

TEILHARD DE CHARDIN INSPIRACIÓN PARA EL DIÁLOGO ENTRE LA CIENCIA Y LA FE

TEILHARD DE CHARDIN INSPIRATION FOR THE DIALOGUE BETWEEN SCIENCE AND FAITH

Juan Jesús Cañete Olmedo

Resumen: Teilhard de Chardin intentó develar la racionalidad de la fe a partir de la reflexión sobre de lo que nos dice la ciencia. La unidad de su pensamiento está en la convergencia entre ciencia y fe. Él tiene la convicción profunda de que la ciencia permite comprender mejor el fenómeno cristiano y que la fe cristiana permite extraer el enigma de una materia que se nos muestra como una estructura dinámica creada. En este sentido Teilhard sigue siendo una fuente de inspiración tanto para el diálogo entre la ciencia y la fe, como para para la filosofía y la teología.

Abstract: Teilhard de Chardin attempted to reveal the rationality of faith based on reflection on what science tells us. The unity of his thought is in the convergence between science and faith. He has the deep conviction that science allows us to better understand the Christian phenomenon and that Christian faith allows us to extract the enigma of a matter that is shown to us as a created dynamic structure. In this sense Teilhard continues to be a source of inspiration both for the dialogue between science and faith, as well as for philosophy and theology.

Palabras clave: creación, evolución, síntesis, ciencia, fe.

Key words: creation, evolution, synthesis, science, faith.

Fecha de recepción: 8 de diciembre de 2023

Fecha de aceptación y versión final: 15 de mayo de 2024

Hace cien años Teilhard de Chardin escribía *La Misa sobre Mundo*¹. El mundo es la Hostia definitiva y real en la que Cristo desciende poco a poco hasta la consumación final. Dios sigue ordenando el mundo, cada vez más intensamente, a medida que avanza la evolución hasta el advenimiento glorioso de Jesús al final de los tiempos (parusía). ¿Puede tener eco este mensaje en un mundo marcado por la técnica y la ciencia? Intentemos dar una respuesta a esta pregunta inspirándonos en ese científico, filósofo, teólogo y místico que fue Teilhard de Chardin.

Pierre Teilhard de Chardin nació el 1 de mayo de 1881 en Sarcenat y murió en Nueva York en 1955. Su obra filosófica y teológica no fue publicada hasta después de su muerte. Su publicación causó un gran impacto, probablemente en el decenio 1955-1965 fue el personaje científico sobre el que más se escribió, de hecho, llegó incluso a

¹ P. TEILHARD DE CHARDIN, "La Misa sobre el Mundo", en *Himno del Universo*, Trotta, Madrid 2004, 28-40.

hablarse de *el fenómeno Teilhard*². La realidad hoy es muy distinta, el pensamiento de Teilhard comenzó a declinar a partir del final de la década de los 70 del siglo pasado quedando, en palabras de Olegario González de Cardedal, en “una especie de silencio respetuoso”³. Afortunadamente hace algunos años se observan signos de que esto está cambiando y sus grandes intuiciones siguen manifestando una gran potencialidad para inspirar la filosofía, la teología, y la espiritualidad actual.

Para comenzar a hacernos idea de quien fue Teilhard basta hacer referencia a los comentarios de dos de sus principales intérpretes. La obra de Teilhard afirma el teólogo Henry de Lubac, no es más que la vida del hombre Teilhard⁴. Por su parte el científico Paul Chauchard lo define como un testigo de Jesús en un mundo científico, y un testigo de la ciencia en el mundo eclesial⁵.

Sobre la carrera científica de Teilhard, sobre todo en paleontología, basta ver el libro de Barjon y Leroy *La carrera científica de Teilhard*⁶. Aquí, sin embargo, nos interesa más su obra fenomenológica y las implicaciones filosófico-teológicas de su pensamiento. Si nos centramos en la importancia que tiene para el diálogo entre la ciencia y la fe hemos de afirmar que Teilhard fue el primer autor cristiano que expuso su fe en términos accesibles y sensatos al hombre de ciencia agnóstico; por primera vez en el siglo XX, los más agnósticos y ateos dedicados a las ciencias podían saber de lo que habla un cristiano⁷.

El pensamiento de Teilhard no es sistemático, pero sí tiene un pensamiento unitario que busca integrar en una grandiosa Welthanschauung (cosmovisión) lo que conoce por la ciencia y lo que cree por la fe. Su estudio sigue una línea de investigación: la búsqueda de Dios percibido en su plena realidad por transparencia en el corazón de la materia, gracias a su conocimiento previo por la fe⁸. En Teilhard el científico está injertado en el místico y el profeta.

Teilhard no se propone crear un sistema cerrado, ni un cuadro definitivo de la verdad, sino desvelar los ejes de progresión que descubren el significado profundo de un universo en evolución. Él es consciente de que solo traza una senda que otros rectificarían, por lo tanto, reprocharle que es incompleto no es más que una perogrullada y crearle completo un contrasentido. En su continua búsqueda él nos abre uno de los caminos convergentes que conducen a Cristo, quizás el mejor en un mundo marcado por la tecno-ciencia, y por qué no decirlo, en un mundo donde el pesimismo cósmico y antropológico parece adueñarse del alma humana.

² E. Colomer prólogo a la obra de C. CUENOT, *Teilhard de Chardin*, Labor, Barcelona, 1973, 7.

³ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología*, BAC, Madrid 2006, 217.

⁴ H. DE LUBAC, *La prière du Père Teilhard de Chardin*, Fayard, Paris 1964, 15.

⁵ P. CHAUCHARD, *El pensamiento científico de Teilhard de Chardin*, Taurus, Madrid 1967, 226-227.

⁶ L. BARJON, P. LEROY, *La carrière scientifique de Pierre Teilhard de Chardin*, Rocher, Mónaco 1964; Respecto a su obra científica véase también L. SEQUEIROS SAN ROMÁN, “Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), geólogo y paleontólogo”: *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica* 61 (2005) 181-207.

⁷ M. ELIADE, *El vuelo mágico*, Siruela, Madrid 1995, 221.

⁸ P. CHAUCHARD, *El pensamiento científico de Teilhard de Chardin*, 259.

La vida y la obra de Teilhard van totalmente unidas, de hecho, no debiéramos decir que ha escrito decenas de ensayos, sino un ensayo que ha comenzado múltiples veces hasta su último día⁹.

