

## IDEAS INSPIRADORAS DE TEILHARD DE CHARDIN PARA LA EDUCACIÓN EN EL TIEMPO DE CRISIS ECOLÓGICA\*

— *Zlatica Plašienková*\*\*

— *Lucio Florio*\*\*\*

### ABSTRACT:

La actual situación de globalización cultural y de crisis ecológica de la biosfera exige que la educación utilice nuevos marcos de pensamiento que integren las visiones de las ciencias y las de las religiones a fin de promover una perspectiva integrada y crítica para abordar la nueva situación ambiental. Las miradas parciales de las diversas ciencias naturales y humanas y de las religiones históricas no alcanzan para abordar el complejo fenómeno de un mundo globalizado y ambientalmente más vulnerable. La combinación de ciencias, filosofía y religión aparecen como un requisito indispensable para pensar el puesto del ser humano en la biosfera.

La figura de Teilhard de Chardin (1881 -1955) parece ser fecunda en esta empresa. El jesuita francés forjó una mirada sintética desde su campo de investigación paleontológico y biológico con la fe religiosa. Su síntesis, aunque propia de su tiempo, se muestra útil para integrar sin diluir los conocimientos de las ciencias con los de las religiones, en particular con la de origen bíblico. Además, su mirada evolutiva del cosmos está atravesada por una idea de creación y consumación del universo y de la vida que incluye la responsabilidad del ser humano en el proceso de una creación evolutiva. El hombre aparece como disponiendo en sus propias manos el destino de la evolución, al menos en el planeta Tierra. La visión ecológica que surge de la obra teilhardiana tiene una simplicidad tal que la hace idónea para ser un instrumento educativo para las presentes generaciones, caracterizadas por un mayor conocimiento de las ciencias de la evolución y capacidad para captar la unidad de la biosfera. Teilhard propone una visión evolutiva en la que la "noogénesis" comporta responsabilidades en la "biogénesis" futura. El ser humano es responsable de la evolución que continuará y, con ello, de las nuevas especies de vida.

---

\* El presente trabajo fue presentado en el IX Congreso Latinoamericano de Ciencia y Religión (Puebla, 8-10 de febrero de 2017).

\*\* Prof. Dr. Zlatica Plašienková, PhD: Faculty of Philosophy, Comenius University in Bratislava, Slovakia. El presente artículo ha contado con el apoyo de la subvención científica APVV-14-0510 de: Veda, spoločnosť, hodnoty. Filozofická analýza ich vzájomných väzieb a interakcií (Ciencia, Sociedad, Valores: Análisis filosóficos de sus relaciones e interacciones).

\*\*\* Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

El artículo trata de poner de relieve la importancia de la síntesis teilhardiana para la educación integrada, con particular énfasis en el área de la ética ecológica.

**Palabras clave:** Ciencia – Religión – Educación – Ética ecológica –

### INSPIRING IDEAS OF TEILHARD DE CHARDIN FOR EDUCATION IN THE TIME OF ECOLOGICAL CRISIS

The current situation of cultural globalization and ecological crisis of the biosphere requires that education use new frameworks of thought that integrate the visions of the sciences and religions in order to promote an integrated and critical perspective to address the new environmental situation. The partial views of the various natural and human sciences and historical religions fail to address the complex phenomenon of a globalized and environmentally more vulnerable world. The combination of sciences, philosophy and religion appears as an indispensable requirement to think about the position of the human being in the biosphere.

The figure of Teilhard de Chardin (1881 -1955) seems to be fruitful in this enterprise. The French Jesuit forged a synthetic look from his field of paleontological and biological research with religious faith. Its synthesis, although typical of its time, is useful to integrate without diluting the knowledge produced by the sciences with the knowledge originated in the biblical religions. In addition, his evolutionary view of the cosmos is crossed by an idea of creation and consummation of the universe and life that includes the responsibility of the human being in the process of an evolutionary creation. Man appears as arranging in his own hands the fate of evolution, at least on planet Earth. The ecological vision that emerges from Teilhard's work has a simplicity that makes it suitable to be an educational tool for the present generations, characterized by a greater knowledge of evolutionary sciences and ability to grasp the unity of the biosphere. Teilhard proposes an evolutionary view in which "noogenesis" has responsibilities in future "biogenesis". The human being is responsible for the evolution that will continue and, with it, the new species of life.

The article tries to highlight the importance of Teilhardian synthesis for integrated education, with particular emphasis on the area of ecological ethics.

