

¿Qué pasó con Teilhard de Chardin?

Un caso de resurrección

Steve Fuller *

Department of Sociology, University of Warwick, Coventry CV4 7AL, UK

Available online 22 July 2008

1. Teilhard: un futurólogo pasado de moda

A primera vista, el sacerdote jesuita y paleontólogo disidente Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) parece una víctima clásica de los estudios de futuro: el gran visionario de un futuro pasado, un hombre cuyo sentido del mañana estaba demasiado bien basado en el conocimiento y esperanzas de sus días. Ya en 1965, Stephen Toulmin había juzgado la obra magna de Teilhard, *El fenómeno humano* [1], "cumpliendo deseos" ([2], págs. 113-126). Sin embargo, Teilhard ocupó un lugar destacado en la primera década de *Futures*: 26 de las 42 citas de su trabajo se pueden encontrar entre 1969 y 1979. Las décadas de 1980 y 1990 produjeron cada una cinco citas, y en lo que va de la década se han producido seis. Un punto de comparación es el historial de citas de Lewis Mumford en esta revista: 52 en general y distribuidos de manera relativamente equitativa a lo largo de las décadas, con solo 15 en la primera década.

Parece que Teilhard proyectó un futuro que parecía factible en su tiempo, pero resultó que no era el que estaba previsto.

Ahora es difícil creer que Teilhard, cuyas opiniones se consideraron tan peligrosas que fue prohibido por el Papa desde que ocupó una cátedra en el Collège de France, había sido una figura tan popular en los primeros días de *Futures* [3]. Pero *Futures* estaba difícilmente solo. 1969 fue testigo de la descripción de la difícil situación de Teilhard en el éxito de taquilla de Hollywood, "Las sandalias del pescador, en el que Oskar Werner eclipsó a Anthony Quinn en un papel secundario como el herético pero comprensivo padre David Telemond.

En la década siguiente, recuerdo vívidamente las ideas de Teilhard discutidas en voz baja por mis maestros de la escuela preparatoria jesuita en el contexto de las protestas contra la guerra, el existencialismo marxista y la teología de la liberación, todo lo cual, como resultó, estaba en su agonía.

El declive de Teilhard se puede explicar fácilmente: sus tesis más distintivas, que lo hicieron parecer tan radical en la década de 1960, han sido rechazados como fuera de lugar, si no totalmente equivocadas. En el resto de este artículo, considero dos cuestiones en secuencia como apertura, que se mueve hacia una rehabilitación de la orientación general de Teilhard hacia el futuro. Primero, identifico las corrientes políticas y científicas que originalmente hicieron obsoleta la visión de Teilhard.

Aquí observo que las corrientes relevantes parecen haberse revertido en los últimos años, ofreciendo nuevas esperanzas para un renacimiento teilhardiano. En segundo

lugar, muestro cómo principal agente, la teoría en ciencias políticas que se puede utilizar para desarrollar los detalles de la evolución creativa de Teilhard como paradigma para futuros estudios. En este contexto, Dios es el "principal" y la humanidad el "agente" cuyo esfuerzo colectivo es necesario para realizar el plan divino. Queda en manos del lector decidir si la visión científica progresista, así implicada, requiere el acompañamiento de un andamiaje teológico.

2. Autopsia del declive de Teilhard y posibles signos de recuperación

El precipitado declive de Teilhard hacia la oscuridad se debe a tres rasgos incómodos de su visión del mundo que tal vez parezcan menos incómodo hoy:

(1) Teilhard creía que la ciencia era el vehículo divinamente privilegiado y único en la especie humana para conocer a Dios, lo que equivale a convertirse , o realizarse plenamente en Dios. Sin duda, otras formas de vida participan en la creación divina a través de sus vínculos sensoriales con el mundo material, pero solo los humanos son capaces de trascender esa relación para proporcionar orden y significado último a toda la realidad material. (A este respecto, Teilhard ofrece un agudo reproche a los inspirados por el tipo de naturalismo asociado a principios y mediados del siglo XX con George Santayana.)

La posición de Teilhard se rechaza hoy en día tanto por motivos científicos como religiosos y que Stephen Jay Gould resumió en términos de que ciencia y religión constituyen 'magisterios no superpuestos' [4]. En el aspecto religioso, Teilhard parecía captar sólo el lado humano de la "trascendencia", que implica ir más allá de los límites naturales de uno, pero no el lado divino, que implica entregarse a otro, la materia de la fe, el punto en el que la religión de forma clásica toma el relevo de la ciencia.