1. Importancia del diálogo fe-ciencia

Bernard Welte consideraba que existía un estado peligroso para la fe¹⁰. Se trataría de esa situación en que la cultura se aleja tanto de la fe que la incredulidad se considera lo normal. Esto acontece, por ejemplo, cuando en una cultura marcada por la tecno-ciencia se extiende el cliché de que la religión y la ciencia no tienen nada que ver, incluso de que ambas son incompatibles. De lo insatisfactorio de esta situación ya se habló en el Concilio Vaticano II exhortando a establecer puentes para el diálogo ciencia fe¹¹. El papa San Juan Pablo II, por su parte, señalaba que el asunto era muy urgente dado que los avances contemporáneos de la ciencia constituían un desafío más profundo que el que significó la introducción de Aristóteles en la Europa occidental del siglo XIII¹². En la misma línea Benedicto XVI llegaba a afirmar que el diálogo entre la fe y la razón en general, y la religión y la ciencia en particular, constituían una prioridad urgente en la tarea evangelizadora para mostrar la racionalidad de la fe al hombre de hoy¹³. No solo desde la perspectiva del creyente es importante este diálogo pues, como comentaba A. N. Whitehead hace ya casi un siglo, cuando consideramos lo que la religión y la ciencia representan para la humanidad podemos comprender que el futuro de la historia depende de la relación entre ambas, dado que son las dos fuerzas generales más fuertes que influyen al hombre y que a veces se presentan como enfrentadas. No se trata pues de una cuestión baladí sino de algo esencial para nuestro futuro¹⁴.

2. Su búsqueda

Todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado por aquello que se busca afirma Heidegger. ¿Qué guiaba a Teilhard? ¿Qué buscaba?

Al leer la obra de Teilhard uno observa que escribe para sí y desde ahí para los demás. Son sus intuiciones, sus dudas, sus interrogantes profundos los que orientan su búsqueda. En él se descubre una pasión por lo Absoluto que le lleva a buscar constan-

⁹ C. TRESMONTANT, *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*, Taurus, Madrid 1966, 7, 69.

¹⁰ B. WELTE, *¿Qué es creer?*, Herder, Barcelona 1984, 19.

¹¹ *Gaudium et Spes*, n° 62, *Optatam Totius*, n° 13 y 15.

¹² Carta de Juan Pablo II al Reverendo George V. Coyne director de la Observatorio astronómico vaticano. Recuperado de <https://www.comillas.edu/images/catedras/CTR/CARTAJUANPABLI.pdf>. (consulta: 10 de noviembre de 2023).

¹³ Discurso de Benedicto XVI a los participantes en la asamblea plenaria de la Congregación para la Doctrina de la Fe el 20 de febrero de 2006. Recuperado de https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20060210_doctrine-faith.html (consulta: 14 de noviembre de 2023).

¹⁴ A.N. WHITEHEAD, *Science and the Modern World*, The Free Press, New York 1925.

temente realidades más universales, más perfectas. Como expresa en su obra autobiográfica *El corazón de la materia*¹⁵, siempre tuvo la necesidad de poseer el absoluto, de apoyarse en algo esencial y definitivo. El gran interrogante sería pues ¿qué le da consistencia a este universo donde todo fluye, donde reina la multiplicidad y la caducidad?

En esa búsqueda de la unidad de todo y de la plenitud se encuentra con dos cosmovisiones que aparentan ser antagónicas: la cosmovisión científica y la cosmovisión heredada de la tradición cristiana. Sin embargo, no pueden darse dos verdades en lo referente a una única realidad. Ambas verdades, si lo son, deben de alguna manera converger permitiendo comprender mejor lo real. Teilhard no planteará un concordismo que, de modo artificial, busque conciliar visiones diferentes. Su tarea es la de construir una cosmovisión donde ciencia y religión no se contraponen, sino que se armonizan mostrando desde ángulos distintos y complementarios, la grandeza del universo.

Ciencia y religión deben converger, pues la ciencia sin apertura a la trascendencia aboca a un universo sin sentido que deriva en un pesimismo antropológico, y la religión sin ciencia distorsiona la imagen del universo, del hombre y del propio Dios. En uno de sus primeros escritos dirá: “Al escribir *La Vida Cósmica* he pretendido llamar la atención sobre la posibilidad de una sana reconciliación entre Cristianismo y mundo, sobre el terreno de la prosecución leal y convencida del progreso, en comunión sincera con la fe en la vida y en el valor de la evolución”¹⁶.

Conciliar el cristianismo y el Mundo implicará, al fin y a la postre, encontrar un sentido al mundo evolutivo. De hecho, para Teilhard el Dios de la revelación cristiana se hace transparente, o sea diáfano en su creación. Aquí nos encontramos otro de los aspectos fundamentales en Teilhard: él aúna su hacer científico, su intuición filosófica y su experiencia mística¹⁷, estos tres aspectos continuamente se retroalimentan. Fijémosnos a título de ejemplo en dos textos situados uno al comienzo y el otro al final de su trayectoria intelectual. En 1916 afirmaba: “El mundo sigue creándose y en él, es Cristo quien lo lleva a su final. Al escuchar y comprender estas palabras, he abierto los ojos, y me he dado cuenta, como si estuviéramos en un éxtasis, de que me hallaba sumergido en Dios por medio de toda la naturaleza”¹⁸.

Pocos meses antes de morir Teilhard escribe:

Estamos en un universo en vías de concentración sobre sí mismo. Podría parecer que solo un rayo de luz, si cayera sobre cualquier punto de la noosfera debería provocar una explosión lo bastante fuerte como para alcanzar y renovar casi enteramente la faz de la tierra... ¿Habré sido el único que lo he visto?... Porque si se me pide que lo haga, me resulta imposible citar un solo autor, un solo escritor, en el que reconozca claramente la maravillosa

¹⁵ P. TEILLARD DE CHARDIN, *El corazón de la materia*, Santander, Sal Terrae, Santander 2002.

¹⁶ P. TEILLARD DE CHARDIN, *La Vida Cósmica en Escritos en tiempos de guerra*, Taurus, Madrid 1968, 93-118, 97.

¹⁷ Sobre la espiritualidad y la mística en Teilhard, F. EUVE, *Por una espiritualidad del cosmos. Descubrir a Teilhard de Chardin*, Sal Terrae, Santander 2023; S. GUERRA SANCHO, “Teilhard de Chardin, místico de la materia cristificada”: *Revista de espiritualidad* 253 (2004) 555-590.