**Keywords:** Science - Religion - Education - Ecological ethics

### INTRODUCCIÓN

Partimos del presupuesto básico de que cada proceso educativo tiene sus peculiaridades vinculadas ante todo con la edad de los alumnos. Desde este punto de vista la educación está cumpliendo con diferentes objetivos dependiendo de si se trata de alumnado de escuelas básicas y secundarias o de estudiantes de escuelas superiores y de nivel universitario. De todas formas, consideramos que desde los tiempos remo-

tos existen dos orientaciones fundamentales en el proceso educativo de todos los niveles educativos. Se trata, en su esencia, de *dos orientaciones diferentes*: la primera, por una parte, se focaliza hacia las ciencias naturales y técnicas, siendo su objetivo primario el de hacer llegar a los jóvenes conocimientos y habilidades de tipo eminentemente práctico; la segunda, por su parte, contiene la dimensión de cierta

tradicón la que familiariza a los jóvenes con la herencia cultural, social y espiritual de la humanidad. Mientras la *primera orientación* facilita el estudio de *ciencias naturales y técnicas*, la *segunda* domina en las *ciencias sociales y las humanidades*.

Interesa destacar aquí la importancia de educar a los que estudian ciencias naturales o técnicas también en materias de humanidades y, a la vez, educar a los estudiantes de humanidades de un modo en el que se evite el aislamiento de los conocimientos más recientes de las ciencias naturales y técnicas, algo frecuente en nuestro tiempo. En otras palabras, se pretende señalar la necesidad de una educación equilibrada para los jóvenes estudiantes. Se

trata de hacer más explícita el desarrollo de una educación gracias a la que sea capaz de entender mejor tanto la tarea de las disciplinas científicas como el significado de la cultura humana en el mundo actual en que se vive. Independientemente de si el estudiante, al final de sus cursos, opta por un estudio natural o de humanidades, lo importante es, por una parte, que no le sea ajena al futuro científico de quienes se orientan por esa dirección la sensibilidad y misión humanísticas; y, por otra parte, que los que optan por las ciencias sociales y de humanidades, incluyendo a los filósofos y teólogos, respeten y estimen los conocimientos aportados por las disciplinas de carácter científico y la técnica moderna.

### CURSOS DE LA EDUCACIÓN UNIVERSITARIA GENERAL

Somos conscientes de que dentro de una formación universitaria especial no hay gran espacio curricular para implementar cursos a los que pudieran asistir a la vez los estudiantes de ciencias naturales y técnicas junto con los de las ciencias sociales y de humanidades. No obstante, y a pesar de los obstáculos originados en currículos muy cargadas y especializadas, existen algunas posibilidades. Se puede buscar, por ejemplo, la organización de cursos generales que podrían aportar a los cursantes una vista integral al menos de algunos problemas actuales que afectan a todos, independientemente de su orientación científica o espiritual. Se puede considerar como tales aquellos cursos que pongan de relieve la necesidad fundamental de entrelazamien-

to de los conocimientos de ciencias especiales, la filosofía y teología o ciencias de la religión.

Un tema central de tal curso podría estar constituido por el *problema del hombre y su lugar en el cosmos*. Con este problema central se pueden unir varios temas particulares sobre los que se pueden discutir desde los puntos de vista arriba mencionados. Ellos podrían ser: (1) el tema de la evolución y creación, la cuestión de la evolución como un proceso orientado o un proceso ciego y casual, el tema del origen de la vida en el cosmos y su diversidad, la cuestión de la teología de la creación etc. Un tema relevante es el entender al ser humano como un ser biológico y a la vez

espiritual y un ser que hace falta explicar dentro del contexto de la interpretación del mito bíblico sobre la caída del hombre (el pecado original). (2) Otro tema nodal podría ser el de la jerarquía e igualdad de todas las entidades de la naturaleza y la tarea del hombre relacionada con ello, ante todo la cuestión de su responsabilidad por la evolución misma. Aquí entra en primer plano también el tema de la relación entre la biosfera y la antroposfera, respectivamente la noosfera; la cuestión actual del biocentrismo y antropocentrismo. De este modo, se abre una toda gama de cuestiones nuevas relacionadas con la actual crisis ecológica que debe preocupar de igual manera a los eruditos de ciencias naturales como a los filósofos y teólogos.