Por el lado científico, los biólogos de hoy en día generalmente sostienen una visión indefinidamente divergente de la evolución, en la que el Homo Sapiens puede ser simplemente una rama, condenada a la terminación una vez que la presión de la selección haya obtenido lo mejor de nosotros. Quizás no sea una coincidencia, entonces, que los evolucionistas que promovieron con más fuerza el caso de Teilhard --Theodosius Dobzhansky y Julian Huxley - también fueran eugenistas, aunque de una inclinación cautelosamente liberal. Si nada más, los eugenistas pensaron que podrían dirigir el curso de la evolución [5]. Sin embargo, la marea puede estar cambiando a favor de Teilhard contra el sentido indefinido de diferenciación de especies de Darwin. En particular, el reciente resurgimiento de la biología del desarrollo (es decir, el enfoque 'evo-devo') [6] y formas más explícitamente teístas de evolución convergente [7] enfatizan la recurrencia de estructuras en organismos posteriores que son funcionalmente equivalentes a las encontradas anteriormente, a menudo extintas. En efecto, están redescubriendo un sentido de enfoque, si no de propósito, en la naturaleza, que Darwin nunca podría haber imaginado.

(2) Teilhard creía que la Tierra estaba evolucionando para convertirse en una única "sustancia hominizada", casi exactamente lo contrario de, digamos, la Hipótesis Gaia de James Lovelock, que ha animado gran parte del pensamiento ecológico reciente. Ahora es cada vez más común tratar al Homo sapiens como, en el mejor de los casos, *primus inter pares* (primero entre iguales) entre las especies y, en el peor, como una plaga en la biosfera. Gaia presupone escrúpulos éticos darwinianos, según los cuales ninguna especie debería exigir demasiado para su supervivencia de modo que desplazan a otras especies. Esta línea de pensamiento no podría estar más lejos de las opiniones bastante completas de Teilhard sobre la humanidad como la corona de la creación. Aquí recuerda a Lamarck y al filósofo más ambicioso de la Ilustración, el marqués de Condorcet, que anhelaba de manera similar, cuándo sería que la humanidad cumpliría su derecho bíblico al dominio terrenal, que interpretó de manera bastante literal en términos de convertirnos en los únicos habitantes del planeta ([8], págs. 162-164). Desde ese punto de vista, todas las demás criaturas son formas de transición o prototipos de modos de ser que podríamos llegar a comprender, mejorar e incorporar a nuestro mundo de vida. Sin duda, gran parte de esta 'incorporación' ocurre por los medios biológicos normales (por ejemplo, comida y refugio), pero cada vez más se expresa como tecnología, tal vez incluso lo que Richard Dawkins ha llamado el 'fenotipo extendido': adoptamos y adaptamos características de diseño de el mundo no humano. En este sentido, Teilhard fue un compañero de viaje de las disciplinas que originalmente habitaban la interfaz entre la biología y la tecnología: biónica y biomimética, que inspiraron a los humanos a superar a las aves como criaturas voladoras. Por supuesto, con los avances en biotecnología, la incorporación directa de lo no humano a lo humano a través de los xenotrasplantes se está volviendo más común. Los transhumanistas anticipan nuestra evolución gradual hacia cyborgs, una perspectiva que en principio habría sido aceptable por Teilhard, asumiendo que las capacidades mejoradas de nuestros sucesores cyborg son las que los humanos ya poseen, aunque en menor medida.

(3) Algunos futurólogos han tratado de identificar el reino supremo del ser de Teilhard, la 'noosfera', con Internet, entendida como un cerebro electrónico global emergente, el primer medio genuinamente universal de intercambio intelectual que proporcionará la base para un cambio radical en la condición humana [9]. Sin embargo, poco del Internet real habría atraído a Teilhard. En particular, la ersatz noosfera conocida como la 'blogosfera' es una versión de pesadilla de la monadología de Leibniz, según la cual la realidad se construye a través de una armonía preestablecida (es decir, enlaces web) entre mónadas (es decir, blogs), cada una de las cuales refleja la totalidad de la realidad. desde su propia perspectiva autónoma. Más bien, Teilhard habría estado más intrigado por lo que muchos consideran la característica más inquietante de Internet, a saber, la propensión de sus usuarios más frecuentes a transferir afecto e incluso identidad propia de sus cuerpos físicos a realizaciones virtuales, o "avatares", que permiten diversos tipos de interacciones en un medio común que de otro modo no serían posibles. Esta

