

CIENCIA Y ESPIRITUALIDAD

LEANDRO SEQUEIROS SAN ROMÁN



Ciencia y espiritualidad

**Leandro Sequeiros
Bubok, Málaga, 2022**

**Ciencia y espiritualidad
Leandro Sequeiros
Bubok, Málaga, 2022
Registro de Propiedad intelectual en proceso**

PRESENTACIÓN:

Los científicos y Dios

LEANDRO SEQUEIROS
[***lsequeros@jesuitas.es***](mailto:lsequeros@jesuitas.es)

“Probablemente, Dios no existe.
Disfruta de la vida”, hemos leído en los
autobuses de muchas ciudades.

Esta campaña ha estado impulsada
inicialmente por la Asociación Humanista
Británica y después importada a España por
la Unión de Ateos y Libre pensadores de
España. El lema: “Probablemente Dios no
existe. Disfruta de la vida”, fue concebido
como una respuesta a la provocación del

fundamentalismo religioso y ha generado ríos de tinta en la prensa¹.

En estos primeros años del siglo XXI, parece que renacen los enfrentamientos entre la Ciencia y la Religión, entre los científicos y Dios. Y no solo a través de publicaciones especializadas, sino también a través de medios de comunicación más directos. Como muestra, la campaña de promoción del ateísmo en los autobuses urbanos primero en Londres y luego en otras ciudades europeas y españolas.

Esta campaña ha sido financiada y apoyada con gran derroche de medios por el biólogo evolucionista británico y ateo militante Richard Dawkins (tiene 2.780.000 entradas en *internet* y una página *web* muy bien montada: <http://richarddawkins.net/>). Al menos ha logrado reabrir dentro del campo del encuentro entre Ciencia y Religión el debate sobre una cuestión que

¹ Ver, por ejemplo, *Ideal de Granada*, 1 de febrero de 2009, con sus respuestas y contrarrespuestas en días sucesivos

[<http://www.ideal.es/granada/prensa/20090125/opinion/autobus-llamado-incoherencia-20090125.html>; <http://www.ideal.es/granada/20090126/opinion/dios-hombres-ciencia-20090126.html>; *El País*, 3 de febrero de 2009, pág. 21; *El Mundo*, 4 de febrero de 2009, pág. 17.]

nunca en la historia del pensamiento humano ha dejado de ser vital: ¿existe Dios? ¿qué pruebas se pueden aducir a favor de su existencia? ¿Qué argumentos existen en contra?

La historia de las ciencias muestra que desde la época griega hubo debates sobre Dios. La fractura entre los científicos y Dios había comenzado a abrirse en el XVII, el siglo de la ciencia. El 22 de junio de 1633, el filósofo natural Galileo Galilei, fue sometido por la Inquisición al segundo proceso por el que fue obligado a abjurar de sus ideas sobre el Universo por ser contrarias a las de la Sagrada Escritura. El llamado "caso Galileo" es uno de los más conocidos y dio lugar a la obra *Galileo Galilei* de Bertold Brech y luego a la película *Galileo* de Liliana Cavani.

Siempre se ha esgrimido como uno de los casos de enfrentamiento y de incomprendión entre la Ciencia y la Religión. Pero no es el único caso. Quién no recuerda el caso de Charles Darwin en la segunda mitad del siglo XIX o el del paleontólogo Pierre Teilhard de Chardin en los años 40-50 del siglo XX.

La categórica fractura —que nunca había dejado agrandarse— pudo ser certificada desde la generalización del empleo del término "*scientist*" (científico) en el sentido acuñado por William Whewell en el Prefacio a *The Philosophy of the Inductive Sciences* de 1840. Desde entonces, la venerable figura del filósofo natural —Newton, Lavoisier o Lyell habían sido filósofos naturales— desaparece para dar paso a los científicos como grupo social bien distinto del de los filósofos.

Por otra parte, en otoño de 2008 se han cumplido 60 años del famoso debate transmitido por la BBC entre el jesuita Frederick C. Copleston y el matemático y filósofo anticristiano confeso, Bertrand Russell². El auge del positivismo lógico en los inicios del siglo XX propició un conflicto que parecía insalvable entre Ciencia y Religión³.

² Acaba de reeditarse en Bertrand Russell, *Por qué no soy cristiano*. Edhsa, Barcelona, 2008, 253-292. Otra traducción puede encontrarse en: http://www.tendencias21.net/Recuperada-la-discusion-Russell-Copleston-sobre-la-existencia-de-Dios_a2925.html

³ En este trabajo hemos elegido la expresión *Ciencia y religión* (y no Ciencia y Teología) para expresar las relaciones entre dos imaginarios sociales, tal como se aprobó en la asociación *International Society of*

Pero en los últimos años del siglo XX, daba la impresión de que se había distendido la tensión. Por una parte, el positivismo lógico dejaba espacio a otras epistemologías, y por otra, los científicos eran menos dogmáticos en sus afirmaciones sobre las posibilidades de acceder a la verdad sobre la naturaleza mediante el método científico. Incluso en muchos casos, tendían una mano hacia otras fuentes de acceso al conocimiento del mundo y prestaban atención a la filosofía y a las religiones. La palabra “diálogo” e “interdisciplinariedad” parecían talismanes anunciadores de una nueva era de entendimiento.

Los últimos años del pontificado de Juan Pablo II, si bien acentuaron el conservadurismo moral, fueron años fecundos para el diálogo con los científicos. Juan Pablo II impulsó a través de la Academia de Ciencias Vaticana el diálogo entre ciencia y religión. En un texto de Juan Pablo II de 1987, con ocasión del centenario de la publicación en 1687 de los *Principia Mathematica Philosophiae Naturalis* del gran

Science and Religion constituida en Granada el 23 de agosto de 2002.

físico y teólogo heterodoxo, Isaac Newton (1687), leemos: "*la ciencia puede purificar a la religión del error y de la superstición; la religión puede purificar a la ciencia de idolatría y falsos absolutos. Cada una puede atraer a la otra hacia un mundo más amplio, en el que ambas puedan florecer*"⁴.

La publicación en castellano (en 2007) del libro del polémico y beligerante biólogo antirreligioso británico Richard Dawkins, "El espejismo de Dios", ha abierto nuevas heridas. En él sugiere que, desde un punto de vista científico, la probabilidad de que Dios exista es menor del 5%. Y por ello, los que dicen creer se están engañando. Incluso se ha dicho que no fue Dios quien creó al hombre, sino el hombre quien ha creado a Dios. Y Nietzsche pudo gritar: "Dio ha muerto".

En los últimos años del siglo XIX, John William Draper (1811-1882) [autor de la famosa *History of the Conflict Between*

⁴ Estas ideas están contenidas en la carta de Juan Pablo II al padre Coyne, director del Observatorio Vaticano en 1988, tras el Congreso sobre el centenario de Newton. Se puede ver en: <http://www.upcomillas.es/webcorporativo/Centros/catedras/ctr/JuanPabloll/Default.asp>

Religion and Science. New York: D. Appleton, 1874] y Andrew Dickson White (1832-1918) [autor de *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, 2 vols. (1896)] defendieron la tesis del conflicto irresoluble entre la ciencia y la religión, entre el pensamiento racional sobre el mundo natural y el pensamiento teológico de las religiones.

En una búsqueda en Internet se han encontrado 775.000 entradas cruzando “científicos” y “Dios” en castellano y sólo 550.000 para estas palabras en inglés. Lo cual indica un gran interés del tema en los países de influencia hispana.

La revista de Difusión de la Investigación de la Universidad de Valencia, *Mètode*⁵, ha publicado en su Anuario-2008 diversas aportaciones a los aparentes conflictos entre las ciencias y las religiones. Por lo general, los enfrentamientos han

⁵ *Mètode. Revista de difusión científica*. Universidad de Valencia, Anuario, 2008. Monográfico “*La mirada de la ciencia*” con un amplio capítulo (“La Especie Mística”) dedicado a las relaciones entre las ciencias y las religiones (páginas 103-150). Ha sido coordinado por el profesor Francisco Pelayo, Científico titular del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

girado históricamente alrededor de cuatro grandes problemas: el origen del universo, el origen y la historia del planeta Tierra, el origen y evolución de los seres vivos, y la emergencia y evolución de la condición humana⁶.

Sin embargo, en la antigüedad, muchos de los grandes científicos (Copérnico, Galileo, Newton..) eran hombre religiosos y creyentes en Dios. ¿Cuáles son hoy las relaciones de los científicos con Dios? ¿Se puede ser científico y ser creyente? ¿Cuáles son los límites de la ciencia? ¿Cuáles son los límites de las creencias?

El bicentenario del nacimiento en 1809 del controvertido naturalista británico Charles Darwin, y la celebración de los 150 años de la publicación de su obra *El Origen de las Especies por la Selección Natural* ha hecho renacer en el mundo el interés por las relaciones entre los científicos y Dios, entre el conocimiento racional del mundo basado

⁶ Sequeiros, L., La especie mística abierta al enigma final. *Tendencias21*. Diciembre 2008.
http://www.tendencias21.net/La-especie-mistica-abierta-al-enigma-final_a2829.html

en la observación y la experimentación, y la legitimidad social y racional de otros objetos de conocimiento asentados sobre convicciones religiosas no verificables. Conocimientos que se postulan como convicciones razonables pero no racionales. No contradicen la capacidad racional humana y las construcciones racionales del mundo, pero no se deducen mecánicamente de ellas. Hay un salto: el salto de la fe.

En esta primera década del siglo XXI, el debate entre los científicos y Dios se recrudece. Si hace 30 años, el llamado *creacionismo científico* parecía dominar en este panorama intentando demostrar que la Creación era un dato científico, en el siglo XXI ha surgido el llamado *diseño inteligente (ID)* como supuesta alternativa al evolucionismo materialista⁷.

Para los profesores Johnson, Behe y Dembski, defensores a ultranza de la necesidad científica de un Diseñador de la “complejidad irreductible” del universo, la mayor parte de la comunidad científica apuesta por una interpretación no religiosa

⁷ Sequeiros, L., La marea del creacionismo científico llega a España. *Razón y Fe.*, Madrid, 1320 (2008), octubre, 209-218

de los procesos naturales. Dios queda, en frase de Dawkins, cada vez más arrinconado en el campo de las ciencias. Y un Dios innecesario es un no-Dios.

¿Cuál es el problema? ¿qué preguntas se hace la gente? ¿Se puede ser científico y creer en Dios? ¿Es la creencia en Dios irracional?⁸. Con frecuencia, determinados comentarios aparecidos en la prensa parecen querer mostrar que los creyentes son personas estúpidas embaucados por charlatanes que pretenden sacar tajada.. ¿Es eso así?

Trataré cuatro puntos en esta conferencia:

1. En el pasado, grandes científicos fueron creyentes.
2. Las creencias religiosas de los científicos modernos
3. Estudio especial de dos tres casos: el de un científico ateo (Richard Dawkins), el de un científico agnóstico (Charles Darwin) y el de un científico creyente (Francis Collins)

⁸ F. PELAYO, coord., *La especie Mística. Anuario 2008 MÉTHODE*, 102-139.

4. Antonio Fernández-Rañada, catedrático de Física de la Universidad Complutense de Madrid)
5. Propuestas de solución: el diálogo en la frontera entre los científicos y Dios.

Vayamos ahora a los puntos:

- 1. En el pasado, grandes científicos fueron creyentes⁹.**

En el pasado muchos científicos creían que Dios existe y que es responsable de lo que vemos en la naturaleza. Esta es una muestra pequeña de científicos que colaboraron en el desarrollo de la ciencia moderna mientras creían en Dios.

- 1. Nicolás Copérnico (1473-1543)**

Copérnico era el astrónomo polaco que puso el primer sistema de planetas basado matemáticamente que giran alrededor del sol. Su libro *De Revolutionibus Orbium Coelestium*

⁹

<http://www.godandscience.org/apologetics/sciencefaith-es.html>

de 1543 es básico para entender la llamada “revolución copernicana”

2. Sir Francis Bacon (1561-1627)

Bacon era un filósofo que es conocido por establecer el método científico de investigación sobre la base de la experimentación y el razonamiento inductivos. *Instauratio magna*. 1620. *Pars Secunda Operis, quae dicitur Novum Organum, sive Indicia Vera de interpretatione naturae.*

Aunque su trabajo estaba basado en la experimentación y el razonamiento, rechazó el ateísmo como que era el resultado de la insuficiente profundidad de la filosofía, diciendo, "Es cierto que una filosofía ligera inclina a la mente del hombre al ateísmo, pero la profundidad en la filosofía conduce las mentes de los hombres a la religión; pues mientras la mente del hombre busca segundas causas dispersadas, puede algunas veces descansar en ellas, y no ir más lejos; pero cuando contempla la cadena de ellas confederadas, y acopladas juntas,

debe necesitar volar a la Providencia y Deidad".

3. Johannes Kepler (1571-1630)

Kepler era un matemático brillante y astrónomo. Hizo un trabajo temprano sobre la luz, y estableció las leyes del movimiento planetario sobre el sol. También llegó a estar cerca de llegar al concepto Newtoniano de la gravedad universal - incluso antes de que Newton naciera! Su introducción de la idea de la fuerza en la astronomía cambió de manera radical en una dirección moderna. Kepler era un Luterano sumamente sincero y piadoso, cuyas obras sobre astronomía contienen escritos sobre cómo el espacio y los cuerpos celestes representan la Trinidad.

4. Galileo Galilei (1564-1642)

Galileo es recordado a menudo para su conflicto con la Iglesia Católica Romana. Su trabajo polémico sobre el sistema solar fue divulgado en 1633. No tenía ninguna prueba de un sistema centrado por el sol (los descubrimientos del telescopio de Galileo en 1609 no demostraron una tierra móvil) y su

sola "Prueba" sobre la base de las mareas era inválida.

René Descartes (1596-1650)

Descartes era un matemático francés, científico y filósofo que ha sido llamado el padre de la filosofía moderna. Sus estudios de la escuela lo hicieron insatisfecho con la filosofía previa: tenía una fe religiosa profunda como un Católico Romano, que conservó hasta su último día, al mismo tiempo que un deseo decidido y apasionado de descubrir la verdad. René Descartes y Francisco Bacon (1561-1626) son en general respetados como figuras clave en el desarrollo de la metodología científica. Ambos tenían sistemas en los que Dios era importante, y ambos parecen más devotos que el promedio por su era.

5. Isaac Newton (1642-1727)

Tal vez el más grande científico de todos los tiempos.. En óptica, mecánica, y matemáticas, Newton era una figura de genio indiscutible e innovación. En toda su ciencia (incluyendo química) el vio las matemáticas y los números como central. Lo que es menos conocido es que era

fervientemente religioso y vio a los números tan involucrados en el plan de Dios para la historia a partir de la Biblia. En Principia dijo, "El sistema más hermoso del sol, los planetas, y cometas, podía sólo proceder del consejo y dominio de un Ser inteligente y poderoso."

6. Roberto Boyle (1791-1867)

Uno de los fundadores y miembros tempranos de la *Royal Society*, Boyle dio su nombre a "La ley de Boyle" para los gases, y también escribió una obra importante sobre química. La *Encyclopedie Britannica* dice de él: "Por su voluntad dotó de una serie de conferencias de Boyle, o sermones, que todavía continúan", para demostrar la religión cristiana contra los infieles conocidos....' Como un protestante devoto, Boyle recibió un interés especial promoviendo la religión cristiana por todas partes, dando dinero para traducir y publicar el Nuevo Testamento en irlandés y turco. Boyle escribió contra los ateos en su día (la noción de que el ateísmo es una invención moderna es un mito), y era evidentemente mucho más

fervientemente cristiano que el promedio en su era.

7. Miguel Faraday (1791-1867)

Miguel Faraday era el hijo de un herrero que se convirtió en uno de los científicos más grandes del siglo XIX. Su trabajo sobre la electricidad y el magnetismo no sólo revolucionó la física sino también resultó en gran parte de nuestros estilos de vida de hoy, que dependen de ellos (incluir computadoras y líneas telefónicas y sitios web). Faraday era un miembro fervientemente cristiano originario del presbiterianismo.

8. Gregorio Mendel (1822-1884)

Mendel fue religioso agustino y el primero en ofrecer los fundamentos matemáticos de la genética, en lo que llegó a ser llamado "Mendelianismo". Empezó su investigación en 1856 (tres años antes que Darwin publicara su *Origen de las Especies*) en el jardín del monasterio en el que era un monje.

9. William Thomson Kelvin (1824-1907)

Kelvin era más importante entre el grupo pequeño de científicos británicos que ayudaron a poner los cimientos de la física moderna. Era un Cristiano muy comprometido, que era indudablemente más religioso que el promedio por su era. Curiosamente, sus colegas físicos Jorge Gabriel (1819-1903) y Jaime Clerk Maxwell (1831-1879) eran también hombres de profunda dedicación cristiana, en una era cuando muchos eran sólo de nombre, apáticos, o anticristianos.

10. Max Planck (1858-1947)

Planck hizo muchas contribuciones a la física, pero fue más conocido por la teoría cuántica, que revolucionó nuestro conocimiento de los mundos atómicos y subatómicos. En su conferencia de 1937 sobre "Religión y Ciencia", Planck expresó la opinión de que Dios estaba por todos lados presente, y sostuvo que "La santidad de la Deidad ininteligible era expresada por la santidad de los símbolos."

11. Albert Einstein (1879-1955)

Einstein es probablemente el mejor conocido y el más reverenciado científico del siglo veinte, y es relacionado con las revoluciones muy importantes en nuestro pensar en el tiempo, la gravedad, y la conversión de la materia en energía ($E = mc^2$). Aunque nunca llegó a la creencia en un Dios personal, reconoció la quimera de un universo no creado. La *Encyclopædia Britannica* dice de él: "Firmemente negando el ateísmo, Einstein expresó una creencia en el Dios de Spinoza que se revela a Sí Mismo en la armonía de lo que existe." El epíteto famoso sobre el "Principio de incertidumbre" de Einstein era "Dios no juega dados" - y para él ésta era una declaración legítima sobre un Dios en el que él creía. Un famoso refrán suyo era que la "Ciencia sin religión está coja, religión sin ciencia está ciega."

2. Las creencias religiosas de los científicos modernos¹⁰

La prestigiosa revista *Nature*¹¹ publicó en 1998 un artículo donde muestra que los científicos dejan de lado a Dios. Un estudio del sociólogo James H. Leuba encontró en 1914 que el 58% de una muestra de mil científicos norteamericanos tenían dudas sobre la existencia de Dios. Y si se escogían los 400 más importantes, dudaban el 70%.

Leuba repitió esta encuesta de formas diferentes durante veinte años y encontró que el porcentaje había subido al 67 y 85% respectivamente. Atribuía estas dudas a “su superior conocimiento, inteligencia y experiencia”.

En el año 1996 se repitió la encuesta de Leuba y los resultados se publicaron en *Nature*. Se observan pocos cambios: en ese

¹⁰

<http://www.stephenjaygould.org/ctrl/news/file002.htm>

¹¹ Leading scientists still reject God *Nature*, Vol. 394, No. 6691, p. 313 (1998) © Macmillan Publishers Ltd.
<http://www.nature.com/nature/journal/v394/n>

año el porcentaje de científicos que expresan duda es del 60.7% .

El grupo de “grandes” científicos estaba integrado por miembros de la Academia Nacional de Ciencias (NAS) y aquí hay mayor rechazo a la trascendencia. La increencia en Dios y la inmortalidad era del 65.2% entre los mil más cualificados, y del 69% entre los 400 mejores.

Entre los físicos el porcentaje de no creyentes era 79% y 76.3%. Encontraron mayor número de creyentes entre los matemáticos y la mayor increencia entre los biólogos (solo el 5.5% creía en Dios y 7.1% en la inmortalidad).

Desde 1914 hasta 1998, el porcentaje de no creyentes subió del 52.7 al 72.2%¹²

¹² References

1. Leuba, J. H. *The Belief in God and Immortality: A Psychological, Anthropological and Statistical Study* (Sherman, French & Co., Boston, 1916).
2. Leuba, J. H. *Harper's Magazine* **169**, 291-300 (1934).
3. Larson, E. J. & Witham, L. *Nature* **386**, 435-436 (1997).
4. Highfield, R. *The Daily Telegraph* 3 April, p. 4 (1997).

National Academy of Sciences *Teaching About Evolution and the Nature of Science* (Natl Acad. Press, Washington DC, 1998).

Table 1 Comparison of survey answers among "greater" scientists

<i>Belief in personal God</i>	1914	1933	1998
Personal belief	27.7	15	7.0
Personal disbelief	52.7	68	72.2
Doubt or agnosticism	20.9	17	20.8
<i>Belief in human immortality</i>	1914	1933	1998
Personal belief	35.2	18	7.9
Personal disbelief	25.4	53	76.7
Doubt or agnosticism	43.7	29	23.3

Figures are percentages.

En 1996 la revista Nature señala que el 61% de los científicos norteamericanos se declaraban ateos, o al menos agnósticos, ante la creencia de un ser superior. En 1998 se repite el estudio entre los científicos más prominentes, aquellos que han sido aceptados para formar parte de la prestigiosa *National Academy of Sciences*. Sólo un 7% cree en Dios frente a un 72% que se declara ateo.

En el resto de EEUU ocurre lo contrario: sólo un 3% de la población total afirma no creer en ningún Dios. En la *Royal Society*, el 79% se declara ateo frente a un 3% de creyentes. ¿Qué es lo que ocurre? La mayor propensión a la increencia de los "grandes" científicos, Leuba la atribuyó a su "superior conocimiento, entendimiento y experiencia", y los resultados de 1998 confirmarian sus predicciones. Larson y Witham, a pesar de ser creyentes ellos mismos -Larson asiste a una iglesia metodista y Witham declara sentirse confortable con el Dios definido por Leuba-, no dejan de reconocer que el resultado de su encuesta es coherente con otros datos estadísticos, y citan al historiador Paul K. Conkin (1998): "Hoy, cuanto mayor es el nivel educativo de

los individuos, o mejores sus resultados en test de inteligencia o de rendimiento, menos probable es que sean cristianos". Los datos de que disponemos en España apuntan en el mismo sentido (Pérez-Agote, Santiago 2005, pp. 43 y 82): conforme aumenta el nivel de estudios, disminuye la creencia en Dios; el 90,4 % de los españoles sin estudios creen en Dios, pero sólo el 55,5 % de quienes tienen estudios superiores. Entre éstos, no reza nunca el 43,7 %, pero sólo el 15,8 % de quienes carecen de estudios. Los autores de este importante estudio del Centro de Investigaciones Sociológicas llegan además a esta conclusión:

"La sociedad española tiende a crecer en su nivel medio de estudios y, con ello, a decrecer en su nivel de religiosidad" (p. 124).

Dios sigue dividiendo a los científicos

26 09 2006 Por Yaiza Martínez para tendencias21.net/

La teología natural está en boga, se desprende de un reciente artículo de *Scientific American*. San Agustín ya decía que se puede generar una teología basada en la razón y en la experiencia ordinaria, perspectiva desde la que, en la actualidad, intentan trabajar los científicos creyentes, entre los que se cuentan investigadores tan famosos como Francis S. Collins, líder del Proyecto Genoma Humano.

Esto exaspera a los científicos ateos, como Richard Dawkins, uno de los más fervientes defensores de la inexistencia de Dios, que señalan que no se puede jugar a dos bandas: materialismo y teísmo no son compatibles. El primero resulta esencial para el método científico imperante, el segundo para muchos investigadores que, a pesar de ser creyentes, en su trabajo en los laboratorios, siguen la misma metodología que sus colegas ateos o agnósticos.

Cuatro títulos recientes, de autores tan variados como Owen Gingerich, Francis S. Collins, Richard Dawkins y Carl Sagan, abordan esta problemática: frente a la compleja composición del Universo, ¿debemos pensar que todo es obra del azar o, por el contrario, podemos suponer que existe un Dios capaz de ordenar, generar, armonizar y concretar tan compleja expresión de la materia?

1) Los genes hablan

Collins, que en abril del año 2003 descifró el código genético del ser humano, lo tiene claro. En su libro "*The Language of God: A scientist presents evidence for belief*" ("El Lenguaje de Dios: un científico presenta evidencias para la fe") explica las razones por las que la fe y la razón pueden convivir en paz.

En la introducción de su presente obra, Collins comenta que el genoma humano nos ha permitido aprender el lenguaje con el que Dios crea la vida. Su experiencia de secuenciar el genoma humano se convirtió para él tanto en una ardua tarea científica como en un incentivo para su fe.

El código genético sería para él un “libro de instrucciones” divinas que, a pesar de su complejidad y de los efectos de la evolución, no puede explicar ciertas características humanas, como el conocimiento de la ley moral o la búsqueda de Dios.

Con estas creencias, Collins es aún así capaz de afirmar que el hecho de que haya un ancestro común entre humanos y animales es incontestable, porque el lenguaje se produjo a partir de una simple mutación genética.

