

Capítulo 6

EL ABISMO DE LA SÍNTESIS:

EL FENÓMENO HUMANO COMO UNA HISTORIA

UNIVERSAL

Aunque parece ser antigua, la idea de una historia universal, una historia que abarque toda la existencia humana es, por el contrario, una idea relativamente reciente. Los más prominentes historiadores griegos se concentraron en sucesos fundamentales, más allá de los caracteres de la vida. Herodoto, el llamado padre de la historia, escribió sus laberínticas y fascinantes crónicas sobre las Guerras Persas. Tucídides, una mente completamente diferente, cuyo propósito era escribir un libro para las épocas, se enfocó en un suceso promordial que explicó el fin de lo que conocemos como la Grecia clásica: la Guerra del Peloponeso.

De igual manera, los historiadores romanos, aunque fueran tan vastos como Tácito, o tan familiares como Suetonio, tendían a registrar acontecimientos que estaban dentro de una reducida esfera de acción. Plutarco y Suetonio son más afines en sus narrativas a lo que ahora llamamos biógrafos. Tácito rara vez se desvió fuera del Imperio.

Si uno se desentiende de las raíces y del significado original de la palabra historia –que viene del griego y significó búsqueda, investigación– y si uno deja la tradición histórica grecorromana y mira hacia otras culturas, el impulso de una historia universal siempre es predominante, aunque este predominio no divorcia la cronología de

los historiadores grecorromanos del mito, la superstición y la poesía. Incluso, es imposible examinar la Biblia y los diferentes textos sagrados para otras religiones, sin encontrar en sus genealogías no sólo la cuenta de la descendencia, sino también una historia que si no es del todo exacta y está permeada por el mito, intenta cumplir el papel de una historia universal.

Agustín de Hipona fue quizá uno de los primeros –y definitivamente uno de los primeros que aún se sigue leyendo– que se esforzó hacia una reconciliación de los fríos y duros hechos de la razón en la tradición grecorromana con la ambición grandiosa de los escribas Bíblicos. Su *Ciudad de Dios*, aunque no fue significativo como historia, sino como un tratado que justificaría la cristiandad, nos dio el primer vislumbre, tanto de las posibilidades como de los riesgos inherentes a la forma de una historia universal. *La Ciudad de Dios* de San Agustín, está dividida en 22 libros y aunque pudiera parecer algo rudo si uno no considera su contexto (fue escrito justo después de que las tropas de Alarico saquearan Roma) y a pesar de que no es significativo como una obra de historia estrictamente o que apunte hacia a ella, cada libro contiene lo suficiente. De hecho, es posible dividir la obra en dos partes, viendo los primeros diez libros como unas historias cuasi-antropológicas en las que San Agustín explica largamente la historia y las costumbres de las comunidades paganas. La segunda parte, los últimos doce libros, parecen ser la antítesis de los primeros diez en cuanto a que son la “verdadera” historia de la humanidad, desde el Génesis hasta el Juicio Final.

El argumento de *La Ciudad de Dios* tendría una gran influencia durante la Edad Media. Muchos vieron su cronología como un

pronóstico de una larga cadena de potentados, reyes y papas. Sin embargo no sería el contenido del libro, sino su espíritu, el que daría lustre, el que brillaría con fuerte luz en el escolasticismo, puesto que dicho espíritu es sintético, es un intento de tomar una tésis y una antítesis, y ver el resultado final, o sea lo que llamamos una síntesis. San Agustín no usó tal terminología, aun cuando, como retórico, debió estar familiarizado con ella. En realidad, la idea de tésis, antítesis y síntesis, no entraría en el discurso filosófico con la fuerza que tuvo a partir del Siglo de las Luces, hasta Hegel. Tomás de Aquino, por supuesto, emplearía a Aristóteles para reconciliar la fe y la razón. Y el más destacado logro literario de la Edad Media, *La Divina Comedia* de Dante popularizaría la tipología de la vida trascendente, con una fisonomía histórica que volvería a los caracteres bíblicos, a los griegos y a los romanos, y que también incluyó su largo catálogo de papas, lores, etc.

