

RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS

ROGER WAGNER & ANDREW BRIGGS, *THE PENULTIMATE CURIOSITY: HOW SCIENCE SWIMS IN THE SLIPSTREAM OF ULTIMATE QUESTIONS*, OXFORD, NEW YORK: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 2016, PP. 468, ISBN: 978-0-19-874795-6 (HDBK.).

Los ensayos sobre ciencia y teología se dan generalmente en dos formatos: como visión general o amplia, mostrando el cuadro conjunto; o como estudios especializados dedicados al análisis de una disciplina, o para abordar las tensiones y oportunidades relacionadas con una cuestión concreta. El presente volumen pertenece claramente al primer tipo: un esfuerzo por repensar todo el proceso histórico que condujo al desarrollo científico y su vinculación con las ideas o búsquedas religiosas. El libro va más allá de una historia de las ideas, que abarca un lapso de 25 siglos, y describe momentos significativos en ese largo proceso, en sus contextos culturales y muchos detalles. Ofrece, además, una interesante y provocativa tesis que debe considerarse en toda antología de ciencia y teología: la ciencia ha crecido como “penúltima curiosidad” dentro de un caudal alimentado por la “curiosidad última”, es decir, la búsqueda de significado fundamental o último. Esto es lo que expresa la imagen de la corriente: desde los albores de la aventura intelectual humana, la investigación científica ha sido en cierta medida motivada y

facilitada por un empuje religioso, por el constante esfuerzo por responder a las preguntas últimas.

Este ensayo es fruto de largos años de investigación y colaboración interdisciplinar entre un artista (Wagner) y un físico (Briggs), ambos vinculados al Campus de Oxford. Ambos proporcionan una excelente reconstrucción de la historia intelectual humana, desde sus primeras etapas hasta nuestros días, como una larga búsqueda de la verdad. Esa búsqueda asume una doble dimensión: la “última” o la que implica las preguntas más grandes y especialmente la cuestión de Dios; y la segunda, algo derivada de la primera, que refleja la «penúltima curiosidad», centrándose en la realidad disponible, el mundo físico y viviente, la naturaleza como un «libro abierto». Las raíces de esa búsqueda doble se pueden descubrir en la estructura neurológica humana, y se remonta a los orígenes humanos o incluso a los antepasados de la humanidad y especies vivas estrechamente relacionadas con nosotros. Sin embargo, el profundo significado de esa búsqueda sólo

puede ser percibido a través de un largo y detallado estudio siguiendo varias tradiciones intelectuales y la imparable “voluntad de saber” que inspiró a los mejores pensadores a lo largo de la historia humana. En cierto sentido se trata de una “marcha triunfal” hacia un mayor conocimiento y sabiduría, que revela la grandeza nacida de las sinergias entre las búsquedas religiosas y científicas. En este sentido, no se trata sólo de una propuesta irénica de reconciliación de la primera y de la segunda, sino de una investigación de las tendencias más productivas de la fuerza intelectual y de la investigación, como pueden encontrarse en individuos brillantes en cada etapa de la historia y en el fondo de cada cultura.

Como se puede deducir del número de páginas, este es un extenso libro que comprende once partes y cincuenta capítulos en total. No tiene sentido describir todo ese contenido. Sin embargo, vale la pena intentar una descripción general y señalar varios puntos de mayor interés para los que participan en el diálogo entre ciencia y teología.

Antes de entrar en el contenido, este libro presenta una atmósfera muy familiar para aquellos que están acostumbrados al medio académico de Oxford y Cambridge: estas páginas se pueden leer en cierta medida como un homenaje a esas dos Universidades y algunos lugares especiales dentro de ellas, como el Laboratorio Cavendish en Cambridge, y el Museo de la Universidad de Oxford, donde los autores trazan esa inspiración religiosa, todavía presente en inscripciones y símbolos, a pesar de la

intensa secularización que han experimentado la mayoría de las instituciones académicas. De hecho, el objetivo central que inspira el libro es mostrar cuánta fe religiosa y sensibilidad han estado - y todavía están presentes - en la mayor parte del mejor esfuerzo científico a lo largo de los siglos. Este objetivo se logra con facilidad cuando los autores aluden frecuentemente a la condición clerical, a la vocación religiosa original o al fuerte contexto religioso u otras marcas espirituales, asociadas a muchos protagonistas en sus discursos narrativos. La impresión que suscitan en su relato es que hay mucha más religión de lo que se pensaba en la ciencia del pasado y del presente; O que apenas se puede entender el desarrollo científico si se extrae la dimensión religiosa. Su objetivo parece ser reivindicar no sólo un conjunto de tradiciones pasadas y bastante bien entendidas, sino la vigencia actual del modelo propuesto: la conveniencia de nadar todavía en la corriente de la búsqueda trascendental y metafísica. En ese sentido, la nueva narrativa propuesta claramente nada contra el poderoso flujo de modelos alternativos, especialmente el que cuenta la historia como un proceso de secularización, atribuyendo a la ciencia una victoria sobre la religión.