¿Cómo casan estas afirmaciones con la fe en un Dios todopoderoso? Las explicaciones evolucionistas pueden justificarse no por la fe, sino por el estudio científico. ¿Se puede creer a un tiempo en ambas cosas? ¿Puede asumirse, como premisa fundamental de la ciencia, el materialismo, y además la fe en Dios? Collins justifica cómo se puede, y es a través del hecho de ver la mano de Dios en la forma de comportamiento de la materia.

2. Fuerzas creativas

En su libro, “*God’s Universe*” (el universo de Dios), el astrónomo e historiador de la ciencia de la universidad de Harvard, Owen

Gingerich, se pregunta si las fuerzas creativas que forman el universo son divinas.

Tomando a Johannes Kepler como guía, Gingerich argumenta que un individuo puede ser a la vez un científico y tener fe en los designios divinos, y que la investigación científica puede derivarse del deseo de conocer cómo actúa Dios sobre la materia. Según él, científicos materialistas y creyentes abordan los problemas científicos utilizando la misma metodología.

Gingerich justifica su hipótesis señalando que uno puede pensar que algunas de las vías seguidas por la evolución son tan intrincadas y complejas que es bastante improbable que sean derivadas del mero azar, por lo que, si no se cree que hay una acción divina tras sus expresiones, sólo nos queda la opción de aferrarnos a la concepción de un azar extremadamente afortunado.

3. Escudriñando la teología

En el extremo opuesto se sitúa **Richard Dawkins**, eminente etólogo británico, teórico evolucionista y escritor de ciencia divulgativa, que en su reciente obra “*The God Delusion*” (*El espejismo de Dios*), habla

de la exasperación que le producen aquellos colegas científicos que intentan “jugar a dos bandas”: buscan en la ciencia la justificación de sus convicciones religiosas, mientras evaden las implicaciones más difíciles: la existencia de un primer motor tan sofisticado como para crear y hacer funcionar el universo.

Semejante entidad, argumenta, debería ser tan extremadamente compleja que generaría serias cuestiones como su origen, su comunicación o dónde se halla. Dawkins se cuestiona las doctrinas religiosas de la misma manera que lo haría con una teoría científica. Considera que la disección con una y con otras debería ser la misma.

4. Devoción por la búsqueda

Por último, en el libro “*The Varieties of Scientific Experience: A Personal View of the Search for God*” (Variedades de la experiencia científica: una visión personal de la búsqueda de Dios), que en realidad es una edición de un conjunto de conferencias del fallecido y famoso astrónomo y divulgador científico Carl Sagan, este científico se pregunta que si Dios creó el universo, ¿por qué dejó tan escasas evidencias? ¿Por qué es

Dios tan claro en la Biblia y tan oscuro en el mundo?

Desde el punto de vista espiritual, Carl Sagan fue siempre difícil de definir, porque todo aquello que decía del cosmos parecía lleno de espiritualidad. Este libro, publicado diez años después de su muerte, refleja algunos de sus pensamientos más profundos acerca de las cuestiones primordiales, y recopila nueve conferencias que el autor dio sobre teología natural en la universidad de Glasgow en 1985 dentro de las llamadas “Gifford Lectures”.

¿Qué creía Sagan de la religión y de Dios? A esa pregunta, el científico siempre contestaba que depende de lo que se entienda por “Dios”. El libro denota que era un agnóstico en el sentido de que creía que sabemos poco, aunque sí lo suficiente como para tener cierta base de espiritualidad. La obra no argumenta sobre Dios sino sobre la gente que cree que sabemos todo lo que necesitamos saber sobre Dios.

Con estas conferencias intentó explicar cómo había llegado a creer en lo que creía. Según declaraciones de Ann Druyan, viuda de Sagan y editora de esta obra, el científico veía la ciencia como una

especie de culto ilustrado, y era en realidad un devoto de la búsqueda en sí misma, del ser absolutamente consecuente en la búsqueda de la metodología científica y en el mecanismo del error y de la corrección.

1) Caso primero: el ateísmo de confrontación

Richard Dawkins: la lucha entre Ciencia y Religión

Tal vez, el caso más paradigmático en la actualidad está representado por Richard Dawkins (nacido en 1941)¹³. Éste se ha convertido en un fenómeno mediático, como lo fue Carl Sagan en los años ochenta del siglo XX. Su beligerancia antirreligiosa le hace, con frecuencia, no poder ver la realidad. Pero las reacciones ante sus ideas han desencadenado toda una serie de reflexiones entre los científicos, los filósofos y los teólogos.

Su aportación fundamental a las ciencias de la vida ha consistido en

¹³

http://es.wikipedia.org/wiki/Clinton_Richard_Dawkins

contribuir a interpretar teóricamente el papel de los genes en la selección evolutiva, procediendo a una lectura, digamos, “genética” del darwinismo tradicional. Estas ideas pueden seguirse a través de dos libros de referencia: *The Selfish Gene* (1976) [*El gen egoísta*] y *The Extended Phenotype* (1982)[*El fenotipo extendido*]¹⁴.

Para Dawkins, el mecanismo genético-evolutivo es interactivo con el medio, ya que el mismo medio son “genes” (éstos son respuestas biológicas a las restricciones del medio). Entre otras cosas introdujo por primera vez el concepto de “meme” y, por tanto, lo que hoy se entiende por “memética”, el estudio de los patrones de conducta enraizados en la información genética. Aparte de sus contribuciones a la biología teórica, Dawkins ha alcanzado sobre todo notoriedad por su trabajo como divulgador científico del darwinismo y, todavía más, como crítico de la religión¹⁵. Aunque su crítica a lo religioso está omnipresente, podemos destacar obras

¹⁴ <http://www.lecturalia.com/libro/12920/el-fenotipo-extendido>

¹⁵ E. Font, Dios no existe ($P < 0.05$). Reflexiones en torno al libro “El espejismo de Dios” de Richard Dawkins. *Anuario 2008 MÉTHODE*, 135-139.

divulgativas como *El relojero ciego*, *Escalando el monte improbable*, *Destejiendo el arco iris* y *El capellán del Diablo*.

Y en estos últimos años su postura se ha radicalizado. La polémica surgió tras haber sido publicada ya en español (a comienzos de 2007)¹⁶, un año después de su aparición en inglés (*The God Delusion*, 2006), la última versión de la crítica a la religión de Richard Dawkins. Con el título *El espejismo de Dios*, Dawkins argumenta que la probabilidad del ateísmo es casi absoluta desde la objetividad y la evidencia científica. Sugiere que desde un punto de vista científico la probabilidad de que Dios exista es menor del 5%. Y por ello, los que dicen creer se están engañando. Incluso, se ha dicho, que no fue Dios quien creó al hombre, sino el hombre quien ha creado a Dios. Y Nietzsche pudo gritar: "Dio ha muerto".

El espejismo de Dawkins

Los ecos a las opiniones de Dawkins han sido clamorosos. El profesor Javier Monserrat, en un interesante trabajo¹⁷, ha

¹⁶ Dawkins, Richard, *El espejismo de Dios*. (Espasa, Pozuelo de Alarcón, 2007), 450 pág, 24-18 cm

sistematizado y situado en su contexto el ensayo de Dawkins, *El espejismo de Dios*.

Para Dawkins, el teísmo apenas tiene probabilidad de ser cierto. La ingenuidad de Dawkins es considerable al fundarse en sus propios análisis para convertirse en tribunal de apelación y sentenciar dogmáticamente a favor del ateísmo.

Richard Dawkins, en su ensayo *El espejismo de Dios*, funda su crítica de lo religioso en la consideración de que el darwinismo elimina toda racionalidad de la creencia en Dios. Como declaraba recientemente a el diario *El Mundo*¹⁷, “después de Darwin, ha dejado de sostenerse que un ser superior haya diseñado el mundo”.

Dawkins pretende hacer “ciencia”, pero sólo hace en realidad “filosofía” mezclada con todo un muestrario de valoraciones sociales subjetivas y un anecdotario pintoresco. El conocimiento que Dawkins tiene de las religiones, y del cristianismo en particular, parece

¹⁷ http://www.tendencias21.net/El-espejismo-de-Dawkins_a1526.html

¹⁸ “El mundo que viene: Richard Dawkins”. *El Mundo*, 7 febrero 2009, pág. 18.

excesivamente sesgado. Es verdad que podemos hablar, por tanto, de un “cristianismo antiguo” cuyos razonamientos mantienen todavía hoy grupos conservadores.

Pero, junto a éste, hay hoy un “cristianismo crítico” que está formado por pensadores católicos, evangélicos, anglicanos, etc., que tratan de replantearse con seriedad el sentido de las creencias religiosas desde la imagen del universo, de la vida y del hombre en la ciencia. Pues bien, Dawkins sólo se refiere a ese “cristianismo antiguo”, e incluso presenta una caricatura de sus enfoques.

En otras palabras, - como escribe el profesor Monserrat- ignora completamente (no expone, no pondera, no discute) los argumentos de ese “cristianismo crítico” al que debería referirse si realmente intenta discutir la religiosidad desde la actualidad. Aunque cita algunos autores de ese “cristianismo crítico”, de forma más bien “retórica” (quizá para que no se diga que no se citan), la impresión que produce es que ignora casi enteramente su mundo de argumentos y reflexiones.

Para los autores de ese cristianismo crítico es hoy común admitir que el universo es, en último término, un enigma que no ha sido descifrado todavía de forma final y segura. No se niega que una respuesta pueda ser el ateísmo. Se respetan sus argumentos, su honestidad personal y, obviamente, su derecho a exponer sus opiniones e intentar convencer a otros en el marco del diálogo abierto en una sociedad libre. El ateísmo es una opción libre racionalmente posible; esto no se discute.

Pero el cristianismo crítico piensa que ese universo enigmático podría también entenderse por referencia a la hipótesis de una Divinidad, fundamento del ser y creadora. Y para ello presenta sus argumentos, consciente de que son “filosofía” y de que deben ser entendidos en el marco de restricciones de la epistemología moderna, popperiana y postpopperiana. Lo que el cristianismo crítico pide al ateísmo es tan simple como esto: que el ateísmo respete la valoración racional libre del teísmo (ante un universo enigmático) de la misma manera que el teísmo respeta racional y moralmente al ateísmo (y por ende al agnosticismo).

Probablemente no existe Dios

El capítulo cuarto de *El espejismo de Dios* se titula: “Por qué es casi seguro que no hay Dios”. El primer argumento que ofrece Dawkins parte de la biología. El supuesto de Dawkins es éste: los teístas consideran que su “gran argumento” a favor de Dios es la complejidad del mundo biológico. Esta complejidad no se puede explicar sin un diseñador creador. El símil que usa es el Boeing 747: su enorme complejidad hace imposible explicarlo al azar y de ahí que el teísta postule un diseñador constructor.

Frente a esto, Dawkins expone cómo el darwinismo ha propuesto una teoría que explica perfectamente cómo ha podido surgir la complejidad: un gran número de eventos, pequeños cambios, o mutaciones genéticas, avance y nuevos pequeños pasos. El monte de la complejidad se sube poco a poco, de una forma progresiva y plausible. Por tanto, si la complejidad se explica por el darwinismo, entonces no es necesario recurrir a Dios. Dios no existe, es una hipótesis explicativa innecesaria. El mundo biológico está ahí y se explica por sí mismo.

Este argumento se lee con perplejidad por el teísmo crítico moderno, ya que éste

asume enteramente el darwinismo y la autonomía funcional del proceso evolutivo. Dawkins, en cambio, ignorándolo, sólo parece pensar en lo que le interesa: crear un enemigo ficticio (el “Dios-tapa-agujeros”, el cristianismo antiguo, el creacionismo fundamentalista, quizá Behe y Dembski) y dedicarse a combatirlo. La perplejidad surge de la seguridad, aplomo y triunfalismo con que Dawkins es capaz de exponer esta argumentación tan ignorante del cristianismo crítico actual.

Darwinismo cosmológico

Dawkins advierte, evidentemente, que para “demostrar” que no hay Dios no basta con la biología (Dawkins conoce los argumentos de los defensores del “principio antrópico”). Hay que fundar la biología en el universo, cuya evolución y propiedades deben explicarse también de forma natural sin Dios. Para ello, amplía su pensamiento hacia un, digamos, darwinismo cosmológico.

De la misma manera que hay multitud de eventos biológicos, también hay multitud de planetas e infinitos universos: por azar estamos dentro del planeta y del universo que nos ha hecho posibles. Así, Dawkins se

refiere a billones de planetas dentro de nuestro universo y a “infinitos” multiuniversos, apoyándose en las ideas de Martin Rees y el modelo darwiniano de multiuniversos de Lee Smolin. No menciona, sin embargo, en todo el libro, la teoría de cuerdas que le podría haber ayudado en su intento de hacer verosímiles los multiuniversos.

La consecuencia es evidente para Dawkins: también el darwinismo cosmológico hace innecesaria la hipótesis de Dios, por tanto no hay Dios. Sin embargo, Dawkins pasa por alto el hecho decisivo de que la teoría de multiuniversos, y la misma teoría de cuerdas, son una pura especulación teórica, sin ninguna evidencia empírica o experimental a su favor.

La idea del universo fundada en los hechos empíricos es lo que se conoce hoy como “modelo cosmológico estándar” (MCE) que describe un universo nacido en un big bang singular que probablemente acabará muriendo térmicamente en un lejano futuro de expansión indefinida (el MCE es admitido por la casi totalidad de los científicos, pero es discutido por minorías que siguen el

universo estacionario de Hoyle, los quasars de Arp, o el universo de plasma).

Además, autores relevantes del teísmo crítico cristiano, como George Ellis¹⁹ y William Stoeger, defienden la teoría de los multiuniversos (lo mismo que otros muchos defienden la teoría de cuerdas). Para ellos, que Dios hubiera querido crear a través de los multiuniversos formaría parte del diseño creador de un cosmos “co-creador” de sí mismo, de un proceso autónomo orientado al ocultamiento de Dios y a la libertad. Todo esto también lo ignora Richard Dawkins.

Un nuevo debate entre ateísmo y religiosidad confirma que son irreconciliables

Dos pensadores, uno ateo y otro cristiano, se enfrentaron recientemente en un debate desarrollado en la universidad de Birmingham-Alabama para discutir la existencia de Dios. Los protagonistas fueron Richard Dawkins, autor de El Espejismo de Dios, y John Lennox, del Whitefield Institute de Oxford. Sin llegar a ningún acuerdo final, uno y otro defendieron sus posturas sobre

¹⁹ http://www.tendencias21.net/George-Ellis-en-la-frontera-de-cosmologia-y-metafisica_a2841.html

Dios y su necesidad o, en el caso de Dawkins, sobre Dios como falsa ilusión. Seguido por cientos de personas y varios medios de comunicación, el debate reflejó dos líneas paralelas de pensamiento que no parecen destinadas a cruzarse nunca. Por Olga Castro-Perea.

Lennox comenzó su comentario señalando que nadie desea basar su vida en una falsa ilusión pero, se preguntaba, ¿cuál es la falsa ilusión en realidad, el cristianismo o el ateísmo?

La argumentación de Dawkins, por el contrario, comenzó en la línea del científicismo ateo que ya ha reflejado en sus obras: la fe es ciega, pero la ciencia está basada en evidencias, que son utilizadas para conocer el universo y la realidad. La fe, según él, nos exige conformarnos con el desconocimiento, informa al respecto The Christian Post.

Por otro lado, Dawkins defendió que la religión proporciona una respuesta demasiado sencilla a las cuestiones existenciales, puesto que atribuye la existencia del cosmos a un hacedor, un impulso del que la ciencia se ha emancipado.

Lennox, por su parte, argumentó que algunas creencias religiosas sí son ciegas, pero no todas: se refirió a la fe en ídolos o dioses falsos, una fe que la misma Biblia condena. Para Lennox, su fe en Dios y en Cristo como Hijo de Dios se deriva, sin embargo, del raciocinio y está basada en evidencias objetivas (procedentes de la ciencia y de la historia) y subjetivas, derivadas de su propia experiencia.

En cuanto al Creador o hacedor, Dawkins afirmaba que la ciencia no tiene una respuesta definitiva al origen del universo, aunque el darwinismo sí que explica cómo la vida se ha ido desarrollando. De cualquier forma, un Creador no puede ser una explicación satisfactoria, según él, porque ¿quién habría creado entonces a ese Creador? Siempre quedaría pendiente una pregunta anterior que ni la religión ni la ciencia podrían contestar.

Caso segundo: el agnosticismo de Darwin

En 1858 aparecieron simultáneamente en la revista de la Linnean Society los trabajos de **Alfred Russel Wallace** (1823-1913) y **Charles Robert Darwin** (1809-1882) quienes, influídos por la obra de **Thomas**

Robert Malthus *An essay on the principle of population* (1798) sobre los problemas demográficos humanos, conciben la idea de la “lucha por la existencia”. Al año siguiente, en 1859, publica **Darwin** su célebre obra **El origen de las especies** (*On the origin of species by means of natural selection*) en la que establece que, en la lucha por la existencia, los individuos que sobran en cada generación son eliminados por la selección natural.

En el último párrafo de su obra, Darwin resume así su pensamiento:

“Es interesante contemplar un enmarañado ribazo cubierto por muchas plantas de varias clases, con aves cantando en los matorrales, con diferentes insectos que revolotean y con gusanos que se arrastran entre la tierra húmeda, y reflexionar que estas formas, primorosamente construidas, tan distintas entre sí, y que dependen mutuamente de modos tan complejos, han sido producidas por leyes que obran a nuestro alrededor. Estas leyes, tomadas en su sentido más amplio, son: la de crecimiento con reproducción;

la de *herencia*, que casi está comprendida en la de reproducción; la de *variación* por la acción directa e indirecta de las condiciones de vida y por el uso y desuso; una *razón de aumento* tan elevada, tan grande, que conduce a una *lucha por la vida*, y como consecuencia a la *selección natural*, que determina la *divergencia de caracteres* y la *extinción* de las formas menos perfeccionadas. Así, la cosa más elevada que somos capaces de concebir, o sea la creación de los animales superiores, resulta directamente de la guerra en la naturaleza, del hambre y de la muerte. Hay grandeza en esta concepción de que la vida, con sus diferentes fuerzas, ha sido alentada por el Creador en un corto número de formas o en una sola, y que, mientras este planeta ha ido girando según la constante ley de la gravitación, se han desarrollado y se están desarrollando, a partir de un principio tan sencillo,

infinidad de las más bellas y portentosas formas”.

Sin entrar en detalles que nos alargarián en exceso, cabe señalar que Darwin aceptaba, erróneamente, la herencia de los caracteres adquiridos y que no sabía cómo se producía realmente la herencia entre generaciones. De hecho, en 1868 exponía su teoría equivocada de la **pangénesis** en su obra *The variation of animals and plants under domestication*. Es interesante señalar que en su obra *El origen de las especies* Darwin no utiliza nunca el término “evolución” y que soslaya, casi en absoluto, el problema evolutivo del hombre. En realidad, sólo en el antepenúltimo párrafo del libro indica que: “En el porvenir veo ancho campo para investigaciones mucho más interesantes.. Se proyectará mucha luz acerca del origen del hombre y sobre su historia.” Doce años más tarde, en 1871, aborda ya el problema evolutivo humano en su obra *El origen del hombre (The descent of man and selection in relation to sex)*, y al año siguiente (1872) en su libro *The expression of the emotions in man and animals* expone la idea de que sólo

hay diferencias de grado entre el psiquismo humano y el de los animales.

La autobiografía de Charles Darwin, publicada en 1877, fue mutilada por su esposa porque estaba escrita "con demasiada libertad". El autor de *El origen de las especies*, del que ahora se cumplen 200 años de su nacimiento, exponía, por ejemplo, que el cristianismo le parecía "una doctrina detestable". Este libro, según la editorial Laetoli, recupera los párrafos censurados (en negrita)

CHARLES DARWIN 08/02/2009

Durante aquellos dos años me vi inducido a pensar mucho en la religión. Mientras me hallaba a bordo del *Beagle* fui completamente ortodoxo, y recuerdo que varios oficiales (a pesar de que también lo eran) se reían con ganas de mí por citar la Biblia como autoridad indiscutible sobre algunos puntos de moralidad. Supongo que lo que los divertía era lo novedoso de la argumentación. Pero, por aquel entonces, fui dándome cuenta poco a poco de que el Antiguo Testamento, debido a su versión manifiestamente falsa de la historia del

mundo, con su Torre de Babel, el arco iris como signo, etcétera y al hecho de atribuir a Dios los sentimientos de un tirano vengativo, no era más de fiar que los libros sagrados de los hindúes o las creencias de cualquier bárbaro. En aquel tiempo se me planteaba continuamente la siguiente cuestión, de la que era incapaz de desentenderme: ¿resulta creíble que Dios, si se dispusiera a revelarse ahora a los hindúes, fuese a permitir que se le vinculara a la creencia en Vishnú, Shiva, etcétera, de la misma manera que el cristianismo está ligado al Antiguo Testamento? Semejante proposición me parecía absolutamente imposible de creer. (...)

El hecho de que muchas religiones falsas se hayan difundido por extensas partes de la Tierra como un fuego sin control tuvo cierto peso sobre mí. Por más hermosa que sea la moralidad del Nuevo Testamento, apenas puede negarse que su perfección depende en parte de la interpretación que hacemos ahora de sus metáforas y alegorías. No obstante, era muy reacio a abandonar mis creencias. Y estoy seguro de ello porque puedo recordar muy bien que no dejaba de inventar una y otra vez sueños en estado de

vigilia sobre antiguas cartas cruzadas entre romanos distinguidos y sobre el descubrimiento de manuscritos, en Pompeya o en cualquier otro lugar, que confirmaran de la manera más llamativa todo cuanto aparecía escrito en los Evangelios. Pero, a pesar de dar rienda suelta a mi imaginación, cada vez me resultaba más difícil inventar pruebas capaces de convencerme. Así, la incredulidad se fue introduciendo subrepticiamente en mí a un ritmo muy lento, pero, al final, acabó siendo total. El ritmo era tan lento que no sentí ninguna angustia, y desde entonces no dudé nunca ni un solo segundo de que mi conclusión era correcta. De hecho, me resulta difícil comprender que alguien deba desear que el cristianismo sea verdad, pues, de ser así, el lenguaje liso y llano de la Biblia parece mostrar que las personas que no creen -y entre ellas se incluiría a mi padre, mi hermano y casi todos mis mejores amigos- recibirán un castigo eterno.

Y ésa es una doctrina detestable.

Aunque no pensé mucho en la existencia de un Dios personal hasta un periodo de mi vida bastante tardío, quiero ofrecer aquí las vagas conclusiones a las que he llegado. El

antiguo argumento del diseño en la naturaleza, tal como lo expone Paley y que anteriormente me parecía tan concluyente, falla tras el descubrimiento de la ley de la selección natural. Ya no podemos sostener, por ejemplo, que el hermoso gozne de una concha bivalva deba haber sido producido por un ser inteligente, como la bisagra de una puerta por un ser humano. En la variabilidad de los seres orgánicos y en los efectos de la selección natural no parece haber más designio que en la dirección en que sopla el viento. Todo cuanto existe en la naturaleza es resultado de leyes fijas. Pero éste es un tema que ya he debatido al final de mi libro sobre *La variación en animales y plantas domésticos*, y, hasta donde yo sé, los argumentos propuestos allí no han sido refutados nunca.

Pero, más allá de las adaptaciones infinitamente bellas con que nos topamos por todas partes, podríamos preguntarnos cómo se puede explicar la disposición generalmente beneficiosa del mundo.

Algunos autores se sienten realmente tan impresionados por la cantidad de sufrimiento existente en él, que dudan -al contemplar a todos los seres sensibles- de si

es mayor la desgracia o la felicidad, de si el mundo en conjunto es bueno o malo. Según mi criterio, la felicidad prevalece de manera clara, aunque se trata de algo muy difícil de demostrar. Si admitimos la verdad de esta conclusión, reconoceremos que armoniza bien con los efectos que podemos esperar de la selección natural. Si todos los individuos de cualquier especie hubiesen de sufrir hasta un grado extremo, dejarían de propagarse; pero no tenemos razones para creer que esto haya ocurrido siempre, y ni siquiera a menudo. Además, otras consideraciones nos llevan a creer que, en general, todos los seres sensibles han sido formados para gozar de la felicidad.

Cualquiera que crea, como creo yo, que todos los órganos corporales o mentales de todos los seres (excepto los que no suponen ni una ventaja ni una desventaja para su poseedor) se han desarrollado por selección natural o supervivencia del más apto, junto con el uso o el hábito, admitirá que dichos órganos han sido formados para que quien los posee pueda competir con éxito con otros seres y crecer así en número. (...)

