de la evolución humana es, por lo tanto, dinámica y puede describirse, como una tendencia hacia la unidad, movida por el ímpetu del amor, en la que no se pierde la personalidad de los que se unen. Para Teilhard esta concepción se ve reforzada por la evidencia que proporcionan tanto las ciencias naturales como las sociales. Las primeras muestran en la evolución del universo y los seres vivos un movimiento convergente que desemboca en el hombre, y las segundas un movimiento de progreso en la humanidad tendiendo siempre hacia algún tipo de unidad

En este contexto es en el que Teilhard introduce el papel de la religión y en concreto de la fe cristiana, como el de una fuerza que trabaja en la misma dirección que la convergencia humana. En efecto, para él el cristianismo tiene que llegar a ser la “religión del futuro” (*la religion del’avenir*) descubriendo lo que él llama el “sentido humano” (*Sens Humain*), que Teilhard reconoce está realmente implícito en él. Tal como él lo concibe el “sentido humano” es la fuerza motriz que impulsa a todos los hombres hacia su última realización en la unidad. Para el cristiano esta realización en la unidad tiene lugar en la unión de todos los hombres en Cristo, formando un solo cuerpo. Coincide, por lo tanto, la aspiración hacia la unidad de los hombres del cristianismo con la que propone el progreso humano. Esta convergencia entre el sentido cristiano y el humano le hace decir a Teilhard: “La luz de Cristo no se eclipsa por el brillo de las ideas del futuro, la investigación y el progreso, sino que ella ocupa el centro que mantiene su fuego”. Siguiendo esta línea concluye diciendo, que Cristo es el único que puede salvar las aspiraciones humanas de nuestro tiempo⁴⁵.

En un epílogo de *El fenómeno humano*, que lleva por título “El fenómeno cristiano” (*Le phénomène chrétien*), Teilhard presenta una interpretación cristiana de toda la evolución en la que el Punto Omega, hacia el que converge toda la evolución, se identifica con la figura de Cristo⁴⁶. De esta forma el universo tiende en su movimiento de convergencia a nivel humano hacia una última unidad que la fe cristiana reconoce que solo se puede realizar en la unión de los hombres con Cristo. Cristo mismo es, por lo tanto, la presencia del Punto Omega en la historia humana que atrae hacia sí el progreso humano, y ayuda a que se realice su consumación en la unidad definitiva con

él. En esta interpretación, la cosmogénesis de la evolución se convierte en lo que Teilhard llama una “Cristogénesis”, al identificar el polo de convergencia de toda la evolución con el Cristo encarnado. La unidad de los hombres y a través de ellos de todo el universo en Cristo constituye lo que él llama el “Cristo Total” o “Cristo Cósmico”. El proceso por el que se desarrolla el universo se identifica con aquel por el que se forma el Cristo Total. Estas ideas están expresadas de forma más completa en uno de sus últimos ensayos, escrito en marzo 1955, solo un mes antes de su muerte y que se puede considerar como su testamento espiritual⁴⁷. Esta idea, sin embargo, está ya presente en su primer ensayo escrito en 1916, en el que se emplea por primera vez el término “Cristo Cósmico” y se afirma que Cristo tiene un cuerpo cósmico extendido por todo el universo⁴⁸. Este cuerpo cósmico de Cristo es la versión cristiana de la unidad hacia la que tiende toda la evolución. La insistencia de Teilhard en la exigencia de la presencia de Cristo en un universo en convergencia puede llevar a ciertos malentendidos. Esta exigencia para Teilhard tiene que unir la total libertad de la Encarnación con una cuasi-necesidad, ya que el universo no puede llegar a su convergencia y unidad hacia la que tiende, sin la mediación del Hombre-Dios. Esta consideración de la conveniencia de la encarnación de Cristo, aún en la ausencia del pecado, es decir, de la coherencia por un lado con el amor infinito de Dios al hombre y por otro con la aspiración del hombre hacia Dios, no es nuevo en la teología católica⁴⁹. El darse a sí mismo de Dios al espíritu creado, en Cristo por la Encarnación, es al mismo tiempo acto libérrimo del amor trascendente de Dios y el culmen de la ascensión evolutiva del espíritu en el mundo. Para Teilhard el papel de Cristo es realmente central para todo el movimiento de la evolución cósmica⁵⁰.