La historia comienza con un contraste: entre el escepticismo general que dominaba las opiniones intelectuales y científicas de las poblaciones periféricas -en la época llamada y pensada como «primitiva» - y la conciencia surgida del arte rupestre prehistórico descubierto a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, descubrimientos que mostraron a esa generación incrédula

los grandes logros revelados en tan magníficas pinturas. Esa percepción conduce a un estudio más profundo de las capacidades simbólicas que se encuentran en los primeros estadios humanos, que a menudo incluyen la dimensión religiosa. Un par de capítulos describen estudios recientes sobre primates y los esfuerzos para mostrar algunas estructuras mentales y de comportamiento elementales que pueden ser vistas como precursoras de rasgos humanos. El punto es que la mayoría de los datos revelan una evolución hacia una mayor capacidad simbólica, creciendo junto con el lenguaje y la religión, y desde estos orígenes los autores tratan de formular una regla general: “La serie de revoluciones en el pensamiento que dio origen a lo que ahora llamamos la “ciencia” parece haber ocurrido en tándem con algún tipo de cambio de paradigma religioso” (61). Esto se describe como una “maraña (*entanglement*) larga y continua” (64), una correlación intrigante que merece un estudio y una descripción más profundos.

La mayor parte del libro se puede leer como un intento de proporcionar evidencia histórica para apoyar esa tesis. La mayoría de los capítulos reconstruyen de una manera dinámica e incluso entretenida cómo se enredan las últimas y penúltimas curiosidades y cómo la primera proporcionó el ímpetu o la inspiración para la segunda, incluso si los autores advierten contra los peligros que resultan de mezclar o confundir los dos niveles o dimensiones. Ese viaje histórico comienza con las investigaciones griegas del siglo V a. C. y pasa a la era más productiva de la cultura árabe, es-

pecialmente entre los siglos IX y XII. Los siguientes pasos llevan al lector a las universidades medievales cristianas, que abrazan el legado árabe y lo profundizan en un marco más racional, llevando al éxito de los modelos matemáticos y a una comprensión más ajustada a leyes de la naturaleza. Las etapas siguientes en ese desarrollo son bastante predecibles: Galileo y Newton son sus héroes. Luego, los desarrollos posteriores dan lugar a las “teologías matemáticas” y a las visiones integradoras entre la fe cristiana y las representaciones científicas del mundo. Esta historia comprende varios capítulos hacia una revisión del registro arqueológico y los descubrimientos entre los siglos XIX y XX que ayudaron a comprender mejor la originalidad de las visiones bíblicas judía y cristiana y apreciar su contribución a la comprensión de una divinidad trascendente a la que se orienta todo lo demás.

El libro continúa su viaje histórico hasta la época contemporánea, donde nuevos héroes como James Clerk Maxwell encarnan la afirmación de los autores, a pesar de otras tendencias que podrían apuntar en una dirección diferente, tal como podrían implicar los positivistas y otros pensadores menos religiosos.

Tal vez el mayor interés se sitúe en la parte conclusiva o Epílogo, en el que se plantea una cuestión acuciante: ¿se ha mantenido la correlación descrita, o se ha desvanecido, con la ciencia moviéndose de una manera completamente autónoma, de cualquier inspiración trascendental o metafísica? Las últimas páginas tratan de abordar esta

cuestión recurriendo a un símil «dramático» en tres «actos»: conflicto, subversión y resolución. En la primera etapa, se exponen las escenas de conflicto, especialmente las relacionadas con el marxismo y otros movimientos ateos. La segunda llega a manos de la neurociencia y la física cuántica, invitando a cambiar en nuestra perspectiva de la realidad; Y la tercera escena nos invita a reconocer el papel jugado por la curiosidad última si queremos un sentido del mundo entero, ya abordar las cuestiones éticas más apremiantes, que aún se avecinan en muchos casos. Por lo tanto, la respuesta de los autores a su pregunta sobre el valor actual de su tesis principal es positiva: “a pesar de las apariencias, las penúltimas curiosidades sobre el mundo físico continúan nadando en la corriente de preguntas últimas” (438) y “el entrelazamiento persistente ... entre la penúltima y última curiosidad no puede excluirse: durará mientras dure la humanidad” (440).

Lo menos que se puede decir después de leer estas páginas y sus conclusiones es que Wagner y Briggs son optimistas incurables y que son “verdaderos creyentes” en la posibilidad de que la fe religiosa no sólo pueda sobrevivir en una cultura científicamente informada, sino que es un factor necesario e importante que contribuye a su éxito y al bien de toda una sociedad. Esto es realmente confortante y alentador, a pesar de todos los síntomas que apuntan en la dirección opuesta, es decir, el fuerte efecto secularizante de la ciencia - que Max Weber describió hace un siglo - y su esfuerzo por alcanzar autonomía como condición para desempeñar mejor sus funciones.