Nadie discute que en el mundo hay mucho sufrimiento. Por lo que respecta al ser

humano, algunos han intentado explicar esta circunstancia imaginando que contribuye a su perfeccionamiento moral. Pero el número de personas en el mundo no es nada comparado con el de los demás seres sensibles, que sufren a menudo considerablemente sin experimentar ninguna mejora moral. **Para nuestra mente, un ser tan poderoso y tan lleno de conocimiento como un Dios que fue capaz de haber creado el universo es omnípotente y omnisciente, y suponer que su benevolencia no es ilimitada repugna a nuestra comprensión, pues, ¿qué ventaja podría haber en los sufrimientos de millones de animales inferiores durante un tiempo casi infinito?** Este antiquísimo argumento contra la existencia de una causa primera inteligente, derivado de la existencia del sufrimiento, me parece sólido; mientras que, como acabo de señalar, la presencia de una gran cantidad de sufrimiento concuerda bien con la opinión de que todos los seres orgánicos han evolucionado mediante variación y selección natural. Actualmente, el argumento más común en favor de la existencia de un Dios inteligente deriva de la honda convicción interior y de

los profundos sentimientos experimentados por la mayoría de la gente. Pero no se puede dudar de que los hindúes, los mahometanos y otros más podrían razonar de la misma manera y con igual fuerza en favor de la existencia de un Dios, de muchos dioses, o de ninguno, como hacen los budistas.

También hay muchas tribus bárbaras de las que no se puede decir con verdad que crean en lo que nosotros llamamos Dios: creen, desde luego, en espíritus o espectros, y es posible explicar, como lo han demostrado Tylor y Herbert Spencer, de qué modo pudo haber surgido esa creencia.

Anteriormente me sentí impulsado por sensaciones como las que acabo de mencionar (aunque no creo que el sentimiento religioso estuviera nunca fuertemente desarrollado en mí) a sentirme plenamente convencido de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma. En mi diario escribí que, en medio de la grandiosidad de una selva brasileña, "no es posible transmitir una idea adecuada de los altos sentimientos de asombro, admiración y devoción que llenan y elevan la mente".

Recuerdo bien mi convicción de que en el ser humano hay algo más que la mera

respiración de su cuerpo. Pero, ahora, las escenas más grandiosas no conseguirían hacer surgir en mi pensamiento ninguna de esas convicciones y sentimientos. Se podría decir acertadamente que soy como un hombre afectado de daltonismo, y que la creencia universal de la gente en la existencia del color rojo hace que mi actual pérdida de percepción no posea la menor validez como prueba. Este argumento sería válido si todas las personas de todas las razas tuvieran la misma convicción profunda sobre la existencia de un solo Dios; pero sabemos que no es así, ni mucho menos. Por tanto, no consigo ver que tales convicciones y sentimientos íntimos posean ningún peso como prueba de lo que realmente existe. El estado mental provocado en mí en el pasado por las escenas grandiosas difiere de manera esencial de lo que suele calificarse de sentimiento de sublimidad; y por más difícil que sea explicar la génesis de ese sentimiento, apenas sirve como argumento en favor de la existencia de Dios, como tampoco sirven los sentimientos similares, poderosos pero imprecisos, suscitados por la música.

Respecto a la inmortalidad, nada me demuestra tanto lo fuerte y casi instintiva que es esa creencia como la consideración del punto de vista mantenido ahora por la mayoría de los físicos de que el Sol, junto con todos los planetas, acabará enfriándose demasiado como para sustentar la vida, a menos que algún cuerpo de gran magnitud se precipite sobre él y le proporcione vida nueva. Para quien crea, como yo, que el ser humano será en un futuro distante una criatura más perfecta de lo que lo es en la actualidad, resulta una idea insopportable que él y todos los seres sensibles estén condenados a una aniquilación total tras un progreso tan lento y prolongado. La destrucción de nuestro mundo no será tan temible para quienes admiten plenamente la inmortalidad del alma.

Para convencerse de la existencia de Dios hay otro motivo vinculado a la razón y no a los sentimientos y que tiene para mí mucho más peso. Deriva de la extrema dificultad, o más bien imposibilidad, de concebir este universo inmenso y maravilloso -incluido el ser humano con su capacidad para dirigir su mirada hacia un pasado y un futuro distantes- como resultado de la casualidad o

la necesidad ciegas. Al reflexionar así, me siento impulsado a buscar una Primera Causa que posea una mente inteligente análoga en algún grado a la de las personas; y merezco que se me califique de teísta.

Hasta donde puedo recordar, esta conclusión se hallaba sólidamente instalada en mi mente en el momento en que escribí *E/origen de las especies*; desde entonces se ha ido debilitando gradualmente, con muchas fluctuaciones. Pero luego surge una nueva duda: ¿se puede confiar en la mente humana, que, según creo con absoluta convicción, se ha desarrollado a partir de otra tan baja como la que posee el animal más inferior, cuando extrae conclusiones tan grandiosas? ¿No serán, quizá, éstas el resultado de una conexión entre causa y efecto, que, aunque nos da la impresión de ser necesaria, depende probablemente de una experiencia heredada? No debemos pasar por alto la probabilidad de que la introducción constante de la creencia en Dios en las mentes de los niños produzca ese efecto tan fuerte y, tal vez, heredado en su cerebro cuando todavía no está plenamente desarrollado, de modo que deshacerse de su creencia en Dios les resultaría tan difícil

como para un mono desprenderse de su temor y odio instintivos a las serpientes.

No pretendo proyectar la menor luz sobre problemas tan abstrusos. El misterio del comienzo de todas las cosas nos resulta insoluble; en cuanto a mí, deberé contentarme con seguir siendo un agnóstico.

La persona que no crea de manera segura y constante en la existencia de un Dios personal o en una existencia futura con castigos y recompensas puede tener como regla de vida, hasta donde a mí se me ocurre, la norma de seguir únicamente sus impulsos e instintos más fuertes o los que le parezcan los mejores. Así es como actúan los perros, pero lo hacen a ciegas. El ser humano, en cambio, mira al futuro y al pasado y compara sus diversos sentimientos, deseos y recuerdos. Luego, de acuerdo con el veredicto de las personas más sabias, halla su suprema satisfacción en seguir unos impulsos determinados, a saber, los instintos sociales. Si actúa por el bien de los demás, recibirá la aprobación de sus prójimos y conseguirá el amor de aquellos con quienes convive; este último beneficio es, sin duda, el placer supremo en esta Tierra. Poco a poco le

resultará insopportable obedecer a sus pasiones sensuales y no a sus impulsos más elevados, que cuando se hacen habituales pueden calificarse casi de instintos. Su razón podrá decirle en algún momento que actúe en contra de la opinión de los demás, en cuyo caso no recibirá su aprobación; pero, aun así, tendrá la sólida satisfacción de saber que ha seguido su guía más íntima o conciencia. En cuanto a mí, creo que he actuado de forma correcta al marchar constantemente tras la ciencia y dedicarle mi vida. No siento el remordimiento de haber cometido ningún gran pecado, aunque he lamentado a menudo no haber hecho el bien más directamente a las demás criaturas. Mi única y pobre excusa es mi frecuente mala salud y mi constitución mental, que hace que me resulte extremadamente difícil pasar de un asunto u ocupación a otros. Puedo imaginar con gran satisfacción que dedico a la filantropía todo mi tiempo, pero no una parte del mismo, aunque habría sido mucho mejor haberme comportado de ese modo. Nada hay más importante que la difusión del escepticismo o el racionalismo durante la segunda mitad de mi vida. Antes de prometerme en matrimonio, mi padre me

aconsejó que ocultara cuidadosamente mis dudas, pues, según me dijo, sabía que provocaban un sufrimiento extremo entre la gente casada. Las cosas marchaban bastante bien hasta que la mujer o el marido perdían la salud, momento en el cual ellas sufrían atrozmente al dudar de la salvación de sus esposos, haciéndoles así sufrir a éstos igualmente. Mi padre añadió que, durante su larga vida, sólo había conocido a tres mujeres escépticas; y debemos recordar que conocía bien a una multitud de personas y poseía una extraordinaria capacidad para ganarse su confianza. Cuando le pregunté quiénes eran aquellas tres mujeres, tuvo que admitir que, respecto a una de ellas, su cuñada Kitty Wedgwood, sólo tenía indicios sumamente vagos, sustentados por la convicción de que una mujer tan lúcida no podía ser creyente. En la actualidad, con mi reducido número de relaciones, sé (o he sabido) de varias señoras casadas que creen un poco menos que sus maridos. Mi padre solía citar un argumento irrefutable con el que una vieja dama como la señora Barlow, que abrigaba sospechas acerca de su heterodoxia, esperaba convertirlo: "Doctor,

**sé que el azúcar me resulta dulce en la boca,
y sé que mi Redentor vive". -**

- © [Diario EL PAÍS S.L.](#) - Miguel Yuste 40 -
28037 [Madrid \[España\]](#) - Tel. 91 337 8200
© [Prisacom S.A.](#) - Ribera del Sena, S/N -
**Edificio APOT - Madrid [España] - Tel. 91 353
7900**

Caso tercero: el diálogo y el encuentro es posible: Francis Collins

Un caso contrario al de Dawkins es el de Francis Collins²⁰. Era un ateo hasta que

²⁰ Fuente: timesonline.co.uk (traducido) / Autor:
Steven Swinford / Fecha: 11/06/06

Más información:

- www.timesonline.co.uk/article/0,,2087-2220484.html
- www.atrio.org/?p=334
- www.aciprensa.com/controversias/cienciafe.htm
- www.conocereisdeverdad.org/website/index.php?id=30
- www.feyrazon.org/sabios2.htm
- www.fluvium.org/textos/documentacion/cul67.htm
- www.istmoenlinea.com.mx/articulos/24612.htm
- [www.cis.org.uk \(inglés\)](http://www.cis.org.uk)
- www.unav.es/cryf/
- [www.unav.es/iae/publicaciones/religion_y_ciencia.pdf \(pdf\)](http://www.unav.es/iae/publicaciones/religion_y_ciencia.pdf)

cumplió los 27 años, cuando siendo un joven doctor quedó impresionado por la fuerza que la fe daba a algunos de sus pacientes más críticos. "Tenían terribles enfermedades de las cuales probablemente no escaparían, y en vez de renegar de Dios parecían

- www.aish.com/espanol/tora_y_ciencia/entre_la_verdad_religiosa_y_la_fe_cientifica.asp
- humanitas.cl/biblioteca/articulos/d0037/
- www.corazones.org/doc/fides_et_ratio_1.htm
- www.interrogantes.net/includes/documento.php?IdDoc=1225&IdSec=148
- es.catholic.net/sexualidadybioetica/329/1964/articulo.php?id=5826
- www.el-mundo.es/especiales/2001/02/ciencia/genoma/portada.html
- www.entornomedico.org/medicos/genoma/ind.html
- www.actionbioscience.org/esp/genomic/carr_oll_ciaffa.html
- [www.sciencemag.org/content/vol291/issue5507/index.dtl \(inglés\)](http://www.sciencemag.org/content/vol291/issue5507/index.dtl)
- [www.celera.com \(inglés\)](http://www.celera.com)
- www.presenciacristiana.net/articulos/2005/octubre/5_4.htm
- <http://www.agea.org.es/content/view/512/41/>

http://www.tendencias21.net/Francis-Collins-Dios-se-puede-encontrar-en-un-laboratorio_a1909.html

Francis Collins: Dios se puede encontrar en un laboratorio

Desentrañar los misterios de la naturaleza aumenta el sentimiento de sobrecogimiento

descansar en su fe como fuente de confort y reafirmación", dijo. "Eso era interesante, desconcertante e inquietante". Decidió visitar a un ministro Metodista que le dio una copia de "Mero Cristianismo" de C.S. Lewis, el cual sostiene que Dios es una posibilidad racional. El libró transformó su vida. "Era un argumento que no estaba preparado para escuchar", dijo. "Yo era muy feliz con la idea de que Dios no existía, y no tenía interés en mí. Pero al mismo tiempo, no podía darme la vuelta sin más".

Su conversión le llegó mientras atravesaba la cascada de las montañas en el estado de Washington. Se dijo: "Era una tarde maravillosa y de repente la belleza de la creación a mi alrededor me estaba sobrepasando, sentí que no podía resistir esto por más tiempo". Entrevista con Francis Collins, director del Instituto Nacional de Investigación del Genoma Humano (Bethesda, Maryland, EEUU) autor del libro "The language of God" ("El lenguaje de Dios")

Francis Collins, director del Instituto Nacional de Investigación del Genoma Humano Bethesda, Maryland, EEUU), explica cómo reconcilia la ciencia con su profunda fe

cristiana. Collins, doctor en medicina, un apasionado tanto de la ciencia como de su fe, a la que llegó a través de la obra de C.S. Lewis y de ver cómo la religión sostenía a sus pacientes gravemente enfermos. Collins recientemente habló con Beliefnet sobre su libro "*The language of God*" ("El lenguaje de Dios"), un reciente éxito de ventas. (Traducción de www.atrio.org)

Collins cree que la ciencia no puede ser usada para refutar la existencia de Dios al estar confinada al mundo "natural". Bajo esta luz cree que los milagros son una posibilidad verdadera. "Si uno está deseando aceptar la voluntad de Dios o alguna fuerza sobrenatural más allá de la naturaleza entonces no es un problema lógico admitir que, ocasionalmente, una fuerza sobrenatural pudo ejercer su influencia", dijo.

"No lo veo de ese modo en absoluto y creo que es profundamente decepcionante que las voces estridentes que ocupan los extremos de este espectro hayan acaparado este debate durante los últimos 20 años". Para Collins, desvelar el genoma humano no creó un conflicto en su mente. Por el contrario, le permitió "vislumbrar los trabajos

de Dios". "Cuando das este gran paso adelante es un momento de regocijo científico porque después de haber estado en esta búsqueda pareces haberlo encontrado", dijo. "Pero es también un momento donde al fin me siento cercano al creador en el sentido de haber percibido ahora algo que ningún humano sabía antes pero que Dios sabía hace mucho tiempo. Cuando tienes por primera vez en frente tuya este libro de instrucciones con 3,1 billones de letras que comunica todo tipo de información y todo tipo de misterios sobre el hombre, no puedes contemplar página tras página sin sentirte sobrecogido. No puedo evitar tener una vaga sensación de que esto me está permitiendo echar como un vistazo a la mente de Dios".

Collins se une al grupo de científicos cuya investigación profundizó su creencia en Dios. Isaac Newton, que descubrió las leyes de la gravedad reformó nuestro entendimiento del universo, dijo: "Este sistema tan hermoso sólo podría proceder del dominio de un ser poderoso e inteligente."

Entre las creencias más controvertidas de Collins se encuentra la "evolución teística",

según la cual la selección natural es la herramienta que Dios escogió para crear el hombre. En esta versión de la teoría, argumenta que el hombre no se desarrollará más allá. "Veo la mano de Dios en funcionamiento a través del mecanismo de la evolución. Si Dios escogió crear al hombre a su imagen y decidió que el mecanismo de la evolución era un modo elegante de alcanzar esta meta, quienes somos nosotros para decir que ese no es el camino", afirma Collins. "Científicamente, las fuerzas de la evolución mediante selección natural han afectado profundamente a la humanidad debido a los cambios en la cultura y el entorno y la expansión de la especie humana a 6 billones de miembros. Y así lo que ves es mucho más hermoso que lo que obtienes."

4. La ciencia y muchas formas de la religión son perfectamente compatibles

Desde el ámbito español, es destacable el intento del profesor Antonio Fernández-Rañada por ese diálogo y encuentro constructivo de Ciencia y Religión. Recientemente (en 2008), acaba

reedita su obra *Los científicos y Dios*, aportando claves para una reflexión filosófica desde la ciencia²¹.

Rañada ha escrito varias obras de temas humanistas: *Los muchos rostros de la Ciencia* (1995); *De la agresión a la guerra nuclear* (1996), con J. Martín Martínez; ha escrito además libros y artículos de investigación en su especialidad universitaria. Ha recibido Premios a su labor investigadora como el Premio de Investigación de la Real Academia de Ciencias (1977), la Medalla de la Real Sociedad Española de Física (1985). Ha sido también premiada su labor divulgadora: Premio Internacional de Ensayo Jovellanos (1995) y Medalla de Plata del Principado de Asturias (1999). Actualmente es Presidente de la Real Sociedad Española de Física.

Los dos primeros capítulos del libro están destinados a presentar dos mundos que se comparan entre si. Por una parte, el mundo de la ciencia cuyos defensores se aferran más a su método experimental y al

²¹ Fernández Rañada, A., *Los científicos y Dios*. Trotta, Madrid, 2008, 285 pág., ver un amplio comentario: http://www.tendencias21.net/La-ciencia-y-muchas-formas-de-la-religion-son-perfectamente-compatibles_a2425.html

éxito de las predicciones. En cambio, en el mundo de la religión, "las afirmaciones religiosas pertenecen más al ámbito personal que no está basado en ningún tipo de experimento reproducible" (página 22). ¿Cuáles son los contenidos de la ciencia y de la religión? A la primera podemos atribuirle los modelos del Universo que se han ido desvelando a lo largo de los siglos y que describen las ciencias particulares. A la segunda corresponde dibujar con detalle los modelos de Dios que han dado lugar a los diversos tipos de hombres religiosos –teísta, politeísta, panteísta, fideísta, deísta, agnóstico y ateo– y a las diversas clases de religiones, como son las orientales (budismo, hinduismo) y las occidentales (judaísmo, cristianismo, islamismo).

Estas presentan a un Dios creador del mundo y del hombre que se revela a través de Abraham, Jesús o Mahoma. Una razón muy importante para atender a estos dos mundos, ciencia y religión, es el influjo que han tenido sus defensores en el curso de la historia. Según el sociólogo norteamericano M. Hart²², que ha estudiado las cien

²² Hart, M., *The hundred*. Simon and Schuster, Londres, 1993.

personalidades que más han contribuido a la humanidad, entre los 80 primeros personajes que más han influido en la historia, 36 son científicos y 13 religiosos (página 31).

Un nivel de conocimiento más profundo. La reflexión filosófica

El profesor Fernández-Rañada nos hace caer en la cuenta de que en el diálogo ciencia-religión no se limitan los participantes a la mera exposición de datos, sino que aparecen argumentos de carácter filosófico. Por ejemplo, en el apartado “Explicación materialista de las religiones” (paginas 24-30) se refiere a quienes interpretan la religión como un producto de la evolución de las especies, según la opinión de Eric Fromm, Jacques Monod, Michael Ruse y Richard Dawkins. El punto de vista de estos autores es reduccionista, es decir, solo admiten el conocimiento que proviene de la experiencia sensible y reducen todos los fenómenos a las leyes físico-químicas.

Aquí ha habido una irrupción de la filosofía positivista en el campo de la religión, de la misma manera que el positivismo irrumpió en la ciencia,

reduciéndola a datos observables y leyes numéricas. Pero también encontramos en el libro de Rañada un párrafo que sorprende por su visión profundamente teísta: “Filosofía griega, teología medieval y revolución científica” (página 61). Aquí se insiste en la influencia de la filosofía griega y la teología medieval en el nacimiento de la ciencia moderna.

La filosofía griega había insistido en la armonía del mundo, y la teología medieval en la existencia de un Dios creador y racional. Estas interpretaciones de la ciencia están iluminadas por una filosofía que admite la existencia de Dios y el hecho de la creación por un ser inteligente que impone leyes universales a sus criaturas. Estas formas de utilizar una determinada filosofía para criticar la ciencia o la religión nos lleva a plantear el problema epistemológico fundamental para el diálogo ciencia-religión.

Sabemos que la ciencia se apoya en la experiencia sensible y en modelos matemáticos para representar el Universo; pero este método no se puede aplicar al hecho religioso, porque éste no es objeto de una experiencia sensible. Las realidades que presenta la religión son objeto de una

experiencia interna que no es repetible (aunque es comunicable a otro sujeto por medio del lenguaje). También se ha indicado que la ciencia hace preguntas sobre el cómo y la religión sobre el porqué y para qué. Luego aparentemente los dos mundos son incommensurables, en el sentido de que no se pueden comparar ni en el método ni en el objetivo.

Pero la ciencia admite una interpretación y una justificación filosófica que ha dado lugar a una filosofía de la ciencia. De la misma manera, la religión ha sido sometida a un análisis crítico y a una fundamentación filosófica que ha dado lugar a la filosofía teísta y a la teología. Entonces, la filosofía es el puente común que acerca los mundos de la ciencia y de la religión, porque puede responder a preguntas sobre qué es la realidad subyacente a ambos mundos, sobre si existe una relación de causa-efecto entre el Dios de la teología y el mundo de las cosas creadas, y sobre si se puede afirmar que el Creador haya impuesto una finalidad en los seres vivientes. Evidentemente al responder a estas preguntas entra en juego la postura filosófica de cada interlocutor.

Temas para seguir dialogando

En el último capítulo, Fernández-Rañada presenta varios temas que están actualmente en discusión y que son susceptibles de un análisis tanto científico como teológico utilizando la plataforma filosófica común a ambos, pero cuyos resultados son todavía prematuros dada la magnitud de los temas.

Resumamos algunos de ellos:

a) **El cientificismo.** Exagera el papel de la ciencia porque todo lo quiere supeditar a ella: conocimiento, sensibilidad, ética. Según Weinberg "los científicos deben estar orgullosos de sus logros transnacionales y transculturales". Y Monod y Wilson reducen todo lo referente al hombre a la conjunción de su patrimonio genético y a su entorno. Como consecuencia, el concepto de persona no tiene ningún significado. Si queremos analizar las posturas de estos científicos nos encontrariamos que éstos profesan una filosofía reduccionista (materialista).

b) **El hechizo de una sabiduría total.** Ya en la antigüedad los griegos intentaron explicar toda la naturaleza a partir de los cuatro elementos. En la edad moderna,

Newton y después Laplace creyeron que todos los movimientos del sistema solar se podían predecir a partir de las ecuaciones de Newton. Algunos científicos creen que algún día se llegará a explicar todos los fenómenos del Universo con una sola ecuación. Los defensores de la teoría de supercuerdas la denominan "la teoría del todo" porque confían que logrará explicar todos los fenómenos de la naturaleza. ¿Quién se atreverá a dialogar con estos científicos si no admiten que la ciencia puede tener lagunas?

c) ¿Es posible explicarlo todo? A algunos les parecerá que se puede responder afirmativamente, pues basta profundizar en los principios para encontrar uno del que se deriva lógicamente la respuesta. Para otros esto no es posible, porque se encuentran preguntas que no tienen respuesta como la pregunta de Leibniz "¿porqué existe algo y más bien la nada?"

d) El teorema de Gödel, según el cual todo sistema formal de axiomas y reglas de inferencia incluye necesariamente afirmaciones que no se pueden probar ni refutar dentro del sistema. Si se admite que las matemáticas y la física teórica se

sustentan en el mismo *corpus philosophicum* que la teología, este teorema viene a corroborar la idea de un Dios creador que supera nuestros mecanismos de conocimiento finitos.

e) ¿Llegarán a pensar las máquinas? Cada nuevo avance de la informática pone al rojo vivo la discusión, pero como en otros casos todo depende de la filosofía subyacente. Una filosofía reduccionista intentará probar que el cerebro actúa como una máquina. Otra postura vitalista defenderá que los actos de la libertad y de la adaptación a una situación determinada y oscilante nunca podrán ser realizados por una máquina.

Después de tan largo camino, la amistad necesaria parece la mejor solución en la que todas las partes saldrán beneficiadas: las ciencias, la filosofía y las religiones.

«Os parecerá extraño que yo considere la inteligibilidad del mundo [...] como un milagro o un misterio eterno. Sin embargo [...], a priori, deberíamos esperar un mundo caótico; éste, sin embargo, es comprensible para nuestra inteligencia

ordenadora [...]. Este milagro se manifiesta de modo cada vez más evidente conforme progresan nuestros conocimientos» (A. EINSTEIN, *Lettres à Maurice Solovine*, Gauthier-Villars, 1956, p. 115; traducción mía); «Einstein solía decir: "Lo que en el mundo hay de eternamente incomprendible, es el hecho de que sea comprensible" (en *The journal of the Franklin Institute*, vol. 221, n. 3, marzo de 1936)» (JUAN PABLO II, *discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias*, 31 de octubre 1992; cf. *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, 13 de noviembre de 1992, pp. 6-7).

Cuatro modelos de relaciones entre la ciencia y la religión

La posición de los "científicos" frente al problema religioso es muy variada. Sabemos que muchos de los grandes filósofos y científicos eran hombres profundamente creyentes (como Francis Bacon, Galileo, Descartes, Newton, Pascal y Leibniz). El mismo Darwin nunca aceptó el calificativo de "ateo" y en todo caso se manifestaba como agnóstico. En 1997, la revista *Nature* realizó una encuesta entre científicos de todo el mundo. De ellos, el 39,3% decían creer en un Dios personal; un 38% creía en la inmortalidad, aunque solo el 9.9% "desea que exista otra vida". Por tanto, no se puede identificar el sustantivo "ateísmo" con el adjetivo "científico". El premio Nobel de biología, François Jacob, afirma que dentro de la ciencia no hace falta plantearse el problema de Dios. Por otra parte, otro Nobel, éste de Física, Nevill Mott, ha escrito un libro (1991, no traducido) con el testimonio positivo de 15 científicos ante Dios.