Estos pocos ejemplos de posibles temas señalan que habrá que implementar a los currículos universitarios más de un curso de este tipo. Estos podrían ser, por ejemplo, uno de "*Ética ecológica*", o un curso especial sobre "*Ciencia y religión*", ofreciendo no solo una vista sobre la relación histórica entre la ciencia y la religión, sino también sobre su diálogo actual o sobre la posibilidad de su integración. En todo caso, lo que interesa destacar es que, considerando la diversidad de orientaciones por parte de las universidades (hay países en los que las universidades públicas incluyen la Teología como carrera, tal como sucede en la República Eslovaca; otras que no, como en

Argentina y la mayoría de los países latinoamericanos; hay universidades confesionales y neutras, etc.), así como las orientaciones filosóficas, la idiosincrasia local, las creencias, etc.

Después de estas reflexiones introductorias nos gustaría señalar las ideas inspiradoras de un pensador que podría servir de referencial dentro del marco de los cursos mencionados. Se trata del científico natural francés, al mismo filósofo, teólogo y sacerdote jesuita Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955)<sup>1</sup>. El hecho de traer a colación un tipo de pensamiento en particular, proviene de la necesidad de utilizar algún marco sistemático concreto que pueda dar cauce a las temáticas previamente señaladas, evitando una presentación meramente genérica que, si bien es necesaria, no permite plasmar en una cosmovisión las cuestiones. Y esto último es imprescindible en un proceso educativo, máxime cuando los estudiantes no se especialicen en las síntesis filosóficas o teológicas. Estamos convencidos de que el legado de la obra de Teilhard ofrece en la actual crisis cultural y ecológica global una visión integral del mundo y el lugar responsable del hombre dentro de él. Científico y religioso, dispuso de una capacidad literaria tal para releer la Biblia y la tradición teológica y espiritualidad desde la óptica de la ciencia de su tiempo. Y, a pesar de que pasó más de 60 años de su muerte, algunas de sus

---

1 Una introducción a su pensamiento en: Nuñez de Castro, Ignacio, *Teilhard de Chardin: el hombre de Ciencia y el hombre de Fe*, Cuadernos de Fe y Cultura, Puebla, 2006.

ideas son hoy más actuales que hace medio siglo<sup>2</sup>. Creemos que tal intercomunicación de conocimientos es la premisa para todas las reflexiones sobre el lugar del hombre dentro de la biosfera y en la constitución de la noosfera que puede desarrollarse de

manera positiva solo en la unidad con ésta. Numerosos autores se han inspirado en el jesuita francés, entre los cuales de puede mencionar a: J. Haught<sup>3</sup>, Schimtz-Moorman<sup>4</sup>, L. Galleni<sup>5</sup>, G. Martelet<sup>6</sup>, etc.

### CURSO "CIENCIA Y RELIGIÓN"

El curso puede estar estructurado sobre grandes bloques temáticos basados en las ideas inspiradoras de Teilhard.

El primer bloque estaría dedicado a la reflexión de las relaciones históricas entre la ciencia y la religión (con centralidad en las confesiones originadas en la tradición bíblica, en particular el cristianismo), desarrolladas desde el nacimiento de las ciencias modernas hasta la actualidad. El segundo comprendería temas actuales que señalan la influencia de las ciencias modernas sobre el cristianismo y viceversa. Aclarar esta influencia mutua presenta un llamamiento para la cooperación.

Las relaciones históricas entre la ciencia y la religión están –para el día de hoy– detalladamente estudiadas. Además, varios autores trataron de esbozar cierta tipología

de ellas, como: I. G. Barbour, J. F. Haught, H. K ng, A. McGrath, A. Peacocke, A. Plantiga, J. Polkinghorne, T. F. Tornance, y otros. Prevalece la opinión de que estas relaciones se pueden aclarar desde cuatro puntos de vista: El primero lo presenta la posición de **conflicto**, el segundo destaca su **independencia mutua**, el tercer las representa como **diálogo** y, por fin, el cuarto puede ser definido como la posición de **integración**.

Todas estas posiciones básicas pueden ir concretizándose temáticamente a la hora de explicar el origen del universo, de la vida, del ser humano a nivel de los conocimientos de cosmología, astrofísica y física cuántica, biología, genética o las ciencias neurológicas. Forman parte de estos pensamientos también las cuestiones de la relación entre Dios y Naturaleza (cosmos

2 AVENATTI DE PALUMBO, CECILIA, FLORIO, LUCIO, "Figura y drama: dos categorías teológicas para una sociedad en red", en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA, *La transmisión de la fe en el mundo de las nuevas tecnologías*, XXXIIª Semana de Teología, Ágape, Buenos Aires, 2014, 341-351.