Este optimismo explica por qué los autores pudieron leer el libro de encuestas de Ecklund, *Science vs. Religion* como prueba de la persistencia en la comunidad científica de un sentido de trascendencia, algo que no coincide con muchos datos que el libro proporciona, y la impresión que yo mismo tuve de esa encuesta.

El libro abarca un campo muy amplio, y por lo tanto no puede mantener constantemente la precisión y los matices requeridos para una reconstrucción histórica tan amplia que sea impecable. Dado que la mayor parte de la historia contada gira en torno a figuras centrales o paradigmáticas, ampliamente discutidas, muchas otras permanecen en las sombras. Es sorprendente, por ejemplo, que se haya prestado gran atención a la evolución del pensamiento islámico temprano -quizás para ayudar a superar algunos prejuicios - y menos a la reflexión medieval cristiana. Curiosamente, por ejemplo, el nombre del franciscano Guillermo de Ockham está ausente de esta narración, a pesar de su papel central en alentar el método empírico.

Muchas de las cuestiones reseñadas sucintamente en el libro merecen un enfoque mucho más profundo, para apreciar mejor su significado para la tesis sugerida. Este es el caso de la ciencia cognitiva de la religión, con todas sus ambigüedades, hoy en día mejor tratadas, los estudios sobre el altruismo y las discusiones sobre el libre albedrío después de las explicaciones neurocientíficas. Sin embargo, esto es posible una tarea que se aplicará más adelante, una vez que la tesis principal

adquiere plausibilidad y podría aplicarse a muchos campos de investigación ahora abiertos y reclamando una mejor coordinación entre la ciencia y la teología.

El libro reseñado aquí debe leerse junto con el publicado unos meses antes por Peter Harrison, *Los Territorios de la Ciencia y la Religión* (2015). Ambos libros intentan una reconstrucción histórica similar para mostrar cómo la religión y la ciencia han estado arraigadas una en la otra a través de

los siglos, y que esto sigue siendo el caso hoy. Sin embargo, esta postura optimista tiene que dar cuenta de muchas tendencias opuestas y contextos prácticos, donde la impresión es que la ciencia necesita más bien liberarse de la religión como condición para prosperar. Veamos al final quién tiene razón, y esperemos poder discernir si la ciencia, separada de la “curiosidad última”, pierde su brújula y falla a sus deberes morales.

— *Lluís Oviedo*

Pontificia Universidad Antonianum, Roma

VALERIA CRESTI – LUDOVICO GALLENI – FRANCESCO SCALFARI (A CURA DI),
TEILHARD DE CHARDIN OGGI IN ITALIA. IL PUNTO SULLA RICERCA, PUNTOMEGA,
ARACNE EDITRICE, CANTERANO (RM) 2016 (ISBN 978-88-548-9721-2).

La obra de Pierre Teilhard de Chardin está conociendo un segundo momento de interés colectivo. En efecto, después de una primera ola de entusiasmo durante fines de la década de los años '60 y principios de los '70 –donde incluso hubo cuidadosas ediciones en América Latina– su interés decayó, aunque se conservó vigente en grupos de investigación en diversos países o en una cierta cosmovisión inspirada en la obra del jesuita francés, aplicada a la teología evolutiva de la creación o a la relación entre la fe y el mundo contemporáneo. En este contexto, resulta valiosa la aparición de este libro que afronta la actualidad del pensamiento teilhardiano en Italia. Damos cuenta de él, siguiendo los trabajos que

contiene, todos originados en el ámbito académico italiano.

1. **Vittorio Croce** desarrolla el tema de “Teilhard de Chardin. La *Gaudium et Spes* y la evolución” (21-33). Algunos ponen en duda el influjo del paleontólogo francés sobre este documento, apoyándose en el hecho de la ausencia de citas suyas. Sin embargo, Henri de Lubac, un gran defensor de Teilhard, estuvo en la redacción del texto. Croce señala que el influjo de nuestro autor se encuentra en la inspiración de fondo: una teología de la historia como historia de salvación, en un contexto de historia evolutiva. Se percibe esto en el dato de que los temas relativos al pecado y la caída fueron introducidos posteriormente

en la redacción, al hacer notar algunos que la estructura del texto respiraba un aire de demasiada progresividad de la historia.

La distancia de alrededor de 50 años entre los escritos de Teilhard y el Concilio dejaban notar un influjo de su pensamiento en un clima nuevo, caracterizado por una visión del mundo diversa de la *fuga mundi*, vigente en los siglos precedentes. No se resuelve la tensión entre escatologismo y encarnacionismo –ineliminable en sí misma– pero se afirma la convicción de que la historia no es el campo de prueba para la salvación individual, sino el lugar en el que ésta se construye acogiéndola, y la acoge construyéndola.