En estos últimos años se ha generado, sobre todo en ambientes protestantes liberales norteamericanos, un intento serio de acercamiento entre conocimiento científico y experiencias religiosas. Dentro de estos ambientes, uno de los autores más clarificadores es Ian G. Barbour²³, profesor emérito de física y religión en el Charleton Collage (Northfield, Minnesota). Barbour sistematiza en cuatro grupos las posturas históricas que han relacionado la ciencia y la religión:

1. **Conflictivo:** esta postura defiende la total incompatibilidad e incluso hostilidad entre el pensamiento científico y las religiones. Esta postura se dio ya desde la revolución científica (Copérnico, Galileo, Giordano Bruno, Miguel Servet..) y mantiene la imposibilidad de un diálogo entre ambos. Su época más beligerante coincide con el siglo XIX y sus planteamientos, en términos de

²³ Ian G. Barbour, *El encuentro entre ciencia y religión: ¿rivales, desconocidas o compañeras de viaje?* Sal Terrae, Santander, (2004), 263. Estos temas los trata más ampliamente en: I. G. Barbour, *Religión y Ciencia*. Editorial Trotta, Madrid, (2004) 566 págs.

lucha, de batalla, de guerra abierta, se contienen en la obra de Draper, ya citada, *Historia de los conflictos entre la Religión y la Ciencia*. Esta actitud, se alimentó, por un lado, de una postura de grosero materialismo científico, y por otro lado, de un literalismo bíblico fundamentalista en los ambientes cristianos que hacía imposible cualquier tipo de acercamiento. En la actualidad, la postura de Richard Dawkins, entre otros, ha resucitado el imaginario del antagonismo excluyente entre ambos.

2. **Independencia:** la segunda postura defiende que entre las religiones y la ciencia existe una total independencia, tal como ha defendido modernamente Stephen Jay Gould²⁴. Para los defensores de este imaginario, la Ciencia y la Religión son dos “magisterios” diferentes, con metodologías diferentes y objetivos diferentes y

²⁴ Stephen J. Gould *Ciencia versus religión. Un falso conflicto*. Crítica, colección Drakontos, Barcelona (1999; español, 2000) 230 pág.

por ello nunca se pueden encontrar. Como las vías del ferrocarril. Muchos científicos musulmanes, hinduistas y cristianos evangélicos, así como algunos cristianos conservadores propugnan esta postura. Ciencia y Religión no se encuentran ni tienen ningún punto de contacto. Pertenecen a dimensiones diferentes de la persona.

3. **Diálogo:** la tercera postura, la del diálogo supone un acercamiento y unas relaciones constructivas entre los ámbitos de las Ciencias y de las Religiones, que deben superar los conflictos o la independencia. El diálogo presupone la aceptación por ambas partes de los límites del conocimiento científico y del conocimiento teológico. Ninguna de las dos partes posee el monopolio de toda la verdad y hay una actitud sincera de tender puentes. El diálogo explora las semejanzas entre los métodos de las ciencias y de las religiones y analiza los conceptos puente que

permiten unas relaciones *transdisciplinares*. Los Congresos anuales, por ejemplo, de Metanexus convocan a científicos, pensadores y creyentes de diversas religiones para oír y dejarse criticar por otras posturas. En este sentido, fue modélica la Conferencia Internacional sobre “Evolucionismo y racionalismo” que tuvo lugar en Zaragoza en 1997²⁵ con asistencia de científicos y filósofos ateos, agnósticos, cristianos, budistas y de otras creencias. La Conferencia no concluyó ninguna conclusión salvo la expresa afirmación de la necesidad del diálogo.

4. **Integración:** la cuarta postura, muy difícil, constituye la cima de este proceso de acercamiento. Incluye la emergencia y construcción asumida de formulaciones nuevas que constituyen lo que se denomina *interdisciplinariedad*.

²⁵ E. Molina, A. Carreras y J. Puertas (editores), *Evolucionismo y racionalismo*. Institución Fernando el Católico (Exma. Diputación de Zaragoza) – Universidad de Zaragoza, 1998, 410 pág.

Ésta se entiende como un intento de reelaboración conceptual y metodológico que permite aceptar la complementariedad de saberes dentro de un universo de límites difusos pero que acepta la legítima autonomía de cada disciplina. No se trata solamente de tender puentes, sino de intento de construcción tolerante y plural de interpretaciones del mundo siempre provisionales y éticamente elaboradas. En el pasado, fue la llamada *Teología Natural* la que estableció construcciones teológicas asentadas desde los datos de las ciencias empíricas. En el siglo XX no faltan científicos que intentan una síntesis entre ciencia y religión, como von Weizsaecker²⁶. Más modernamente está el intento denominado *Teología de la Ciencia*, según la cual los conceptos científicos, filosóficos y teológicos se

²⁶ http://www.tendencias21.net/C-F-Von-Weizsaecker,-una-moderna-sintesis-de-ciencia-y-religion_a967.html

reelaboran dentro de los macroparadigmas elaborados por la racionalidad humana, de modo que sean comprensibles a los humanos de nuestra época²⁷. Qué duda cabe, que el Vaticano II en la *Gaudium et Spes* hizo notables esfuerzos de relectura teológica de la realidad social y natural. Y desde el campo secular e interreligioso, la Fundación Templeton ha invertido una gran cantidad de recursos para el encuentro entre científicos, filósofos y religiones.

²⁷ Sequeiros, L., La Teología de la Ciencia: un concepto emergente. *Proyección*, 222, julio-septiembre 2006, 57-72.

La ciencia debe construirse desde la neutralidad

Ciencia y Teología son ámbitos disciplinares autónomos que se iluminan

Por Leandro Sequeiros. Presidente de ASINJA

Adaptado de:

http://www.tendencias21.net/La-ciencia-debe-construirse-desde-la-neutralidad_a3607.html

Históricamente, ha habido tanto una tendencia, dentro de la Iglesia Católica, a asociar la investigación científica con el ateísmo, como otra tendencia a apropiarse los resultados de las ciencias para reforzar las ideas ateístas. Los escritos y las campañas publicitarias del biólogo Richard Dawkins, por ejemplo, son una confirmación de esta tendencia. Sin embargo, durante el papado de Juan Pablo II se ha potenciado una relación entre la ciencia, la filosofía y la

teología que contrasta de modo determinante con esas posturas del ateísmo científico. Las opiniones expresadas por Juan Pablo II en varias ocasiones han ayudado a la Iglesia a contemplar a las ciencias como unas interlocutoras y compañeras de diálogo

Desde los inicios del pontificado de Juan Pablo II se puede constatar en su magisterio un modo diferente al de otros Papas en el modo de entender las relaciones entre el mundo de las ciencias y de las filosofías y el mundo de las religiones y sus teologías. Tal vez, uno de los testigos de excepción ha sido el jesuita George V. Coyne, director durante muchos años del Observatorio Vaticano y reconocido astrónomo. En un documentado artículo en la revista dedicada al diálogo entre la ciencia y la religión, Omega (del año 2009), el padre Coyne sintetiza el pensamiento de Juan Pablo II sobre el diálogo entre filosofía, ciencias y teología.

Breve historia de las relaciones entre filosofía, ciencias y teología

Uno de los aspectos de esta relación se refiere al papel que las ciencias juegan en la búsqueda de los “significados últimos”, una frase que se encuentra repetidas veces en los escritos de Juan Pablo II. Pero ¿qué es lo que el Papa quería decir con esta expresión? Para Coyne, se pueden diferenciar tres períodos históricos en las relaciones ciencia y religión que son el telón de fondo necesario para entender en su justa medida el pensamiento del Papa. El primer período discurre desde la aparición del ateísmo moderno en los siglos XVII y XVIII; el segundo período corresponde al anticlericalismo en Europa durante el siglo XIX; y por último, el tercer período coincide con el acercamiento de la ciencia a la Iglesia en el siglo XX.

Aunque el caso Galileo, como suele llamarse, siempre se cita como el ejemplo clásico de confrontación entre la ciencia y la fe, la verdad es que hasta el siglo XVIII no se dan enfrentamientos institucionales entre las ciencias y la teología que den lugar al

ateísmo científico como postura existencial y filosófica.

En el siglo XIX, el anticlericalismo ambiental hizo reaccionar al papado, de modo que en 1891, el Papa León XIII fundó el Observatorio Vaticano como una herramienta apologética frente a las corrientes laicistas y ateas. El acercamiento de la Iglesia a la ciencia moderna durante el siglo XX se manifiesta de manera clara en Pío XII, que tenía un conocimiento excelente de la astronomía y, como Papa, fomentó la investigación astronómica en el Observatorio Vaticano. No obstante, no fue inmune a cierta tendencia apologética y en alguno de sus escritos tendió a identificar la Creación del Universo con la cosmología del Big Bang, lo que ocasionó cierta tensión con el sacerdote Georges Lemaître, Presidente de la Academia Pontificia de Ciencias.

De lo que se ha dicho de estos tres períodos históricos, se deduce que desde los orígenes del ateísmo moderno en los siglos XVII y XVIII, dentro de la Iglesia ha prendido una tendencia a asociar la investigación científica con la negación de Dios. La desconfianza de

la Iglesia hacia la ciencia y los científicos dio lugar a la creación del Observatorio Vaticano con una misión apologética. Finalmente, cuando resplandeció la investigación científica en el siglo XX, la Iglesia, primero, intentó apropiarse los datos científicos para sus propios fines. Pero durante el papado de Juan Pablo II, encontramos un modo de interpretar las relaciones entre ciencia, filosofía y teología que contrasta significativamente con el punto de vista de sus antecesores.

Una nueva aproximación a las relaciones entre ciencia y religión

Los puntos de vista de Juan Pablo II sobre las relaciones entre el pensamiento científico, la filosofía y la teología en la búsqueda de los “significados últimos” se encuentran en los mensajes a las comunidades universitarias y a los científicos. Hay dos documentos que tienen una relevancia especial: el mensaje escrito con ocasión del tricentenario de los *Principia Matemática* de Isaac Newton, publicado como introducción de las actas del Congreso por el Observatorio Vaticano, y la Encíclica *Fides et Ratio* de 1998. La carta del

Papa al P. Coyne con ocasión del tricentenario de los Principia puede leerse íntegra en la página web de la Cátedra CTR. Sirva este artículo como introducción al rico contenido y modernidad de esta carta.

La novedad del pensamiento de Juan Pablo II, - prosigue Coyne, - consiste en su toma de postura diferente a la de sus antecesores. Esta nueva postura se justifica principalmente en el mensaje enviado con ocasión del tricentenario de los Principia de Newton. Juan Pablo II establece claramente que la ciencia no puede ser usada de un modo simplista para establecer una base racional para la fe, pero tampoco puede decirse que sea atea por naturaleza y opuesta a la creencia en Dios:

“Al estimular la apertura entre la Iglesia y la comunidad científica, no estamos imaginando una unidad disciplinar entre teología y ciencia como la que existe dentro de un campo científico dado, o dentro de la misma teología. Mientras continúe el diálogo y la búsqueda en común, se avanzará hacia un entendimiento mutuo y un descubrimiento gradual de intereses

comunes, que sentarán las bases para ulteriores investigaciones y discusiones. Qué forma adoptará esto exactamente, lo hemos de dejar al futuro. Lo importante es, como ya hemos recalcado, que el diálogo continúe y crezca en profundidad y alcance. En este proceso debemos superar toda tendencia regresiva a un reduccionismo unilateral, al miedo y al aislamiento autoimpuesto”.

Y más adelante:

“Mas la unidad que pretendemos, como ya hemos subrayado, no es identidad. La Iglesia no propone que la ciencia se convierta en religión, o viceversa. La unidad, por el contrario, presupone siempre la diversidad y la integridad de sus componentes. Cada uno de estos miembros debería hacerse, no cada vez menos él mismo, sino más él mismo, en un intercambio dinámico; porque una unidad en la que uno de los elementos se reduce al otro es destructiva, falsa en sus promesas de armonía, y amenazadora para la integridad de sus componentes. Estamos llamados a hacernos uno. No a convertirnos cada uno en el otro. Para ser más específico, tanto la religión como la ciencia deben preservar su autonomía y su peculiaridad”.

Y concluye:

“Pero ¿por qué es un valor para ambas la apertura crítica y el intercambio mutuo? La unidad implica el esfuerzo de la mente humana por llegar a comprender y el anhelo del espíritu humano por amar. Cuando los seres humanos intentan comprender la multiplicidad que les rodea, cuando intentan dar sentido a su experiencia, lo hacen incluyendo muchos factores en una visión común. Se logra la comprensión cuando muchos datos son unificados por una estructura común. Una cosa ilumina muchas, da sentido a la totalidad (...) ¿Puede también la ciencia beneficiarse de este intercambio? Parece que así debería ser. *Pues la ciencia se desarrolla mejor cuando sus conceptos y conclusiones se integran en la gran cultura humana y en su interés por el sentido y el valor últimos.* Por ello, los científicos no pueden mantenerse totalmente al margen de los tipos de cuestiones tratadas por filósofos y teólogos. Dedicando a estas cuestiones algo de la energía y el cuidado que prestan a su investigación científica, pueden ayudar a que otros realicen con mayor plenitud los potenciales humanos de

sus descubrimientos. Pueden también llegar a apreciar, que estos descubrimientos no pueden ser un sustituto genuino del conocimiento de lo verdaderamente último. *La ciencia puede liberar a la religión de error y superstición; la religión puede purificar la ciencia de idolatría y falsos absolutos. Cada una puede atraer a la otra hacia un mundo más amplio, un mundo en el que ambas pueden florecer*” (las cursivas son nuestras).

La *Fides et Ratio* y la búsqueda de los significados últimos

En la Encíclica *Fides et Ratio*, el discurso papal continúa y establece los fundamentos del diálogo con las ciencias: “Ella (la Iglesia) ve a la filosofía como un camino para conocer la verdad fundamental sobre la vida humana... Deseo que haya reflexión sobre esta actividad especial de la razón humana. Esta reflexión es necesario hacerla así, porque en el momento presente en particular, con frecuencia, se margina la búsqueda de los últimos significados” (*Fides et Ratio*, número 5).

Y ¿cómo se pueden definir las verdades últimas? La respuesta a esta pregunta es de la mayor importancia, ya que se propone que las ciencias de la naturaleza, junto con la filosofía, la teología y otras vías para el conocimiento, contribuyen a la búsqueda de los significados últimos. En palabras de la Encíclica: (número 27) “Nadie, ni el filósofo ni el hombre corriente, puede substraerse a estas preguntas. De la respuesta que se dé a las mismas depende una etapa decisiva de la investigación: si es posible o no alcanzar una verdad universal y absoluta. De por sí, toda verdad, incluso parcial, si es realmente verdad, se presenta como universal. Lo que es verdad, debe ser verdad para todos y siempre.

Además de esta universalidad, sin embargo, el hombre busca un absoluto que sea capaz de dar respuesta y sentido a toda su búsqueda. Algo que sea último y fundamento de todo lo demás.

En otras palabras, busca una explicación definitiva, un valor supremo, más allá del cual no haya ni pueda haber interrogantes o instancias posteriores. Las hipótesis pueden ser fascinantes, pero no

satisfacen. Para todos llega el momento en el que, se quiera o no, es necesario enraizar la propia existencia en una verdad reconocida como definitiva, que dé una certeza no sometida ya a la duda”.

En esta búsqueda hay diversos caminos de conocimiento y entre ellos, la filosofía es un camino privilegiado (número 3): “El hombre tiene muchos medios para progresar en el conocimiento de la verdad, de modo que puede hacer cada vez más humana la propia existencia.

Entre estos destaca la filosofía, que contribuye directamente a formular la pregunta sobre el sentido de la vida y a trazar la respuesta: ésta, en efecto, se configura como una de las tareas más nobles de la humanidad. El término filosofía según la etimología griega significa «amor a la sabiduría». De hecho, la filosofía nació y se desarrolló desde el momento en que el hombre empezó a interrogarse sobre el por qué de las cosas y su finalidad. De modos y formas diversas, muestra que el deseo de verdad pertenece a la naturaleza misma del hombre.

El interrogarse sobre el por qué de las cosas es inherente a su razón, aunque las

respuestas que se han ido dando se enmarcan en un horizonte que pone en evidencia la complementariedad de las diferentes culturas en las que vive el hombre”.

El Papa, pues, compara la filosofía con otros caminos para la búsqueda de la verdad, especialmente con las ciencias de la naturaleza (número 30): “En este momento puede ser útil hacer una rápida referencia a estas diversas formas de verdad. Las más numerosas son las que se apoyan sobre evidencias inmediatas o confirmadas experimentalmente. Éste es el orden de verdad propio de la vida diaria y de la investigación científica (las cursivas son nuestras). En otro nivel se encuentran las verdades de carácter filosófico, a las que el hombre llega mediante la capacidad especulativa de su intelecto. En fin están las verdades religiosas, que en cierta medida hunden sus raíces también en la filosofía. Éstas están contenidas en las respuestas que las diversas religiones ofrecen en sus tradiciones a las cuestiones últimas”.

Pero queda siempre claro que la filosofía y las ciencias de la naturaleza deben tener cada una su propia autonomía (número 45):

“Con la aparición de las primeras universidades, la teología se confrontaba más directamente con otras formas de investigación y del saber científico. San Alberto Magno y santo Tomás, aun manteniendo un vínculo orgánico entre la teología y la filosofía, fueron los primeros que reconocieron la necesaria autonomía que la filosofía y las ciencias necesitan para dedicarse eficazmente a sus respectivos campos de investigación”.

Más adelante, el Papa lamenta “la falta de interés por el estudio de la filosofía” y “la falta de entendimiento entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas que surge de aquí.

Dice (número 61): “El Concilio Vaticano II ha resaltado varias veces el valor positivo de la investigación científica para un conocimiento más profundo del misterio del hombre. La invitación a los teólogos para que conozcan estas ciencias y, si es

menester, las apliquen correctamente en su investigación no debe, sin embargo, ser interpretada como una autorización implícita a marginar la filosofía o a sustituirla en la formación pastoral y en la *praeparatio fidei*. No se puede olvidar, por último, el renovado interés por la inculturación de la fe”.

La Nueva Ciencia y la búsqueda de los últimos significados

La novedad de la ciencia moderna no se puede realmente apreciar si no se compara con los datos de la historia de las ciencias. En el origen de la ciencia moderna, en los siglos XVI y XVII, persistía la idea, heredada de los pitagóricos, de que los “filósofos naturales” de la época, los primitivos “científicos”, se dedicaban a “descubrir” (desvelar, quitar el misterio que los ocultaba) el diseño trascendental encarnado en el universo.

De hecho, es patente que uno de los factores esenciales en el nacimiento de la ciencia moderna fue la teología cristiana de la

Creación y de la Encarnación. En este último caso, el concepto de Logos que se encarna en el evangelio de San Juan fue particularmente apropiado para la construcción de los conceptos pitagóricos y platónicos del mundo de las ideas eternas y del carácter trascendental de las matemáticas. Para Galileo, el universo estaba escrito en la lengua eterna de las matemáticas. Kepler veía algo divino en los números y la geometría era el modelo divino del cosmos. Newton, veía que Dios había puesto al mundo la ley de la gravedad, sin la cual todo se colapsaría. La función de los filósofos naturales era descubrir las leyes eternas puestas por Dios en el orden natural.

La matematización de la física continuó durante los siglos XVIII y XIX, y de alguna manera sentaría las bases para la física de los siglos XX y XXI. Sin embargo, los científicos ya no perciben en el universo físico la presencia innata de unas leyes naturales. Éstas son solamente la expresión aproximada que describe una realidad que nunca nos es conocida del todo. Los científicos son conscientes de que su lenguaje es con frecuencia metafórico y

convencional. Las teorías científicas son construcciones sociales que tienen una función explicativa de los fenómenos. Los avances en filosofía de las ciencias (Mach, el Círculo de Viena, Wittgenstein, Karl Popper, Thomas Kuhn y un largo etcétera) representan una generación de filósofos naturales conscientes de la incognoscibilidad de la realidad natural y la precariedad y contingencia de sus teorías.

Esta actitud más humilde, menos dogmática de los fundamentos de las ciencias modernas, favorece la posibilidad de un diálogo sobre los últimos significados. Hoy los científicos están más interesados que nunca por las preguntas filosóficas sobre su quehacer, que no tienen respuesta adecuada desde los principios de la ciencia misma. Físicos, biólogos y geólogos, paleontólogos, químicos y matemáticos preguntan a la filosofía sobre los fundamentos últimos. Y esta pregunta les remite a la teología. Las preguntas sobre la constitución última de la materia, la realidad del universo, la física cuántica, la biología evolucionista, por ejemplo, están impregnadas de filosofía y teología. La interdisciplinariedad, la creación

de espacios de diálogo entre practicantes de diferentes disciplinas, parece ser el camino para poder llegar a preguntas más radicales. En este sentido, el conocimiento humano para el siglo XXI será sistémico, hipotético, convencional y contingente o caerá en la tentación de nuevos dogmatismos superados.

Leandro Sequeiros, Presidente de ASINJA, ha sido Catedrático de Paleontología, profesor de la Facultad de Teología de la Universidad de Granada y colaborador de la Cátedra Ciencia-Tecnología –Religión de la Universidad Comillas

Teilhard de Chardin y la encíclica Laudato Si’.

La raíz cósmica y antropológica del pensamiento ecológico

Leandro Sequeiros sj

Vicepresidente de la Asociación de Amigos
de Teilhard de Chardin (sección española)
lsequeiros@jesuitas.es

Como homenaje a los seis años de la Laudato Si’

El geólogo Helmut de Terra (1900-1981) decía refiriéndose al padre Pierre Teilhard: “La Tierra era su laboratorio”. [De Terra, H., *Mein Weg mit Teilhard de Chardin*. C. H. Beck, München, 1962, 131 pág.] Este es el lema que preside el presente número de *Noosphère*.

Pero el respeto por la Tierra, la dimensión ecológica del pensamiento de Pierre Teilhard de Chardin, no puede separarse de su inspiración en Vladimir I.

Vernadski (1863-1945), como se ha apuntado en otros artículos de *Noosphère*. Y el pensamiento teilhardiano inspira la encíclica *Laudato Si'* (2015) del papa Francisco.

Pero algunos autores opinan que el pensamiento teilhardiano inspira también lo que se ha llamado la *ecología profunda /deep ecology*. [Es sugerente la perspectiva de José Vico Martín. "La justificación científica y filosófica del respeto hacia la naturaleza: Teilhard de Chardin, Arne Naess y el Papa Francisco. The Scientific and Philosophical Justification of the Respect to Nature. Teilhard de Chardin, Arne Naess and the Pope Francisco". *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXIII-Nº1 (2018), pp. 93-110. Departamento de Filosofía, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras Campus de Teatinos, E-29071 Málaga (España)]

Teilhard de Chardin en la Encíclica Laudato Si'

A muchas personas les pudo sorprender que en la Carta encíclica del papa Francisco "*Laudato si', sobre el cuidado*

de la casa común (24 de mayo de 2015) se hace una referencia explícita a Pierre Teilhard de Chardin (aunque sea en una nota a pie de página al número 83). Pero no es todo. Hay también unas reflexiones de eco cósmico teilhardiano al tratar el tema de la eucaristía (números 235-236). Estos datos tienen suficiente entidad como para que dediquemos un breve comentario a la raíz cósmica del pensamiento ecológico en la *Laudato si'* del papa Francisco.

El Evangelio de la Creación

El capítulo 2 de la *Laudato si'* (números 62-100) se titula "El Evangelio de la Creación". Desde una perspectiva teológica, se afirma que "ninguna rama de las ciencias y ninguna forma de sabiduría puede ser dejada de lado, tampoco la religiosa con su propio lenguaje". Y es que "las convicciones de la fe ofrecen a los cristianos, y en parte también a otros creyentes, grandes motivaciones para el cuidado de la naturaleza y de los hermanos y hermanas más frágiles".

"No somos Dios. La tierra nos precede y nos ha sido dada", añade Francisco, rompiendo los antiguos esquemas, basados en una mala interpretación de las Escrituras ("creced y multiplicaos y dominad la tierra"), que daban al ser humano un poder soberano sobre la naturaleza.

"Hoy -señala- debemos rechazar con fuerza que, del hecho de ser creados a imagen de Dios y del mandato de dominar la tierra, se deduzca un dominio absoluto sobre las demás criaturas". Así, "mientras «labrar» significa cultivar, arar o trabajar, «cuidar» significa proteger, custodiar, preservar, guardar, vigilar. Esto implica una relación de reciprocidad responsable entre el ser humano y la naturaleza".

"La injusticia no es invencible", subraya el texto, que presenta "un mundo frágil, con un ser humano a quien Dios le confía su cuidado, interpela nuestra inteligencia para reconocer cómo deberíamos orientar, cultivar y limitar nuestro poder".