3 Haught, JOHN.: "Teilhard de Chardin y la promesa de la naturaleza". In: *Cristianismo y Ciencia*. Hacia una teología de la naturaleza. Malión: Sal Terrae. 2009, 105-126.

4 SCHMITZ-MOORMANN, KARL, *Teología de la creación en un mundo en evolución*, Villatuerta, Verbo Divino, 2005.

5 GALLENI, LUDOVICO, *Darwin, Teilhard de Chardin y los otros*, Epifanía, Buenos Aires 2010.

6 Martelet, Gustave, *E se Teilhard dicesse il vero...*, Jaca Book, Milán, 2007.

y hombre) en sus variados modelos históricos: Dios como motor o causa que actúa, como planificador de un proceso que se autoorganiza, como un diseñador inteligente, como un relojero "ciego", como el comunicador de informaciones, como Dios "impotente", etc.

Dentro de estas tipologías de relaciones entre la ciencia y la religión, un papel importante desempeña la posición que defendía Teilhard en su época, que bien se puede incluir bajo la categoría de **integración**, en el cuadro de una síntesis cuidadosa de las competencias propias de cada una de ellas. Aunque este modelo aparece en varios campos de su reflexión, se explicita sobre todo en su interpretación del proceso evolutivo. La cuestión de la evolución, tal y como la interpreta Teilhard de Chardin, abre la posibilidad para una discusión en varios planos.

Por un lado, permite formular una comparación de su visión de la evolución con la teoría clásica formulada por Charles Darwin; por otra parte, debido a su fe en el Dios creador bíblico, sus escritos dan pie para una relectura de la interpretación de la Creación según el libro Génesis. En efecto, cotejando las dos visiones se puede percibir, desde un autor de la primera mitad del siglo XX, los límites que el científico francés percibía en la teoría de Darwin, y los elementos que él añadía para complementarla. Entre estos elementos emerge el

principio de la fuerza máxima de la evolución que Teilhard descubre en el amor. Este amor es una tendencia psíquica de la evolución y es más profunda –a pesar de ser invisible– que los mecanismos de la selección natural y de la mutación (tal como se expandiera en la teoría sintética de la evolución). La fuerza de este amor consiste en el impulso por unir a la totalidad del universo; dicho con otras palabras, en crear la existencia. La existencia (*esse*) se eleva de modo que se une. Teilhard justifica de manera inspiradora no sólo a la clásica *metafísica de la existencia (esse)*, sino a la *metafísica del proceso de la unión*. Esta metafísica tiene luego impactos de gran alcance, p. ej., en la interpretación del proceso unificador a nivel global y también en el orden de la Iglesia. Asimismo, la interpretación de la evolución por Teilhard como un proceso unificador y creador señala la orientación de todo el proceso evolutivo y su confluencia final y definitivo cumplimiento en el "punto Omega" que, desde el punto de vista cristiano representa al foco superior y personal del amor, o sea al Cristo cósmico<sup>7</sup>.

En la cuestión de la comparación entre evolución e idea de creación según el texto del Génesis, las ideas de Teilhard nos llevan a cobrar conciencia de una realidad doble: a la necesidad de una interpretación no literal de algunos textos bíblicos y a la necesidad de entender la evolución como una acción unificadora de Dios. Además,

7 Cfr. FLORIO, LUCIO, "The "Omega point" Revisited from The New Tree of Life and The Ecological Crisis", *Studia Aloisiana*, ro . 7, 2016, 3, s. 31 – 40; también: PLAŠIENKOVÁ, ZLATICA, "Úvahy o planetizácii ľudstva: teilhardovské inšpirácie. Teilhard de Chardin: Prvý filozof globalizácie?". In: *Éra globalizácie vo filozofickej reflexii. Philosophica XXXIV*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2009, s. 55 – 68.

esta acción no es un acto único de creación sino una creación continua. En la época en la que escribió el jesuita no estaba maduro, al menos en el ámbito católico, una hermenéutica que contemplara los géneros literarios y la contextualización de los textos en la cosmovisión propia de los escritores sagrados. Hoy en día, sin embargo, hay una exégesis bíblica consolidada –al menos en el catolicismo y en muchas iglesias reformadas históricas– que impiden tratar los textos inspirados de una manera literalista.