Asimismo, una fuerte inspiración de universalidad mueve a considerar el fin del tiempo no como una evasión de las almas sino como un cumplimiento del mundo en “cielos nuevos y tierra nueva en la que habita la justicia” (GS n. 39). Asimismo, la idea de desarrollo y de progreso aparecen cercanas a la de evolución teilhardiana: la energía del Espíritu obra irresistiblemente en el crecimiento de la dignidad del hombre (n.26) y en dirección de la unidad del género humano (n.42).

Se puede percibir que los cuatro capítulos de la primera parte se concluyen en una convergencia cristológica. El primero, refiriendo propiamente a los textos más queridos de Teilhard, los himnos iniciales de Efesios y Colosenses, para indicar que Cristo no sólo es el mediador y el modelo de la salvación del hombre, sino que es “llave, centro y fin” de la misma (n.45), como

la energía evolutiva, el corazón del mundo en una expresión teilhardiana. No está lejos del Cristo *evolutor*. Como consecuencia de ello, la salvación/realización de la humanidad aparece como recapitulación en Cristo (Ef 1, 10), perfección final, solidaridad consumada, fruto de una evolución querida y animada por el Espíritu Santo.

En el cap. 3 se subraya desde el principio al fin el valor intrínseco de la actividad humana en el mundo como participación en la creación (sin excluir la cruz) y realización de la caridad. La realidad creada tiene su propia consistencia que no requiere de ser consagrada: se advierte el clima de la *Misa sobre el mundo*, donde el mundo es ya en sí altar de su sacrificio, gracias a Cristo crucificado, que antes fue el creador y *evolutor*.

Croce se pregunta si la *Gaudium et spes* fue inspirada por el pensamiento de Teilhard. Responde que, en línea de máxima, la constitución recoge el desafío del jesuita de cristificar la evolución. No afronta directamente el tema de la evolución biológica, que había quedado bloqueada por la *Humani generis* de Pío XII. Sin embargo, asume la temática de la realidad cósmica y humana bajo el signo de un desarrollo temporal, abandonando una visión estática. La creación aparece bíblicamente más como un proyecto finalizado que como un espacio neutral de ejercicio para la libertad del hombre. El cosmos, orientado hacia el hombre y determinado por el hombre, es decididamente antropocéntrico, y a la vez cristocéntrico, precisamente porque Cristo es el Hombre verdadero según Dios, motor

y meta de la evolución. “Voy hacia aquel que viene” escribía Teilhard al final de su vida. Ese dinamismo indicado como fundamental en el NT parece ser una de las claves de lectura de GS.

El autor sostiene que permanece en el texto de GS el optimismo que ordinariamente es atribuido a Teilhard; pero no se trata de un optimismo a ultranza, sino uno que se deriva de la fe en el misterio pascual. Aun poniendo en evidencia la unidad del proyecto de Dios en la creación y en la redención, se mantiene la distinción, aunque contrastando con toda tendencia al dualismo que subyace a la tradición “gnóstica” de buena parte de la cultura católica, en la que el alma se opone al cuerpo, el tiempo a la eternidad, el mundo a la Iglesia, la ciencia a la fe, etc.

2. Ludovico Galleni en: “Teilhard de Chardin y el *moverse hacia*. Aspectos científicos, programas de investigación, hipótesis, intuiciones” (35-55) presenta en forma científica varios de sus temas centrales, desarrollados en varias de sus obras. El principio del *moverse hacia* (*muovere verso*) articula el pensamiento teilhardiano. El universo está sujeto a un movimiento progresivo hacia la complejidad y allí donde hay condiciones hacia la vida y luego, la vida, una vez aparecida, *se mueve* hacia la complejidad y la conciencia. La consciencia, capaz de pensar sobre sí misma y sobre su ser y capaz de un libre arbitrio, puede reconocer la alianza que el creador propone a las creaturas pensantes del universo y, a través de la alianza, *mover hacia* la redención y la salvación. El

cumplimiento último está relacionado con la acción de la creatura que, como co-creadora, obra activamente en la creación para preparar la Tierra a la segunda venida de Cristo. El proyecto termina en una perspectiva mesiánica que tiene necesidad del hombre: construir la Tierra *in Christo Jesu* e la perspectiva final.

Según Galleni, Teilhard elaboró un verdadero programa de investigación –tal como proponía Lakatos–, cuyo corazón es metafísico, en el sentido clásico de *tà metὰ tà fí-sikà*, es decir, de todos aspectos no basados sobre datos experimentales pero que sintetizan las posiciones sociales, religiosas y filosóficas del científico. El biólogo italiano desarrolla esta idea y, posteriormente, describe cómo la autoorganización configura el proceso desde orígenes cósmicos y en las sucesivas etapas del desarrollo de la vida.