Antropología oculta de la Laudato Si'

Esto no implica que el ser humano sea un animal más. Existe lo que se ha dado en

llamar –desde un punto de vista filosófico- lo humano irreducible. El número 81 de la *Laudato si'* sintetiza los rasgos de una antropología cristiana de base científica. Dice el texto: "El ser humano, si bien supone también procesos evolutivos, implica una novedad no explicable plenamente por la evolución de otros sistemas abiertos. Cada uno de nosotros tiene en sí una identidad personal, capaz de entrar en diálogo con los demás y con el mismo Dios. La capacidad de reflexión, la argumentación, la creatividad, la interpretación, la elaboración artística y otras capacidades inéditas muestran una singularidad que trasciende el ámbito físico y biológico".

Supuesta esta diferencia cualitativa con el resto de los seres vivos, el papa reconoce que los humanos no hemos sabido desarrollar nuestras capacidades, porque otra visión, la "que consolida la arbitrariedad del más fuerte ha propiciado inmensas desigualdades, injusticias y violencia para la mayoría de la humanidad, porque los recursos pasan a ser del primero

que llega o del que tiene más poder: el ganador se lleva todo" (número 82).

La raíz cósmica de la ecología y la defensa del antropocentrismo por el Papa Francisco en *Laudato Si'*

El número 83 de la *Laudato Si'* es el que suscita aquí nuestro interés. Dice el papa: "El fin de la marcha del universo está en la plenitud de Dios, que ya ha sido alcanzada por Cristo resucitado, eje de la maduración universal". Y es aquí donde, a pie de página, cita a Teilhard de Chardin, con una referencia a Pablo VI, a Juan Pablo II y a Benedicto XVI.

El texto de Pablo VI es: *Discurso en un establecimiento químico-farmacéutico* (24 febrero 1966): *Insegnamenti 4* (1966), 992-993.

El texto es accesible en:

[http://w2.vatican.va/content/paul-
vi/it/speeches/1966/documents/hf_p-
vi_spe_19660224_stabilimento-
farmaceutico.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1966/documents/hf_p-vi_spe_19660224_stabilimento-farmaceutico.html) :

"Un científico famoso dijo: cuanto más estudio la materia, más encuentro el espíritu. Quien investiga el mundo ve que

hay leyes; Este mundo que parecía opaco, inerte, es una maravilla, y el Papa piensa que será la ciencia - que parece alejar a las masas, a los hombres modernos, a los jóvenes de Dios - para llevarlos de regreso a Dios, cuando el mundo sea verdaderamente inteligente. y dirá: tengo que entender lo que veo; Yo no creé esto: el mundo fue creado por Aquel que hizo lllover su sabiduría sobre todas las cosas. Y el Santo Padre cita a Teilhard de Chardin, quien dio una explicación del universo que [...] pudo leer dentro de las cosas un principio inteligente que debe llamarse Dios. Por tanto, la ciencia misma nos obliga a ser religiosos, y los inteligentes deben arrodillarse y decir: aquí está Dios".

También a pie de página la encíclica cita la famosa carta del papa Juan Pablo II con ocasión del centenario de la publicación de los *Principia* de Newton: *Carta al reverendo P. George V. Coyne* (1 junio 1988); *Insegnamenti* 5/2 (2009), 60. Esta carta es accesible en la página web de la Cátedra Ciencia, Tecnología y Religión de la Universidad Pontificia Comillas:

<https://www.upcomillas.es/es/catedra-ciencia-tecnologia-religion/presentacion-catedra-ciencia/carta-del-papa-juan-pablo-ii>

Y en tercer lugar, la *Laudato si'* cita a pie de página un texto de Benedicto XVI, *Homilía para la celebración de las Vísperas en Aosta* (24 julio 2009). *L'Osservatore romano*, ed. semanal en lengua española (31 julio 2009), p. 3s. Puede consultarse en:

https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi_hom_20090724_vespri-aosta.html

—. Y concluye el número 83 de la *Laudato si'* de este modo: “Así agregamos un argumento más para rechazar todo dominio despótico e irresponsable del ser humano sobre las demás criaturas. El fin último de las demás criaturas no somos nosotros. Pero todas avanzan, junto con nosotros y a través de nosotros, hacia el término común, que es Dios, en una plenitud trascendente donde Cristo resucitado abraza e ilumina todo. Porque el ser humano, dotado de inteligencia y de amor, y atraído por la plenitud de Cristo, está llamado a reconducir todas las criaturas a su Creador.

La Eucaristía cósmica

La palabra “cósmica” aparece en la encíclica en la última parte, al tratar el tema de la ecología, la espiritualidad y la educación. El número 235 es una reflexión ecológica sobre los sacramentos. Y el número 236 se refiere específicamente a la Eucaristía. Dice la encíclica, entre otras cosas: “En la Eucaristía ya está realizada la plenitud, y es el centro vital del universo, el foco desbordante de amor y de vida inagotable. Unido al Hijo encarnado, presente en la Eucaristía, todo el cosmos da gracias a Dios. En efecto, la Eucaristía es de por sí un acto de amor cósmico: «¡Sí, cósmico! Porque también cuando se celebra sobre el pequeño altar de una iglesia en el campo, la Eucaristía se celebra, en cierto sentido, *sobre el altar del mundo*»” Y a pie de página cita al papa Juan Pablo II, en la Carta encíclica *Ecclesia de Eucharistia* (17 abril 2003), 8: *AAS 95* (2003), 438. Es accesible en http://www.vatican.va/holy_father/special_features/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_20030417_ecclesia_eucharistia_sp.html

Sin citarlo, el pensamiento de Teilhard de “El Sacerdote” (1918) y de “La Misa sobre el Mundo” (1923) está muy presente en el trasfondo de este planteamiento. Y prosigue el texto: “La Eucaristía une el cielo y la tierra, abraza y penetra todo lo creado. El mundo que salió de las manos de Dios vuelve a él en feliz y plena adoración. En el Pan eucarístico, «la creación está orientada hacia la divinización, hacia las santas bodas, hacia la unificación con el Creador mismo». Y cita al papa Benedicto XVI, *Homilia en la Misa del Corpus Christi* (15 junio 2006): *AAS* 98 (2006), 513. Y concluye este texto de la *Laudato si'*: “Por eso, la Eucaristía es también fuente de luz y de motivación para nuestras preocupaciones por el ambiente, y nos orienta a ser custodios de todo lo creado”.

En el pensamiento ecológico del papa Francisco en la *Laudato si'* está muy presente la raíz cósmica de una reflexión científica, filosófica y teológica

de la ecología integral. Y este punto de vista completa el marco general de inteligencia de este texto magistral.

Teilhard, Laudato Si' y ecología profunda

En estos últimos meses se ha escrito sobre las convergencias y divergencias entre la Laudato Si' y la ecología profunda. Es verdad que el papa habla de *ecología integral*. Pero la llamada *ecología profunda (deep ecology)* ¿es similar a la ecología integral? ¿Tiene ecos teilhardianos?

A *Vladimir Vernadski* (1863-1945) debemos los amigos de Teilhard la generalización del concepto adoptado por Teilhard de *biosfera*, de *noosfera* y apunta a lo que después se llamó *noocracia*. El término *noocracia* alude a un sistema social y político que está basado "en la prioridad de la mente humana", según Vladímir Vernadski. En 1987, el Catedrático de Sociología Benjamín Oltra y Martín de los Santos, define noocracia en la revista Política y Sociedad como: «*Definimos noocracia como una "nueva clase"*

conformada por los que dominan la inteligencia o la razón ideológica, cosmológica, expresiva, científica, técnica, la imagen cinética y el diseño, como una fuerza productiva y un nuevo poder en los sistemas sociales capitalistas y colectivistas avanzados

El contenido de los dos primeros términos fue recogido por Teilhard y posiblemente forman parte de la inspiración de lo que hoy se llama *ecología profunda (deep ecology)* y están claramente en las raíces de la *Laudato Si'* del papa Francisco. El ser menos conocidas, y además discutibles, exponemos algunas ideas de *ecología profunda*.

La ecología profunda

La expresión *ecología profunda* fue acuñada en 1973 por Arne Naess, como un término teórico, pero se transformó posteriormente en un movimiento social. Arne Dekke Eide Næss (27 de enero de 1912 – 12 de enero de 2009) fue el fundador de la ecología profunda y el más reputado filósofo noruego del siglo XX, siendo el catedrático más joven de los nombrados en la Universidad de Oslo, cargo que ejerció ininterrumpidamente

desde 1939 a 1970. Næss fue además un avezado alpinista al que se conoció por ser tío del célebre montañero y hombre de negocios Arne Næss Jr. y el hermano menor del armador Erling Dekke Næss. Para Naess son puntos centrales:

- 1) El ser humano en armonía con el medio; no por encima, sobre o fuera de este.
2. La igualdad biocéntrica; todas las cosas naturales, los ecosistemas, la vida, etc., tienen derecho a existir. Independiente de su grado de autodeterminación.
- 3) Derecho a la diversidad cultural.

Desde las categorías antropocéntricas de la Laudato Si' aparecen críticas a la ecología profunda así entendida.

Ecocentrismo de la ecología profunda

El punto más discutible – desde las categorías de la Laudato Si' - es el del biocentrismo. Si por él se entiende solo el eco-centrismo, la ecología profunda no parece compatible con la doctrina del papa Francisco.

El concepto de ecología profunda fue desarrollado más tarde por Bill Devall y George Sessions al publicar en 1985 el libro

Deep Ecology. Otro autor que está integrado en esta corriente es Fritjof Capra. Tiene una cosmovisión holística, con una ética ecocéntrica y en ocasiones tienden a ser feministas e igualitarios.

Los defensores de la ecología profunda consideran que el mundo no existe como un recurso libremente explotable por los humanos. La ética de la ecología profunda sostiene que todo el sistema es superior a cualquiera de sus partes. Se proponen ocho puntos o principios que ayudan a comprender su posición:

1. El bienestar y florecimiento de toda vida humana y no humana sobre la tierra tienen un valor en sí mismos (valor intrínseco). Estos valores son independientes de la utilidad que proporcione el mundo no-humano a los fines humanos.
2. La riqueza y diversidad de formas de vida contribuyen a la realización de estos valores, y a su vez son valores en sí mismos.

- 3. La humanidad no tiene derecho a reducir esta riqueza y diversidad excepto para satisfacer sus necesidades vitales básicas.**
- 4. El desarrollo de la vida humana y de su cultura es compatible con un sustancial decrecimiento de la población humana actual. El desarrollo libre de la vida no-humana requiere necesariamente ese decrecimiento.**
- 5. La interferencia actual del hombre en el mundo natural no-humano es excesiva, y la situación está empeorando rápidamente.**
- 6. Por tanto las políticas actuales han de ser cambiadas. Estas políticas afectarán a la economía básica, a la tecnología y a las estructuras ideológicas. Los temas resultantes de estas políticas serán muy diferentes a los actuales.**

7. El cambio ideológico está principalmente relacionado en apreciar la calidad de la vida muy por encima del intento de conseguir para sí un mayor nivel de vida basado en el consumo desmedido y la acumulación material de bienes. Existirá una profunda conciencia de la deferencia entre grande (cantidad) y grandioso (cualidad).

8. Aquellos que suscriban estos puntos tienen la obligación de, directa o indirectamente, intentar aplicar los cambios necesarios.

Aunque muchas de las ideas contenidas en estos puntos son asumibles por la Laudato Si' y podrían ser asumidas por Teilhard de Chardin, el debate está abierto. Para el físico Fritjof Capra la ecología profunda hace parte del nuevo paradigma, de una visión holística del mundo, en la que se pasa de la concepción del universo como máquina, a verlo como una red de

relaciones, lo que implica pensamiento sistémico para su comprensión.

¿Antropo-centrismo o eco-centrismo de la ecología profunda?

Como hemos apuntado, el punto conflictivo está en la comprensión del biocentrismo. ¿Es compatible con el antropocentrismo del papa Francisco? En un iluminador artículo del profesor Carlos Beorlegui [Carlos Beorlegui. *¿Antropo-centrismo contra eco-centrismo?* *FronterasCTR, Blog de la Catedra Ciencia, Tecnología y Religión, UP Comillas, Madrid, 24 febrero 2021,*

<https://blogs.comillas.edu/FronterasCTR/?p=5768>] se pueden aclarar los términos. Beorlegui opina que la Encíclica del Papa Francisco, *Laudato Si'. Sobre el cuidado de la casa común* resulta muy oportuna para recuperar una visión más adecuada y matizada de lo humano dentro de esta cosmología *ecocéntrica* que se está extendiendo.

Parece evidente que, para el Papa Francisco, la evidente responsabilidad de los

humanos en el deterioro progresivo del planeta no supone desechar todo tipo de *antropocentrismo*, sino tan sólo aquél que conlleva una relación despótica y destructiva con la naturaleza y el resto de los seres vivos.

En diversos pasajes de *Laudato Si'*, se insiste en la distinción entre un antropocentrismo incorrecto, que unas veces denomina *despótico* y otras, *desviado*, pero el Papa Francisco defiende con claridad un *antropocentrismo* sustentado en el cuidado, el respeto y la reciprocidad con la naturaleza.

Todas las realidades de la tierra tienen un valor intrínseco y propio ante Dios, y no pueden ser consideradas como meros recursos económicos al servicio de los humanos. Pero, al mismo tiempo, hay que reconocer la “dignidad única” del ser humano, “por estar dotado de inteligencia”; aunque ello no le da justificación para la relación despótica y meramente utilitaria, sino que está “llamado a respetar lo creado con sus leyes internas”.

Se tiene, por tanto, que mantener una adecuada relación recíproca entre los humanos y la naturaleza, siendo

equivocado, por un lado, que “los demás seres vivos deban ser considerados meros objetos sometidos a la arbitraría dominación humana”; como también, por otro, “igualar a todos los seres vivos y quitarle al ser humano ese valor peculiar que implica al mismo tiempo una tremenda responsabilidad. Tampoco supone una divinización de la tierra que nos privaría de la llamada a colaborar con ella y a proteger su fragilidad. Estas concepciones terminarían creando nuevos desequilibrios para escapar de la realidad que nos interpela”.

No puede estar más clara la preocupación del Papa Francisco en conjugar el respeto a la naturaleza y la superación de un *antropocentrismo incorrecto*, con la defensa de la centralidad humana dentro de lo creado, centralidad que no le da patente de corso para dominar la tierra, sino que le supone la responsabilidad de cuidarla y respetarla.

Para el Papa Francisco está claro que “un antropocentrismo desviado no necesariamente debe dar paso a un “biocentrismo”, porque eso implicaría incorporar un nuevo desajuste que no sólo no resolverá los problemas, sino que añadirá

otros. Por tanto, más que concluir que el *antropocentrismo* deba ser superado, dando lugar a una cosmología *ecocéntrica*, tenemos que hacer una autocritica de los antropocentrismos desviados e incorrectos, para alumbrar un antropocentrismo autocritico, renovado e integral

Como conclusión de todo lo dicho, parece que resulta más coherente la defensa de un *humanismo antropocéntrico*, aunque autocritico, renovado e integral. Está claro que tiene que ser *autocrítico* con la mentalidad y modo de vida propio de la sociedad capitalista, que tiene su origen incluso en épocas anteriores.

Conclusión

La Tierra (la Tierra de Teilhard y de Helmut de Terra) es nuestra casa común, como se nos dice con acierto. Por tanto, tenemos que construir un *humanismo antropocéntrico renovado*, enraizado en la tierra, consciente de ser una parte más dentro del todo del universo y del sistema ecológico de la madre tierra, aunque, al mismo tiempo, poseedor de una centralidad que no puede ser mentada como excusa para un dominio despótico, sino para

justificar la responsabilidad de un cuidado fraternal, base de un estilo de vida basado en un desarrollo sostenido y responsable.

Sería, por tanto, un **antropocentrismo integral**, no prepotente ni al margen del conjunto de la tierra y del universo, sino integrado en ese todo y sistema cósmico, pero apoyado también en la centralidad ética, epistemológica, ontológica, y religiosa de nuestra especie. De ahí el concepto de **ecología integral** de la Laudato Si'.

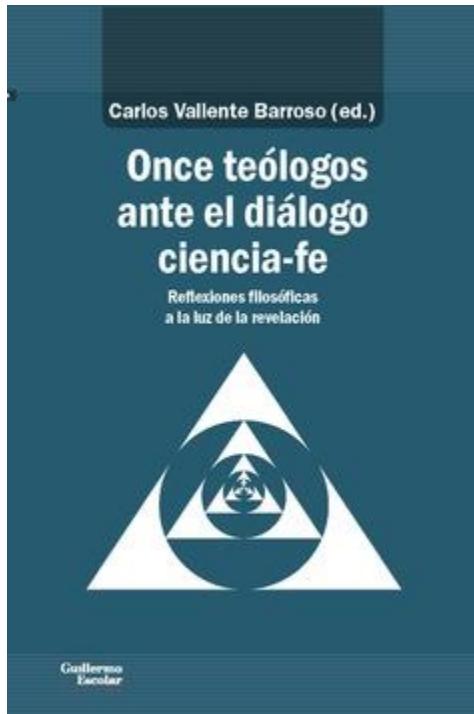
1774 SEQUEIROS, L. (2019) Tender puentes entre las ciencias y la religión: Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) y la unificación de los saberes. En: Carlos Valiente Barroso (editor) *Once teólogos ante el diálogo ciencia y fe*. Escolar y Mayo editores, Madrid, 2018, 177-208.

<https://www.todoliteratura.es/noticia/50424/pensamiento/se-publica-el-ensayo-once-teologos-ante-el-dialogo-ciencia-fe-carlos-valiente-barroso-es-el-encargad-de-la-edicion.html>

Publicado en Noviembre de 2018

Tender puentes entre las Ciencias y la Religión:

**Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) y la
unificación de los saberes.**



Once teólogos ante el diálogo ciencia-fe

Reflexiones filosóficas a la luz de la revelación

CARLOS VALIENTE BARROSO

A día de hoy no cabe rechazar las conquistas de las **ciencias** o desconfiar de ellas por sistema. Es innegable que su avance, ligado al de la tecnología, ha mejorado sustantivamente las condiciones de vida y ha extendido un bienestar que antes era privativo de una minoría. Oponerse a las ciencias es un mal para la fe, antes que para la propia ciencia.

Sin embargo, también es verdad que, como decía Max Planck, *la ciencia nos lleva a un punto más allá del cual no puede guiarnos*.

Las páginas de este libro rehúsan el **cientificismo**, que considera el método de la ciencia como el único válido para resolver todos los problemas de la existencia, pero también cualquier forma de **oscurantismo ideológico**, incapaz de reconocer los progresos de la racionalidad moderna. Sobre estas bases este volumen entabla un diálogo fecundo entre la ciencia y la fe, mercedor del calificativo de **verdaderamente filosófico**.

Tender puentes entre las Ciencias y la Religión:

Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) y la unificación de los saberes.

LEANDRO SEQUEIROS²⁸

RESUMEN: En el año 1947 Pierre Teilhard de Chardin tiene 66 años. Ha recorrido medio mundo y ha recibido muchos golpes emocionales al no poder publicar sus escritos. Pese a eso, en una conferencia a jesuitas en Versalles les habla sobre “el valor religioso de la investigación”. Esa fue su gran pasión. La unificación de las ciencias y la teología, de la razón y de la espiritualidad, de la materia y del espíritu. Toda su vida fue “tender puentes” entre la Ciencia y la Religión.

Una serie de reflexiones escritas entre 1920 y 1955, el año de su muerte, se han agrupado en uno de sus libros más leídos y

²⁸ Doctor en Ciencias Geológicas, Catedrático de Paleontología, Vicepresidente de la Asociación de Amigos de Teilhard de Chardin y miembro de la Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales de la Universidad de Zaragoza. Correo electrónico: Isequeiros42@gmail.com
<http://www.bubok.es/autores/metanexus>

comentados: “Ciencia y Cristo”. A lo largo de los 35 años de contenidos en estos artículos rastreamos la construcción mental de su paradigma de unificación de saberes en torno a dos polos aparentemente excluyentes: la Ciencia y la Religión, la investigación científica y el cristianismo, la racionalidad y la mística.

INTRODUCCIÓN

En este volumen colectivo, y bajo el generoso paraguas de “encuentros entre Ciencia y fe”, se describen muy diversas perspectivas relacionadas con la posibilidad y la necesidad cultural de tender puentes entre la cultura científica y la cultura religiosa, entre dos paradigmas interpretativos del mundo que, postulamos, no tienen que ser excluyentes²⁹. Todos los

²⁹ Agustín Udías, *Ciencia y Religión. Dos visiones del mundo*. Sal Terrae, Santander, 2010, Colección Panorama, número 13. El autor es jesuita, catedrático emérito de geofísica de la Universidad Complutense de Madrid y miembro de la Academia Europea, es autor de *Principles of Seismology* (Cambridge University Press, 1999); *Fundamentos de Geofísica* (en colaboración con J. Mezcua; 2^a ed., Alianza, Madrid 1997); *Historia de la Física. De Arquímedes a Einstein* (Síntesis, Madrid 2004); *El universo, la ciencia*

autores que han colaborado en este libro coinciden en reconocer que no es fácil definir lo que entendemos por “ciencia”. Que no es fácil definir lo que entendemos por “fe”. Y que por ello, es mucho más difícil aún precisar cómo articular ambas experiencias humanas, ambas visiones del mundo, en una única formulación unificada³⁰.

Conscientes de la imprecisión terminológica y de la fragilidad de la delimitación de las fronteras borrosas entre ciencia y fe, nos ha parecido un buen camino para acercarnos al núcleo del problema el uso de la teología descriptiva. Tal vez ella

y Dios (PPC, Madrid 2001) y *Searching the Heavens and the Earth: The History of Jesuit Observatories* (Kluwer, Dordrecht 2003). Desde 2001 imparte un curso sobre Ciencia y Religión en la Facultad de Ciencias Físicas. Y desde su experiencia como religioso, científico y profesor universitario, ofrece sus reflexiones sobre el apasionante tema de las relaciones entre ciencia y religión.

³⁰ Hemos elegido la palabra “unificada” en lugar de “integrada” porque nos ha parecido más teilhardiana. Ver también a este respecto: Carlos Valiente Barroso (editor) *13 académicos ante el diálogo ciencia-fe. Religión y ciencia interdisciplinar*. Editorial Síntesis, Madrid, 2014, Colección Religiones, 327 páginas; Isabel Luján, Carlos Cabrera y Segundo Díaz (coordinadores). *Pensamiento crítico y diálogo fe-cultura. Homenaje a Pepe Alonso*. Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2014, 480 páginas.

pueda aportarnos alguna luz sobre cómo sentir, vivir, racionalizar y justificar la posibilidad de que ciencia y fe no sean experiencias excluyentes sino unificadoras y, por ende, enriquecedoras para ambas.

Y esta aventura de teología narrativa vamos a acometerla acercándonos a un hombre que intentó durante toda su vida tender puentes entre las orillas de un río revuelto, rebelde y embravecido. Nos referimos a Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), por su formación y su trabajo, un científico (gran parte de su vida la pasó explorando la geología de Europa y de China y luego de África, así como los yacimientos paleontológicos de mamíferos y de fósiles humanos). Pero Teilhard fue más que eso. Fue un pensador visionario, filósofo rompedor, místico y poeta, ensayista de dura prosa y conferenciente provocador. Le fue prohibido en vida publicar sus ensayos luminosos que quedaron en penumbra hasta después de su muerte.

Vislumbrando la llegada del final de sus días optó en 1951 por donar a su secretaria Jeanne Marie Mortier todo su voluminoso legado. Gracias a ella, que impulsó la Fundación Teilhard de Chardin,

nos han llegado gran parte de sus escritos. Muy posiblemente, - no hay todavía investigaciones concluyentes- en los últimos diez años de su vida, Teilhard pudo asesorar a su secretaria en la sistematización y ordenación de sus escritos. Sostenemos –con reservas- la hipótesis de que Mortier y Teilhard agruparon los escritos en los volúmenes que serían publicados después de su muerte y que ambos pusieron título a los mismos (“La visión del pasado”, “Génesis de un pensamiento”, “Como yo creo”, “Ciencia y Cristo”, etc)

Ciencia y Cristo

En el presente capítulo de este volumen de colaboración, se pretende seguir el hilo del rico pensamiento de Pierre Teilhard de Chardin sobre Ciencia y Fe. Y conscientes de que posiblemente escapan muchos matices que están alojados y explicitados en otros escritos, seguiremos la evolución del pensamiento de Teilhard a través de los ensayos agrupados en el volumen 9 de las Obras de Teilhard bajo el título de *Ciencia y Cristo*.

Publicado este volumen en francés en 1965 (Editions du Seuil, París) fue traducido al castellano por Julio Cerón y publicado en su primera edición en 1968, “por TAURUS EDICIONES, bajo la dirección del profesor Miguel Crusafont Pairó, miembro del Comité Teilhard de Chardin”. *Ciencia y Cristo* incluye un extenso prólogo del teólogo holandés N. M. Wildiers, que sitúa perfectamente la problemática teológica agazapada en estos ensayos.