¹⁸ *Id.*, 112.

diafanía que a mi parecer lo ha transfigurado todo... el amor de Dios y la fe en el mundo: los dos componentes esenciales están en el aire en todas las partes, pero en general no son lo bastante fuertes para combinarse el uno con el otro en un mismo individuo. En mí por casualidad resultó favorable la proporción de uno y de otro y, espontáneamente, se ha operado la fusión, muy débil aun para propagarse en forma explosiva, pero suficiente sin embargo para afirmar que la reacción es posible y que un día u otro se producirá en cadena¹⁹.

3. La filosofía en Teilhard

En el año 1948 en una nota explicativa que manda sus superiores solicitando la autorización para publicar *El Fenómeno Humano* resume su proyecto intelectual. Teilhard se sitúa en un triple nivel. En el primero trata de elaborar una síntesis científica, una memoria científica. En el segundo tratará de exponer lo que implica extracientíficamente el conocimiento científico, estaríamos en un nivel filosófico. En el tercero apuntará más alto abriendo las avenidas que desembocan en la fe. Ciencia, filosofía y religión terminan convergiendo como los meridianos cuando se acercan al polo²⁰. Al estudiar como desarrolla este proyecto se descubre el poco peso que en él tiene la filosofía de su época. Teilhard se encontró con el espíritu fenomenológico moderno opuesto a la filosofía que él reclamaba, con el positivismo y el marxismo que rechazaba y finalmente con la filosofía neoescolástica encerrada en conceptos sin contacto con la realidad científica. Pascal, Leibniz, Hegel o Newman aparecen entre sus lecturas, así como algunos filósofos de la ciencia como Poincaré o Duhem. Las influencias más notorias serían las de Bergson y Blondel, amén de la amistad que tuvo con el filósofo Eduard Le Roy²¹.

Fue la lectura de Bergson en sus años de teología en Hansting la que le hizo tener conciencia de una deriva profunda, ontológica, total del universo. En especial el texto de Bergson "La Evolución Creadora" le despertó del sueño dogmático de un cosmos estático y mostrándole la realidad de un mundo evolutivo que en un progreso ascendente lleva finalmente al hombre. Pero a diferencia de Bergson para quien la evolución es creadora, para Teilhard es la creación la que es evolutiva. No se trata de meros juegos de palabras. Para Teilhard es el acto creativo de Dios el que se manifiesta en toda la evolución.

Por su parte, de Blondel recibió sobre todo el valor de la acción humana y la noción de pan cristismo, la amplitud universal de la función de Cristo, no porque todo sea Cristo, sino porque en Cristo todo recibe consistencia definitiva. Él llegó a conclusiones muy similares a las de Blondel pues ambos veían la inserción natural de Dios en un mundo que se iba haciendo en un proceso que culminaría en el Cristo total. Teilhard asumió con satisfacción las ideas de Blondel al ver corroborada en el terreno filosófico sus tesis que partían de la reflexión sobre los datos que le ofrecía ciencia.

¹⁹ *Lo Crístico*, citado en C. CUENOT, *Teilhard de Chardin*, Taurus, Madrid 1973, 60- 61.

²⁰ *El Corazón de la Materia*, 151-153.

²¹ C. CUENOT, *Teilhard de Chardin*, Taurus, Madrid 1973, 41.

Teilhard no pretendía actuar como un metafísico o un teólogo sino como un científico que reflexiona sobre los datos que la ciencia le ofrece, intentado establecer un puente entre la física, la biología, la antropología y, por qué no decirlo, también con la teología. Obviamente no fue un filósofo de escuela, pero lo que es innegable es que fue un filósofo muy intuitivo.

Como señala Claude Cuenot si queremos definir el método de Teilhard bastaría una palabra: síntesis, su espíritu de síntesis²². A este espíritu de síntesis hemos de unir la categoría básica para poder captar lo real y que no es otra que la de “la evolución”; para Teilhard la evolución se convierte en la condición de todo pensamiento que en la actualidad quiera aportar algo verdaderamente significativo.

4. Esbozo de la síntesis teilhardiana

El planteamiento de Teilhard se puede sintetizar en un esquema sencillo tal como él mismo lo propuso: Cosmos = Cosmogénesis>Biogénesis>Noogénesis>Cristogénesis²³.

Para Teilhard el cosmos es cosmogénesis, toda la realidad está en continua evolución incluyendo al ser humano. Teilhard integra la vida y el hombre en la historia del cosmos. Él observa que hay un eje de crecimiento, una direccionalidad en el proceso evolutivo, para referirse a esa especie de tanteos por los que la materia va dando de sí en una cierta direccionalidad Teilhard hablará de ortogénesis de fondo o azar dirigido. En este proceso ni la vida ni el surgimiento del hombre son anomalías inexplicables, una especie de epifenómenos, sino todo lo contrario: la creación es evolutiva y tiene un sentido, se trata de un proceso en el que de la materia surge la vida y el pensamiento reflexivo que se hace manifiesto en el ser humano. Atendiendo al desarrollo evolutivo tal como se le presenta deduce una ley que rige este proceso y que será clave en todo su pensamiento: la ley de la complejidad –consciencia: Los sistemas materiales se van complejificando y en ese proceso emerge la consciencia²⁴.

En el proceso cósmico sobre un fondo de progresión continua se dan una serie de discontinuidades. Si la aparición de la vida supondría una primera discontinuidad la aparición del hombre supondría un segundo umbral crítico. La antropogénesis continúa la biogénesis. En este momento la evolución, que hasta ahora había explorado todos los nichos ecológicos, se hace convergente. Con el surgimiento del pensamiento reflexivo entraríamos en la era de la autoevolución, momento en que la evolución, en alguna medida, se pone en manos de la criatura. La ley biológica de la complejidad-consciencia sigue su marcha hacia una convergencia siempre mayor de la sociedad humana. Esto supone la gestación de lo que Teilhard denomina noosfera (capa pensante

²² *Id*, 39.

²³ Tres días antes de muerte, sobre la mesa de su despacho dejó una cuartilla autógrafa encabezada con estas palabras: “Lo que yo creo”. Cosmos = Cosmogénesis > Biogénesis > Noogénesis> Cristogénesis, P. TEILHARD DE CHARDIN, *El Corazón de la Materia*, 108.

²⁴ Este proceso queda expuesto de modo sistemático en *El fenómeno humano*. P. TEILHARD DE CHARDIN, *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid 1971.

que envuelve la tierra análoga a la capa viviente de la biosfera) que se iría conformando con la progresiva integración de las conciencias humanas y los productos técnicos y culturales que se desarrollan. Mirado a escala cósmica apenas estaríamos en los comienzos del proceso de convergencia que supone la conformación de la noosfera, auténtica culminación del fenómeno biológico.