Si algo pudiera hacer que esta esperanza de una historia universal disminuyera, habría que esperar al Renacimiento. Los pensadores renacentistas abandonaron el escolasticismo medieval y retornaron a la Antigüedad por sus modelos, y vieron en los modelos y objetivos griegos y romanos, una concepción racional del mundo. Ciertamente, en la historia de la humanidad, la búsqueda de los inicios es por lo general infructuosa, pero para los pensadores del Renacimiento, si el advenimiento del pensamiento “racional” o, más precisamente, del *logos*, y la decadencia del pensamiento mitológico, pudiera señalarse con precisión, se podría fijar a principios del siglo VI a.C. en el Mileto Jónico, con hombres como Tales, Anaxímenes y Anaximandro. Estos hombres, de acuerdo con sus herederos

renacentistas, marcaron un nuevo camino sobre cómo pensar acerca de la naturaleza e hicieron de esto el objeto de una destacada investigación sistemática (una historia) y ofrecieron una visión comprensiva de ella (una teoría). Las explicaciones que ofrecieron sobre el origen del mundo, su composición y su estructura, así como de los fenómenos meteorológicos, no estuvieron influenciadas por la dramática maquinaria de las más tempranas teogonías y cosmogonías.

El Renacimiento fue, por supuesto, la idealización del pensamiento y de los pensadores de la Antigüedad. No obstante, esta idealización estableció los principios para cualquier historia universal, o de todo lo que viniera a ser historia en el futuro. Los agentes sobrenaturales cuyas aventuras, luchas y proezas formaron la red de los mitos de la creación, que trazaron la emergencia del mundo y del establecimiento del orden, no fueron ya permitidos, ni siquiera una referencia a los dioses que estuvieron ligados a las fuerzas de la naturaleza por la creencia y observancia de una religión oficial. El gran cambio paradigmático que llamamos Renacimiento, en otras palabras, impuso un espíritu de positivismo. Nada existe que no sea naturaleza. Los mundos natural y humano hacen un solo mundo, la manera en la cual la naturaleza ha venido a ser comprensible para el ser humano.

El espíritu positivista del Renacimiento ha participado en toda tentativa humana desde entonces, cuando esta tentativa es filosófica, histórica, etc. Mucho de lo que hemos visto en este libro, la teoría de la evolución, la física, etc., son descendientes directos del espíritu del Renacimiento. Sin embargo, cuando uno ve las obligaciones que

este positivismo impone sobre las diferentes disciplinas, sorprende el hecho de que tantos intelectos sigan aún persiguiendo el sueño de una vasta historia. El Siglo de las Luces pudo producir, por supuesto, trabajos monumentales y enciclopédicos como *Historia de la decadencia y caída del imperio romano* de Gibbon, pero si algún nombre pudiera sobresalir como autor del primer intento disciplinado de reunir una historia universal, sería el de Giambattista Vico (1668-1744). Dentro de la historia de las ideas, ciertamente Vico tiene un papel especial, pues las suyas han sido adoptadas en muchos campos ideológicos, tanto que ahora es difícil tener un claro sentido de su proyecto. La principal ambición de Vico fue reunir la historia humana y proveer una nueva filosofía para esta historia redefinida, para formar una visión unificada del hombre y del mundo. Él realizó esta hazaña en un complejo y al parecer mal escrito libro titulado *Principi de una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1725).

Irónicamente –casi como una prueba de que el mundo poco ha cambiado desde los días de Vico– “La ciencia nueva” tuvo grandes dificultades para ser publicada, no a causa de lo mal escrita, sino por sus méritos, sus cualidades. El libro de Vico vio a la humanidad –a las naciones, a las civilizaciones, a las culturas– como pasando por estados progresivos, de la bestialidad a una alta civilización y después hundiéndose en el barbarismo. En otras palabras, Vico fue pionero en iniciar la tradición en la que la historia no solamente es una cronología o una acumulación de datos, sino una serie de estados, de ascensiones y caídas. Esta tradición en la historia de buscar patrones y señalar estados va de la mano con su utilidad para

aprender y predecir, y Vico fue también pionero en esto. Así, investigando los diferentes estados de la historia humana, llegó a su más “escandalosa” predicción cuando dijo que el segundo barbarismo se tragaría las civilizaciones después de que éstas alcanzaran su cumbre y que sería peor que el primero, con el que habían empezado. Vico argumentaba que los bárbaros originales poseían toscas virtudes, mientras que a los últimos no les quedaba ninguna, y mientras su visión de dos barbarismos interrumpidos, el principio y el final de la civilización, parecería artificial en nuestros días, hay una especificidad en el escrito que parece presciente en su intuición psicológica. Para el segundo barbarismo que él predijo, Vico argumentaba que la vida en las ciudades atestadas produciría hombres incrédulos, que estimarían el dinero como medida de todas las cosas, que carecerían de cualidades morales, particularmente de modestia, de responsabilidad familiar y de valor civil. Emancipados de la ética vivirían en la delación y el engaño.