En este contexto bíblico destaca como inspiradora también su reflexión sobre la evolución y el pecado original que encontramos, p. ej., en su ensayo *Le Christ évoluteur* del año 1942<sup>8</sup>. En él demuestra que la caída original no es localizable en algún tiempo o espacio. No se trata de algún "suceso separado" sino de una modalidad general de la evolución. En un cosmos estructurado por evolución, la cuestión de la caída –o sea el origen del mal, del pecado– ha de explicarse de manera totalmente diferente de lo que se explica mediante la imagen de un universo que desde su inicio<sup>9</sup> fue estático y perfecto. En un sistema que evoluciona y se organiza, el mal es un elemento estructural colateral e inevitable. Y esto ha de ser pensado a todos los niveles:

físico, orgánico y moral. En efecto, el mal pertenece al mecanismo mismo de la creación. Tal mecanismo requiere entrelazar de manera más fuerte también las fuerzas de la muerte y la vida; necesita de un entrelazamiento orgánico en un cosmos que está evolucionando. Y, obviamente, en un plano mayor, exige una integración entre la cuestión de la evolución y la de la redención cristiana.

De esta posición de Teilhard se puede deducir también que la teoría de la evolución y el cristianismo son dos visiones complementarias, que se necesitan e influyen mutuamente e, incluso, que pueden reforzarse y fecundarse la una a la otra. Otros textos de Teilhard pueden servir para iluminar esta problemática: se trata de un estudio de 1924 *Mon Univers*<sup>10</sup>, un ensayo autobiográfico posterior *Comment je crois* de 1934<sup>11</sup> y, ante todo, su ensayo de 1944 titulado *Introduction à la Vie chrétienne*<sup>12</sup>. En este último señala inequívocamente cómo el evolucionismo y el cristianismo concuerdan en la idea básica del mundo. Allí defiende que el evolucionismo moderno dejó de ser en su esencia sólo materialista y determinista, dado que científicos de rango como J. B. S. Haldane y J. Huxley confiesan que tal y cómo se percibe el cos-

8 TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE, "Le Christ évoluteur" (1942). In: *Comment je crois*. (Oe. X.). Paris: Éditions du Seuil, 1969, pp. 161-176.

9 Cfr. al respecto sus famosos escritos sobre el pecado original: *Note sur quelques Représentations historique possibles du Péché Originel* del año 1922 (Oe. X., pp. 59-70); *Réflexions sur la Péché originel* del año 1947 (Oe. X., pp. 217-230).

10 TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE, "Mon Univers" (1924). In: *Science et Christ*. (Oe. IX.). Paris: Éditions du Seuil, 1965, pp. 63-114.

11 IB., "Comment je crois" (1934). In: *Comment je crois*. (Oe. X.). Paris: Éditions du Seuil, 1969, pp. 115-152.

12 IB., "Introduction à la Vie chrétienne" (1944). In: *Comment je crois*. (Oe. X.). Paris: Éditions du Seuil, 1969, pp. 177-200.

mos en su tiempo, es decir, en un proceso encaminado hacia niveles más altos de consciencia y espiritualidad, permite una percepción cercana a la del cristianismo. A su vez, prosigue Teilhard, el cristianismo sensible hacia los nuevos logros de las ciencias modernas podrá entender que la evolución en realidad es un proceso (cristogénesis) de tres misterios básicos: la Crea-

ción, la Encarnación y la Redención. Y en este sentido, la evolución de todo el cosmos es un proceso personalizador que tiene su personal foco de amor en Cristo. De ahí podemos hablar que desde la posición del personalismo evolutivo, el evolucionismo y el cristianismo se necesitan mutuamente para poder desarrollarse.

### CURSO DE "ÉTICA ECOLÓGICA" O "BIOÉTICA AMBIENTAL"

Nuestra cultura global de principios del siglo XXI está ante toda una gama de retos, de dimensiones sin precedentes, dentro de casi todas las áreas de la actividad humana: economía, política, ecología, ciencia, religión, arte o filosofía. Todos estos ámbitos están siendo puestos en confrontación en sus principios y objetivos. Cada vez más se percibe que el aumento de conocimientos y posibilidades en las diferentes áreas de actividad humana conlleva también una cantidad de aspectos problemáticos. A menudo la actividad humana, unilateralmente orientada al materialismo y consumismo, carece de una base estable para los valores espirituales, morales y estéticos. El hombre se convierte muy fácilmente en víctima del pensamiento utilitario que está reduciendo sus motivaciones a un egoísmo ordinario. El mundo y la naturaleza no son para él sino meros objetos y, nada le obstaculiza considerar hasta a los mayores tesoros de nuestra herencia cultural y natural como parte del consumo.