Nos interesa detenernos en la cuestión de la biosfera. Ésta es, según Galleni, una nueva entidad ontológica que envuelve un planeta entero a través de la presencia de seres vivientes y de las relaciones que los vinculan entre sí y con los objetos no vivientes, para formar un sistema que preserve sus cualidades últimas y permita la evolución. La biosfera es, pues, ese sistema que es el garante y tal vez la causa de la evolución (p. 47). Teilhard de Chardin, en sus tiempos en China, pensó que junto a una Astrofísica y una Astroquímica debía haber una Astrobiología que permita un estudio generalizado de la presencia y evolución de la vida en el universo. Recogiendo la terminología darwiniana, Galleni

señala que la evolución es el instrumento que la biosfera usa para sobrevivir (p. 51).

Ludovico Galleni, biólogo pero también un pensador cristiano con notable lucidez, se pregunta sobre los aspectos filosóficos y teológicos anidados en este *moverse hacia* la complejidad y la conciencia, constitutivo del proceso mismo del cosmos y de la vida. La lectura experimental de la evolución se armoniza muy bien con la relectura contemporánea de la perspectiva bíblica. En el fondo, la historia de la humanidad, una vez alcanzada la consciencia, es también una historia de un *moverse hacia* la alianza, la redención y la salvación.

En este contexto, señala Galleni, hay que entender la presencia de mecanismos no deterministas en la evolución. El universo parece estar organizado para hospedar una creatura libre; el gigantesco *moverse hacia* del universo se vincula con la reflexión bíblica de la alianza que mueve hacia el futuro. Además, el universo aparece como ya desde su inicio orientado hacia el futuro: del punto Alfa de la creación al punto Omega, del momento final de la segunda venida de Cristo. De este modo, se visibiliza la relación estrecha entre la criatura libre que acepta la alianza en el marco de un universo evolutivo que busca un polo en un futuro. Esta síntesis es uno de los logros del proyecto teilhardiano.

3. **Paolo Trianni** –profesor en la Pontificia Universidad Urbaniana y el Pontificio Ateneo San Anselmo- presenta un artículo sobre el tema: “Teilhard de Chardin, el tiempo y la historia. Cosmogénesis, noo-

génesis, cristogénesis” (57-87). A partir de la imagen del “cono del tiempo” utilizada por el jesuita francés, reflexiona sobre la concepción figurada de la temporalidad que incluye en sí una filosofía del tiempo y, todavía más, una teología de la historia, en la medida en que el vértice de atracción del cono es Cristo, concebido como ultra-consciente, ultra-personal y ultra-actual.

Según la concepción del tiempo y de la historia teilhardiana, el Reino de Dios está ya presente y se realiza en el tiempo, mostrando ya en el mundo. Ahora bien, a diferencia de los pensadores iluministas e idealistas, Teilhard no piensa la historia como una razón absoluta, sino como el espacio en el que se confrontan la gracia de Dios y la libertad humana. En la óptica del científico francés, el tiempo se transfigura en historia porque la encarnación sublima la regularidad mecánica del tiempo en una regularidad sensata y direccionada. Después de la encarnación, el tiempo no es más sólo tiempo, sino historia porque, con el develamiento de Cristo y la presencia de su Espíritu, el mundo espacio-temporal adquiere una fuerza energética, una simbólica estructural, una dirección de sentido y un fin designado. Él no está más bajo el reino del azar, sino en el cono de una necesidad trascendente. El espacio-tiempo es como engullido por un torbellino de gracia que origina desde el vértice cónico y transforma la naturaleza de los hechos, que no resultan ni absurdas, ni exclusivamente negativas, ni puramente casuales. De este modo, la concepción cónica del espacio-tiempo induce a pensar la gracia como pre-judicial, predeterminante y predominante.

Hay que advertir que en Teilhard no hay una idea cíclica de la creación. Tampoco una división de la historia como en da Fiore o Vico. Sólo hay una división en tres mega-fases, caracterizadas por el emerger y desarrollo cósmico de la vida (*cosmogénesis*); el acrecentamiento en ella del pensamiento en modo siempre más reticulado y complejo (*noogénesis*); el afirmarse de la ontología y de la ética crística en todas las cosas precisamente en virtud de tal evolución (*crístogénesis*).

Su visión tiene una base cristológica. En el cosmos no hay nada que esté fuera de Cristo; en él, todas las cosas reciben su consistencia ontológica. De este modo, incluso los hechos más aparentemente lejanos de Cristo, son impregnados de un sentido preordenado del cual siempre él es el último término.

Analizando las etapas teológico-temporales de la evolución (66ss), ha intentado una comprensión teológica de la evolución. El mundo es el resultado de un movimiento, un sistema en génesis, una masa de conciencia en dirección al Espíritu. La evolución es irreversible; aparentemente discontinua; exige más moral, va hacia una mayor conciencia, es convergente y divinizante y, sobre todo, incompleta sin el cristianismo.