transferencia a escala masiva, combinada con un mecanismo para la auto-reproducción de los avatares, si no, su perpetuación, podría contar como el salto cuántico en la evolución que Teilhard proyectó, de la biósfera a la noosfera. Es una perspectiva que la ciencia ficción ya ha explorado en profundidad (por ejemplo, [10]). Pero se necesita una historia de fondo convincente para aliviar las ansiedades que rodean tal "desencarnación". El siguiente es un esbozo: una vez que los modos de sucesión legítima comenzaron a forjarse a lo largo de líneas artificiales en lugar de naturales con el advenimiento de la corporación (es decir, la 'persona artificial' o universidades) como una categoría en el derecho romano, el camino hacia la noosfera comenzó a ser pavimentado. A este respecto, Thomas Hobbes merece crédito por haber generalizado esta excéntrica categoría legal en el logro humano característico con su concepción del "contrato social". Esto también llevó a una transferencia de afectos y una autoidentificación a lo largo del tiempo, ya que los reclamos de patriotismo triunfaron sobre los de paternidad. Los avatares informáticos pueden ser simplemente una etapa más en ese proceso ([8], págs. 201-205).

3. Hacia un Teilhard del siglo XXI: evolución creativa en ayuda del mayor problema del "agente-principal".

Cualquier rehabilitación de Teilhard en estudios futuros debe comenzar por tomar en serio que era un "creacionista", en un sentido que lo coloca de lleno en la tradición monoteísta. Esta tradición, que fluye del Génesis, postula un Dios que necesita crear para ser plenamente realizado. La materia, presentada como inerte o caótica, es, en todo caso, radicalmente diferente de Dios, pero también el medio a través del cual se completa el proyecto divino. En el siglo XVII, una rama especial de la teología, "teodicea" (literalmente, "justicia divina") se estableció para abordar este problema de una manera concertada, de la cual han derivado las ideas modernas de optimización en ingeniería y economía ([11], pp. 171-181). Teodicea gradualmente pasó de moda o, más bien, migró a estas ciencias más seculares, una vez que Kant demostró la inutilidad de tratar de sondear el modus operandi de Dios. Gottfried Wilhelm von Leibniz, quien escribió el libro más famoso sobre teodicea, planteó que la disciplina aborda la naturaleza de la creación como el problema metafísico último: `` ¿Por qué hay algo en lugar de nada? " La solución de Leibniz radica en una apelación al principio que él llamó 'la identidad de los indiscernibles'. En otras palabras, dos cosas son iguales si no hay forma de diferenciarlas (en el espacio). A partir de este principio, podríamos argumentar que existe un universo ordenado (el "algo") para indicar la diferencia que hace la presencia de Dios. Si no existiera tal universo, no habría razón para pensar que Dios existe. Cualquier cosa que uno haga del argumento de Leibniz como prueba de la existencia de Dios o como justificación de un universo ordenado, destaca la dependencia de Dios de la creación como base de su autoridad. Sin embargo, la alteridad de la materia hace que la creación sea rebelde por naturaleza. Tiene, por así decirlo, una mente propia. En ese sentido, Dios se ve obligado a establecer una relación de "agente-principal" de la

creación. Por tanto, la marca distintiva de "evolución creativa" de Teilhard puede entenderse como una teoría del desarrollo de esa relación.