El objetivo de un curso de "Ética ecológica" –existente ya en algunas universi-

dades- podría consistir en la transmisión de un entendimiento más profundo de la relación entre la naturaleza y el hombre en el contexto de nuestra situación global caracterizada por una crisis ecológica de tintes dramáticos y en crecimiento. Es importante salir de la premisa que la opinión del hombre sobre la naturaleza (y el mundo como tal) y sobre el lugar del hombre en la naturaleza son cruciales. Es que nuestra cosmovisión no es solamente un modo de observar el mundo, sino al mismo tiempo el modo de referirnos a él y el modo de constituirlo. Y hemos de añadir que esta cosmovisión, al fin y al cabo, influye también en nuestras experiencias espirituales, físicas y de ánimo y en las fórmulas de interacción con el mundo.

*El curso de "Ética ecológica" podría ser un espacio educativo que ayudara a aclarar de manera más profunda la relación entre el hombre y la naturaleza, los valores ecológicos básicos y, de este modo, formar una conciencia ecológica general del ser humano. Dicho con ayuda de la metáfora: puede ser la base de nuestra ecología de*

*espíritu. Cultivar la ecología de espíritu significa considerar los conocimientos aportados por las ciencias, la religión y la filosofía. La ética ecológica puede ser, de esta manera, el fundamento para el desarrollo de una eco-filosofía y de una eco-teología.*

*En primer lugar hemos de salir de la definición de lo que es la ecología en el más amplio sentido de la palabra. Desde el concepto estrictamente científico (biológico) que entiende por ecología una ciencia sobre las relaciones mutuas entre los organismos y su ambiente, sobre los ecosistemas y su estructura, organización y cambios que en ellos ocurren llegamos a otra visión aún más amplia, que considera la ecología como un concepto interdisciplinario observado desde el punto de vista de ciencias sociales y humanas. Etimológicamente la palabra "ecología" proviene de dos palabras misteriosas del griego antiguo: *oikos* y *logos*. En el mundo bíblico, encontramos *ellogos* ya a principios del evangelio de Juan: "en el principio era el Logos" (*Jn 1,1*). *Logos* significa "palabra", pero también "anécdota", "significado", "sentido" o "misterio". *Oikos* se refiere a la casa, hogar, lugar de la deidad o templo del espíritu. Tratando de entender el significado de la unión de estas palabras en varios planos significativos llegamos a darnos cuenta sobre la esencia sacra de la palabra ecología. Denomina un espacio que es hogar del espíritu, una vida en una casa que es sagrada. Todo lo sagrado merece respeto y protección. Esta nota etimológica es de gran importancia para la actualidad. Sacando de esto podemos decir que la eco-*

logía es una ciencia interdisciplinaria que aporta conocimientos teóricos y prácticos para resolver problemas del medio ambiente en los que el hombre juega el papel decisivo. Él es la criatura que va conociendo los principios y los valores ecológicos básicos, imprescindibles para conservar el equilibrio en la naturaleza y también las condiciones de su próximo desarrollo sustentable y de la existencia de futuras generaciones de humanos.

Viviendo ecológicamente somos parte de la vida, miembros de una gran familia del ecosistema global en que todo está conectado con todo y nada viene separado. Viviendo ecológicamente estamos cuidando nuestra alma, el templo de nuestro espíritu en el seno del espíritu de la naturaleza con el que estamos entrelazados. De ahí que sobre la ecología tienen y deben hablar de la misma manera los científicos, economistas, los productores agropecuarios, como también los teólogos y filósofos.

Tratando ahora de inspirarnos otra vez en la obra de Teilhard de Chardin, es posible aprovecharse de varias de sus líneas de reflexión. Teilhard no escribió ninguna obra dedicada especialmente a la ética ecológica, aunque sí tematizó algunos problemas éticos a los que les dedicó varios estudios. En general, encontramos sus posiciones éticas dispersas en toda su obra escrita, y versan sobre la moral en perspectiva *dinámica y estática*, el problema del bien y el mal, la actuación humana, la libertad y la *responsabilidad* del hombre por el mundo. Estas reflexiones se puede ver también en la concepción de Teilhard sobre la unidad

de "la religión de la Tierra" y "la religión del cielo", basada en la unidad del amor al mundo (al hombre, la naturaleza y a todo cosmos) y el amor a Dios.