Bajo el título *Ciencia y Cristo* se incluyen un total de 20 ensayos de diversa extensión escritos por Pierre Teilhard de Chardin entre 1920 (cuando tiene 39 años, antes de su viaje a China) y marzo de 1955 (un mes antes de su fallecimiento). Tenemos aquí reflejada la evolución del pensamiento de Teilhard sobre las relaciones entre ciencia y fe a lo largo de 35 años. ¿Qué senderos recorre la creatividad de Teilhard a lo largo de estos 35 años para madurar su pensamiento sobre las interacciones entre la concepción del mundo que brota del conocimiento científico y la concepción del mundo construida desde la experiencia religiosa cristiana del que ha elegido seguir la buena noticia de Jesús de Nazaret? ¿Es un

recorrido lineal o más bien Teilhard tantea a lo largo de estos 35 años, y en contacto con las experiencias religiosas, humanas, culturales y científicas, nuevos lenguajes, nuevas formulaciones, nuevos conceptos que pueden tender puentes entre ciencia y fe?

1. El valor religioso de la investigación

Vamos a empezar por el final. En el año 1947 Pierre Teilhard de Chardin tiene 66 años. Ha recorrido, como geólogo y paleontólogo prestigioso, medio mundo y recibido muchos golpes académicos y emocionales al no poder publicar sus escritos referentes al pensamiento filosófico y religioso. Pese a eso, en una conferencia a jesuitas en Versalles les habla sobre “el valor religioso de la investigación”. Esa fue su gran pasión. La integración de las ciencias y la teología, de la razón y la espiritualidad, de la materia y el espíritu. Toda su vida fue “tender puentes” entre la Ciencia y la Religión.

El resumen de su conferencia (o tal vez, el mismo texto que él mismo leyó a los asistentes) forma parte de este volumen

*Ciencia y Cristo*³¹. Tal como apuntan los editores al final del texto (¿tal vez la misma Mortier por indicación de Teilhard?), se trata de una “*Ponencia [Rapport, en el original] presentada por el Padre Teilhard en Versalles, el 20 de agosto de 1947, durante una semana de estudios organizada por los Padres de la Compañía de Jesús*”.

No tenemos más información sobre quién organizó el evento. Muy probablemente, el padre Provincial de París y sus consejeros. Esto indica que, a pesar de las reticencias del padre Ledókowski, Teilhard gozaba de una gran autoridad entre los jesuitas franceses.

Unos meses antes, el 22 de junio de 1947, el padre General de la Compañía, Juan Bautista Janssens, había remitido a todos los jesuitas del mundo una carta sobre los ministerios apostólicos. Esto explica el inicio del texto de Teilhard:

“En una carta reciente, nuestro R[everendo]. P[adre]. General [Juan Bautista Janssens] ha mencionado la Investigación /la Investigación científica y, más en general, en

³¹ Pierre Teilhard de Chardin. “Sobre el valor religioso de la investigación”. *Ciencia y Cristo*. Taurus, Madrid, 1968, pág. 229-235.

todos los sectores del Pensamiento) en cabeza de las líneas de progresión y de ataque que proponía a los miembros de la Compañía. A este respecto, yo quisiera ofrecerles y someterles a ustedes algunas observaciones que justifican –desde un punto de vista especial, pero que me parece sólido – la directriz que acaba de llegar de Roma”.

Muy probablemente, Teilhard percibió con esperanza que el nombramiento del padre Janssens como General de la Compañía, desbloquearía las prohibiciones que –como veremos más adelante- pesaban sobre él, heredadas del General anterior, padre Ledóchowski. Veremos que no fue así. Pues un mes más tarde, en septiembre de 1947, Teilhard es “invitado” por el padre Janssens a no escribir y menos aún publicar nada de filosofía. Y en el año 1948 se le prohíbe desde Roma que se presente a la Cátedra que le ofrecen en París. Pero en estos días, en agosto de 1947, Teilhard tenía confianza en el futuro, tal como comunica a sus compañeros jesuitas. E incluso, desea compartir algunas observaciones que apoyan las directrices de Janssens.

Tres son los puntos que desarrolla Teilhard en su ponencia: el primer punto pretende sensibilizar a los asistentes sobre “*la importancia capital que, durante un siglo y medio, ha tomado la Investigación en las ocupaciones y preocupaciones humanas*”. En el segundo punto, reflexiona que “*hemos de decidirnos a admitir, por la presión de los hechos, que el Hombre no está terminado todavía en la Naturaleza, no está todavía completamente creado, sino que, en nosotros y en torno a nosotros, sigue todavía en plena evolución*”. Posiblemente, esta convicción, -novedosa y rompedora en esa época – no debió ser bien comprendida y pudo provocar que alguien denunciase a Roma (provocando la prohibición de 1948) y que, con los años, el papa Pío XII aludiera a ello en la *Humani Generis* de 1950.

El tercer punto de la ponencia de Teilhard se refería extensamente a las consecuencias de estos dos primeros puntos para la presencia de la Compañía de Jesús en la sociedad: “*¿Por qué es tan importante que nosotros, los jesuitas, participemos en la Investigación humana hasta llegar a penetrarla e impregnarla con nuestra fe y con nuestro amor a Cristo? ¿Por qué?*

Sencillamente (si lo que acabo de decir tiene sentido), porque la Investigación es la forma en la que se esconde y opera más intensamente, en la Naturaleza a nuestro alrededor, el poder creador de Dios. A través de nuestra investigación emerge en el Mundo un nuevo ser, un aumento de conciencia. ¿Y no quedaría inacabada, “invivible”, esta nueva criatura si (desde su nacimiento, si es posible) no cayera, lo más explícitamente posible, bajo las formas complementarias de Encarnación y de Redención?” Y más adelante: “En suma, es imposible ir Hacia Arriba sin moverse Hacia Adelante, ni progresar Hacia Adelante sin derivar Hacia Arriba”.

Y concluye la ponencia: “*Todo lo que acabo de decirles lo resumiré en esta única frase que sabrán corregir en lo que de brutal tiene en su simplicidad: “Nosotros, los sacerdotes jesuitas, no solamente debemos interesarnos y prestarnos [nous prêter, que es más fuerte: movilizarnos, tender la mano, implicarnos y comprometernos], sino también creer [en cursiva en el original, para enfatizar] en la Investigación, porque la Investigación (realizada “con fe”) es el terreno mismo en el que tiene*

probabilidades de elaborarse la única mística humano-cristiana que puede hacer mañana una unanimidad humana”.

Desgraciadamente, no tenemos datos sobre los ecos que estas palabras produjeron en el auditorio de jesuitas franceses. Ni si colaboraron a movilizar los proyectos de acción de la Compañía de Jesús en Francia. Pero las palabras muestran la madurez del pensamiento teilhardiano sobre el valor de la investigación que va más allá de la pura actividad intelectual para movilizar recursos muy profundos del ser humano. Estas serán las consideraciones de su escrito de marzo de 1955 (un mes antes de fallecer) sobre “Investigación, Trabajo y Adoración”³² al que aludimos más adelante.

Tender puentes puede ocasionar conflictos

Para entender en su contexto esta ponencia (o informe) de 1947, conviene situarla históricamente. La figura de Teilhard de Chardin fue, desde el principio, muy contestada por algunos

³² Pierre Teilhard de Chardin. “Investigación, Trabajo y Adoración”. Marzo de 1955. En: *Ciencia y Cristo*, Taurus, 1968, pág. 245-251.

jesuitas y mirada con recelo por parte de sectores oficiales de la Iglesia.

Pese a su brillante tesis doctoral defendida en 1922, en 1923 Teilhard fue "destinado" (en circunstancias poco claras) por sus superiores a China para colaborar con el padre Emile Licent; en 1925, estando ya en China, el padre Provincial le ordena que deje de figurar como profesor del Instituto Católico de París. En 1927, Roma le niega el *imprimatur* a *El Medio Divino* (escrito en Tientsin entre noviembre de 1926 y marzo de 1927; no será publicado hasta 1957, y en castellano en 1958).

Será conveniente centrar la figura de Teilhard en el contexto de la Compañía de Jesús de esos años. Casi toda la vida de Teilhard dentro de la Compañía de Jesús se desarrolla durante el "generalato" de dos hombres de fuerte carácter e hijos de su tiempo. Al hablar de "generalato" nos referimos al Superior General de la Compañía de Jesús, el Padre General o Prepósito General –como lo llamaba San Ignacio – que es quien gobierna a la orden

religiosa masculina más numerosa del mundo.

Fallecido el padre Francisco Javier Wernz con 49 años de edad el que fuera el 26 sucesor de San Ignacio como General de la Compañía, le sucedió desde 1915 el padre Włodimiro Ledókowski (1886-1942), un hombre de mentalidad rígida, que colaboró estrechamente con el Papa Pío XI en la redacción de la encíclica contra el comunismo, *Divini Redemptoris*. Con Ledókowski es con quien Teilhard tiene los primeros problemas motivados por la publicación de sus escritos.

En el año 1927, el padre General de la Compañía le ordena que renuncie a toda actividad en París. En 1938, se le prohíbe publicar *La energía Humana* (escrita en 1937 y que no se publicará hasta 1962 y en castellano en 1963). En abril de 1941, Teilhard remite a Roma para la censura su segundo libro: *El Fenómeno Humano* (escrito en 1940 y no publicado hasta 1955 y en castellano en 1963). El 6 de agosto de 1944 (tres años más tarde) se entera de que este manuscrito ha sido rechazado por la

censura. Toda una serie de reveses que debieron, sin duda, afectar al ánimo sensible de Teilhard.

Pero el fallecimiento en 1942 del padre Ledóchowski, en plena guerra mundial, hizo que la XXIX Congregación General de la Compañía (que es quien debe elegir un padre General nuevo) no pudiera reunirse hasta septiembre de 1946. En ella fue elegido el 27 sucesor de San Ignacio: el padre Juan Bautista Janssens (1889-1964). Fue un brillante filósofo que después se doctoró en Derecho Canónico. Fue un hombre sensible a los problemas de su tiempo. En 1939, visitó como Provincial las misiones del Congo, donde los jesuitas tenían una gran presencia. Y en 1945, durante el nazismo, escondió en la comunidad de los jesuitas de Bruselas a un grupo de niños judíos. Desde 1946 hasta su fallecimiento en 1964 ejerció como General de la Compañía.

El 22 de junio de 1947, poco menos de un año de haber sido elegido, el Prepósito General Juan B. Janssens, escribió una

carta³³ a toda la Compañía para responder a la problemática urgente existente y poder mejor reconstruir el mundo roto por la Segunda Guerra Mundial. Con lenguaje preciso, más concreto y definido que su predecesor, pide a la Compañía universal hacer el discernimiento apostólico oportuno.

En la segunda parte de la carta, cuando entra a desbrozar los cuatro ministerios prioritarios, el primero que nombra es:

“El trabajo científico propiamente dicho, tanto el que se desarrolla en las disciplinas sagradas como en las disciplinas profanas. Las tradiciones de la Iglesia y de la Compañía nunca han considerado ajena a su vocación y misión estas disciplinas profanas”³⁴.

Y pone algunos ejemplos como la arqueología, la paleontología y la física. Este tipo de trabajo no sólo se realiza en la investigación, sino también en la docencia en los niveles superiores universitarios y en la publicación de las revistas científicas.

³³ Juan Bautista Janssens, “Epistola de ministeriis nostris” [22 junio 1947]. Sobre “la selección de ministerios”. *Acta Romana S.I.*, 11 (1946-1950), 299-336.

³⁴ *Acta Romana S.I.*, vol. 11,(1946-1950), p. 315.

Insiste en la necesidad del trabajo serio científico en estos campos de cara al prestigio de la Iglesia, ya que hoy no se estima al teólogo ni al filósofo católico, “pero tendrán en gran aprecio al historiador, al matemático y al astrónomo”³⁵.

El discurso de Teilhard de 1947 en Versalles

A esta carta alude Teilhard en su discurso a los jesuitas reunidos en Versalles en 1947. Para concretar esta prioridad, en abril de 1948, el mismo P. Janssens escribe a toda la Compañía pidiendo personal para la Universidad Gregoriana y sus Institutos anexos, recordando la importancia universal de estas obras³⁶.

Pero los problemas para Teilhard no terminan con su muerte en 1955. El 30 de junio de 1962, la Congregación del Santo Oficio da a conocer un *Monitum* en donde se pone en guardia sobre sus ideas que pueden ser un “peligro” para las mentes de los jóvenes. Apunta a que en Teilhard hay

³⁵ Citado por Agustín Udías, *Los jesuitas y la ciencia. Una tradición en la Iglesia*. Mensajero, Bilbao, 2014, 372 pág. (sobre todo, pp.295-303).

³⁶ Juan Bautista Janssens. *Acta Romana S.I.*, 11 (1946-1950), pp. 455-458.

"ambigüedades" y "graves errores" en materia filosófica y teológica.

En 1981, con ocasión del centenario de su nacimiento, en el Instituto Católico de París tuvo lugar un acto académico en su honor. El cardenal Agostino Casaroli envió a monseñor Paul Poupard, en nombre del Papa, una carta elogiosa de la personalidad de Teilhard, haciendo reservas respecto a algunas expresiones conceptuales. La prensa interpretó que la Santa Sede revisaba su anterior toma de postura, pero un rápido comunicado de la Santa Sede de julio de ese año insistía en que la carta del Cardenal Casaroli manifestaba reparos serios a algunas ideas teilhardianas.

Con ocasión de la convocatoria de la Congregación General de la Compañía de Jesús para 2016, se han presentado diversos postulados para que, con ocasión de los 60 años del fallecimiento de Teilhard, sean consideradas abrogadas las diferentes condenas a sus ideas que ya son patrimonio de la teología católica.

2. Contenidos de *Ciencia y Cristo*: la evolución de un pensamiento

Ciencia y Cristo es una recopilación de una colección de 20 de escritos (casi todos inéditos) de Pierre Teilhard de Chardin redactados entre 1920 y 1955 y que fueron seleccionados para ser agrupados – tal vez por el mismo Teilhard - bajo este título para ser publicados posteriormente cuando los vientos fueran favorables.

Unos, están fechados en París antes de su viaje a China en 1923. Otros, (siete) corresponden a su estancia en China. Y ocho fueron escritos en Europa y América a partir de 1946.

No existe un acuerdo entre los estudiosos de la figura de Teilhard sobre cómo se compusieron sus obras recopilando con un criterio los escritos inéditos y poniéndoles un título sugerente. En nuestro caso, el editor ha elegido como título general el texto de una conferencia impartida por un joven Teilhard de 40 años en París el 27 de febrero de 1921.

La edición francesa de *Ciencia y Cristo* incluye una “Advertencia” (que está en la edición castellana de Taurus, 1968) y que

posiblemente es de Jeanne Marie Mortier. Dice así:

"Los escritos recopilados en este libro no fueron revisados por el autor con vistas a su publicación: por tanto, también ahora, los presentamos al lector a título de elementos de trabajo".

Esta aclaración es extremadamente interesante por varias razones: la primera es que el editor (o editora) tiene conciencia de que no está publicando una edición crítica, sino simplemente la transcripción de unos manuscritos que deben ser considerados como "elementos de trabajo"; y en segundo lugar, que no han sido revisados por el autor con vistas a su publicación. Lo cual parece indicar que Teilhard no supervisó la publicación –o al menos evita aparecer como inductor de la publicación.

Pero sigamos con la "Advertencia": "Del conjunto de estos ensayos puede decirse, en diverso grado, lo que el P[adre]. Teilhard precisaba al principio de uno de ellos ("Cristianismo y Evolución")³⁷:

³⁷ Que será publicado en el tomo dedicado especialmente a las obras religiosas. (Nota del Editor) [Corresponde al volumen X: *Como yo creo*, páginas 191-206. El ensayo es de 1945, cuando Teilhard se sentía más perseguido por Roma. En 1944 se entera

“Solamente escribo estas líneas para aportar al trabajo común de la conciencia cristiana una contribución individual, que expresa las exigencias que asume, en mi caso particular, la fides quaerens intellectum. Sugerencias y no afirmación o enseñanza”. Así “se manifestará más claramente lo que pueda ser fecundo, o, por el contrario, criticable, en mi pensamiento. Lo que es vivo tendrá una oportunidad de sobrevivir y de crecer. Y con ello quedará cumplida mi tarea”.

Sabemos que en el año 1951, el 2 de julio, Teilhard redactó un documento por el cual legaba a su secretaria Jeanne Marie Mortier todos sus escritos. Pero cabe una duda: ¿había empezado Teilhard con anticipación a organizar en volúmenes para ser publicados sus muchos textos?

Considerando más de cerca los hechos, podemos decir que fue precisamente un ensayo del padre Teilhard lo que en realidad estuvo en el origen de tal eventualidad. En Septiembre de 1938 le llegó a Jeanne Mortier, enviado por un amigo seminarista, uno de los ejemplares multicopiados de *El Medio Divino*. La lectura

de que *El fenómeno Humano* no puede ser publicado.
Nota de L. Sequeiros]

del ensayo le impactó espiritualmente. Mortier se sintió aliviada y percibió que le sacaba del túnel donde se había metido, después de diez años de estudios tomistas. Ella sólo conocía el nombre del autor: Pierre Teilhard.

Al final de Enero de 1939 le fue entregada a Mortier una invitación por una pareja de amigos que estaban interesados en las conferencias científicas del Museo de Historia Natural. Al leer que la exposición sobre las excavaciones recientes en Birmania tenía por responsable al padre Teilhard de Chardin, descubría que el autor místico de *El Medio Divino* era un hombre consagrado a la ciencia.

Fascinada por la "nueva visión" del religioso científico, propuso a Teilhard ayudarle en aquello que necesitara y en la recopilación de sus reflexiones. Fue de esta manera que se convirtió en su secretaria. Comenzó a ordenar los manuscritos, a clasificarlos y a pasarlos a máquina de escribir. Fue un trabajo que necesitó de mucho tiempo y de gran esfuerzo, dada la difícil letra de Teilhard y las correcciones que él mismo añadía a los textos.

Uno de los volúmenes que compusieron recibió el título de *Ciencia y Cristo*. Pero ¿quién seleccionó estos ensayos manuscritos para integrarlos en *Ciencia y Cristo*? ¿El mismo Teilhard? ¿La fiel secretaria Jeanne Marie Mortier? ¿El Comité Teilhard de Chardin?

En estos momentos no tenemos respuesta a estas preguntas.

3. Contenidos del volumen *Ciencia y Cristo*

El volumen cuenta con los siguientes trabajos de Pierre Teilhard de Chardin:

Título	Fecha
¿En qué consiste el cuerpo humano?	Sin fecha
Nota sobre el Cristo Universal	París, enero 1920
Ciencia y Cristo, o Análisis y Síntesis (Conferencia)	París, 27 febrero 1921
Mi Universo	Tientsin, 25 marzo 1924
El Fenómeno Humano	París, septiembre 1928
El Cristianismo en el Mundo	Pekín, mayo 1933
La incredulidad moderna	Pekín, 25 octubre 1933
Algunas reflexiones sobre la conversión del mundo	Pekín, 9 octubre 1936

Salvemos a la Humanidad	Pekín, 11 noviembre 1936
Super-Humanidad, Super-Cristo, Super-Caridad	Pekín, agosto 1943
Acción y Activación	Pekín, 9 agosto 1945
Catolicismo y Ciencia	Pekín, Agosto 1946
Sobre los grados de certeza de la Idea de Evolución	Roma, 15-20 noviembre 1946
Ecumenismo	París, 15 diciembre 1946
Sobre el valor religioso de la Investigación	Versalles, 20 agosto 1947
Apéndice: Carta a Emmanuel Mounier	2 noviembre 1947
Nota-Memento sobre la estructura biológica de la Humanidad	3 agosto 1948
¿Qué es la vida?	2 marzo 1950
La biología, llevada a fondo, ¿puede conducirnos aemerger en lo Trascendente?	París, Mayo 1941
Investigación, Trabajo y Adoración	Nueva York, Marzo 1955

Dos textos introductorios de la edición francesa

Los editores franceses incluyen dos textos de Teilhard, como pórtico de sus ensayos (página 31 de la edición española). Un texto es de “Ciencia y Cristo” (27 de febrero de 1921) y el otro de una carta de

Teilhard al padre Fontoynont³⁸ (26 de julio de 1917). Estos textos dicen:

"Por mi parte, estoy convencido de que no hay más poderoso alimento natural para la vida religiosa que el contacto con las realidades científicas bien comprendidas (...). Nadie como el Hombre inclinado sobre la Materia puede comprender hasta qué punto Cristo, por su Encarnación, es interior al Mundo, enraizado en el Mundo, hasta en el corazón del más pequeño átomo" (Ciencia y Cristo, 27 de febrero de 1921)

"Me impresiona mucho observar que la Iglesia carece casi por completo de un órgano de investigación (a diferencia de todo lo que vive y progresá en torno a ella). Ahora bien, solamente podrá conservar la Fe luminosa, para sus hijos y para los extraños, investigando con esas investigaciones que se siente que constituyen una cuestión de vida o muerte (...) Por consiguiente, es preciso que, bajo el control de la Ecclesia docens, se organice, se desarrolle, la Ecclesia quaerens".

³⁸ Victor Fontoynont (1880-1958) fue jesuita compañero de noviciado y siempre amigo de Teilhard y posteriormente profesor de griego y fundador de "Sources Crétientes". En la guerra europea fue también camillero en el frente.

(Carta al padre Fontoynont, 26 de julio de 1917).

Estos dos textos muestran muy a las claras la inquietud interior de Teilhard hacia el valor religioso de la investigación científica.

El prólogo del teólogo Norbert Max Wildiers

Muchos de los volúmenes que contienen los ensayos de Pierre Teilhard de Chardin están precedidos de un prólogo del teólogo holandés N. M. Wildiers (1904-1994)³⁹. Perteneciente a la orden de los capuchinos y doctor en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma, fue uno de los expertos en el pensamiento teilhardiano.

En *Ciencia y Cristo* se incluye un extenso prólogo (páginas 11-27) de Wildiers

³⁹ Ignoramos la razón por la que se incluye este prólogo. Tal vez fue decisión de la Comisión encargada de publicar las obras de Teilhard. Datos biográficos sobre Wildiers en: http://nl.wikipedia.org/wiki/Max_Wildiers. Fue uno de los teólogos que mejor entendió su mensaje y sintetizó las ideas teilhardianas.

Ver:

http://www.mercaba.org/Filosofia/Chardin/vida_obra.htm

del que entresacamos algunos textos. Para Wildiers, “no cabe buscar en las páginas siguientes enunciados de tratados teológicos edificados de modo técnico y mucho menos aún una teología nueva profesada con toda seguridad. Sin embargo, en los textos de este libro podemos claramente percibir el testimonio de un ilustre investigador y también el de un gran cristiano que se ha enfrentado con una integridad absoluta y un sincero amor de Cristo a los problemas con los que se ha encontrado durante su vida”.

Para Wildiers, los textos de este libro abordan el cristianismo a partir de tres puntos de vista diferentes: en primer lugar, desde un enfoque sociológico. Teilhard elabora diversas consideraciones sobre el sentimiento religioso de nuestros días. Para Wildiers –recogiendo ideas de Teilhard– la humanidad contemporánea no es atea; antes al contrario, “ha elaborado una especie de religión natural nueva, que le ha inspirado respeto y admiración ante el cosmos y que ha suscitado un sentimiento según el cual la vida terrestre implica una visión grandiosa que tiende a dominar y a completar el mundo”. En esta línea están los

ensayos “Nota sobre el Cristo-Universal” (1920, pág. 37-42) y “La incredulidad moderna” (1933, pág. 137-141).

“Una segunda serie de meditaciones y del pensamiento religioso de Teilhard de Chardin – según Wildiers - se orienta hacia el enfoque del cristianismo considerado como hecho histórico”. Y prosigue: “Descubrimos aquí “una armonía de orden superior”, cuya grandeza y riqueza no cesaba de alabar Teilhard. Esta armonía entre la estructura fundamental del cristianismo y las exigencias de una evolución convergente adquiere en él el sentido de una justificación racional de su fe”.

El tercer enfoque tiene una honda raíz espiritual. “Precisamente, como fiel y como hombre de ciencia creyente, - prosigue Wildiers – Teilhard ha meditado incesantemente sobre el contenido y el significado de su fe”. Y prosigue: “Según Teilhard de Chardin, la experiencia humana de nuestra época impone sobre todo tres exigencias fundamentales al pensamiento teológico. En primer lugar, la teología debe hacer que la verdad de la fe resulte inteligible para el hombre de hoy liberándola de todas las concepciones y

fórmulas definitivamente superadas. A continuación nos incumbe orientar nuestra atención concreta hacia el problema de la relación entre Dios y el mundo, asignando a este último término el sentido que le da la ciencia contemporánea. Por último, experimentamos la necesidad de una teología del trabajo y del esfuerzo humano en su aplicación concreta a la investigación científica y a la creación técnica”.

Al término de este extenso prólogo, Wildiers resume así el pensamiento de Teilhard: “en la perspectiva de una evolución convergente que debe realizarse mediante la libre colaboración del hombre, el trabajo, la ciencia y la técnica adquieren un significado excepcional y deben ser considerados por el hombre como un deber supremo y como una misión sagrada. El trabajo, la ciencia y la técnica son necesarios para la ascensión del hombre en la dirección de una unidad y de una espiritualización cada vez mayores”.