“La ciencia nueva” ha tenido una extraña vida. Vico murió a mediados del siglo XVIII, no completamente en el olvido, pero si definitivamente ignorado de una manera que no merecía. En realidad, si algún reconocimiento se le hizo, éste llegó durante el siglo XIX, cuando historiadores como Michelet encontraron sus métodos y su ambición, afines a sus propios proyectos. “La ciencia nueva” debió haber influenciado la visión de los procesos históricos tanto en Hegel como en Marx, aun si en sus trabajos parecen contradecir algunas de las premisas de Vico. Irónicamente, por supuesto, el siglo XX ha tenido más que equívocos.

Pocos pensadores se han suscrito a la idea de contemplar la historia como una sucesión de estados; en cambio, la mayoría ha escogido ver la historia como transformaciones temáticas. Por ejemplo, uno de los más eminentes historiadores, Philippe Aries, ha escrito una historia de la niñez y una historia de la muerte; el resultado, en su caso, ha sido siempre satisfactorio. En otros casos, difícilmente ha sido así. La *Histoire de la Sexualité* de Foucault, desafortunadamente un libro mucho más influyente, está lleno de inexactitudes y artimañas tan torpes, que los estudiantes de primer año de historia serían reprendidos si las tomaran en serio.

La perspectiva temática de la historia ha sido una reacción contra el determinismo; sin embargo, aquellos cuyo trabajo en la vida ha sido una prolongada batalla contra este determinismo, son algunos de los más ardientes defensores del trabajo de Vico y lo que elogian de él no es su visión de la historia, ya que si bien es central, se las han arreglado para ignorarla, sino sus ideas antropológicas y étnicas. El primero entre los partidarios de Vico ha sido el filósofo de Oxford nacido en Letonia, Isaiah Berlin, cuya obra, *Historical Inevitability*, publicada en 1955, se mantiene junto a *The Poverty of Historicism* y *The Open Society and its Enemies* de su colega Karl Popper, como texto principal en la crítica del determinismo. Más tarde, libros como *The Age of Enlightenment* y *Four Essays on Liberty*, desarrollarían un esfuerzo antideterminista, puesto que Berlin vio al determinismo como la semilla de las sociedades totalitarias y mecanizadas. No tenemos mucho espacio para ver cómo este argumento es digno de elogio, pero es imposible negar que el determinismo ha tenido, como muchas otras ideas, repercusiones

históricas nocivas. La retórica de Hitler, Franco, Mussolini y Stalin estuvo completamente impulsada por una visión determinista de la historia. A pesar de todo, tal como los actuales marxistas se han aficionado a recordarnos, existen algunas formas y manifestaciones de un marxismo vulgar, que excluyen a pensadores como Adorno, Benjamin y Gramsci, e igualmente la crítica de Isaiah Berlin al determinismo falla al no ver que hay un determinismo vulgar y un determinismo educado.

Su valoración de Vico es el caso en cuestión. En un ensayo completo y lleno de intuición, se las arregla para ignorar lo que constituye el esquema central de Vico: la división de la historia en estados que se parecen unos a otros; en cambio, alaba la visión antropológica de Vico, su habilidad para ver cómo “la experiencia de una sociedad particular” puede ser determinada por sus “mitos, formas de trabajo o lenguaje”. De acuerdo con Berlin, esta sensibilidad “abre nuevas puertas”, “desacredita la idea de que en la naturaleza humana hay algo como una parte estática espiritual, inalterable y eterna”. La interpretación de Berlin le da a Vico el mérito cuando es debido, pero se maneja a modo de estropearle su principal argumento, de que “cada estado de civilización genera su propia arte, su propia sensibilidad e imaginación”, y como Berlin lo presenta, debe deducirse que para Vico no hay “parte espiritual de una eterna e inalterable naturaleza humana”. Vico vio en el lenguaje, en la costumbre y el mito, como dijo en sus propias palabras, “principios generales”. Más aún, vio estados, el crecimiento y la decadencia de cada cultura, como predeterminados.

Así, el elogio de Berlin es, a la par que muy brillante, prejuicioso. Como tantos de los muy inteligentes pensadores que hemos encontrado a lo largo de este libro, ha desfigurado una idea en aras de adaptarla a sus necesidades políticas e ideológicas. Y mientras que su política e ideología fueron nobles, la perversión no fue menos deshonesto y perjudicial para una larga influencia establecida, como la de Vico, una influencia que participó mucho en el pensamiento del siglo XIX. Así, las ideas de Vico fueron manipuladas y frustradas por uno de los más importantes pensadores del siglo XX, sólo porque este pensador tenía cuentas que arreglar con el determinismo. Entonces, imaginemos lo que le puede suceder a un recién establecido y revolucionario pensamiento en nuestra época, o peor, imaginemos cómo sería interpretada una historia universal de un Vico actual, si este historiador intentara contribuir a la moderna ideología.