Si el Mundo y por lo tanto el tiempo es necesariamente de naturaleza convergente tal como se observa, ¿hacia dónde converge? En este momento Teilhard postula un punto Omega en el que se fusionarán y consumarán dentro de sí todas las conciencias, se trata de un foco de atracción superconsciente y superespiritual que asegura la irreversibilidad del ascenso de la humanidad. Teilhard ve la necesidad de postular el punto Omega, a la vez atractor y centro de convergencia para darle consistencia a todo el proceso. Hay que admitir lógicamente que, si el mundo camina hacia lo espiritual, tiene que haber una cima consciente en el Universo²⁵. Ese foco Omega aparece como marcando un umbral de maduración del proceso cósmico total.

Omega tiene una doble vertiente inmanente y trascendente. Inmanente en cuanto término de una trayectoria convergente de la evolución; trascendente en cuanto síntesis y punto de encuentro de las fuerzas ascensionales y del descenso de una fuerza ultraespacio-temporal que sería el verdadero motor de la evolución, su impulso inicial y su sentido último. El punto omega sería bifásico: cima de la escala evolutiva, consumación irreversible del universo y “Pléroma final”.

En el epílogo de *El fenómeno humano* denominado *El fenómeno cristiano*²⁶ nos presenta una interpretación cristiana de toda la evolución en la que el Punto Omega hacia el que todo converge se identifica con Cristo. Lo que hace Teilhard es comparar la cosmovisión a la que ha llegado en su reflexión sobre un universo evolutivo y lo que nos ofrece la revelación cristiana observando entre ambas cosmovisiones una sorprendente coincidencia. Más que un Omega debemos hablar de dos Omegas. Uno deducido por la reflexión del devenir cósmico en el que el proyecta su pensamiento hacia el futuro, último momento de la evolución; otro necesario por construcción más allá del primero, externo a la evolución misma y preexistente²⁷. En esta interpretación la cosmogénesis de la evolución se transforma en cristogénesis. La mística es el coronamiento de este empuje de la dialéctica que llega a identificar el punto Omega con el Cristo Omega. “Cristificar la Materia, dirá, (es) Toda la aventura de mi existencia íntima”²⁸.

Teilhard colocará a Cristo en el centro de la historia cósmica. Los Misterios de la Creación, la Encarnación y la Redención se integran orgánicamente para constituir algo así como la obra total de Dios en el tiempo. Los tres misterios fundamentales de Cristo se revelan como los tres rostros de un mismo misterio. Nada de Creación sin inmersión encarnadora. Nada de Encarnación sin compensación redentora. En la metafísica de la unión, los tres misterios fundamentales del cristia-

²⁵ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Como yo creo*, Taurus, Madrid, 1970, 99.

²⁶ P. TEILHARD DE CHARDIN, *El fenómeno humano*, 353-361.

²⁷ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Como yo creo*, 158-159.

²⁸ P. TEILHARD DE CHARDIN, *El corazón de la Materia*, 61.

nismo no aparecen ya sino como tres caras de un mismo misterio de misterios, el de la Pleromización²⁹.

Para Teilhard el Cristo de la revelación no es sino el Omega de la evolución. El fin de la Encarnación no se reduce como en la teología tradicional a la redención del pecado original sino a la consumación en plenitud de toda la creación.

5. Diálogo fe ciencia

El científico y teólogo Ian Barbour agrupaba las posibles relaciones entre la ciencia y la fe en cuatro categorías: conflicto, independencia, diálogo e integración³⁰. La postura de Teilhard se incluiría en esta última, entre la fe cristiana y la ciencia se daría una auténtica convergencia.

Teilhard nos propone una aventura que él mismo ha iniciado, la de ir desvelando la racionalidad de la fe a partir de la reflexión sobre de lo que nos dice la ciencia. La unidad de su pensamiento estará en esa convergencia entre ciencia y fe. Él tiene la convicción profunda de que la ciencia permite comprender mejor el fenómeno cristiano y que la fe cristiana permite extraer los secretos más profundos de una materia que se nos muestra como una organización creada³¹.

Aquí ya encontramos dos aspectos necesarios para que se pueda establecer un diálogo entre la ciencia y la fe. En primer lugar, hay que estimar la ciencia, ese gran affair del mundo, como diría Teilhard. Para Teilhard la ciencia nos lleva a profundizar cada vez más en la realidad, en este sentido tiene un carácter que apuntaría finalmente a lo religioso. En segundo lugar, el diálogo ciencia-fe exige no quedarse dogmáticamente encorsetado en lo inmanente, sino que se debe tener un espíritu abierto que permita tomar en consideración lo que afirma la religión sin rechazarla de principio.

La ciencia no solo no es una enemiga de la fe sino todo lo contrario: la ciencia y la religión se complementan. La religión y la ciencia serían las dos fases o caras de un mismo acto completo de conocimiento³². Obviamente, más allá de todo concordismo, hemos de respetar la autonomía entre ciencia y religión, pero autonomía no significa que sean dos magisterios totalmente separados como sugiere Stephen J. Gould³³. Tanto la ciencia como la religión, en su recto ejercicio, contribuyen a darnos una comprensión global de la realidad y a mostrar el camino para crear una verdadera humanidad. El diálogo entre ellas se plantea entonces como un factor auténticamente humanizante. Veamos cómo se concreta esto en la obra de Teilhard.

²⁹ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Como yo creo*, 195-201. En palabras de Teilhard, la pleromización es “la misteriosa relación repletiva (si no completiva) que vincula el Ser primero y el ser participado”, 201.

³⁰ I. BARBOUR, *Religión y ciencia*, Trotta, Madrid 2004, 133-181.

³¹ P. CHAUCHARD, *El pensamiento científico de Teilhard de Chardin*, 19.

³² P. TEILHARD DE CHARDIN, *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid 1971, 344-345.

³³ S. J. GOULD, *Ciencia versus religión: Un falso conflicto*, Planeta, Barcelona 2012.