La evolución es distinguida en varios períodos. La noción de noósfera¹ incluye el carácter de socialización, anticipando la

presente situación de interrelación mediante la tecnología de las comunicaciones. El comentarista señala que si Teilhard ha agregado algo a la cristología, es propiamente una comprensión de Cristo no sólo como hombre-Dios o salvador, sino también como *evolutor*. Es a través de su acción evolutiva que el cosmos se convierte en un “ambiente divino” y la historia se cualifica, en primera instancia, como historia de la santificación del hombre y de las instituciones por él creadas. La cita de Teilhard: “El Cristo cósmico es y deviene”² implica la idea de que el mundo –creado en Cristo- encuentra en él y a través de él su plenitud escatológica final.

Para el jesuita, contra toda opinión de aparente inmanentismo del Logos en el proceso evolutivo, la fuerza motriz de cristificación de la historia se da a través de la Iglesia y, en particular, de sus sacramentos. La progresiva escalada evolutiva del mundo hacia el Omega se produce por la presencia del Espíritu de Cristo que, en la Eucaristía es exaltada en el máximo nivel. Con la encarnación, Cristo hace santo lo profano y la hostia invade y vivifica el universo entero. Aun más, el mismo universo se transforma en hostia en virtud de la presencia de Cristo en él; se trata de una presencia que siempre es: presencia de evolución, causa de divinización y fuerza motriz del retorno al Padre.

Un punto importante de análisis por parte

1 Noción que puede ser entendida como un precedente de la actualmente vigente denominación de “antropoceno”.

2 La vita cósmica, Il Saggiatore, Milano 1971, p. 504.

del comentador está constituido por “La interpretación encarnacionista del Omega y su vectorialidad” (71ss). Admitiendo que el pensamiento de Teilhard ha sido muchas veces más propositivo que justificativo, intenta abordar la compleja visión del punto Omega. Puntualiza que su teología de la historia ha sido acusada, en muchas oportunidades, de estar demasiado focalizada en forma optimista sobre el Omega final, diluyendo la fuerza destructora del mal. Según Trianni, hay cuatro líneas vectoriales en el sistema teilhardiano: hacia el espíritu, hacia la consciencia, hacia la unión. Omega es el punto final (éskhatos-último) que transforma el tiempo en teología de la historia. Aun más, puesto que “el Cristo coincide con el Punto Omega”³, éste hace coincidir el proceso histórico con la escatología y la cristología misma. Teilhard decía: “El Omega es al mismo tiempo: personal, individual, en parte ya actual y, al mismo tiempo, parcialmente trascendente”⁴.

Leer el devenir histórico bajo el signo de Omega significa hacer una lectura cristiana y cristológica del mismo. Desde este punto de vista, Teilhard no es sólo uno de los primeros pensadores personalistas y teóricos cristianos del evolucionismo, sino también uno de los principales teólogos de la historia del siglo XX (73). Por ese motivo, concluye Trianni, el hecho de que Teilhard no haya hecho sólo una filosofía de la

historia sino precisamente una teología de la misma radica en que el espacio-tiempo está conectado con una dinámica evolutiva que tiene a Cristo como base, como motor y como vértice final (86).

4. **Gianfilippo Giustozzi**⁵ desarrolla el tema: “Teilhard de Chardin: *praesentire cum Ecclesia*. Indicaciones para un *Neocristianismo* en dos escritos de 1945” (89-118).

El comentarista detecta que el año 1945 fue importante en la trayectoria intelectual y espiritual de Teilhard. En ese año aparecen algunas expresiones claves de su pensamiento, como: *planetarización de la humanidad, segunda hominización*, y precisa las líneas de una nueva ontología y de una *Théologie nouvelle*, inspirada en el proceso evolutivo.

Teilhard descubrió, en esa época, la teoría de la unificación entre Dios y el cosmos. En particular, la idea de una “teogénesis”, ya que el desarrollo del universo comportaría una “pleromización de Dios”. El ser participado, por tanto, no es concebido como meramente finito y contingente, sino como algo importante en la constitución final del misterio mismo de Dios: una sinergia entre el proceso cosmológico y el obrar divino. Para justificar estas afirmaciones, Teilhard ensaya una ontología trinitaria *ante*

3 *Science et Christ*, Éditions du Seuil, Paris 1965, p. 209.

4 *L'Activation de l'Énergie*, Éditions du Seuil, Paris, 1963, p. 118.

5 Autor del importante estudio: *Pierre Teilhard de Chardin*. Geobiología/Geotecnica/Neo-critianesimo, Studium Roma 2016, que a su vez ha publicado en los número 4-6 de *Quaerentibus* sobre la hermenéutica de las obras de Teilhard.

litteram. El científico francés sostiene que hay que abandonar la metafísica del ser y sustituirla por una metafísica de la unión. Hay algo de la naturaleza divina que “necesita” del proceso evolutivo del universo, tal como lo sugiere la idea de “Pleroma”.