La imaginación suele ser sometida algunas veces a duras pruebas, pero para imaginar qué le sucedería a una nueva, revolucionaria, reveladora historia universal, es suficiente seguir el destino de *El fenómeno humano*, y mientras que Vico tuvo que recurrir a la escrituras bíblicas y a otras historias infectadas con mitos, y considerando que sólo trato con la historia y nunca se explayó en la prehistoria, el libro de Teilhard de Chardin es una verdadera historia universal. Más aún, *El fenómeno humano* es una historia universal que excluye los hechos históricos conocidos, en aras de explicar cómo los hechos desconocidos de la evolución y la cosmología forman nuestro presente y formarán nuestro futuro.

Pero ¡ay!, como “La ciencia nueva” de Vico, *El fenómeno humano* ha sido mal entendido, mal citado y demasiado calumniado. Ya hemos visto cómo Simpson y Medwar lo ignoraron, diciendo que es una colección de “tediosos conceptos metafísicos”. Como quiera que sea, aun algunos de los defensores de Teilhard de Chardin han malentendido y desfigurado su pensamiento. Robert Right lo ha visto como “el profeta de la globalización”, una etiqueta totalmente reductiva, tan torcida por la ideología política actual que no es de sorprender que Teilhard de Chardin salga con cajas destempladas en los círculos serios. La globalización no es más que un eslogan político de hoy, una palabra conocidísima con la que los políticos han logrado situar mejor en el mercado a las grandes corporaciones. Teilhard de Chardin indica que el pensamiento debería “converger”, como veremos en breve, al tratar su argumento en forma mucho más profunda. En verdad, uno no debe confundir la globalización, esa nueva codicia de las corporaciones, con el pensamiento verdadero. Que la Coca-Cola haya llegado a Boroboro o a Ciskei, es un hecho que no debe llenarnos de orgullo y definitivamente no tiene nada que ver con el pensamiento. Teilhard de Chardin, con certeza, no es un profeta del beneficio económico. Otros pensadores le han atribuido distintas profecías, como los medios de comunicación instantáneos y el internet. Y aun cuando Teilhard de Chardin pueda estar de acuerdo con cualquier manera en que se difunda la información, siempre que sirva para llevar más lejos a la humanidad, estos partidarios se equivocan al ver que, a diferencia de la mayoría de los profetas de la era de las comunicaciones, a diferencia de los Marshall McLuhan del mundo, que gustan de los medios de

comunicación y se mueren de risa por su contenido, el principal interés de Teilhard de Chardin no son los medios, sino el fin. Brevemente, él está más interesado en el contenido de la información que en los medios por los cuales se distribuye.

De la misma manera, otros pensadores han reducido las ideas que subyacen en *El fenómeno humano* y lo han visto como una simple emulación y aun como un plagio del pensamiento oriental con el cual Teilhard de Chardin llegó a familiarizarse durante sus años en China. Y mientras que algunos escritores están en lo correcto al señalar similitudes y parecidos, *El fenómeno humano*, en su proyecto y en su ambición, así como en sus antecedentes históricos, es un libro completamente occidental, que se maneja para cumplir la meta incumplida de una historia universal, y hace esto por medio de la ciencia.

Como hemos visto anteriormente, la ciencia en *El fenómeno humano* ha sido a menudo cuestionada, y como anunciamos, los siguientes capítulos estarán dedicados a revisar las predicciones y las afirmaciones de Teilhard de Chardin, comparadas con las más recientes interpretaciones de las diferentes ramas de la ciencia. Por ahora, nos gustaría colocar a *El fenómeno humano* en una correcta perspectiva; para lograr esto, requerimos ver el libro, no como el intento desesperado de un creyente de reconciliar la ciencia con la fe, ni como una chapucera lección o interpretación de la evolución, y definitivamente tampoco como un plagio de otras filosofías o ideas religiosas. Si algo es *El fenómeno humano* es un libro occidental post-Siglo de las Luces. De hecho, sus dos premisas centrales lo colocan exactamente en medio de la tradición tardía occidental.

La primera de estas premisas, prácticamente, parece afín a las ideas que discutimos previamente en este capítulo. Teilhard de Chardin, como los pensadores del Renacimiento que trataron de concebir la naturaleza y al hombre siguiendo el pensamiento griego, asume que la humanidad es, como el título del libro sugiere, un fenómeno.¹ Tanto para la ciencia social como para la ciencia natural, esta premisa es básica. Para que ambas tengan principios sobre los cuales trabajar, tienen que suponer que existen algunos patrones en el cuerpo humano, en las células humanas y en el comportamiento humano que pueden ser estudiados. Lo que alinea aún más a Teilhard de Chardin con la tradición occidental es su intento de amalgamar o sintetizar las dos tradiciones. Así, mientras el libro estudia a los humanos no como un misterio, no como algo irresoluble, sino como un fenómeno, como algo que puede ser estudiado y puesto que este estudio puede ser consumado mediante el uso de métodos históricos, mediante el uso de eras y cronologías, esta historia debe analizarse bajo el microscopio de la ciencia.