Y concluye: “Esta concepción de Teilhard sobre el valor del trabajo humano no constituye más que la consecuencia lógica de su cristología: “Decir que Cristo es término y motor de la Evolución (...) es reconocer implícitamente que Él se hace

alcanzable en y a través de todo el proceso de la Evolución”⁴⁰.

4. El punto de llegada de Teilhard: “Investigación, Trabajo y Adoración” (1955)

En la ciudad de Nueva York, muy pocas semanas antes de su fallecimiento el 10 de abril de 1955, Pierre Teilhard de Chardin escribe uno de sus últimos ensayos: “Investigación, Trabajo y Adoración”. En una nota a pie de página hay un texto que tiene un cierto aire enigmático y que debió ser escrito por su secretaria, Jeanne Marie Mortier, oculta por el genérico “Nota del Editor”, posiblemente por indicación del mismo Teilhard: “Últimas páginas enviadas por el P. Teilhard antes de su muerte. Fueron escritas poco después de la última obra: “Le Christique”, que será publicada ulteriormente. (Nota del Editor)”.

Esta nota a pie de página sugiere algunas preguntas sin respuestas convincentes hasta ahora sobre este escrito: ¿por qué lo escribe a los superiores de la

⁴⁰ Y cita a este respecto el ensayo “Super-humanidad, super-Cristo, super-caridad”, 1943, *Ciencia y Cristo*, pág. 177-200.

Compañía de Jesús? ¿Quiere indicar esta nota que Teilhard lo envió desde Nueva York a su secretaria Mortier para ser incluidas en este libro? ¿Tal vez las escribió para ser enviadas a sus superiores de la Compañía de Jesús y al final prefirió no hacerlo?

En el primer párrafo del texto hay una frase enigmática no desprovista de cierta amargura: *"Haga usted Ciencia apaciblemente sin mezclarse en filosofía ni en teología.. Tal es el consejo [y la advertencia] que la autoridad me ha repetido una y otra vez durante toda mi vida.*

Tal sigue siendo –supongo – la dirección que se da a los numerosos y brillantes cachorros lanzados hoy, muy oportunamente, al campo de la investigación.

Pero sobre esta actitud, respetuosamente – pero con la seguridad que me dan cincuenta años de vida pasada en el corazón del problema – quisiera hacer observar a quien corresponda, que es psicológicamente inviable y, por otra parte, directamente opuesta a la mayor gloria de Dios".

El escrito está estructurado en tres partes: 1. Espíritu científico y fe en el Hacia Adelante. 2. El conflicto Religión-Ciencia y su solución. 3. Un dispositivo práctico que hay que pensar: para los del laboratorio y la fábrica, una formación religiosa especializada.

Pero es la parte segunda la que se refiere con más propiedad a nuestro intento. Habrá que situarla en el contexto de su discurso. Teilhard es consciente – y ese ha sido su intento durante medio siglo – de que todo aquel que se esfuerza por arrancar a la naturaleza sus secretos, *"todo investigador se ha convertido hoy por exigencia funcional en un "creyente en el Hacia Adelante", en un consagrado a lo "ultra-humano".* Y explica lo que quiere decir: *"[...] Lo que hace del Hombre un "sabio" es aparentemente el atractivo especulativo de la curiosidad, combinada con el excitante económico de una vida más fácil. Descubrir el inventar por placer y al mismo tiempo por necesidad, para que la existencia en torno nuestro resulte mejor. Cabe considerar justamente esta doble necesidad de distracción y de comodidad como el estimulante ideal de la Investigación. Pero cómo no ver al mismo*

tiempo que, vinculado con los últimos desarrollos del Conocimiento, está surgiendo en el Investigador de hoy un nuevo excitante psíquico mucho más potente: no ya solamente la querencia del bien-estar, sino la esperanza apasionada de alcanzar el más-ser".

Todo esto nos lleva a la segunda parte de su ensayo: el conflicto Religión-Ciencia y su solución.

Aquí Teilhard es muy serio en su llamada de atención a sus superiores de la Compañía, a quienes dirige este escrito:

"En realidad, lo que debiera hacer reflexionar a los Superiores dos veces antes de enviar a un joven al laboratorio (o a la fábrica, que equivale a lo mismo, en el fondo⁴¹) no es tanto el temor a que éste desarrolle un "espíritu crítico" como la certeza de exponerle al fuego de una fe

⁴¹ Teilhard se sitúa en este punto en la problemática de los años cincuenta con los sacerdotes obreros en Francia. En un intento de recuperar a la clase obrera para el Evangelio, se envió a muchos jóvenes jesuitas y no jesuitas a insertarse en el mundo obrero. Muchos, que llegaron allí sin una preparación suficiente, sufrieron crisis importantes en sus creencias. De igual modo sucedió con jóvenes que fueron enviados a estudiar a la Universidad sin una preparación espiritual suficiente.

nueva (la fe en el Hombre) a la cual no estará probablemente acostumbrado”.

Y más adelante: “*Decir, por tanto, a un Religioso que haga Ciencias sin permitirle, al mismo tiempo, repensar toda su visión religiosa es, como decía al empezar, darle una consigna imposible, condenarle de antemano a resultados mediocres, en una vida interior dividida*”.

“*Situación tanto más “absurda” por cuanto, para salir de este callejón sin salida, no se trata (he pasado toda mi vida gritando esto) de atenuar el espíritu cristiano (e ignaciano), sino de esforzarlo hasta su más alta expresión*”.

“*En el espíritu y en el corazón del cristiano convertido en “trabajador de la Tierra” no hay ya la interferencia temida, sino una magnífica resonancia establecida entre la adoración del Hacia-Arriba y la fe del Hacia-Adelante*”.

En la tercera parte del ensayo, Teilhard propone “Un dispositivo práctico que hay que pensar: para los del laboratorio y la fábrica, una formación religiosa especializada”.

Teilhard se pregunta: “*¿Cómo reconciliar (reconociendo que son de hecho*

una sola y misma cosa) el Dios del Hacia Adelante y el Dios del Hacia Arriba? Desde hace cincuenta años, lanzados al azar en guerrillas, sacerdotes investigadores y sacerdotes obreros, han sentido como yo, y más o menos como yo, han intentado resolver el problema: "cada uno para sí mismo""

"Lo que hay que recoger y profundizar (en su sentido) es, tanto como la Cristología dogmática, la noción misma de perfección cristiana, puesto que se la transpone a un Universo nuevo (precisamente el de los laboratorios y de la fábrica) en el que la "criatura" no es ya solamente un "instrumento que utilizar", sino un "co-elemento que integrar" por la Humanidad en génesis, y en el que desaparece (o se corrige) la vieja oposición Tierra-Cielo en la nueva fórmula: "Al Cielo por la culminación de la Tierra".

5) El punto de partida del planteamiento de Teilhard: el Cristo Universal (1920)

Pero, ¿cómo llega Teilhard a esta síntesis elaborada en 1955, poco antes de su muerte, y a la que considera su testamento

espiritual? Aunque la “explosión del genio teilhardiano”⁴² tiene lugar en las trincheras durante la guerra europea, el desarrollo y la maduración de su pensamiento se extiende durante cuarenta años. Los recopiladores de esta selección de escritos inéditos de Pierre Teilhard de Chardin no han elegido los ensayos de modo inocente. Subyace una intención: desvelar a través de los textos teilhardianos lo que se llamó la Génesis de un pensamiento⁴³. En *Ciencia y Cristo* iremos siguiendo algunos jalones, no necesariamente progresivos y organizados, de la emergencia de las intuiciones que se condensan en su ensayo de 1955 sobre “Investigación, trabajo y adoración”.

En la revista digital Tendencias21 de las religiones hemos publicado algunos ensayos que apuntan en esta dirección. Pueden encontrarse en *500 artículos en Tendencias21 de las Religiones*⁴⁴.

⁴² Cfr. Claude Cuénod. *Pierre Teilhard de Chardin. Las grandes etapas de su evolución*. Taurus, Madrid, 1967, 636 páginas.

⁴³ Pierre Teilhard de Chardin. *Génesis de un pensamiento. CARTAS, 1914-1919*. Taurus, Madrid, 1963, 369 páginas.

⁴⁴ Leandro Sequeiros, Javier Monserrat, Juan Antonio Martínez de la Fe. *500 artículos en Tendencias21 de las Religiones*. Bubok ediciones, 2014, 277 páginas.

Ciencias, Cristo y Humanidad

Este intento de unificación, de integración teológica, filosófica y espiritual parece ser la pasión que el científico místico intentó en su agitada vida y que intentaba formular, trémula y nerviosamente, en sus cuadernos. En otro lugar, hemos definido a nuestro autor como “Un misionero del porvenir: Teilhard de Chardin”⁴⁵. Leyendo sus páginas se tiene la impresión de que su voz llega desde el futuro agitando las dudas del presente.

Para seguir históricamente el desarrollo de las ideas teilhardianas sobre Ciencia y Religión, será necesario poner el “marco” general de su singladura personal:

DATOS BIOGRÁFICOS de Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955)

1881 Nace el 1 de mayo Pierre Teilhard de Chardin en Sarcenat, cerca de Orcines (a 7 km de Clermont-Ferrand, Auvernia).

1899 Entra (con 18 años) en el noviciado de la

⁴⁵ François Euvé y Leandro Sequeiros. *De Clavius a Teilhard. La ciencia y los jesuitas*. Bubok ediciones, 2014, 200 páginas (sobre todo, pp. 145-158)

Compañía de Jesús en Aix-en-Provence. Estudios de filosofía en Jersey.

1905-1908: profesor de química en el Colegio de la Sagrada Familia en El Cairo

1908-1932: estudios de Teología en Ore Place (Hasting, Sussex)

1911: ordenado sacerdote. Destinado a estudiar ciencias en París.

La formación científica y los primeros trabajos geológicos y paleontológicos en Europa (1912-1923)

1912: Inicia su formación científica en París. Primera entrevista con Marcellin Boule, profesor de paleontología en el Museo de Historia Natural de París. Asiste a cursos de Geología y Paleontología.

1915 Guerra Europea. Es movilizado como camillero en el 21 regimiento mixto de zuavos y tiradores.

1919 Es desmovilizado. Obtiene en la Sorbona la licenciatura en Ciencias Naturales.

1920 Se dedica a la Tesis Doctoral: *Los Mamíferos del Eoceno inferior francés y sus yacimientos*. Encargado de curso de paleontología y geología en el Instituto Católico de París.

1922 Defensa de la tesis doctoral. Pasa a profesor adjunto de Geología en el Instituto Católico de París.

La experiencia China en Tientsin (1923-1931)

1923-24 Parte para China. Inicio de la exploración de los Ordos (Mongolia). Los jesuitas abren en Tientsin la Escuela de Altos Estudios. Campaña de primavera por el extremo oriental del Gobi.

1926-1927 Tres campañas en China, hasta Mongolia.

1928-1929 Es nombrado consejero del Servicio

Geológico de China. Colaborador en las excavaciones paleontológicas humanas de Choukoutien, cerca de Pekín como asesor de geología.

1930 Expedición centroasiática (Mongolia) de la American Museum of Natural History.

1931 Teilhard colabora en el estudio del *Sinanthropus pekinensis*, emparentado con el Pithecántropo (*Homo erectus*) de Java.

La época de creatividad científica y filosófica en Pekín (1931-1939)

1931-1932 Participa en el "El Crucero Amarillo" de la fundación Citroën en Asia.

1932-1936 Campañas en China desde Pekín.

Los últimos años en China, Francia, África y América (1939-1955)

1939-1946 Queda inmovilizado en China por la Guerra Mundial.

1940 (con 59 años) crea con Pierre Leroy SJ el *Instituto de Geobiología* de Pekín.

1947: es repatriado a Francia. Problemas con la censura para sus libros. Estancia entre Francia y EEUU.

1955 Teilhard muere repentinamente de infarto en Nueva York el día 10 de Abril (día de Resurrección).

Tal vez el punto de partida de sus reflexiones en *Ciencia y Cristo* habría que encontrarlo en las raíces de su pensamiento elaborado entre 1916 y 1919 y que

pertenece a sus ensayos *Escritos del tiempo de guerra*, y sobre todo en uno de sus primeros ensayos radicales: “La Vida cósmica”⁴⁶. En una hoja suelta añadida al cuaderno manuscrito de “La Vida cósmica”, fechada el 17 de mayo de 1916, escribe: “*La Vida cósmica describe las aspiraciones y formula los actos de una vida concreta. Si se realiza el ensayo de desprender sus supuestos y sus principios, se comprueba que introduce nada menos que una cierta orientación nueva de la ascensión cristiana*”.

Algunas de las reflexiones teológicas teilhardianas de *Ciencia y Cristo* pueden encontrarse en una reciente publicación: *Trinidad, universo y persona. Teología en cosmovisión evolutiva*⁴⁷ y, sobre todo, en

⁴⁶ Pierre Teilhard de Chardin. “La Vida Cómica”. En: *Escritos del tiempo de guerra*. Taurus, 1967, pág. 19-91. Este escrito está fechado en Dunkerque el 20 de abril de 1916, jueves de Pascua. En numerosas cartas a su prima Margarita hace alusión a él. Fue una gestación laboriosa, meditada y lenta. Sobre este texto preparamos un artículo que será publicado durante 2016 con ocasión del centenario de su redacción.

⁴⁷ Emili Marlés (editor). *Trinidad, universo, persona. Teología en cosmovisión evolutiva*. Editorial Verbo Divino, Estella, 2014, Colección “Teología y Ciencias”, número 9, 390 páginas.

uno de sus capítulos: “La nueva creación y la evolución de las leyes cósmicas”⁴⁸.

Pero volvamos a nuestro tema. En el ensayo de Teilhard de 1920, “Notas sobre el Cristo-Universal”⁴⁹, escrito en París cuando, después de la terrible experiencia de la guerra europea, ha regresado al placido balneario de la carrera universitaria y a la investigación en Universidad, ya apunta algunas de estas intuiciones. Las ciencias, Cristo y la Humanidad van confluyendo en su pensamiento: *“El objetivo de esta nota es hacer ver a mis amigos más expertos que yo en la Ciencia sagrada y mejor emplazados que yo para actuar sobre los espíritus, la necesidad vital en que actualmente nos encontramos de explicitar esta noción tan católica de Cristo alfa y omega”*, el Cristo Universal.

“Por consiguiente, estudiar al Cristo-Universal no es solamente presentar al mundo (incrédulo y creyente) una Figura más atrayente. Es someter a la Teología (dogmática, mística, moral) a una reforma

⁴⁸ Manuel García Doncel. “La nueva creación y la evolución de las leyes cósmicas”. En: Emili Marlés (edit.) pág. 319-360.

⁴⁹ Pierre Teilhard de Chardin. *Ciencia y Cristo*. Taurus, 1968, pág. 37-42.

necesaria. Ahora bien, esta refundición se hará automáticamente, vitalmente, suavemente, exercise (sin tregua), por el mero hecho de que el pensamiento cristiano se aplicará a desvelar los rasgos del Cristo-Universal tal como siempre lo ha adorado, pero sin comprender bastante explícitamente cuál era el valor de este atributo”.

“Si los teólogos han podido permanecer durante tanto tiempo insensibles al misterio fundamental de Cristo-Universal, ello se debe, pienso, a no haber tenido un pensamiento suficientemente dominado por ese principio de la primacía de lo orgánico sobre lo jurídico”.

“¿No se abrirá –sin exageración- un nuevo ciclo en la Iglesia, ciclo maravillosamente adaptado a la edad presente de la humanidad: el Cielo de Cristo adorado a través del Universo?”

El 27 de febrero de 1921, Teilhard es invitado a impartir una conferencia sobre estos temas. El título: “Ciencia y Cristo, o Análisis y Síntesis”⁵⁰. Esta conferencia es de

⁵⁰ Pierre Teilhard de Chardin. “Ciencia y Cristo, o Análisis y Síntesis”. En: *Ciencia y Cristo*. Taurus, 1968,

gran interés para nuestro tema pues aborda sus dudas y propuestas para una “unificación” entre el pensamiento científico y el pensamiento cristiano. Estos textos son significativos:

“Sin querer abordar aquí la cuestión de saber en qué es buena la ciencia, e incluso indispensable, para el pleno desarrollo del cristianismo, voy a intentar [a manera de introducción a esta cuestión fundamental] haceros amar cristianamente a la Ciencia, estableciendo para ello las dos proposiciones siguientes: 1) Por ser esencialmente analítico, el estudio científico del Mundo nos hace marchar en principio en sentido inverso a las realidades divinas. 2) Mas, por otra parte, el revelarnos la estructura sintética del Mundo, esta misma penetración científica de las cosas nos hacen volvernos y nos lanza, por su prolongación natural, hacia el Centro único de las Cosas, que es Dios Nuestro Señor”.

Como conclusión de su conferencia, propone tres líneas de reflexión: 1) “Ante

pág.43-58. Parece ser que es el texto que él mismo elaboró y leyó ante un auditorio universitario. Teilhard tiene 40 años, laureado en la guerra y un currículo ya eminente.

todo, nosotros, cristianos, no temamos y no nos escandalicemos erróneamente de los resultados de la investigación científica (...) 2) La Ciencia no debe, pues, turbar nuestra Fe con sus análisis (...) 3) Por consiguiente, es inútil, es injusto oponer la Ciencia y Cristo, o separarlos como dos dominios extraños el uno del otro. La Ciencia sola no puede descubrir a Cristo; pero Cristo colma los deseos que nacen en nuestro corazón con la enseñanza de la Ciencia. El cielo que hace descender al Hombre hasta las entrañas de la Materia en pleno Múltiple, para remontar desde allí al centro de la unificación espiritual, es un ciclo natural. Podría decirse que es un ciclo divino, puesto que ha sido seguido primero por Aquel que ha tenido que “descender a los infiernos” antes que elevarse a los cielos, a fin de llenar todas las cosas”

Están aquí insinuadas muchas de las formulaciones “unificadoras” que, con posterioridad, desarrollará en otros escritos. Una mirada optimista hacia la convergencia entre el esfuerzo de las Ciencias y el desvelamiento de un plan cósmico que se expresa en Cristo siguiendo los textos paulinos referentes al Cristo cósmico.

6. Reflexiones de Teilhard sobre Ciencia y Cristo en China (1923-1945)

Siete ensayos sobre Ciencia y Religión, incluidos en el volumen *Ciencia y Cristo*, están firmados en China, bien en Tientsin bien en Pekín. Conviene valorar cómo la situación personal en estos años influye en la evolución de su pensamiento sobre la integración entre el conocimiento científico y la experiencia religiosa cristiana. Tengamos en cuenta que su etapa en Pekín (1931-1939) va a ser la más fecunda⁵¹, y también la etapa en la que se inician los conflictos con el padre General de la Compañía, el padre Ledokowski, tal como se ha apuntado más arriba.

Tres ensayos de más calado, profundidad y extensión fueron redactados durante la estancia en China de Teilhard y marcan la evolución y maduración de su

⁵¹ Véanse los índices de todos sus ensayos en L. Sequeiros, *Teilhard en mi corazón*. Bubok ediciones, Málaga, 2010, 232 páginas (y sobre todo, pp. 191-211). Hemos contabilizado casi 25 ensayos filosóficos y religiosos escritos entre 1931 y 1939, la época de mayor creatividad de Teilhard (entre los 50 y los 58 años)

pensamiento sobre Ciencia y Religión: “Mi Universo” (escrito en Tientsin el 25 de marzo de 1924, es una reflexión sobre el fondo filosófico de su concepción de lo religioso en el contexto del Cristo Universal)⁵²; el segundo de los ensayos de este tiempo, “El fenómeno humano” (está firmado en París, en una corta estancia en 1928, antes de ser destinado definitivamente a China, y lo podemos considerar como chino)⁵³. El tercer ensayo, “El cristianismo en el mundo”, (firmado en Pekín en mayo de 1933, es un

⁵² Pierre Teilhard de Chardin. “Mi Universo”. *Ciencia y Cristo*, Taurus, 1968, páginas 59-107. Este escrito es el segundo titulado así. El primero (fechado en 1918, ha sido publicado por su prima, Margarita Teillard-Chambon en *Escritos del tiempo de guerra* (Taurus, Madrid, 1967, 295-311)

⁵³ Pierre Teilhard de Chardin. “El fenómeno humano”. *Ciencia y Cristo*, Taurus, 1968, páginas 109-120. Este ensayo es diferente del escrito que lleva el mismo título y fechado en 1930, y que figura en *La visión del pasado* (Taurus, 1968, 201-216, y que logró ser publicado en la *Revue des Questions Scientifiques*, volumen XVII, 390-406). Teilhard ha utilizado por última vez este título en 1938, para la gran obra *El fenómeno humano*, que tantos quebraderos de cabeza le trajo con la censura de la Compañía de Jesús).

ensayo sobre las religiones y la humanidad)⁵⁴.

1. Mi Universo (Tientsin, 1924)

En "Mi Universo", "me propongo simplemente exponer aquí la manera personal de comprender el Mundo en la que me he encontrado progresivamente llevado por el desarrollo inevitable de mi conciencia humana y cristiana" (...). Porque el destino me ha colocado en un cruce privilegiado del Mundo en el que, mi doble calidad de sacerdote y de hombre de Ciencia, he podido sentir pasar a través mío, en condiciones particularmente exaltantes y variadas, la doble oleada de potencias humanas y divinas; porque, en esta situación de elegir en la frontera de dos mundos, he encontrado amigos excepcionales para abrir mi pensamiento y ocios prolongados para madurarlo y fijarlo; pienso que sería infiel a la Vida, infiel también a los que necesitan que les ayude (...), si no intentara transmitirles los lineamientos de la espléndida figura que se ha descubierto ante

⁵⁴ Pierre Teilhard de Chardin. "El cristianismo en el mundo". *Ciencia y Cristo*, Taurus, 1968, páginas 121-135.

mí en el Universo durante veinticinco años de reflexiones y de experiencias de todas clases (...). Toda mi apologética consistirá en mostrar esta coherencia sólida, natural, total”.

Y en las últimas páginas del ensayo, acuña el término “omega”, tan querido por Teilhard más adelante: *“Para abreviar, llamemos omega: al Término superior cósmico desvelado por la Unión creadora”*. Y fundamenta la afirmación de que “Cristo no es sino Omega” (página 76) acudiendo a una extensa relación de textos de San Juan y sobre todo de San Pablo, entre ellos *“Omnis in omnium Christus (Colosenses 3, 11) ¡Es exactamente la definición de omega!”*

Y más adelante: *“Así se abrirá en el Mundo la era de la Ciencia; y la Ciencia estará probablemente cada vez más impregnada de Mística (no para ser dirigida, sino para animarse en ella)”* (pág. 105) [Animarse, en el sentido de llenarla de fuerza, de alma, de animus, de espíritu]

Y concluye (pág. 107): *“Como una inmensa marea, el Ser habrá dominado el temblor de los seres. En el seno de un Océano aquietado, pero en el cual cada una de sus gotas será consciente de seguir*

siendo ella misma, habrá concluido la extraordinaria aventura del Mundo. El sueño de toda mística, el eterno sueño panteísta, habrán encontrado su plena y legítima satisfacción. Erit in omnibus Omnia Deus” [Dios será todo en todas las cosas]⁵⁵

2. El fenómeno humano (París, 1928)

El segundo texto de *Ciencia y Cristo* de una cierta extensión es esta primera redacción de un ensayo sobre “El fenómeno humano”⁵⁶. Escribe (pág.110): “*Las reflexiones que siguen tienen la finalidad de sugerir un punto de vista desde el cual las ciencias del Hombre enlacen con la Ciencia, con objeto de prolongarla. En el Cosmos, la Humanidad representa un “fenómeno natural” – un fenómeno sui generis – un fenómeno capital; y, como tal, merece (aunque sea a costa de cierta reordenación general de nuestras perspectivas) fundar una rama suprema de la Ciencia: sobre esto es sobre lo que queremos llamar la atención en estas líneas, conscientes de que nos*

⁵⁵ En una alusión a la primera carta de San Pablo a los Corintios: 1Corintios 15, 28.
http://bibliaparalela.com/1_corinthians/15-28.htm

⁵⁶ Pierre Teilhard de Chardin. “El fenómeno humano”. *Ciencia y Cristo*, Taurus, 1968, páginas 109-120.

mantendremos en un plano estrictamente experimental'.

Para Teilhard, el llamado “fenómeno humano” posee una realidad científica. Y argumenta: *“En el momento presente, las Ciencias del Hombre y las Ciencias de la Naturaleza abordan lo Real en dos sentidos contrarios. Esto es lo que da a sus objetivos respectivos la apariencia paradójica de pertenecer a dos Universos distintos. Y eso es lo que resulta necesario y suficiente corregir, si queremos llegar a ver como naturalistas y como físicos el fenómeno humano”* (pág. 111) Y concluye este capítulo (resaltando el texto con cursiva): *“Para ver caer el muro que separa indudablemente las ciencias del Hombre y la Ciencia de la Naturaleza, no existen, en último término, medio más sencillo, ni más radical, que tomar conciencia de la unidad de evolución cósmica”.*

Y concluye el ensayo con estas palabras: *“Después de mucho tiempo de pasar por un elemento científicamente accesorio, o aberrante, del Universo, la Humanidad acabará por resultar un fenómeno fundamental: el fenómeno por excelencia de la Naturaleza: el fenómeno en*

el que, en una complejidad singular de factores materiales y morales, uno de los principales actos de la evolución universal resulta, para nosotros, no solamente experimentado, sino también vivido” (pág. 120).