El fenómeno moderno de la globalización, que tiende a borrar las diferencias entre los pueblos, imperfecto e incipiente, como es todavía, se puede ver como algo que participa de este movimiento convergente de la noosfera y puede interpretarse como un signo, sea éste lo débil que sea, de la convergencia humana postulada por Teilhard. Signos semejantes se pueden descubrir en muchos fenómenos que empiezan a tomar fuerza en nuestro tiempo y que son el fundamento de la globalización, tales como el incremento en el mundo de las comunicaciones a nivel global, la rapidez en el transporte que acorta las distancias entre los pueblos, la preocupación generalizada por los problemas internacionales y el cada vez mayor papel que se quiere que jueguen los organismos

internacionales como las Naciones Unidas. La televisión, por ejemplo, acerca las imágenes de cualquier acontecimiento por todo el mundo, proyectando una cercanía entre los distintos países. Estos signos han llevado a designar a nuestro mundo actual como la “aldea global”⁵¹. Sin embargo, no debemos ignorar que los tiempos modernos son también testigos de numerosos movimientos divergentes, tales como los desequilibrios entre países ricos y pobres, nacionalismos extremistas, fundamentalismos religiosos, violencia, guerras y terrorismo. En vista de estos signos negativos, uno se puede preguntar si existe realmente un fundamento razonable para el optimismo teilhardiano. Tendríamos que sopesar los indicios presentes, tanto positivos como negativos, para valorar cuales son más fuertes, aunque hay que reconocer que todavía estamos muy lejos para apreciar señales claras de una verdadera convergencia humana. Esta lejanía no debe hacernos perder la esperanza de que los procesos de convergencia acabarán por imponerse. No debemos olvidar que Teilhard desarrolló su visión durante el tiempo de las dos guerras mundiales, y la trágica división posterior del periodo de la guerra fría. A pesar de todo, estos signos negativos no enfriaron su optimismo y fue capaz de ver con esperanza el advenimiento de la unidad futura. Hoy necesitamos algo de su optimismo para ser capaces de ver, a través de los muchos signos oscuros, la luz al final del túnel que brilla como una esperanza para el futuro de la humanidad.

Conclusión

Acostumbrados como estamos a la usual solución de mantener separadas a la ciencia y la religión sin interacción alguna entre ellas, las propuestas de Teilhard nos pueden parecer poco realistas. Por otro lado, va creciendo el convencimiento de que la ciencia y la religión no pueden continuar ignorándose la una a la otra, sin que resulten efectos negativos para ambas y que un diálogo fructuoso entre ellas es necesario. La religión, o mejor la teología no puede progresar aislada del continuo crecimiento del conocimiento sobre el mundo natural que sigue produciendo la ciencia y ésta a su vez no puede cortarse de la fuente de inspiración que proviene del ámbito de la religión. En el presente diálogo entre ciencia y religión, el pensamiento de Teilhard de Chardin puede

ofrecernos muchas intuiciones que pueden ser de gran ayuda. Hemos examinado muy brevemente tres aspectos: La importancia que da a las ciencias como el principal componente del esfuerzo humano que adquiere en sí mismo un carácter religioso, su concepto abierto de materia que incluye la dimensión espiritual y la convergencia del proceso de la evolución a través de la unidad de la humanidad. Aunque Teilhard dirige su propuesta a todos los hombres de buena voluntad y toma su punto de partida de lo que la ciencia nos descubre hoy sobre nuestro universo en evolución, en su obra se realiza una síntesis con el pensamiento religioso. En efecto Dios está para él presente en el horizonte de ambas la ciencia y la religión, indicando con ello que una convergencia entre las dos es posible. De esta forma, insiste en la necesidad de que el pensamiento religioso acepte la imagen del universo en evolución presentada por la ciencia moderna. Esto puede implicar cambios serios en algunas formulaciones del pensamiento religioso, pero que son necesarios para mantener abierto el diálogo entre ciencia y religión. Hemos visto dos de las propuestas de Teilhard que pueden tener repercusiones en el pensamiento religioso como son su nuevo concepto de materia que incluye la dimensión espiritual y la convergencia a nivel humano de la evolución a través de un proceso de unificación. Este último punto abre también de una manera especial un diálogo con la fe cristiana sobre el papel de Cristo en un universo evolutivo.