Dios delega poder (a través de la palabra creativa, o logos) a varios organismos, los humanos más notablemente, para ejecutar el plan cósmico en un medio material reticente. Este delegar establece a Dios como principal y a sus criaturas como agentes. Como un buen Lamarckiano, Teilhard creía que los linajes de especies son más bien como líneas de pensamiento arrojadas rutinariamente por un pensador muy creativo, que en este caso es Dios más que un genio humano excepcional. La mayoría nunca alcanza la realización completa, pero todos están "tanteando" (ta[^]tonnement) hacia "el punto omega" ([11], págs. 102-107). La secularización del cristianismo desde la Reforma Protestante en adelante fue impulsada por la creciente literalidad con la que filósofos y teólogos tomaron la 'devolución de la corporación divina', que esencialmente convirtió a los agentes principales en ellos mismos, quienes a su vez delegaron en otros agentes [12]. Esto justificó una transferencia de soberanía del Papa, como representante de Dios en la Tierra, a iglesias individuales, estados y, en última instancia, individuos biológicos que realizan el plan divino a través de su ejercicio de inteligencia espontáneamente autoorganizado y de reconocimiento mutuo. Este proceso culminó en una serie de doctrinas que iban desde el deísmo, pasando por el humanismo, hasta el ateísmo absoluto, incluida la llamada mano invisible del capitalismo, cada una motivada por la perspectiva de que el principal divino había cedido toda su autoridad a agentes humanos. La teoría agente-principal se inventó para hacer frente a la creciente distinción entre los intereses de los propietarios y los gerentes de empresas comerciales. Las discusiones de esta teoría se han centrado en problemas relacionados con la forma en que los propietarios pueden proporcionar los incentivos adecuados para que los gerentes cumplan sus órdenes, dado que los dos grupos tienden a estar motivados e informados de manera bastante diferente. Por supuesto, estos problemas también se aplican al caso teológico, donde Dios es el principal y los humanos los agentes. Pero aquí los asuntos rara vez se discuten con tanta franqueza. Los teólogos tienden a enfocarse en cómo los agentes humanos podrían continuar teniendo libre albedrío mientras ejecutan el plan del director divino, más que en cómo dichos agentes podrían estar motivados para ejecutar con éxito el plan del director. Por tanto, las preocupaciones por la dignidad humana superan a las de la eficacia divina. John Stuart Mill capturó sarcásticamente esta situación como implicando la existencia de un "Dios de responsabilidad limitada", por lo que en intercambio por libre albedrío, el equipo de gestión humana no puede culpar al dueño divino por no ejecutar un plan general para que el equipo ha sido empleado específicamente. En momentos como éste, uno desearía que los teólogos tomaran literalmente la afirmación del Génesis que los seres humanos fueron creados a imagen y semejanza de Dios. Una implicación sería que cuanto más aprendemos de la historia de la humanidad, incluyendo cómo funciona la mente humana, más obtendremos conocimiento de la inteligencia divina, cuyas intenciones entonces podríamos llegar a darnos cuenta más plenamente, dada la declaración de Dios de que él es la versión

más perfecta de nosotros mismos. Si hay un imperativo teilhardiano para la investigación de futuros del siglo XXI, es éste. En lo que sigue, considero un ejemplo orientado al futuro de cómo se ve la evolución creativa como una versión de la teoría "agente-principal".

Considere un futuro en el que la gente pueda controlar, por cualquier medio natural o artificial, su longevidad física exacta.

¿Cómo explicarían nuestros sucesores cómo llegaron a ese punto? Probablemente apelarían a ideas previas y pistas empíricas avanzadas en nombre de la consecución de tal objetivo. Sin embargo, el atractivo del objetivo a menudo se habría transmitido a través de canales académicamente periféricos como las novelas de ciencia ficción que permiten a los autores el lujo divino de diseñar mundos imaginarios que, como mínimo, mantienen al objetivo en vívidas visiones mientras las mentes más "realistas" atienden otros asuntos. De hecho, este fue el espíritu con el que H.G. Wells hizo campaña (sin éxito) por la cátedra fundadora de sociología en la London School of Economics ([13], págs. 145–54). Estas mentes realistas, científicos que trabajan en soluciones biomédicas convencionales para dolencias humanas específicas, se habrían familiarizado con los textos más fantásticos, tal vez a través de lecturas de afición o adaptaciones cinematográficas. En cualquier caso, el contenido de esos textos se habría alojado en el fondo de sus mentes, informando sus justificaciones privadas de sus propias contribuciones limitadas, a menos que, por supuesto, esas contribuciones parezcan haberse ajustado a lo que encontraron en alguna literatura científicamente aprobada.

Esta historia sugiere la imagen de un virus que permanece inactivo hasta que las condiciones son adecuadas para activarlo o para permitirle activar el gen apropiado. El precedente establecido por los primeros trabajos "virales" estrictamente no científicos incluiría explicar la importancia, si no algunos de los detalles, de lo que resulta ser el logro científico posterior. Después de todo, ¿cómo se puede diferenciar entre un evento sorprendente pero básicamente único y un "descubrimiento" adecuado sobre la base del cual se pueden extraer lecciones a largo plazo? La respuesta es conectar el evento en cuestión con aspiraciones anteriores que revelan que es la solución a un problema de larga data, cuyas implicaciones ya han sido anticipadas en gran medida por una literatura anterior.