En otras palabras, *El fenómeno humano* es una historia, una verdadera historia universal, que traza el surgimiento de la materia y de las fuerzas que controlan su comportamiento; esboza los cambios geológicos que no sólo definen la superficie del planeta, sino las condiciones geológicas que permitieron la emergencia de la vida, y finalmente, subraya la emergencia y la evolución de la vida. Esta historia llega a su fin cuando surge el pensamiento autoconsciente, pero si hay algo importante y revolucionario acerca de la historia no son sus pormenores: Teilhard de Chardin no es como Gibbon o como Michelet. Más cercano a Vico, se interesa en una visión

panorámica, en una visión global de etapas y patrones. A diferencia de historiadores previos, aun de historiadores naturalistas, no basa su cronología en hipótesis, sino introduciéndose en cada etapa por medio de su segunda importante premisa.

El fenómeno humano concibe la historia como una manifestación de la evolución. A diferencia de la mayoría de los científicos que, en este punto, sólo aplican la teoría evolucionista a la vida en la Tierra, Teilhard de Chardin vio la evolución trabajando no únicamente en la polimerización de una cadena de proteínas que dieron paso a la vida en el universo, sino también en la existencia de la materia inorgánica, en la formación de las galaxias y el sistema solar y, por supuesto, en la formación de la litosfera, la hidrosfera, la atmósfera, etc. De hecho, una buena tercera parte del libro explica largamente lo inorgánico.

El enfoque de Teilhard de Chardin en la materia inorgánica no es solamente un intento de sostener sus puntos de vista. Es en la materia donde él encuentra algunos de los principios básicos que guiarán sus interpretaciones de la evolución. Como muchos de sus ensayos atestiguan, aunque no era un especialista, Teilhard de Chardin era más que un enterado de la relatividad y la mecánica cuántica, por lo que los principios que sigue en su historia de la materia son principios sobre los cuales todos los científicos deben estar de acuerdo. Teilhard de Chardin vio la materia con tres cualidades inherentes. De la relatividad especial, él sabía que la materia es energía “congelada”. Toda la materia es energía; no obstante, o más bien porque es energía congelada, la materia se manifiesta en diferentes formas. De la física de partículas, Teilhard

de Chardin sabía que la materia es, por decirlo a su manera plural y atomística, diversa. Lo segundo se refiere al mundo fragmentado del *quantum*, el mundo del cual Teilhard de Chardin conocía su falta de sentido –cuando inició el libro, la ciencia cuántica se encontraba en un estado aparentemente caótico. No obstante, sostiene que, pese a la fragmentación, la materia está unificada en lo más profundo, y para atestiguar esta unidad recurre al hecho de que pese a su “fragmentación y pulverización”, la materia obedece siempre las mismas leyes y manifiesta el mismo comportamiento.

La cualidad tripartita que Teilhard de Chardin vio en la materia, lo condujo a pensar que está naturalmente alineada a lo largo de dos ejes. La materia puede acumularse, aglomerarse, o puede fragmentarse. Para Teilhard de Chardin, estas dos solas cualidades de la materia son suficiente señal para que vea una especie de evolución. La materia obedeciendo ciertas leyes, tiende a formas cada vez más complejas:

Observada en su parte central, que es la más clara, la evolución de la materia se concreta, conforme a las teorías actuales, en la edificación [en la construcción] gradual, por creciente *complejificación*,² de los diversos elementos reconocidos por la física y la química. En la parte más inferior, para empezar, una simplicidad todavía sin resolver, indefinible en forma de figura [en términos de figura], de naturaleza luminosa. Después, bruscamente [de repente], un hormiguelo [una multitud] de corpúsculos elementales positivos y negativos (protones, neutrones, electrones, fotones...), cuya lista va aumentando sin cesar. Después, la serie armónica de los cuerpos simples, situados, desde el hidrógeno hasta el uranio, sobre las notas de la escala atómica. E inmediatamente la inmensa variedad de

los cuerpos compuestos, en que las masas [pesos] moleculares van ascendiendo hasta un cierto valor crítico, por encima del cual, según veremos, se pasa a la vida. Ni uno solo de los términos de esta larga serie puede dejar de ser considerado, de acuerdo con excelentes pruebas experimentales, como un compuesto de núcleos y electrones. Este descubrimiento fundamental, de que todos los cuerpos derivan [deben su origen] por ordenación [a los arreglos] de un solo tipo inicial corpuscular viene a ser el rayo [de luz] que ilumina ante nuestros ojos la historia del universo. A su manera la materia obedece, desde el origen [desde su principio], a la gran ley biológica (sobre la cual debemos insistir constantemente) [a la cual recurriremos una y otra vez], de [la ley de la] “complejificación”.³