3. El Cristianismo en el mundo (Pekín, mayo de 1933)

El tercero de los ensayos con una cierta extensión redactados en la etapa china de Teilhard es el denominado “El Cristianismo en el mundo”⁵⁷. En él encontramos pistas nuevas que muestran la maduración del pensamiento teilhardiano en torno a las relaciones entre la ciencia y la religión.

Frente a aquellos que consideran que las religiones en general y el cristianismo en particular “expresan un estado primitivo y superado de la Humanidad” (pág. 121), Teilhard escribe: *“En nuestra opinión, [la diferencia del Cristianismo respecto a otras religiones] consiste en que el Cristianismo (el único de todas las formas existentes de*

⁵⁷ Pierre Teilhard de Chardin. “El cristianismo en el mundo”. *Ciencia y Cristo*, Taurus, 1968, páginas 121-135.

creencias – y a pesar de ciertas apariencias, que tanto sus amigos como sus enemigos parecen complacerse en acentuar -] es una religión de progreso universal'

Y más adelante:

"El hecho religioso [...] es un fenómeno biológico, directamente vinculado a la liberación creciente de la energía psíquica terrestre. Su curva no es, pues, individual, ni nacional, ni racial, sino humana. Al igual que la Ciencia o la Civilización, la Religión tiene – si puede decirse – una "ontogénesis" coextensiva a la Historia de la Humanidad. La verdadera religión [entendemos por esta palabra la forma religiosa en la que desembocarán un día los tanteos generales de la Acción reflexiva terrestre] participa por lo tanto, como cualquier otra realidad del orden "planetario", en la naturaleza de un "Phylum". Tienen que poder seguirse sus comienzos, remontando hacia atrás, hasta el origen de los tiempos". (pág. 133-134)

Y concluye: *"De ahí que lleguemos a la conclusión de que el Cristianismo en el Mundo no representa solamente, como a veces lo parece, la faz religiosa de una civilización transitoria, que brotó en*

Occidente. Es, más bien, al igual que el propio Occidente (cuya mística expresa y cuyas esperanzas justifica) un fenómeno de amplitud universal que caracteriza la aparición en el interior de la capa humana, de un orden vital nuevo” (pág. 135)

7. Teilhard y la época apologética: la defensa del cristianismo

Un grupo significativo de ensayos escritos en Pekín entre 1933 y 1946, presentan un sesgo apologético. Ya lo tiene el artículo ya comentado, “El cristianismo en el mundo”. Pero los otros seis ensayos (integrados en *Ciencia y Cristo*) sobre la incredulidad moderna, la conversión del mundo, salvemos la humanidad, catolicismo y ciencia, y sobre los grados de certeza de las teorías de la evolución, muestran un marcado acento defensivo. ¿Qué pudo ocurrirle a Teilhard en estos años? Es un tema a investigar que cae fuera de nuestro intento.

Si merece una atención especial su ensayo “Catolicismo y Ciencia”⁵⁸, publicado

⁵⁸ Pierre Teilhard de Chardin. “Catolicismo y Ciencia”. *Ciencia y Cristo*. Taurus, 1968, pág. 215-219.

en la revista *Esprit*⁵⁹, como un capítulo de un número dedicado a “Face aux Valeurs modernes” (agosto de 1946). Posiblemente,

⁵⁹ Esprit es una revista fundada en 1932 por Emmanuel Mounier, padre del personalismo francés y con el que Teilhard tuvo contactos epistolares. Leemos en su página web: Revue mensuelle indépendante fondée en 1932 par Emmanuel Mounier, Esprit est une revue d'idées engagée dans son temps. Elle s'efforce d'illustrer une approche généraliste de notre présent, entre la culture médiatique et les études savantes. Généraliste et soucieuse de l'intérêt général, elle se consacre à déchiffrer les évolutions de la politique, de la société et de culture, en France et dans le monde. Sous-titrée depuis sa fondation "revue internationale", Esprit s'est toujours intéressée à ce qui se passe hors de l'hexagone et a tissé de nombreux liens avec des réseaux intellectuels à l'étranger. Son travail n'est donc pas pris de court dans le contexte de mondialisation, qui exige de penser autrement les liens entre l'esprit européen, les valeurs occidentales et le reste du monde. Chaque numéro est construit autour d'un dossier, suivi d'un choix varié d'articles ainsi que d'un "journal" consacré à des textes brefs, plus subjectifs, parfois polémiques. Un panorama de l'actualité éditoriale ("librairie") offre quelques repères dans l'abondance de livres et de revues de parution récente. A distance de l'actualité immédiate, l'histoire d'une revue comme Esprit est rythmée par des événements successifs et des convictions. Pour saisir la continuité de ces engagements, un historique, disponible à partir du lien ci-contre, retrace les grandes séquences, les équipes et les grandes figures qui ont marqué son histoire.

<http://www.esprit.presse.fr/whoarewe/history.php>

fue escrito en Pekín y enviado a la revista para su publicación, probablemente, a instancias de su director y fundador, Emmanuel Mounier.

Se trata de un texto muy breve precedido por una presentación del director de la revista *Esprit* que dice: “*El conflicto entre ciencia y fe obsesiona a nuestros contemporáneos menos que el conflicto entre la Iglesia y la Revolución. Pero no por ello es menos capital, y nos complace que lo aborde un gran sabio que tiene el mérito de devolver al cristianismo contemporáneo el sentido cosmológico [...]. He aquí lo que nos escribe el P. Teilhard de Chardin (Revista Esprit):*”

Para Teilhard, el problema de fondo es que “*el Dogma cristiano sólo pudo , en sus orígenes, formularse en las dimensiones y según las exigencias de un Universo que, en muchos aspectos, seguía siendo el Cosmos alejandrino: Universo que rodaba armoniosamente sobre sí mismo, limitado y secable en extensión y duración, formado por objetos más o menos transponibles en el espacio y en el tiempo. [...]*”

Pero este modelo ha sido superado por los científicos, de modo que “*un*

Universo en génesis, pasaba a ocupar, irresistiblemente, en la visión humana, el lugar del Universo estático de los teólogos. (...) Bastó con que el Universo se pusiera en movimiento para que una especie de Divinidad, totalmente inmanente del Mundo, tendiera a reemplazar progresivamente, en la conciencia humana, al Dios trascendente cristiano..”

Para Teilhard, “*los católicos habían mantenido, ante el neoevangelio científico, una actitud de simple defensa. Demostrar que su posición seguía siendo sostenible a pesar de todos los descubrimientos nuevos: conceder (en el peor de los casos) que la Evolución era una hipótesis plausible, pero siempre frágil: a esto se limitaba, en conjunto, toda su estrategia*” (página 217)

“*Pero, ¿qué ocurriría si se intentara, siguiendo una vía elaborada ya por los antiguos Padres griegos, trasponer lo Revelado a un Universo de tipo movilista?..”*

Desde este punto de vista, Teilhard aboga por una cristología cósmica – de la que venía hablando desde los años veinte – “*a condición, digo, de que esa Evolución sea de tipo a la vez espiritual y convergente. Con esta reserva, nada más fácil y más tentador,*

que buscar en la Cristogénesis revelada una explicación última y una coronación final de la Cosmogénesis de los científicos. Cristianismo y Evolución: no ya dos visiones irreconciliables, sino dos perspectivas destinadas a encastrarse y a completarse mutuamente” (página 218)

Y concluye: “*Creación*”, “*Encarnación*”, “*Redención*”, estas mismas palabras, por su propia forma gramatical, ¿no evocan la idea de un proceso, más que la de un gesto local e instantáneo?”

Alude al “espíritu fáustico” (que coloca el secreto de nuestro destino en un cierto poder inherente a la Humanidad de completarse por su propia fuerza) y al “espíritu cristiano” (tendido en su esfuerzo constructor hacia la unión con un Dios que nos mantiene y nos atrae por todas las potencias del Mundo en evolución. Y prosigue: “*Entre estos dos espíritus reaparece, evidentemente, bajo una forma esencial y sutil, el viejo antagonismo Ciencia-Religión. Pero por su propia naturaleza este conflicto no es nada estéril y humillante. Ha terminado ya la antigua oposición entre movilistas e inmovilistas. En adelante, católicos y no católicos coinciden por su fe*

de base en un Progreso de la Tierra. Toda la cuestión entre ellos consiste en saber cuál de los dos discernirá y alcanzará la cúspide más alta".(páginas 218-219)

Y concluye con esta profesión de fe: *"La Evolución, es hija de la Ciencia. Pero a fin de cuentas, lo que salvará mañana en nosotros el gusto de la Evolución es, sin duda, la fe en Cristo"*.

Tal vez sea el momento de comentar aquí la carta que Teilhard de Chardin dirige a Emmanuel Mounier el 2 de noviembre de 1947, con ocasión de los diálogos que éste presidía en Châtenay⁶⁰. Tras la excusa por no poder asistir, ofrece esta reflexión: *"Cuando se habla de una "teología de la Ciencia moderna", esto no quiere decir evidentemente que la Ciencia pueda determinar por sí sola una figura de Dios y una religión. Significa, si no me equivoco, que, dado un determinado desarrollo de la Ciencia, ciertas representaciones de Dios y ciertas formas de adoración quedan excluidas porque no son homogéneas con las dimensiones espirituales del Universo"* (pág. 253)

⁶⁰ Esta carta se incluye como apéndice a *Ciencia y Cristo*. Taurus, 1968, pág. 253-255.

Y propone: “*En adelante, toda teología aceptable habrá de presentarse en el marco real definido por estos tres ejes principales [organicidad total del Universo, Atomicidad del Universo y Unificación del Universo]. La Metafísica ha abusado de una idea de ser abstracta, físicamente indeterminada. Pero la Ciencia nos define, por medio de ciertos “parámetros” precisos, la naturaleza y las exigencias, es decir, la trama física del ser “participado”. Estos son los parámetros que debe respetar en adelante, toda concepción de Creación, Encarnación, Redención y Salvación, así como, por supuesto, toda demostración de la existencia de Dios*”.

Teilhard concluye con un cierto tono de amargura: “*Haga lo que guste con estas reflexiones. Pero no las imprima..*” Sin duda, alude a la prohibición que pesaba sobre él de publicar sus escritos filosóficos o religiosos.

En su comunicación “Sobre los grados de certeza científica de la idea de evolución”, contenida en el libro de Actas del Congreso Internacional de Filosofía celebrado en

Roma (del 15 al 20 de noviembre de 1946)⁶¹ defiende que “*haber cobrado conciencia de la evolución es, para nuestra época, algo más y muy distinto que haber descubierto un hecho más, por muy amplio e importante que sea. Consiste (como le ocurre al niño cuando adquiere el sentido de la profundidad espacial) en habernos despertado a la percepción de una dimensión nueva. Idea de evolución: no ya simple hipótesis, como todavía se suele decir, sino condición de toda experiencia, o también, si se quiere, curvatura universal a la que, para poder ser científicamente válidas, o incluso pensables, tienen que someterse todas nuestras construcciones presentes y futuras del Universo*” (pág. 222)

Biología y Dios

Dos breves notas, una de 1950⁶² y otra de 1951⁶³, resumen el estado maduro

⁶¹ Pierre Teilhard de Chardin. “Sobre los grados de certeza científica de la idea de evolución”. *Ciencia y Cristo*. Taurus, 1968, pág. 221-225.

⁶² Pierre Teilhard de Chardin. “¿Qué es la vida?” *Ciencia y Cristo*, Taurus, 1968, pág. 241-242.

⁶³ Pierre Teilhard de Chardin. “¿La Biología, llevada a fondo, puede conducirnos a emerger en lo trascendente?” *Ciencia y Cristo*, Taurus, 1968, pág. 243-244.

del pensamiento de Teilhard al final de este recorrido. La primera (“¿Qué es la vida?”) fue publicada en *Les Nouvelles Littéraires*⁶⁴, el 2 de marzo de 1950 y es una contestación a una encuesta propuesta por André George, autor de publicaciones para jóvenes sobre temas científicos. Al responder sobre ¿qué es la vida?, concluye Teilhard con estas palabras: *“Una vez planteado esto, ¿existe una relación entre esta misteriosa deriva del mundo hacia estadios cada vez más complejos e interiorizados y la otra deriva (mucho más estudiada y mejor conocida) que arrastra al mundo hacia estadios cada vez más simplificados y exteriorizados? ¿Y cuál es esa relación? ¿No serán en realidad de igual amplitud, de igual orden y, en cierto modo, mutuamente complementarios los dos movimientos (vida y entropía) que tienen cuantitativamente (podríamos decir) una importancia desigual? Y, en este caso, ¿en qué forma cabe prever el equilibrio final del fenómeno? En esta última pregunta tiende quizá a recogerse y a formularse, para*

⁶⁴ Se trata de una revista literaria y artística francesa creada por Larousse en octubre de 1922 y que dejó de publicarse en 1985.

la ciencia de mañana, el enigma esencial del universo” (pág. 242)

La segunda nota (“La Biología, llevada a fondo, ¿puede conducirnos aemerger en lo trascendente?”) es – según los editores del libro - un estudio breve de Pierre Teilhard de Chardin escrito probablemente en mayo de 1951 con ocasión de la Semana de Intelectuales Católicos de Francia.

El autor afirma: “*Creo que hay que contestar afirmativamente la pregunta de si, llevada a fondo en una determinada dirección, la Biología puede conducirnos a emerger en lo trascendente. He aquí por qué*”.

“*Exactamente igual que unos mineros que descubren que la galería está obstruida ante ellos – perderíamos las ganas de actuar, y el impulso humano resultaría radicalmente detenido y “desinflado” para siempre en el fondo de sí mismo, por desaliento y por hastío. ¿Y qué querría decir esto sino que, al hacerse reflexivo el movimiento evolutivo no puede continuar más que manifestándose irreversible, es decir, trascendente: dado que la irreversibilidad completa de una magnitud física, en la medida en que implica una evasión fuera de las condiciones de*

“desagregabilidad” propias del Tiempo y del Espacio no es más que la expresión biológica de la Trascendencia.

La evolución, que salió hacia algo que se libra de la muerte total, es la mano de Dios que nos devuelve a Él. (página 244)

Hace unos meses se ha publicado, con ecos teilhardianos, el ensayo *Biología y Espíritu*⁶⁵, un denso trabajo sobre la dimensión espiritual encriptada en la investigación biológica, redactada por el profesor Andrés Moya, presidente de la Sociedad Española de Biología Evolutiva, y que reconoce fuertes influencias del pensamiento de Teilhard.

8. La evolución del pensamiento de Teilhard sobre Ciencia y Religión

A lo largo de estas páginas, al hilo de *Ciencia y Cristo*, se han recorrido los senderos del pensamiento de Pierre Teilhard de Chardin sobre la necesidad de la unificación de dos cosmovisiones: la de la Ciencia (entendida como ciencia en sentido estricto, las Ciencias de la

⁶⁵ Andrés Moya. *Biología y Espíritu. Exordio* de Diego Bermejo. Sal Terrae, Santander, 2014, 167 páginas.

Naturaleza) y las experiencias religiosas sistematizadas en la fe cristiana.

El pensamiento filosófico, religioso, místico y científico de Teilhard de Chardin fue fruto de un "largo camino", de una lenta y a veces dura marcha por terrenos inexplorados, no solo desde el punto de vista geológico. El pensamiento de Teilhard parte de la convicción de que *vivimos en un universo que cambia de forma irreversible*. Habla más de *transformismo* que de evolución. Es más: desde muy joven se siente "arrastrado y arrebatado por este mar cósmico".

Esta construcción social y espiritual no es solo fruto de la reflexión. Es fruto también de sus lecturas meditadas, a las que alude frecuentemente en sus cartas. Tal vez, los filósofos que más influyeron en su pensamiento son Henri Bergson (1859-1941)⁶⁶, Maurice Blondel (1861-

⁶⁶ Teilhard de Chardin leyó "La Evolución Creadora" de Bergson durante sus estudios de Teología en Hasting, en Inglaterra. Y su lectura de marcó profundamente. La tesis doctoral de Madeleine Barthélemy Madaule es ya un clásico en este tema. <http://www.amazon.com/Bergson-Teilhard-Chardin->

1949) y Wilhelm Dilthey (1833-1911) con su concepción de las ciencias del espíritu. También pudo influirle la filosofía de signo naturalista de Ostwald Spengler (1880-1936) y Ludwig Klages (1872-1956). E incluso la filosofía de Hegel. Y con posterioridad, el pensamiento personalista de Emmanuel Mounier con el que tuvo correspondencia.

Se puede decir que el pensamiento unificador de Teilhard en el que se incluye la biología y la paleontología, la prehistoria y la paleoantropología, la filosofía de Bergson, San Pablo, la mística y la poesía va emergiendo dentro de él desde muy pronto. Y, como un árbol, va creciendo en sus ramas, haciéndose corpulento, dando frutos y sufriendo el hacha de sus detractores. Ahora bien: ¿Cómo se fueron construyendo las ideas teilhardianas?

En un trabajo clásico, Émile Rideau⁶⁷ ha seguido la evolución del

Madeleine-Barth%C3%A9lemy-Madaule/dp/B000M75KOC

⁶⁷ Rideau, E., *La pensée du Père Teilhard de Chardin*. Éditions du Seuil, Paris, 1963, 590 págs.

pensamiento teilhardiano. De acuerdo con Rideau se diferenciar seis etapas en el crecimiento y desarrollo de las ideas de Teilhard y consiguentemente, en la evolución de su pensamiento sobre las relaciones unificadoras entre Ciencia y Religión:

1) La primera etapa de la génesis del pensamiento de Teilhard discurre entre 1908-1912 (cuando Teilhard tiene entre 27 y 31 años de edad). Es la época de sus años de estudios de Teología en Hasting. En estos años, como él mismo reconoce, emerge en él "la conciencia de una *Deriva profunda*, ontológica, total del universo, no como una noción abstracta sino como una *Presencia*" en torno suyo (ver los textos en *El corazón de la Materia*). Es el descubrimiento de que el mundo en el que vivimos está "en estado de evolución dirigida, es decir, de *génesis*" (*El corazón de la Materia*). Hay una intuición mística no científica que es el inicio de su búsqueda. Desde este punto de vista, el esfuerzo humano por

“conocer” el mundo se inserta en esa deriva profunda hacia una misteriosa Presencia, el Dios cósmico.

2) La segunda etapa se extiende entre 1914 y 1918 (en estos años Teilhard tiene entre 34 y 37 años). Es la etapa de la Guerra Europea, cuando Teilhard trabaja como camillero-sanitario en los frentes franceses. La atmósfera de las trincheras significa para él un *“bautismo de lo Real”* (citado por Claude Aragonnés (su prima, Margarita Teillard-Chambon). Este pensamiento está en su *Diario (Journal)*; también en su ensayo *La Guerre 1914-1919* (incluida en *Génesis de un pensamiento. Cartas, 1914-1919* [(1961) Taurus, 1963, p. 36]. Teilhard concibe entonces la humanidad como *“la envoltura pensante de la Tierra”* (*El corazón de la Materia*, 2002, 29-30). A la vez, su visión interior de Cristo se engrandece a la medida del mundo en movimiento. En *El Cristo en la Materia* (escrito en el frente de

Verdún en 1916, *Escritos del tiempo de la guerra*, 119-141)

3) La tercera etapa: entre 1920 y 1927 (Teilhard tiene entre 39 y 46 años). Es la que se refleja en algunos de los escritos de *Ciencia y Cristo* ya citados más arriba. Es la experiencia de sus estudios en la Universidad de París, los primeros conflictos y si ida a China. En su pensamiento se construye el sentido *Crístico* y el sentido *Cósmico*. El Cristo Cómico emerge en su experiencia interior con una gran fuerza. Asia le revela la inmensidad de la Tierra y de lo humano. Es una época de gran actividad científica, acompañada de una intensa vida interior. Teilhard se interesa por el lugar que el trabajo y la adoración, la entrega y el distanciamiento, ocupan en la vida cristiana. Aquí están dos de sus textos más clásicos: *La Misa sobre el Mundo* (1923) y *El Medio Divino* (1926-1927) que describen su itinerario interior. Y algunos de los escritos citados más arriba.

4) La cuarta etapa de la génesis del pensamiento de Teilhard: (entre 1928 y 1934). Es la época de las grandes expediciones por el centro de Asia, y la expedición Chapman Andrews y más tarde del Crucero Amarillo. En estos años, Teilhard cobra clara conciencia de la importancia del ser humano dentro del fenómeno evolutivo. Son también los años de investigaciones en Chukutien, donde estudia lo que llamaron *Sinanthropus*, los homínidos emparentados con el Pithecártropo *faber* de Java. Poco después describe la llamada ley de complejidad-conciencia. En 1934 publica una primera versión de *Cómo yo creo: a petición de Mgr Bruno de Solages* (editada en el tomo X de sus obras: *Como yo creo*, 1970, p. 105-145). Para intentar tender puentes entre Ciencia y Religión hemos de partir de la densa y honda experiencia de lo Humano y su tarea titánica de dominar la naturaleza. Ese esfuerzo humano es,

al mismo tiempo, la revelación del Cristo cósmico.

5) La quinta etapa se inicia en 1935 y llega hasta 1945. Teilhard está en Pekín en el proyecto de *Geobiología*. El pensamiento de Teilhard, centrado definitivamente en el porvenir, se preocupa de los fenómenos de *socialización* y de la *colectivización*. La obra maestra de Teilhard, *El fenómeno humano*, se concluye en 1940 y los contrasta en el capítulo final, titulado *El fenómeno cristiano*, con su anterior visión pancrística. Por otra parte, el lanzamiento de la revista *Geobiología* implica la construcción de un gran paradigma científico globalizador de los procesos geobiológicos. Destacamos aquí, por su significado, el texto *Esquema de un Universo personal* (escrito en 1936) [editado en el tomo VI: *La Energía humana*] y *El lugar del hombre en el Universo* (escrito en 1941) [editado en el tomo III, *La Visión del pasado*]... Teilhard está convencido de que el esfuerzo

unificador de la Humanidad pensante converge hacia el punto omega, Cristo redentor y Señor del Universo. Todo converge hacia Adelante y hacia Adentro. Hacia la Ciencia y hacia la Religión. Hacia el saber y hacia la mística.

6) El último decenio de la vida de Teilhard, entre 1945 y 1955, entre los 64 y los 74 años. Son los años de la repatriación a Francia y la estancia americana hasta su muerte. Está dominado por la visión de un *ultra-humano* colectivo como término de la historia temporal, hacia la que converge, coherentemente, la visión cristiana de la historia como preparación de la *parusía* de Cristo y espacio de la incorporación de la humanidad redimida en el *Cuerpo Místico*. Son los años de la preocupación por la Antropogénesis... Y en esa gestación del ultra-humano emerge de forma natural el Cristo Omega, hacia donde se dirige todo el esfuerzo humano.

Conclusión

A lo largo de estas páginas hemos recorrido narrativamente la construcción de un itinerario interior de Pierre Teilhard de Chardin. Es el itinerario que lleva a la convicción de que Ciencia y Religión no son concepciones del mundo en conflicto. Sino aspectos de un mismo proceso de derivación cósmica desde la Materia hasta el Espíritu. Teilhard convirtió su tarea de tender puentes entre las Ciencias y la Religión en una cruzada interior.

Durante 35 años (tal como se desprende de *Ciencia y Cristo*) reelabora y expresa con palabras (a veces un tanto crípticas) los materiales con los que construir puentes entre ambas orillas, ambas fronteras.

Estas palabras, escritas en 1921, son un antícpio de todo su desarrollo posterior: *"es inútil, es injusto oponer la Ciencia y Cristo, o separarlos como dos dominios extraños el uno del otro. La Ciencia sola no puede descubrir a Cristo; pero Cristo colma los deseos que nacen en nuestro corazón con la enseñanza de la Ciencia. El cielo que hace descender al Hombre hasta las entrañas de la Materia en pleno Múltiple,*

para remontar desde allí al centro de la unificación espiritual, es un ciclo natural. Podría decirse que es un ciclo divino, puesto que ha sido seguido primero por Aquel que ha tenido que “descender a los infiernos” antes que elevarse a los cielos, a fin de llenar todas las cosas”

Córdoba, marzo de 2015.

¿Conoces nuestro catálogo de **libros con letra grande**?

Están editados con una letra superior a la habitual para que todos podamos **leer sin forzar ni cansar la vista**.



Consulta **AQUI** todo el catálogo completo.

Puedes escribirnos a pedidos@edicionesletragrande.com