Desafortunadamente, al menos para los autores que aspiran a ser incluidos en la historia de la epistemología, la ficción (incluida la ciencia ficción) rara vez recibe su merecido. Aquí la "filosofía", entendida como un género de escritura, ocupa un término medio respetable para los científicos que no desean admitir que sus descubrimientos se explican mejor mediante formas literarias que recuerdan a la confección de telas enteras. Sin embargo, es curioso ver con qué gusto los científicos continúan negociando con las especulaciones fragmentarias y ambiguas de un filósofo presocrático como Tales para justificar la búsqueda de la naturaleza última de la materia. Para que este proyecto hubiera tenido éxito, tendría que haber sucedido por medios que el viejo Tales nunca podría haber imaginado. Al mismo tiempo, los precedentes literarios más explícitos de ese descubrimiento a lo largo del

camino se considerarían demasiado "ficticios" para ser acreditados, precisamente por la forma explícita en que excluyen la responsabilidad empírica. En resumen, la evolución creativa de un descubrimiento científico es clara: un evento esencialmente impredecible se inserta en una narrativa que está "sobredeterminada", es decir, informada por expectativas previas para ser, en principio, realizable en muchas formas. El resultado es un avance en el conocimiento generalmente reconocido. Así, el descubrimiento favorece a la mente colectiva preparada. Tales relatos sobredeterminados presuponen una memoria histórica colectiva en la cual basarse, que enfatiza aspiraciones insatisfechas a lo largo de generaciones sucesivas, un ejemplo de lo que Teilhard llamó "a tientes" (ta^htonnement). En esta conexión, la humanidad se distingue por su estudiado cultivo del anhelo sin fin y, por lo tanto, de la desilusión regular, una condición dinámica que existe cómodamente dentro de la lucha por la supervivencia de Darwin, pero que corresponde más precisamente a la lucha por el entendimiento de Hegel ([8], págs. 107-117). Una pista interesante para continuar esta línea de pensamiento sería a través de lo que los psicólogos de la Gestalt identificaron originalmente como el efecto Zeigarnik, solo que ahora se eleva a un nivel superior de orden. [14]

Referencias

- [1] P. Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*, Harper and Row, New York, 1955.
- [2] S. Toulmin, *The Return of Cosmology: Postmodern Science and the Theology of Nature*, University of California Press, Berkeley, 1982.
- [3] M.R. Brett-Crowther, Teilhard in retrospect, *Futures* 13 (6) (1981) 517–520.
- [4] S.J. Gould, *Rocks of Ages*, Random House, New York, 1999.
- [5] S. Fuller, *Science vs Religion? Intelligent Design and the Problem of Evolution.*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 136–139.
- [6] S.B. Carroll, *Endless Forms Most Beautiful: The New Science of Evo-Devo*, Norton, New York, 2005.
- [7] S.C. Morris, *Life's Solution: Inevitable Humans in a Lonely Universe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- [8] S. Fuller, *The New Sociological Imagination*, Sage, London, 2006.
- [9] W.T. Anderson, Argumentation, symbiosis, transcendence: technology and the future(s) of human identity, *Futures* 35 (2003) 535–546.
- [10] N. Stephenson, *Snow Crash*, Bantam, New York, 1992.
- [11] S. Fuller, *Dissent over Descent*, Icon, Cambridge, 2008.
- [12] J. Schneewind, The divine corporation and the history of ethics, in: R. Rorty, J. Schneewind, Q. Skinner (Eds.), *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1984, pp. 173–192.
- [13] W. Lepenies, *Between Literature and Science: the Rise of Sociology*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1988.
- [14] B. Zeigarnik, On finished and unfinished tasks (Orig. 1927), in: W.D. Ellis (Ed.), *A Sourcebook of Gestalt Psychology*, Humanities Press, New York, 1967.
doi:[10.1016/j.futures.2008.07.031](https://doi.org/10.1016/j.futures.2008.07.031)
Symposium / *Futures* 40 (2008) 893–926 923

