

¿ANTROPOCENO O NOÓSFERA? UNA VISIÓN COMPARATIVA ENTRE LA CLASIFICACIÓN GEOLÓGICA Y LA PERSPECTIVA CIENTÍFICO-TEOLÓGICA DE P. TEILHARD DE CHARDIN¹

— Plašienková, Zlatica²

— Florio, Lucio³

RESUMEN

La introducción de una nueva era geológica, el *Antropoceno*, en la clasificación de las edades del planeta implica una novedad en la comprensión del proceso de la historia de la biosfera. La categoría “Antropoceno” describe un nuevo período de la historia de la Tierra caracterizada por la modificación de litósfera, hidrósfera, atmósfera y biósfera. La variación de todos estos factores no parece poner en peligro a la totalidad de la vida, pero sí a muchas especies, incluida la humana. La valoración ética, producida por el sujeto humano, es siempre interesada. En particular, significa una determinación cualitativa negativa respecto del concepto de *Noósfera* utilizado por P. Teilhard de Chardin y otros pensadores del siglo XX. Esta categoría conlleva una visión más optimista respecto del destino del proceso evolutivo del planeta que el descrito por las ciencias en nuestro tiempo. Por una parte, el horizonte de un Punto Omega para la biosfera y el universo confiere un fundamento para una esperanza cósmica. Además, la cristogénesis impacta intrínsecamente en el proceso de biogénesis y noogénesis. Hay una presencia interna de Cristo en el cosmos y en la biosfera en evolución, así como en el proceso de aparición y configuración del *Homo sapiens*. Éste, un ser más en el proceso evolutivo, presenta la característica de alcanzar un nivel de conciencia especial que lo hace capaz de poder tener un relativo control de la biogénesis, así como una responsabilidad sobre la misma. En cierta manera, el ser humano imprime una dirección a los fenómenos evolutivos biológicos. Ahora bien, tal direccionamiento puede estar o no en relación con el Punto Omega.

Palabras clave: Antropoceno, Biogénesis, Noogénesis, Noósfera, Punto Omega, Teilhard de Chardin

1 El presente artículo retoma y amplía la comunicación presentada en el X Congreso Latinoamericano de Ciencia y Religión (Plašienková & Florio, “El antropoceno en perspectiva teilhardiana: visión comparativa con el concepto de noósfera”, 2022, págs. 187-200), Córdoba, Argentina, 15-17 de septiembre de 2021.

2 Profesora PhDr. Ph.D. Facultad de Filosofía y Artes de la Universidad Comenius de Bratislava, Eslovaquia. Este texto presenta un resultado parcial de la investigación apoyada por la beca APVV-18-0103, *Cambios paradigmáticos en la visión del universo y del hombre desde una perspectiva filosófica, teológica y física*.

3 Doctor en Teología. Facultad de Filosofía y Letras y Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

ANTHROPOCENE OR NOOSPHERE? A COMPARATIVE VIEW
BETWEEN THE GEOLOGICAL CLASSIFICATION AND THE SCIENTIFIC-
THEOLOGICAL PERSPECTIVE OF P. TEILHARD DE CHARDIN.

ABSTRACT

The introduction of a new geological era, the Anthropocene, in the classification of the ages of the planet implies a novelty in the understanding of the process of the history of the biosphere. The category «Anthropocene» describes a new period of the Earth's history characterized by the modification of lithosphere, hydrosphere, atmosphere and biosphere. The variation of all these factors does not seem to endanger the totality of life, but it does threaten many species, including humans. Ethical assessment, produced by the human subject, is always self-interested. In particular, it means a negative qualitative determination with respect to the concept of Noosphere used by P. Teilhard de Chardin and other thinkers of the twentieth century. This category entails a more optimistic vision of the destiny of the evolutionary process of the planet than the one described by the sciences in our time. On the one hand, the horizon of an Omega Point for the biosphere and the universe confers a foundation for a cosmic hope. Furthermore, Christogenesis intrinsically impacts the process of biogenesis and noogenesis. There is an internal presence of Christ in the cosmos and in the evolving biosphere, as well as in the process of emergence and configuration of *Homo sapiens*. The human being, one more being in the evolutionary process, presents the characteristic of reaching a special level of consciousness that makes him capable of having a relative control of biogenesis, as well as a responsibility over it. In a certain way, the human being gives a direction to biological evolutionary phenomena. However, this direction may or may not be related to the Omega Point.

Keywords: Anthropocene, Biogenesis, Noogenesis, Noosphere, Omega Point, Teilhard de Chardin

ANTROPOCENO

La denominación “Antropoceno” ha sido introducida para designar la emergencia de una nueva era geológica que consiste en una alteración del sistema global de las interrelaciones estructurales de la Tierra por acción del ser humano. Sus características son: la modificación climática; la pérdida masiva de biodiversidad; la contaminación de la tierra, mar y aire; la erosión y degradación de los suelos; la transformación radical de los ecosistemas; etc. (Gerardo Ceballos, 2014). La larga evolución de más de 3000 millones de años de la biosfera sobre el planeta sufre un período de perturbación en la litósfera, la hidrósfera, la atmósfera y la biósfera. Esta situación está colocando en una condición de extrema fragilidad a

ésta última: especies y ecosistemas completos están desapareciendo velozmente en las últimas décadas. Paradójicamente, el origen de tal situación de vulnerabilidad se encuentra en uno de los seres emergentes del mismo proceso evolutivo de la biósfera: el *Homo sapiens*. Es, precisamente, una especie más entre las numerosas de la historia filogenética de la vida la que se ha convertido en un agente de transformación extrema de la misma historia de la vida.