Creación, encarnación y redención aparecen como tres expresiones diferentes del proceso de unificación entre Dios y el hombre. Este proceso no es un fenómeno superfluo respecto del constituirse de Dios mismo en su propio ser, tal como era pensada por la neo-escolástica (105).

Respecto de la cuestión del hombre planetario y la segunda hominización, el comentarista señala que en 1945 Teilhard comienza a desarrollar sus ideas del *Homo Progressivus* como “obrero de la Tierra”. Las comunicaciones, el aumento poblacional y la tecnología generan una nueva situación humana: se trata de un proceso de unificación de la vida planetaria inédito en las fases anteriores. Llama a este proceso “segunda hominización”. Con ello quiere indicar una fase que no concierne sólo a los individuos sino a la especie entera en su configuración de colectividad unificada a escala planetaria. Se pasa de un estadio evolutivo nuevo, determinado por el *Homo Progressivus*. Esta etapa es propiamente la Noósfera. Ésta es una prolongación de los modos de organización biofísicos, bioquímicos y biopsíquicos. Todos están regulados por la ley de *complejidad-consciencia*. Se trata de una humanidad caracterizada

por niveles de unificación siempre más complejos.

En su conclusión, Giustozzi contrasta la definición sobre Teilhard por parte de Tilliet, quien decía que se trataba de un pensador “inclasificable”, por la de un pensador en constante búsqueda de innovación. Frente a la preocupación de su tiempo de una renovación de la teoría y praxis católica por referencia a las fuentes –bíblicas, patrísticas– Teilhard habría planteado la renovación a partir de la cultura originada en la edad moderna. El jesuita escribió que uno de los problemas que comprometen a la Iglesia es que “los teólogos no ven el mundo y el hombre tal como se manifiestan a nosotros en este momento”⁶. Ello tenía efectos sobre las predicaciones de un Dios para un mundo finito (o que está por acabarse). Teólogos con conocimiento de los datos de la ciencia podrían colaborar en la predicación de un “Dios para un mundo que está comenzando”. Según Teilhard, Cristo y el mundo se agrandan simultáneamente y, por ello, no resulta admisible la persistencia de un pensamiento no homogéneo con el pensamiento contemporáneo sobre el mundo.

La obra de teilhardiana ofrece un impulso reformador que toca toda la teología y la espiritualidad, pero también el estatuto y el significado del discurso científico. Una especie de *expeditio in novum* constituye el ambiente del proyecto teológico, epis-

6 TEILHARD DE CHARDIN, P., “Lettres intimes à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac, Aubier Montaigne, Paris 1972, p. 382.

temológico, espiritual y antropológico de Teilhard de Chardin.

5. **Silvana Procacci** escribe sobre el tema: "Teilhard de Chardin y la eco-teología. El diálogo entre ciencia y teología para la salvaguarda de la creación" (119-135).

En primer lugar, Procacci se concentra en aclarar que la ciencia y la religión están separadas, pero no tanto como se supone. Después de precisar las características de ambas durante el medioevo y la modernidad, puntualiza que en la segunda parte del siglo XX el ámbito científico y el teológico han comenzado a converger en la cuestión ambiental: la ecología, por una parte, y la ecoteología, por otra, han comenzado a reflexionar sobre un tema común: el ambiente.

La ecoteología es una forma de reflexión teológica que se focaliza sobre las relaciones entre las religiones y la naturaleza. La filósofa italiana se ocupa de revisar las diversas dimensiones de esta disciplina mixta, incluso poniendo de relieve los aspectos críticos del vínculo entre teología y ecología. Pero también pone en consideración la variedad de enfoques, algunos no necesariamente teológicos sino prácticos, que se han desarrollado en la historia del cristianismo. En particular, nos interesa mencionar su referencia a Teilhard de Chardin. Remite a varios autores que se inspiran, explícita o implícitamente, en el pensamiento del jesuita francés. Rosemary Radford Ruether, por ejemplo, señala que existe una "consciencia" en todas las creaturas, incluso las subatómicas,

en cuanto presentan ya una organización según la ley de *complejidad-consciencia*. Habla también del Cristo Cósmico como transparencia de Dios en el universo. Tal transparencia expresa una relación entre inmanencia y trascendencia (tal como expresa S. Agustín: "...intimior intimo meo et superior summo meo", Confesiones 1, 3, 6, 11; y también 1 Cor 15, 28; Hech. 17,28). Esta visión "panenteísta" pone de relieve la proximidad entre Dios y la naturaleza, así como el carácter no terminado de la naturaleza. El mundo es dado al hombre como algo que tiene que terminar y cuidar, en el sentido teilhardiano de "construir la tierra": ello implica, entre otras cosas, el mantener el equilibrio ecológico del planeta.