Notas

1. Las obras completas en francés están publicadas en 13 tomos por Éditions de Seuil, Paris: I. *Le phénomène humain* (1955); II. *L'Apparition de l'Homme* (1956); III. *La Vision de passé* (1957); IV. *Le Milieu divin* (1957); V. *L'Avenir de l'Homme* (1959); VI. *L'Énergie humain* (1962); VII. *L'Activation de la énergie* (1963); VIII. *La Place de l'homme dans la nature* (1963); IX. *Science et Christ* (1965); X. *Comment je crois* (1969); XI. *Les Directions de l'avenir* (1973); XII. *Écrits du temps de la guerre* (1916-1919) (1976); XIII. *Le Coeur de la matière* (1976). Sus cartas han sido publicadas por diversas editoriales en 10 tomos, algunas de los más interesantes son: *Lettres d'Égypte* (Aubier-Montagne, 1963); *Lettres de Hasting et de Paris (1908-1914)* (Aubier-Montagne, 1965); *Genèse de un pensée, Lettres (1914-1919)* (Grasset, 1961); *Lettres intimes à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac* (Aubier-Montagne, 1974); *Lettres de voyage (1923-1955)* (Grasset, 1961); *Lettres inédits à l'abbé Gaudefroy et à l'abbé Breuil* (Rocher, 1988). Además se ha publicado parte de su diario, *Journal, tome 1 (1915-1919)* (Fayard, 1975), las notas de sus retiros, *Notes de retraites (1919-1954)* (Seuil, 2003) y otros textos cortos como *Hymne de l'Univers* (Seuil, 1961). En español se publicaron entre 1957 y 1966 los tomos I al VII y XII (Taurus, Madrid) y en 2001 el tomo XIII (Sal Terrae, Santander). Taurus también ha publicado cuatro tomos de cartas: *Cartas de viaje* (1957); *Nuevas cartas de viaje* (1960); *Génesis de un pensamiento* (1963) y *Cartas de Egipto* (1967) y Desclée de Brouwer (Bilbao) *Cartas íntimas de Teilhard de Chardin* (1974). Recientemente se ha vuelto a publicar *El Medio Divino* (Alianza, Madrid, 1989) y *El Himno del Universo* (Trotta, Madrid, 1996).
2. Una bibliografía muy extensa de libros y artículos sobre Teilhard se puede encontrar en Polgar, L., 1990. *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus (1901-1980)*, Vol. I-IV. Archivum Historicum Societatis Jesu, Rome.(tomo III, 359-563).
3. Entre ellos se pueden destacar los siguientes: Crespy, P. 1961. *La pensée théologique de Teilhard de Chardin*, Éditions Universitaires, Paris ; De Lubac, H. 1962. *La pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin*. Aubier, Paris; Rideau, E. 1965. *La pensée du Père Teilhard de Chardin*, Éditions du Seuil, Paris ; Chauchard, P. 1965. *La pensée scientifique de Teilhard*, Éditions Universitaires, Paris.
4. Algunas obras que tratan de la mística de Teilhard son: el primero y ya clásico, C. F. Mooney, 1968. *Teilhard de Chardin and the mystery of Christ*. Doubleday-Image, Garden City, N.Y. y los más recientes de T. M. King, 1988. *The way of the Christian mystics: Teilhard de Chardin*. Michael Glazier, Wilmington y E. de la Héronnière, 2003. *Teilhard de Chardin, une mystique de la traversée*. Albin Michel, Paris.
5. En un retiro en 1951 exponía el fundamento de su ortodoxia en la forma: “El hombre en flecha, Cristo histórico resucitado a la cabeza, el catolicismo como eje de panconvergencia; en este triple signo ¿cómo no reconocer que mi curso es ortodoxo u “ortodromo”?” (*Notes de retraites*, 322). “Ortodromo” es un neologismo creado por Teilhard para referirse a su curso o trayectoria recta.

6. En especial estos se encuentran en el documento sobre la Iglesia en el Mundo, *Gaudium et Spes*. En él se valora el esfuerzo humano en sí mismo, el papel de la ciencia y la técnica en el progreso humano y la obra misma de los hombres.

7. Tres de los autores más representativos en el moderno diálogo entre ciencia y religión son Ian Babour, John Polkinghorne y Arthur Peacocke. De ellos las obras más representativas son: I. G. Babour, 1990. *Religion in an age of science*. SCM Press, Londres; J. Polkinghorne, 2000. *Faith, science and understanding*. Yale University Press, Londres. A. Peacocke, 1993. *Theology for a scientific age*. SCM Press, Londres.

8. *Le Coeur de la Matière* (El corazón de la materia), XIII, 19-92

9. *La vie cosmique* (La vida cósmica), XII, 5.

10. La lista completa de sus ensayos contenidos en los 13 tomos de sus obras completas se encuentra en XIII (*Index bibliographique général*) 225- 236. Allí se encuentra también una lista cronológica de sus ensayos de 1913 a 1955 (*Chronologie général des oeuvres*), XIII, 237-246.

11. *Sur le valeur religieuse de la recherche* (Sobre el valor religioso de la investigación) IX, 258-263.

12. *Recherche, travail et adoration* (Investigación, trabajo y adoración), IX, 281-289.

13. *La mystique de la science* (La mística de la ciencia), VI, 202.

14. *La mystique de la science*, VI, 222.

15. *La mystique de la science*, VI, 202.

16. Esto se encuentra desarrollado en el epílogo con título “Le phénomène chrétien” de *Le Phénomène humain* (El fenómeno humano), I, 324-332.