Interesa aquí mencionar algunos de los pensamientos de Teilhard, a modo de referencia<sup>13</sup>. Ante todo, aquellos ligados a su percepción de la moral como un fenómeno que no solo es la expresión del arte de vivir bien, sino "más que vivir". Esta moral está constituida sobre el imperativo del "ser más". Para aceptar este imperativo, es importante señalar varias correspondencias.

Desde el punto de vista evolutivo, la moral según Teilhard aparece con "la llegada" del razonamiento humano, aunque su fundamento prehistórico está donde se iniciaron el espacio y el tiempo. Así que tiene un fundamento cósmico y biológico. Gracias a la razón humana la moral de las teorías se proyecta en el orden del deber. Se trata del deber de *ser* y *actuar*. En este sentido, asegura al hombre una manifestación de la libertad "idónea y correcta" y le permite conseguir metas. Estas metas hay que entenderlas en relación con el bien universal y los requisitos espirituales nuevos que él conecta con el progreso en la Tierra y con las perspectivas de la evolución de todo el universo. Luego, desde esta perspectiva,

Teilhard distingue entre la moral dinámica y estática.<sup>14</sup>

Teilhard define *la moral dinámica* como el sistema de actividad práctica y coherente que está en armonía con la perspectiva espiritual del desarrollo cósmico, dentro del proceso de su empezar a existir y crecimiento. Esta moral se basa en el uso correcto de *toda la energía humana* y se la puede caracterizar también como la *moral del movimiento*, o sea una moral que respeta sin cesar las tendencias evolutivas. Ella requiere por parte del individuo y de toda la humanidad una participación activa en la *constitución de la Tierra*, en el aumento de la *espiritualidad global – del espíritu planetario* – y en la colaboración en esta obra para la *culminación del mundo*.

La interpretación de la moral dinámica de Teilhard desemboca así en un proyecto que tiene carácter no solo *existencial*, sino también *universal, global*. Se trata de un proyecto basado en la percepción moderna de las dimensiones inmensas del mundo que se va desarrollando, por un lado, y en la integración aceptada de *esfuerzos humanos* dedicados a la constitución de la Tierra dentro de la evolución convergente del cosmos, por otro lado. Entendida de esta manera, dentro de la ética ecológica, la moral dinámica es sumamente importan-

13 Sobre las proyecciones ecológicas del pensamiento teilhardiano, cfr. PLAŠIENKOVÁ, ZLATICA – FLORIO, LUCIO, "Sustainability of the Living Planet in the Context of Eco-philosophical Thinking: Teilhard de Chardin and Henryk Skolimowski's Perspectives". In: Singh, V. – Plašienková, Z. (eds.): *Philosophy for Living in Evolution. Light, Life, Lumenarchy and Lumenosophy*. Detroit: Creative Fire Press, 2016, s. 132 – 154.

14 Cfr. PLAŠIENKOVÁ, ZLATICA, "Evolučné koncepcie morálky. Henri Louis Bergson. Pierre Teilhard de Chardin". In: *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*. Bratislava: Kalligram, 2008, s. 529 – 548.

te. Entre otras cosas, pone de manifiesto la enorme cantidad de *energía humana sin aprovechar*, ya que no es orientada hacia el rumbo correcto y que, a menudo, simplemente se pierde. Esto se debe también a que mucha gente se resigna, se aísla o padece un falso realismo. Manejada de esta manera la gente no es capaz de creer en la unidad de la humanidad en el futuro, en la amalgama de todas las razas y naciones en un super-organismo con una sola y única conciencia co-reflexiva y con una espiritualidad global. Alzarse hacia la idea del esfuerzo humano integral significa, según Teilhard, tomar en cuenta una moral basada en *la responsabilidad del hombre ante de todo el cosmos*.

Todo lo señalado explicita el ya mencionado imperativo moral de la vida, lo de "*ser más*". Según otras palabras de Teilhard este imperativo significa también: *ver más, saber más, unirse más, amar más, adorar más y, divinizar más* a todo el cosmos. Dentro de esta interpretación podemos admitir que toda la historia del cosmos estuviese trabajando en la creación de *ojos, cerebro y corazón perfectos*. Es por ello que dentro de la noósfera –la envoltura espiritual de la Tierra– necesitamos constituir unos "ojos únicos", un "cerebro único", un "corazón único", un "interés y entusiasmo únicos". Esto tiene que ver con nuestra responsabilidad por el desarrollo que está en nuestras manos, dice Teilhard. La responsabilidad, además, está ligada a nuestra

*fe en el futuro*, en el futuro esperado (el cual es, por otra parte, objeto también de la Parusía bíblica). Admitiendo que la evolución está en las manos del hombre, él se encuentra ante la opción por proseguirla o no.