5.1. *Un diálogo que nace de una necesidad*

Teilhard, hombre de fe, acostumbrado a tratar con sabios de todo orden, se da cuenta de que el campo de la ciencia es uno de los lugares privilegiados para la constitución de la unidad humana. Para Teilhard ciencia y religión no pueden seguir ignorándose, es necesario un diálogo fructífero entre ellas. Por un lado, la religión y la teología no pueden aislarse del continuo crecimiento del conocimiento sobre el mundo natural que nos presenta la ciencia; por otro lado, la ciencia no puede cerrarse a la fuente de inspiración que proviene del ámbito religioso. Si ambas se ignoran terminaremos en una teología y una ciencia dogmatizadas, cerradas sobre sí mismas e inservibles para ir construyendo un futuro más humano. En este sentido Teilhard suscribiría totalmente las palabras de san Juan Pablo II al reverendo George Coyne: “La ciencia puede purificar a la religión de errores y supersticiones; la religión purifica a la ciencia de idolatrías y falsos absolutos”³⁴. Tanto el reduccionismo religioso, como el reduccionismo científico fallan al ver el panorama general y suelen acabar convirtiendo la ciencia en una pseudoreligión, por un lado, como acontece con el cientifismo; o bien, por el otro lado, desvirtuando lo religioso al perder de vista aspectos esenciales del hombre y del cosmos como acontece en ciertos espiritualismos.

Teilhard también destacaba otro aspecto sobre la necesidad de una convergencia entre la ciencia y la fe. Él percibía ciertos elementos que le permitían vislumbrar la tendencia hacia una unidad humana que poco a poco se iría constituyendo. Sin embargo, era consciente de que su visión no era unánimemente compartida. De hecho, el mundo parecía sumergirse en una especie de pesimismo auspiciado por aquellos que al negar la trascendencia abocaban al hombre al sinsentido. Tanto a nivel humano como cósmico la muerte parecía esbozar la última sonrisa. Como contrarréplica a esta visión, este hijo de la Tierra y del Cielo pretendió elaborar un pensamiento en el que la convergencia de ciencia y la fe permitieran mirar desde una perspectiva que abriese a la humanidad a la esperanza. De hecho, Teilhard habla de que hay que remontar la impresión del descorazonamiento que se adueña del ser humano³⁵. Si toda la evolución y todo el esfuerzo humano se pierden en el vacío se corre el riesgo del tedium vitae, del pesimismo absoluto, del paro de la humanidad. La condición primera para que el hombre acabe la obra cósmica emprendida es que descubra que la evolución tiene un sentido. Desde esta perspectiva ciencia y fe se dan la mano. El hombre para Teilhard quedaría inactivo sin esa apertura a lo ultrahumano. Esta es una condición necesaria para que la humanidad consienta en cooperar en la obra de la evolución³⁶.

³⁴ Mensaje de su Santidad Juan Pablo II al reverendo George Coyne, *o.c.*

³⁵ P. TEILHARD DE CHARDIN, *El fenómeno humano*, 307- 311; H. DE LUBAC, *El pensamiento religioso de Teilhard de Chardin*. Taurus, Madrid 1967, 55-73.

³⁶ P. TEILHARD DE CHARDIN, *El fenómeno humano*, 275-284.

5.2. Ciencia y fe: una propuesta de convergencia

Teilhard va más allá de la mera compatibilidad entre la concepción científica y religiosa (cristiana), la vinculación entre ambas es más profunda³⁷. Su descripción fenomenológica de la evolución le muestra un universo en progreso ascendente que apunta hacia un final en el que se atisba lo trascendente. De hecho en Teilhard la ciencia se abraza con la fe, esto queda expresado en esta especie de credo escrito en 1934: “Creo que la Evolución se dirige hacia el Espíritu, Creo que el Universo es una Evolución, Creo que el espíritu desemboca en lo personal, Creo que lo personal supremo es el Cristo-Universal”³⁸. No olvidemos que el científico Teilhard es inseparable del creyente Teilhard. La ciencia al descubrir las propiedades y leyes de la materia está revelando, igualmente, la forma en la que actúa Dios. La ciencia moderna nos descubre los secretos de una creación que es evolutiva. Dios no hace directamente (la filosofía y teología clásica decían que no actúa como causa segunda) sino que hace hacer (o sea Dios actúa siempre como causa primera)³⁹.

Teilhard plantea una nueva ciencia, la hiperfísica⁴⁰, que como extensión de la física abarcará el estudio de la materia y del espíritu para construir un modelo integral de la materia y la conciencia en un cosmos evolutivo, sobre ella se elabora un pensamiento sobre la ciencia que nos lleva a los bordes de la fe. Él se sitúa frente al naturalismo materialista y al dualismo espiritualista al considerar la materia como la matriz del espíritu (consciencia). El naturalista materialista intenta comprender la consciencia (espíritu) desde los constituyentes de la materia, entonces cae en callejón sin salida, el “hard problem”⁴¹ (el problema difícil, o el mayor problema) de la ciencia y la filosofía en palabras de David J. Chalmers. El camino que propone Teilhard es distinto: sería el de comprender la materia desde el espíritu, concretamente desde la presencia de la consciencia en el hombre. Esto le lleva a proponer que, de alguna manera, la consciencia está presente en toda la materia o sea que en la materia existe un interior además de un exterior⁴². El interior de la materia está ligado a su complejidad y a su centridad. Al aumentar la complejidad aumenta también la centridad (centridad es la capacidad por la que se integran los elementos de un sistema en una unidad) y por tanto la interioridad. El aumento de la centridad, interioridad y consciencia van unidos al aumento de la complejidad: a mayor complejidad mayor consciencia es lo que denominábamos ley de

³⁷ *Ib*, en el apartado de *El fenómeno humano* denominado “La conjunción ciencia religión” dirá expresamente: “A medida que la tensión va prolongándose, parece ser que el conflicto debe resolverse bajo una forma de equilibrio muy diferente: no por eliminación, ni por dualidad sino por síntesis”, 343-345, 343.

³⁸ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Como yo creo*, 105.

³⁹ *Ib*, 34. Dos capítulos de este texto son especialmente relevantes en este tema: Sobre la noción de transformación creadora y nota sobre los modos de la acción divina en el universo, 27- 42.

⁴⁰ SHELLI RENEE JOYE, “La hiperfísica de Pierre Teilhard de Chardin: Energía, Consciencia y la evolución de la noosfera”, Recuperado de <https://teihard-mx.com/la-hiperfísica-de-teihard-de-chardin/> (consulta: 22 de noviembre de 2023)

⁴¹ D. J. CHALMERS, “Facing up to the problem of consciousness”: *Journal of Consciousness Studies* 2 (1995) 200-219.

⁴² P. TEILHARD DE CHARDIN, “El interior de las cosas”, en *El fenómeno humano*, 69-84.

la complejidad-consciencia⁴³. Esta consciencia se hará claramente visible en el hombre cuyo cerebro posee mayor complejidad.