Para muchos, el “acrecentamiento” –que para Teilhard de Chardin parece significar “aumentar mejorando”– de la materia, no es suficiente evidencia de evolución y Teilhard de Chardin debió estar consciente de ello. Sin embargo, debemos recordar que el espíritu de *El fenómeno humano* es histórico y, como buen historiador, Teilhard de Chardin no podía ver el pasado como una mera colección de fenómenos aislados, sino sólo considerarlo a la luz de sus resultados. Así, puesto que esta aglomeración, este “acrecentamiento” o acumulación de materia finalmente permitió la polimerización,⁴ Teilhard de Chardin la considera como parte central de la evolución. Su argumento no debe ser malentendido como *post hoc, ergo propter hoc*, es decir como una vulgar falacia; Teilhard de Chardin está consciente de que en esta acumulación de elementos, en este “acrecentamiento” de partículas, hay muchos caminos falsos y malos finales. De hecho, *El fenómeno humano* dedica unos pasajes bastante largos a los cristales y la manera en la cual, en

ellos, el “acrecentamiento” de partículas parece seguir una vía que está “cerrada” prematuramente para su evolución. Como las ideas de cualquier pensador importante, las de Teilhard de Chardin tardaron bastante en plasmarse, pues involucraron diferentes comienzos y muchos fallidos intentos en abundantes escritos preliminares para llegar a *El fenómeno humano*. Y puesto que el libro es, por necesidad, bastante elíptico en ciertos puntos, algunos de los ensayos que lo precedieron parecen arrojar bastante luz sobre lo que Teilhard de Chardin argumenta. Si algunos lectores están aún convencidos de que su razonamiento es *post hoc, ergo propter hoc*, debería ser suficiente añadir que él estaba convencido que en la manera como la ciencia ha entendido e interpretado el mundo, la vida no sería posible. Por lo tanto, su particular interpretación de la evolución implica el impulso de una fuerza más, diferente a las otras cuatro fuerzas de la naturaleza que ya hemos visto. Antes de adentrarnos en los detalles, en la precisión y la necesidad del argumento de Teilhard de Chardin, debemos seguir su pensamiento lógico en otro ensayo. Por ahora nos limitaremos a señalar que para Teilhard de Chardin, la evolución es solamente la manifestación de esta otra fuerza.

En *L'atomisme de l'esprit*, Teilhard de Chardin nos pide imaginar cuán increíble, cuán lejos del sentido común parece estar la “estructura molecular” de nuestros cuerpos. A primera vista, somos una totalidad, nuestra sola fragmentación presagia la muerte. No obstante, la ciencia nos ha dicho que “la condición fundamental de nuestras vidas” es molecular: sólo somos una colección de moléculas. De la misma manera, Teilhard de Chardin nos pide,

insistimos, ponderar cuan increíble parece la flexibilidad y la expansión del universo. Brevemente, para Teilhard de Chardin un sólo cambio de perspectiva, una sola mirada cercana al micromundo o una contemplación del cosmos cambia la manera en que nos definimos; ambos mundos, de acuerdo con Teilhard de Chardin y de acuerdo también con muchos otros científicos, parecen prohibir la vida. O, como Teilhard de Chardin elocuentemente declara, el universo de los físicos está construido “a lo largo de unos ejes espaciales, y es precisamente a lo largo de estos ejes que la vida no puede aparecer”. No hay vida en las partículas y no hay vida en el cosmos, al menos no si lo vemos desde las puras relaciones espaciales o matemáticas. Así, lo que Teilhard de Chardin nos pide es imaginar lo siguiente: si tenemos la buena disposición de aceptar las pasmosas conclusiones a las que la ciencia ha llegado en el último siglo, la irracionalidad tanto del *quantum* como de la relatividad, lo extraño del comportamiento de una partícula o de la relatividad del espacio-tiempo, ¿porqué, ante la testificación que hace la Vida de si misma nos sorprendemos tanto? ¿por qué somos hasta ahora tan mordaces contra la idea de que existe otra dimensión?⁵

Una vez que el avance ha sido afectado sobre nosotros mismos, pasando por lo muy grande y lo muy pequeño y permitiendo así a los ejes de lo complejo un libre paso, un nuevo medio cósmico se crea por la añadidura de esta dimensión adicional; y en este medio, la vitalización de la materia deja inmediatamente de parecernos algo enigmático o inexplicable. Por el contrario, nos parece tan ‘natural’ como la variación de la masa con las

altas velocidades o la aparición de las muy grandes distancias por efecto de la relatividad.