Leer la Biblia bajo el paradigma ecológico – subraya Procacci – consiste en encuadrar la crisis ambiental en la economía de la salvación (horizonte de la libertad). Eso incluye la creación como su primer paso e imagina un destino de cumplimiento para la condición humana y también para el mismo cosmos. Para la Biblia, en efecto, una creación amorosamente comenzada *ex nihilo* y una creación continua en Cristo no debería finalizar en una conducción del cosmos hacia la nada, sino hacia la vida.

Puesto que como señala T. Berry se ha ingresado en una nueva época que puede ser llamada "ecológica", existe una sensibilidad cultural que conduce a relacionar los enfoques sobre la cuestión ambiental. De allí la importancia de la ecoteología, la cual presupone un enfoque interrelacional de los seres, considerándolos en sus vínculos

más que en cuanto átomos o meros individuos.

6. **Aurelio Rizzacasa** propone el siguiente tema: "Teilhard de Chardin y la conservación de la creación: una reflexión sobre la ética ambiental" (137-148). El autor parte de la premisa de que después de la crisis de las grandes filosofías y del desarrollo de los fundamentos bíblicos por parte de la teología, ha quedado abierto un campo para una reflexión holística e interconectada de la naturaleza. Es allí donde la figura de Teilhard de Chardin adquiere relieve, mediante su incorporación de la evolución darwiniana en un cuadro de comprensión cristiano. El universo teilhardiano se estructura en la convergencia de una serie de esferas concéntricas representadas por la litósfera, la biósfera y la noósfera.

Rizzacasa señala que la visión teilhardiana adquiere un valor teológico de primer orden, análogo al programa de Jonas en el plano ético. Se lo puede percibir en el uso de la categoría de profecía. El pensamiento de Teilhard adquiere un valor profético respecto de la situación ecológica presente

y futura. Pero también tiene relieve para la ética ambiental, puesto que el jesuita francés propone una visión holística de las cuestiones sociales a partir de una concepción evolutiva del fenómeno humano. Teilhard fundaría su profecía, teleológicamente orientada a un crecimiento espiritual de la noósfera, sobre una base científica con rigurosidad epistemológica, capaz de arribar al rearme espiritual de las consciencias a favor de un crecimiento de la historia en la dirección meta-histórica de la salvación. De este modo, el desarrollo de la humanidad sería reconducido a consolidar la presencia del reino de Dios en la dimensión del mundo y de la historia. Tal estrategia haría converger la ética, la política y la economía en una visión espiritual que encuentra su hermenéutica en el orden superior de los valores de la fe cristiana.

En su conclusión, el autor comenta que la conservación de la creación predispone ya sobre la tierra la imagen de aquel mundo de Dios que tiene su sede definitiva en la eternidad de la dimensión meta-histórica de la salvación final.

BREVE EVALUACIÓN

La actualidad de Teilhard resulta sorprendente, sobre todo porque se produce después de un período de relativo olvido, el que parecía augurar un final ligado a la primera época de recepción de la evolución por parte del pensamiento cristiano. El jesuita francés había quedado asociado solamente con su empresa de incorpora-

ción de la evolución en el cuerpo global del pensamiento católico. Y, sin embargo, en el presente se recogen varios hilos centrales de su pensamiento para abordar cuestiones que han tomado mayor relieve en las últimas décadas, tales como la globalización y la crisis ambiental. La visión científicamente apoyada y teológicamente

enmarcada del pensamiento teilhardiano parecen dar cimientos a respuestas teóricas que vuelven a encontrar un pensamiento relativamente “fuerte” sin ser ideológico donde apoyarse.

Este libro sobre Teilhard en Italia, animado por Ludovico Galleni -gran conocedor del jesuita francés- alienta a pensar en la fecundidad todavía latente en el inacabado pensamiento teilhardiano⁷. El hecho de que la filosofía y la teología italianas encuentren inspiración en él aporta un dato sobre el cual conviene prestar atención. No se trata de un país de pensamiento escaso sino, por el contrario, de una rica tradición científica, filosófica y teológica, junto a un humanismo cristiano que parece renacer en el contacto con el autor de “El medio di-

vino”. Muchas secciones del pensamiento clásico parecen reverdecer al contacto con las forzosamente fragmentarias y para nada escolares páginas del paleontólogo jesuita: la creación originaria y continua, la filosofía de la vida, los fundamentos de una ética social, la soteriología personal y cósmica, para mencionar sólo algunos temas.

Sería muy valioso que la colección “Punto-Omega. Studi e ricerche su Teilhard de Chardin” (Aracne Editrice) pudiera continuarse, a fin de ofrecer un espejo actualizado del pensamiento de Teilhard de Chardin, y promover así una fuente de inspiración a diversas disciplinas filosóficas y teológicas.

— *Lucio Florio*



7 En Latinoamérica se está produciendo también una segunda recepción de Teilhard. Para la situación argentina, cfr. FLORIO, LUCIO, “El cristianismo tras los pasos de Darwin. Una segunda oportunidad teológica para Teilhard de Chardin”, *Proyecto*, 41 (2002) 41-62.