La aparición de sistemas de mayor complejidad en el proceso evolutivo es un hecho poco cuestionable. De hecho, la aparición del hombre ha generado un movimiento convergente, de unificación de consciencias, un proceso de síntesis que da lugar a la noosfera. Este proceso de paulatina unificación de las consciencias tiende hacia un punto Omega que actúa como una especie de atractor hiperpersonal que dará cumplimiento a todo el proceso evolutivo. Aunque este punto Omega es deducido por Teilhard en razón de la lógica y la coherencia de los hechos que pone de relieve la evolución es obvio que ya con él se está apuntando hacia Dios.

Udías Vallina⁴⁴ señala que Teilhard en su propuesta de continuidad ciencia-religión donde la ciencia se abraza con la fe ha ido demasiado lejos, pero afirma igualmente que sus ideas abren un camino por el que debemos atrevernos a caminar.

5.3. La importancia del fenómeno humano⁴⁵

En el prólogo de *El fenómeno humano* Teilhard escribe:

Estás páginas representan un esfuerzo por ver y hacer ver lo que es y exige el hombre si se le coloca, enteramente y hasta el fin, dentro del cuadro de las apariencias... Desde un doble aspecto que le convierte doblemente en el centro del mundo, el hombre se impone a nuestro esfuerzo por ver como clave del universo. En primer lugar, y de manera subjetiva, resultamos ser inevitablemente centro de perspectiva en relación a nosotros mismos... El hombre centro de perspectiva, es al propio tiempo centro de construcción del universo. Por conveniencia tanto como por necesidad es, pues, hacia él donde hay que orientar finalmente toda ciencia⁴⁶.

Teilhard es consciente de que el naturalismo materialista no puede explicar la evolución hacia una mayor complejidad de la que emerge la consciencia humana. En clave de sentido el relato solo se puede reconstruir retrospectivamente, pues lo razonable cuando hablamos de encontrar el significado de lo real es partir de lo conocido para ir a lo desconocido. Así pues, nos propone cambiar de perspectiva mirando e interpretando desde la consciencia la evolución de la materia, ateniéndose a “todo el fenómeno” tal como nos aparece.

⁴³ *Id.*, 78.

⁴⁴ A. UDÍAS VALLINA, “Teilhard de Chardin y el diálogo actual entre ciencia y religión”: *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica* 61 (2005) 209-229.

⁴⁵ Para un estudio reciente sobre el fenómeno humano véase J. M. RODRÍGUEZ CASO, “Teilhard de Chardin y el “fenómeno humano””: *Revista de Filosofía Fundamental* 3 (2023) 251-289.

⁴⁶ P. TEILHARD DE CHARDIN, *El fenómeno humano*, 43.

Teilhard cita a menudo la fórmula de Julian Huxley: “El hombre es la evolución hecha consciente de sí misma”⁴⁷. Él ha visto claramente, como hoy afirman los defensores del principio antrópico⁴⁸, que el ser humano es la clave para entender el universo. En cuanto deja de considerarse al ser humano como un mero epifenómeno se convierte en un fenómeno de primer orden en el universo tanto cuantitativa como cualitativamente. En ese instante la consciencia y la libertad resultan ser un factor de valor cósmico pues lo psíquico representaría la emergencia de una propiedad universal.

La existencia de la humanidad nos obliga a mirar hacia atrás y podemos observar una corriente universal que lleva las cosas en sentido inverso a lo probable, hacia construcciones más improbables, o sea más organizadas (negantropía). O sea, al lado de la corriente ponderable de la entropía aflora otra corriente que por el camino de mayor organización de la materia lleva al espíritu. Mirado desde aquí la humanidad constituye un frente de avanzada cósmica.

El ser humano incorpora la historia condensada del universo desde los protones hasta la formación del cerebro. Es en el ser humano donde el proceso de la evolución ha alcanzado el estadio reflexivo. Teilhard pretende enseñarnos a ver, o sea propone una educación para los ojos: ¿Qué observamos atendiendo al fenómeno en su conjunto? Lo que observamos es que la materia va formando cada vez sistemas más complejos que culminarán con la aparición de la consciencia reflexiva y la libertad propias del ser humano. En ese momento el proceso evolutivo pasará a las manos del propio hombre⁴⁹.

En la descripción fenomenológica de Teilhard se observa como la materia y el espíritu son dos dimensiones de la misma realidad. Detrás de todo el proceso está la potencia espiritual de la materia⁵⁰, o sea la materia “da de sí” en expresión de Zubiri⁵¹. Pero mientras Zubiri afirma que “da de sí lo que no tiene por sí”, Teilhard afirmará que la materia es la matriz del espíritu pues en su dinamismo interior lleva a las cotas del espíritu.

Con la emergencia del ser humano Teilhard cambia la dirección de la mirada, ahora la dirige hacia el futuro siguiendo la línea marcada por las leyes o principios que se le han ido desvelando a lo largo del proceso evolutivo. En este cambio de perspectiva observa la gestación de la noosfera, de la que estaríamos prácticamente en sus comienzos. Finalmente postulará que el dinamismo evolutivo de la noosfera debe converger hacia un punto, punto Omega, que deberá tener un carácter personal y trascendente. Elemento esencial del pensamiento de Teilhard para dotar de sentido a todo el proceso puesto que en él se realizará la perfección final de la evolución.

⁴⁷ *Id.*, 268.

⁴⁸ JOHN D. BARROW, FRANK J. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, OUP Oxford, 1988. En esta obra todas las citas sobre Teilhard son de *El Fenómeno Humano*.

⁴⁹ En este aspecto es en el que insisten todas las versiones del transhumanismo.

⁵⁰ P. TEILHARD DE CHARDIN, *La Potencia Espiritual de la Materia en el Himno del Universo*, Trotta, Madrid 2004, 53-65.

⁵¹ X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid 1995. En una entrevista que Ignacio Ellacuría hace a Zubiri, este afirmará la gran estima que tiene a su obra donde ha hallado pensamientos semejantes a los suyos, véase J. COROMINAS, J. A. VICENS, *Xavier Zubiri. Soledad sonora*, Taurus, Madrid 2006, 609.