El ensayo de Teilhard de Chardin a primera vista puede parecer el fragmento de un razonamiento sofista, pidiéndonos considerar con especial cuidado cómo parecen irracionales los descubrimientos de la ciencia y proponiendo entonces otra idea menos “irracional”. Sin embargo, la conclusión de Teilhard de Chardin no sólo no es una chapucería lógica, no: él nos ofrece una solución real, defendible, de lo que para muchos parecía irresoluble. Y parafraseando los comentarios de David Z. Albert sobre la onda piloto de David Bohm, su solución es simple, elegante. De acuerdo con Teilhard de Chardin, para entender el fenómeno de la vida y para entender el fenómeno humano debemos verlo y vernos como el amalgamamiento, la combinación, la síntesis de la aglomeración encontrada en las densidades de las estrellas y el espacio, así como de la complejificación del nivel microscópico.

Esta síntesis, de acuerdo con Teilhard de Chardin, ocurre porque otra dimensión funciona gracias a la organización y se manifiesta a sí misma como complejidad. Teilhard de Chardin añade otra posibilidad a los múltiples senderos evolutivos. Las leyes de la naturaleza como las conocemos, sin contar con la dimensión extra que Teilhard de Chardin postuló, permiten a la materia inorgánica llegar a dos resultados: a formar objetos realmente grandes o extremadamente pequeños. La otra dimensión permite seguir una pista evolutiva diferente: los objetos pueden llegar a ser realmente

simples como el hidrógeno o extraordinariamente complejos como el cerebro.

Para Teilhard de Chardin la complejidad todavía no había sido sondeada por los humanos pese a nuestras invenciones, nuestra tecnología, etc. Él no era, como mucha gente da por sentado, del tipo de científico que hace descripciones exageradas de los esquemas para colocar al hombre en la cima.

De hecho, si vamos a entender la complejidad como Teilhard de Chardin la entendió, solo podremos hacerlo si la vemos como la manifestación de la otra dimensión que mencionó en *L'atomisme de l'esprit* o mejor aun, como la energía que realmente forma el corazón de su pensamiento; a saber, la que llamó energía radial.

Los científicos usan el término energía radial para identificar una energía completamente diferente, por lo que para entender lo que Teilhard de Chardin intentó definir, debemos echar una ojeada al ensayo en el cual empezó a entrever esta energía. Como el ensayo al que nos referimos antes, este, titulado *Note sur la divine action dans l'universe* precede a *El fenómeno humano* y debe verse como una de las muchas semillas del gran trabajo. Como tal, el núcleo produjo todo un fruto, y es además suficientemente notable por sí mismo. En el ensayo, Teilhard de Chardin inicia con una analogía:

Una comparación puede ayudar para darnos cuenta en forma más concreta de la reflexión que sigue. Imagine una esfera y dentro de ella un gran número de resortes empaquetados juntos. Por otra parte, permitamos a los resortes expandirse o contraerse espontáneamente. Tal sistema puede representar el universo y la multitud de actividades [dentro de él].

La comparación de Teilhard entrevé al universo como muchos científicos han escogido imaginarlo. Un conglomerado caótico de materia como si fueran resortes, especialmente susceptible a las fuerzas; un mecanismo aleatorio donde, suceda lo que suceda, siempre será por accidente. Sin embargo, nada más lejano a la imagen final de Teilhard de Chardin, porque su esfera contiene un “resorte extra” que es “mucho más central y mucho más poderoso que los otros” y el cual organiza el movimiento de los otros.

La terminología de Teilhard de Chardin es siempre cambiante y siempre problemática. La energía radial puede ser en algún ensayo el “factor Dios”, en otros “energía psíquica”, por lo que, para evitar confusiones, nos ajustaremos al término “energía radial”, porque pudiera ser el mejor término que él acuñó, puesto que la palabra radial connota luz emanada desde un centro común, un arreglo como los radios dentro de un círculo, como los rayos de una rueda de bicicleta y junto con la centralidad también connota inmaterialidad. Éstas son las verdaderas cualidades de la energía radial.

No obstante, Teilhard de Chardin evitó el dualismo, un vacío entre las dos energías, por lo que él razonó que toda energía era, en el fondo, radial:

Para escapar de un dualismo de fondo [a la vez] imposible y anticientífico y para salvaguardar, no obstante la natural complicación [la complejidad natural] de la trama del universo, yo propondría la siguiente representación [lo siguiente] que va a servir de fondo [como una base] a todo el resto de nuestros desarrollos [a lo que emergerá más tarde].