Desde el punto de vista metodológico hay que considerar que estas afirmaciones de Teilhard no pueden ser interpretadas independientemente de aquellas donde él señala al entrelazamiento de la historia humana con la historia de la naturaleza y el hecho de que la historia no empieza con la aparición del hombre. Teilhard siempre habla de la historia de todo el universo, de la manifestación de la evolución cósmica en las diversas etapas evolutivas y de la percepción de esta evolución por el hombre a nivel de la especie humana. Percibir ello significa que la humanidad toma en sus manos la evolución y, por lo tanto, cada vez más se responsabiliza por ella.

Un estudio de Teilhard digno de atención, del año 1950, está dedicado a la cuestión de la responsabilidad y se titula *L'Évolution de la Responsabilité dans le Monde*<sup>15</sup>. Teilhard considera el fenómeno de la responsabilidad en dos planos. El primero lo representa la forma socio-legal de la responsabilidad (filosóficamente se trata del compromiso moral). El segundo plano lo representa la responsabilidad biológica ligada al desarrollo. Éste es independiente de los pensamientos metafísicos y se manifiesta como "el sentido de responsabilidad"

15 TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE, " Evolution de la Responsabilité dans le Monde" (1950). In: *L'Activation de l'Énergie*. (Oe. VII). Paris: Éditions du Seuil, 1963, pp. 211–221.

(*le sens de la Responsabilité*).<sup>16</sup> Es este sentido de responsabilidad lo que, según Teilhard, no es otra cosa que la expresión reflejada de alguna calidad primaria, o sea categórica, de algo universal o dado de manera universal, es decir, una disposición de un cosmos en evolución y junto con el aumento del psiquismo (la ley famosa de Teilhard de la "complejidad-conciencia") manifiesta sus cada vez mayores cualidades y valores espirituales.

El mencionado *sens de responsabilidad* parte del proceso evolutivo y no es separable de él. La génesis de esta responsabilidad "es coextensiva a la totalidad del tiempo y espacio"<sup>17</sup>. Teilhard, hablando sobre la evolución de la responsabilidad como una parte de la cosmogénesis, reflexiona sobre la responsabilidad que "va creciendo" dentro de este proceso evolutivo. Desde este punto de vista, podríamos afirmar que es la evolución lo que nos hizo responsables por ella misma; nos responsabilizamos por ella ya que esta responsabilidad

es una calidad natural que nos había sido "asignada". No podemos evitarla, renunciar a ella, sólo podemos, en modo consciente, no respetarla y no admitirla.

De este modo se ve cómo el enfoque de Teilhard acerca de la responsabilidad la había ampliado hacia nuevas dimensiones, confiriéndole una dimensión realmente planetaria y con confines en el horizonte del futuro. Admitir la responsabilidad en esta vasta visión teilhardiana, amplía los fundamentos del pensamiento ecológico. Desde cierto punto de vista cabe pensar que Teilhard en sus deliberaciones sobre el dinamismo *de la religión de la tierra y de la religión del cielo* habla de la historia planetaria -como parte de la historia universal- que de manera dinámica se acopla con la historia del cielo. De este modo, interpreta lo que en el lenguaje teológico habitualmente se proyecta en las ideas del Nuevo Testamento acerca de la Parusía, es decir, de la segunda llegada de Cristo.

### CONCLUSIONES

El pensamiento de Teilhard de Chardin ofrece posibilidades para diseñar cursos que integren elementos humanísticos y científicos, en un marco religioso, para estudiantes de disciplinas diversas. Aunque como todo autor de síntesis también encuentra limitaciones propias de su método y tiempo. En su caso, también se acentúa

la dificultad de recoger un pensamiento no totalmente sistematizado, puesto que Teilhard era básicamente un científico de campo y pensador religioso, no propiamente un teólogo o filósofo universitario. Sin embargo, la actualidad de su pensamiento sorprende, en especial porque permite considerar fenómenos más recientes en el pris-

<sup>16</sup> IB., p. 213.

<sup>17</sup> IB., p. 215.

ma de sus intuiciones. En particular, se ha querido proyectar su modo de pensar sobre una necesidad de nuestro tiempo, como es la de una educación integrada en el ámbito universitario. Con su visión dinámica a la

vez que científicamente fundada, Teilhard de Chardin puede inspirar la elaboración de planes de estudio adecuados a las problemáticas actuales.