¿Cuál es, pues, el lugar exacto del hombre en el cosmos? En el hombre se encuentra la llave del plan arquitectónico del universo. Podemos compendiar en un párrafo el análisis del fenómeno humano que realiza Teilhard: “Para conceder un lugar al Pensamiento dentro del Mundo me ha sido necesario interiorizar la Materia, imaginar una energética del Espíritu, concebir, a contracorriente de la Entropía, una Noogénesis ascensional (un aumento de conciencia); dar un sentido, una flecha y unos puntos críticos a la Evolución; a hacer que finalmente se replieguen finalmente todas las cosas hacia Alguien (punto Omega)”⁵².

5.4. *La Big History de Teilhard*

Actualmente se está consolidando un nuevo campo interdisciplinario de estudios que se ocupa del pasado en todas las escalas posibles conocido como Big History⁵³ (la Gran Historia). Su enfoque es histórico, pero vincula las disciplinas de la cosmología con la biología evolutiva y la historia humana. Su objetivo es el de ofrecer una comprensión unificada de la realidad. Sin embargo, este intento adolece de una importante limitación. Siguiendo la terminología de John F. Haugt⁵⁴, el proyecto se quedaría en el punto de vista arqueonómico pero no atendería al punto de vista anticipatorio. La arqueonomía es la perspectiva estrechamente científica. Está interesada en eventos y cualidades medibles y externas, pero pasa por alto la historia interna. Solo atendiendo a la historia interna podemos abrirnos a la perspectiva anticipatoria. El método científico no puede descubrir la historia interior del universo y de la humanidad. Solo puede medir los comportamientos externos y objetivos, no atiende a lo interno y subjetivo. Si se quiere elaborar una auténtica Big History se deben abordar ambos puntos de vista. En esta conjunción de lo arqueonómico y anticipatorio es donde se sitúa Teilhard. El hecho de insertar la evolución biológica dentro del marco de la evolución cósmica nos lleva a un universo biófilo, y el hecho de insertar lo mental en el mismo marco nos lleva a un universo noófilo. El desarrollo del cosmos tiene el carácter de una verdadera historia que no acaba en el hombre, sino que se proyecta en una metahistoria (punto Omega) que dará cumplimiento y sentido a todo el proceso evolutivo.

Teilhard aunando la ciencia y la fe desarrolla un pensamiento capaz de intuir la historia interior del propio universo con su prolongación humana. Esto ayuda a una mejor comprensión de Dios. La evolución libera al Dios de la promesa y la esperanza, al Dios hacia arriba (trascendente) y el Dios hacia adelante (el Dios del futuro). La evolución, al contrario de lo que algunos piensan, no descarta a Dios, sino que abre una nueva ventana al misterio divino. Desde la comprensión de Dios en acción en un universo evolutivo Teilhard pone de relieve la auténtica Big History, ofreciéndonos

⁵² P. TEILHARD DE CHARDIN, *El fenómeno humano*, 350.

⁵³ D. CHRISTIAN, “¿Qué es la Gran Historia?": *Journal of Big History* II(3)((2018) 139-156. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.22339/jbh.v2i3.2340> (consulta: 17 de noviembre de 2023).

⁵⁴ J. F. HAUGT, “Teilhard, Big History and Religion: A look Inside”: *Teilhard studies* 71, American Teilhard Association, 2015. Recuperado de https://teiharddechardin.org/mm_uploads/71-Teilhard_Big_History_and_Religion.pdf (consulta: 17 de noviembre de 2023).

una gran síntesis que permite mirar con esperanza el futuro, invitando al hombre a la acción, a sentirse cocreador de un mundo que tiende a la plenitud.

San Juan Pablo II urgía a los filósofos, teólogos y científicos católicos a ir elaborando esta gran síntesis:

Del mismo modo, dijo, que la filosofía Aristotélica gracias a estudiosos como Santo Tomás de Aquino acabó configurando algunas de las más profundas expresiones de la doctrina teológica, ¿acaso no podemos esperar que la ciencia hoy, junto con todas las formas de conocimiento humano, puedan vigorizar e informar las partes de la empresa teológica que se relaciona con la naturaleza, la humanidad y Dios?⁵⁵

Pues ese fue el propósito de Teilhard. Ningún otro pensador moderno ha hecho más por unir la evolución y el Dios cristiano que Teilhard.

5.5. *Propuestas para el diálogo ciencia fe desde la lectura de Teilhard*

En la literatura científico-filosófica actual nos podemos encontrar afirmaciones tan dispares como las siguientes:

“El universo que observamos tiene exactamente las propiedades que podríamos esperar si, en el fondo, no hubiera ningún diseño, ninguna intención, ningún bien, ningún mal, nada más que la indiferencia ciega y despiadada”⁵⁶.

O, por el contrario:

Un universo regido por leyes ajustadas físicamente para la vida y no determinadas, y un mecanismo de generación de especies que explotaran dichas características del marco físico es justo lo que cabría esperar de un mundo creado por Dios para el despliegue de la vida y para el surgimiento de seres libres, capaz de acción moral⁵⁷.

Ambos parten de los mismos datos científicos llegando a conclusiones diametralmente opuestas. La diferencia que tienen es de perspectiva, de modo de ver. Teilhard pretende enseñarnos a mirar, a ver de tal manera que al contemplar el conjunto de la realidad podamos observar no solo la coherencia de la perspectiva cristiana, sino el hecho de que ella nos permite comprender mejor el sentido de lo real. Cuáles son algunos de los aspectos que en la línea de Teilhard serían esenciales para el diálogo ciencia fe:

En primer lugar, el diálogo debe ser honesto, prudente y respetuoso con res-

⁵⁵ Carta de Juan Pablo II al Reverendo George V. Coyne, *o.c.*

⁵⁶ R. DAWKINS, *El Río del Edén*, Debate, Barcelona 2000, 13.

⁵⁷ F. J. SOLER GIL, *Mitología Materialista de la ciencia*, Encuentro, Madrid 2013, 99.

pecto a los diferentes niveles de la realidad. De parte del creyente no se trata de buscar en las teorías científicas avales para la fe; de parte de la ciencia, ésta no debe presentarse como totalizante excluyendo cualquier ámbito cognoscitivo distinto.

En segundo lugar, hemos de tener en cuenta que el marco mental y cultural de la mayoría de nuestros interlocutores es el científico. Y que muchos de los resultados científicos reclaman una elaboración teológica. De hecho, como señala Teilhard “a fuerza de repetir y de desarrollar abstractamente la expresión de nuestros dogmas, estamos a punto de perdernos en unas nubes en las que no penetran los ruidos ni las aspiraciones ni la savia de la tierra”⁵⁸.