Admitir [debemos asumir] que, esencialmente, cualquier energía es de naturaleza psíquica. Sin embargo, añadiremos que, en cada elemento particular, esta energía fundamental se divide en dos componentes distintos: una energía tangencial...y una energía radial.

Una de las razones por las que mucha gente ha reaccionado contra Teilhard de Chardin es porque a pesar de los hechos innegables de su visión y sus descubrimientos, su historia parece despoblada. A diferencia de los Tácitos del mundo, cuya prosa está llena hasta el cansancio de Césares y senadores, la historia de Teilhard de Chardin no tiene nombres. Esta extraña característica, en verdad que puede ser perturbadora. Con todo, el vacío de personajes no es sin intención, pues el intento del libro no es el estudio de un solo fenómeno, ni la exploración de la personalidad, sino el estudio de la humanidad como fenómeno.

Si todas las historias tienen resultados, el resultado de la de Teilhard de Chardin es la humanidad. No obstante, a diferencia de la mayoría de las historias en las que los resultados cierran el capítulo final, para Teilhard de Chardin el resultado es provisional, porque él ve en la inteligencia humana la síntesis, tanto del pluralismo como de la fragmentación de la naturaleza, y se da cuenta de que esta síntesis se hace posible por la existencia de la energía radial, cuya manifestación es la complejidad; por lo tanto, la inteligencia humana es para Teilhard de Chardin no el final, sino el más alto estado que la complejidad ha alcanzado. Su esquema se sostiene hasta el final de *El fenómeno humano*. Como cualquier otra cosa sujeta a la

evolución, la inteligencia humana puede, como los cristales, estancarse.

La meta final de Teilhard de Chardin, es algo que algunos de sus partidarios han llamado globalización, pero realmente debería entenderse como el conocimiento de la interconexión de todas las cosas. A diferencia de Vico, que predice la decadencia, Teilhard de Chardin predice, con las reservas inherentes a su esquema, un lugar donde la conciencia, la inteligencia humana, no solamente inflencie su ambiente, sino que efectivamente sea capaz de determinar caminos evolutivos correctos.

¹ Fenómeno, como la apariencia sensible o la manifestación de la realidad, o al hecho al que puede ser considerado idéntico. También la definición kantiana de que fenómeno es lo que no pertenece al objeto en sí mismo, sino que se encuentra siempre en su relación con el sujeto y es inseparable de las representaciones de éste.

² Los párrafos de Teilhard de Chardin que reproduciremos, han sido tomados de la traducción al español publicada por Taurus Ediciones (1963) Madrid, y con la siguiente técnica: la palabra en cursivas ha sido cambiada para darle congruencia al texto (aquí por ejemplo, en la traducción original la palabra empleada es, *complicación*) y lo contenido entre corchetes [] está tomado de la traducción nuestra de la versión en inglés publicada por Harper & Row (1965) Londres, con el único propósito de aclarar un poco la traducción original que algunas veces confunde los de por sí densos y difíciles párrafos de Teilhard de Chardin.

³ Aparece por primera vez esta palabra, que en la época en la que fueron publicadas las traducciones, era, por lo menos en inglés, la forma sustantiva del poco común verbo *compexify*, hacer complejo, lo que significa también en español, pero en el vocabulario teilhardiano la complejidad se refiere a la interrelación de los elementos que conforman un sistema, y para comprender en su profundidad este párrafo es necesario considerar la complejidad como lo hace una rama descendiente de la ciencia del caos, que describe las configuraciones cruciales como complejidad. Este concepto propone como principio que el crecimiento autónomo de la simplicidad a la complejidad solo ocurre en el vértice entre el orden y el desorden. Por ser todo estos conceptos de fundamental importancia en el pensamiento teilhardiano, y porque en su época no existían estas ciencias, requieren de una monografía especial que no cabe en el contexto de este trabajo.

⁴ Aquí el sentido de polimerización significa que la unión de moléculas llevó a la formación de polímeros, que son sustancias químicas de naturaleza orgánica compuestas por largas e intrincadas cadenas de átomos. Los polímeros presentan una elevada inercia de reacción y son inatacables por los ácidos y los agentes atmosféricos. Son también flexibles, resistentes a esfuerzos y golpes, de bajas densidades, fáciles de moldear por no tener un punto determinado de fusión, sino una franja de temperaturas en la cual se convierten en materiales viscosos y blandos.

⁵ De hecho, la teoría de las supercuerdas, la mejor candidata para sustituir el modelo estándar de la física cuántica, habla de partículas que existen en un "universo" de 10 dimensiones.