17. *Science et Christ ou analyse et synthèse* (La ciencia y Cristo o análisis y síntesis), IX, 61

18. *Notes de retraites*, 202

19. *Science et Christ ou analyse et synthèse*, IX, 61.

20. *Le phénomène humain*, I, 316-317.

21. Henderson, C.P. 1986. *God and science. The death and rebirth of theism*. John Knox Press, New York.

22. *Science et Christ ou analyse et synthèse*, IX, 62.

23. *La maitrise du Monde et le Règne de Dieu* (El dominio del mundo y el Reino de Dios), XII, 83.
24. Ver sobre las relaciones entre ciencia y religión y en concreto la de la mutua separación en I. G. Barbour, 1990. *Religion in an age of science*. SCM Press, Londres.
25. Steven Gould propone una mutua independencia de ciencia y religión bajo la formulación de “magisterios no solapables” (*non-overlapping magisteria*). Para él la ciencia trata del mundo y su funcionamiento y la religión sobre el sentido y la moralidad. Sin embargo al final de su obra acepta la posibilidad de un diálogo entre ellas. Gould, S. T., 1999. *Rocks of ages. Science and religion in the fullness of life*. Ballentine, Nueva York, 221-222.
26. Tomás de Aquino afirma que una idea falsa sobre el mundo lleva a una idea falsa sobre Dios y puede apartar a los hombres de él, *Summa contra Gentiles* lib. 2, cap. 3, 6.
27. Esta mutua necesidad de diálogo entre ciencia y religión se encuentra afirmada por la mayoría de los autores que tocan estos temas y puede encontrarse en las obras citadas de Barbour, Peacocke y Polkinghorne.
28. Babour, 1990, 7-9.
29. *Le phénomène humain*, I, 49-64.
30. *Le phénomène humain*, I, 77-92 (La aparición de la vida).
31. Noosfera (*Noosphere*) “por esta palabra designo la capa pensante formada por el establecimiento del grupo zoológico humano, por encima (y en discontinuidad) de la Biosfera”. *La structure phylétique du groupe humain* (La estructura filética del grupo humano), II, 191.
32. *Le phénomène humain*, I, 187-188
33. *Le noms de la matière* (Los nombres de la materia), XII, 449-464
34. *La puissance spirituelle de la matière* (El poder espiritual de la materia), XII, 467-478.
35. *Le coeur de la matière*, XIII, 45. *Le phénomène spirituel* (El fenómeno espiritual), VI, 117-139.
36. *Le phénomène humain*, I, 286-293 (La convergencia de lo personal y el Punto Omega).
37. *Le coeur de la matière*, XIII, 75-91.

38. Una postura de este tipo es la del físico teórico y premio Nobel Steven Weinberg quien afirma: “Cuanto más comprensible parece el Universo, tanto más sin sentido parece también”. *Los tres primeros minutos del universo*, Alianza, Madrid, 2000, 132.
39. *Le phénomène humain*, I, 286-293.
40. *Le phénomène humain*, I, 326-328.
41. *Réflexion sur le progrès* (Reflexión sobre el progreso), V, 85-106.
42. *La grande option* (La gran opción), V, 57-80.
43. *Un grand événement qui se dessine: la planétisation Humain* (Un gran suceso que se precisa: la planetización humana), V, 159-175.
44. *L'énergie humain* (La energía humana), VI, 180-192.
45. *Le sense humain* (El sentido humano), XI, 21-44.
46. *Le phénomène humain*, I, 324-332 (El fenómeno cristiano)
47. *Le Christique* (Lo Crístico), XIII, 93-117.
48. *La vie cosmique* (La vida cósmica), XII, 67
49. Entre los teólogos que defendieron esta opinión se encuentran Alberto Magno, Duns Scoto, Francisco Suárez y Francisco de Sales. Fray Luis de León recoge también esta opinión: “Este universo todo, cuan grande y cuan hermoso es, lo hizo Dios para fin de hacer hombre a su Hijo, y para producir a luz este único y divino Fruto, que es Cristo.” Fray Luis de León, *De los nombres de Cristo*, Apostolado de la Prensa, Madrid, 1941, 63.
50. *Le Christique*, 3. L'Univers Christifié (El universo cristificado), XIII, 105-111.
51. El término “aldea global” (*global village*) fue usado por primera vez por Marshal McLuhan en 1964. “Hoy después de más de un siglo de tecnología eléctrica, hemos extendido nuestro sistema nervioso central en un abrazo global, aboliendo el espacio y el tiempo en cuanto concierne a nuestro planeta... El tiempo ha cesado, el espacio se ha desvanecido, vivimos ahora en una aldea global”.(*Understanding media*, Mentor, Nueva York).