En tercer lugar, la ciencia deja una serie de cuestiones abiertas: el universo que nos descubre es biófilo, ¿por qué un universo tan hospitalario con la vida?; por otro lado, cómo podría un proceso sin ideas directivas conducir a la formación de un todo bien organizado, cada vez más rico en complejidad; ¿de dónde lo mental que surge en un proceso cosmológico-biológico-noológico? ¿Cuál es el puesto del hombre en el cosmos? Estas cuestiones nos indican que extramuros de lo que la ciencia nos explica se sospechan valores, misterios y horizontes de sentido que una visión meramente naturalista no puede ver.

En cuarto lugar, la religión puede abrir el mundo tecnocientífico a un horizonte de sentido. O sea, el relato científico puede verse enriquecido por la religión al recibir un encuadre desde donde el universo se hace inteligible. De hecho, como Teilhard muestra, la religión enriquece la narrativa que nos presenta la ciencia al ofrecernos una imagen coherente de la realidad desvelando una trama de sentido más allá de las puras apariencias. Interpretar el mundo desde el punto de vista religioso supone considerar que no solo somos objetos, sino sujetos que necesitan un relato más amplio que pueda entretejer hechos y sentidos.

En quinto lugar, Teilhard nos enseña a mirar desde otra perspectiva, no desde el lado de la infraestructura sino desde el lado de la novedad y la creatividad. Lo inferior debe ser leído a la luz de lo superior y no al revés.

Finalmente, Teilhard muestra como la idea de evolución no se desembaraça de Dios, sino que se lo toma en serio. Nuestra esencia está enraizada en la estructura íntima del universo. Ya no deberíamos hablar de la gran cadena del ser, con una gradación jerárquica, sino del árbol del ser, de la vida y de la mente, con sus ramificaciones e interconexiones. Lejos de la visión monárquica tradicional, Dios ha dotado al universo de una capacidad de evolución por la acción de las fuerzas naturales, haciéndolo socio libre de su propia acción. Le ha dado el poder de desarrollarse hacia formas nuevas y complejas llamando a la naturaleza a un futuro nuevo⁵⁹. Dios no es el tapagujeros intervencionista, sino el que actúa como fundamento, sustento y meta de todo el universo evolutivo, actuando desde el interior, permitiendo que el universo explore todas sus posibilidades. Como afirma J. C. Polkinghorne, uno de los grandes referentes en el diálogo ciencia fe, el descubrimiento de esta realidad solo es posible mediante la insinuación de la naturaleza, y el creyente puede encontrar aquí razones para entender el universo

⁵⁸ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Como yo creo*, 104.; Santo Tomás ya decía lo mismo, *Summa contra Gentiles* 2,4.

⁵⁹ Sobre estas mismas ideas puede verse a E. A. JOHNSON, *Pregunta a las bestias. Darwin y el Dios amor*, Sal Terrae, Santander 2015, 155-156.

como creación, cuyo orden e inherente fecundidad son expresión de la mente y de la voluntad del Creador⁶⁰. Pero Teilhard no se ha quedado aquí, él ha dado un paso más en la dirección que apunta el cristianismo. El asombro ante todo el espectáculo cósmico-bio-antrópico del universo es aún mayor. La Encarnación es un acontecimiento cósmico. Cristo lleva en su carne el polvo de estrellas y los mismos genes procedentes de la evolución. El asume toda la humanidad y todo el mundo visible y material, de ahí la grandeza de un Dios que se encarna y cuyo significado tiene una dimensión cósmica.

6. Consideraciones finales

En el año 1968 Joseph Ratzinger afirmaba en su *Introducción al Cristianismo*: “Después del escándalo producido por la publicación de la obra de Teilhard de Chardin, su pensamiento comenzaba a ganar terreno en la conciencia occidental”⁶¹. Ratzinger, en esta obra, citará a Teilhard en numerosas ocasiones. Habían pasado seis años del monitum en el que Santo Oficio⁶² pedía a los obispos y superiores religiosos advertir a los fieles de los peligros presentados por las ambigüedades y errores filosóficos y teológicos contenidos en las obras de Teilhard. El 18 de noviembre de 2017, la Asamblea Plenaria de la Asamblea Pontificia para la Cultura aprobó por una gran mayoría una petición concerniente para que se levantara el monitum a la obra de Teilhard de Chardin⁶³. Los miembros del Consejo Pontificio para la Cultura, en su petición, alabaron la “visión profética” del jesuita que “hoy sigue inspirando a los teólogos y científicos”. Los miembros de la asamblea argüían entre otras cosas que todos los pontífices desde Pablo VI hasta Francisco habían hecho “referencias explícitas” a su obra. De hecho, en la encíclica *Laudato si'* (LS), n.º 83 citando a Teilhard afirma: “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”⁶⁴. Recientemente el papa Francisco, al final de la Misa celebrada en un polideportivo de la capital de Mongolia recordó, con elogios, la figura de Teilhard de Chardin y repitió algunas palabras de su *Misa sobre el Mundo*⁶⁵. Sin embargo, el monitum sigue en pie.

⁶⁰ J. C. POLKINGHORNE, *Explorar la realidad. Interrelación entre ciencia y religión*, Sal Terrae, Santander 2007, 23.

⁶¹ J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1971, 61.

⁶² Véase <https://fundacionspeiro.org/revista-verbo/1963/11/documento-3990>

⁶³ Recuperado de <https://www.vidanuevadigital.com/blog/el-jesuita-pierre-teilhard-el-proximo-teologo-rehabilitado-por-francisco-john-allen/> (consulta: 24 de noviembre de 2023).

⁶⁴ FRANCISCO, *Laudato si'*, n.º 83. Nota 53 a pie de página en la que se dice expresamente: En esta perspectiva se sitúa la aportación del P. Teilhard de Chardin; cf. PABLO VI, “Discurso en un establecimiento químico-farmacéutico (24 febrero 1966)”: *Insegnamenti* 4 (1966) 992- 993; JUAN PABLO II, “Carta al reverendo P. George V. Coyne (1 junio 1988)”: *Insegnamenti* 5/2 (2009) 60; 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), 3s.

⁶⁵ “Me prosterno, Dios mío, ante tu Presencia en el Universo, que se ha hecho ardiente, y en los rasgos de todo lo que encuentre, y de todo lo que me suceda, y de todo lo que realice en el día de hoy, te deseo y te espero (...) Recibe, Señor, esta Hostia total que la Creación, atraída por Ti, te presenta en esta nueva aurora”. Recuperado de <https://www.atrío.org/2023/09/32087/> (consulta: 24 de noviembre de 2023).