El período geológico del Antropoceno indica que la historia de la biosfera ha ingresado en una etapa caracterizada por una masiva actividad destructiva del *Homo sapiens* sobre el resto de los ecosistemas y de

la misma estructura física del planeta. No se puede comprender el fenómeno de un modo aislado, sino a través de un pensamiento integradamente evolutivo y ecológico del período de la historia planetaria (Dadon, 2016). En efecto, el Antropoceno es una nueva e imprevisible etapa de la historia evolutiva del planeta y de su biósfera.

Por tal motivo, se necesita cotejarlo con un marco teórico filosófico que, asumiendo la historia evolutiva del cosmos y de la vida, proponga una visión fundamentalmente optimista del fenómeno humano dentro del proceso de la evolución. Un ejemplo de biofilosofía que detenta tal característica es la de P. Teilhard de Chardin⁴.

COSMOGÉNESIS, BIOGÉNESIS, NOOGÉNESIS, CRISTOGÉNESIS

Teilhard de Chardin vivió décadas antes de que se propusiese calificar el período geológico actual como Antropoceno. Sin embargo, siendo geólogo y paleontólogo de oficio, tuvo una percepción de las etapas de la historia del planeta y de la vida, que plasmó en una visión particular. En su perspectiva, el cosmos tiende hacia una realidad más compleja, a partir de sus orígenes. Él denomina “cosmogénesis” al proceso de devenir el universo en complejidad creciente hasta nuestro tiempo, con la perspectiva de un futuro extenso. Sobre esta base cósmica se establece la biogénesis, es decir, el proceso de origen y diversificación de la vida (Núñez de Castro, 2008). A través de mecanismos evolutivos, ésta, en su forma compleja de biósfera, se modifica a través de la aparición de especies diversas a lo largo de un período de tiempo que hoy conocemos como de alrededor de 3.500 millones de años. Teilhard admite, como paleontólogo, el hecho evolutivo como una evidencia científica, aun cuando la interpretación de los mecanismos explicativos del proceso sea diferente a las del Darwin

original (Galleni, 2010). También hay un proceso, montado sobre la biogénesis, de constitución de lo humano o, como Teilhard prefiere denominar, de “noogénesis”. Se constituye una nueva dimensión de la realidad, la “noósfera”: el ámbito del espíritu (*nous*), que emerge con el ser humano, hace relativamente poco tiempo en la historia de la vida. La biofilosofía teilhardiana podría sintetizarse en estos puntos:

- a. La vida no es un epifenómeno, sino una cualidad universal de la materia organizada.
- b. La aparición de la vida supone una evolución química prebiológica, la *previda*.
- c. La célula es el grano elemental de vida.
- d. Los primeros organismos procariotes tendieron a unirse y entrelazarse formando por simbiosis células más complejas: los eucariotes.

⁴ Para una visión actualizada e integral del pensamiento de Teilhard, cfr. Giustozzi, 2021.

- e. Esta materia organizada tiende a multiplicarse y diferenciarse indefinidamente, formando el árbol de la vida.
- f. Este crecimiento tiene una guía fenomenológica interna: la ley de complejidad-consciencia.
- g. Así como en Física hablamos de la gravedad newtoniana, existe una gravedad de la complejidad.
- h. Este centro-complejidad (el interior de los organismos vivos) define una línea ascendente de complejidad desde la bacteria hasta el hombre llamada: ortogénesis de fondo.
- i. La vida, como todo nuestro conocimiento de lo sensible, no puede ser comprendida sino bajo la forma de series y conjuntos.
- j. La biogénesis nos lleva consecuentemente a la noogénesis o antropogénesis. (Núñez de Castro, 2008).

Pero el jesuita francés agrega un proceso más. Se trata de un aporte meta-empírico, elaborado a partir de su fe religiosa y que,

en una fusión comprensible dentro de un pensamiento creyente, propone como unificador de sentido del conjunto del proceso. Consiste en la referencia a una dimensión procesual más profunda que las anteriores y que anima el proyecto global. En explícita referencia a la teología cristiana, lo denomina “cristogénesis”. Por ella entiende una presencia del Hijo encarnado en el interior de la evolución cósmica, biológica y humana. Siguiendo el texto de Ef 1, 3-14, que focaliza la creación en el misterio de Cristo, entiende que el conjunto del cosmos en proceso dinámico de transformación en una complejidad creciente está focalizado y orientado por Cristo (Teilhard de Chardin, 2005). Obviamente, esta referencia a una dimensión cristológica del cosmos -con raíces en la teología patristica- escapa al método empírico. Se trata de un aporte desde una fe que, sin embargo, no abandona la racionalidad científica, sino que, por el contrario, la incorpora⁵. Todo este proceso, que hoy calculamos desarrollado en más de 13.000 millones de años, estaría determinado cristológicamente y, por ello, animado por el amor como fuerza vital de configuración de los otros procesos mencionados (Plašienková - Florio, 2016).

“NOÓSFERA” Y “ANTROPOCENO” COMPARADOS

La aparición del hombre, visto desde el punto de vista filogenético, significó relativamente poco en cuanto importancia en el

conjunto de la biosfera. Según Teilhard de Chardin, apareció como una especie más entre los millones de especies producidas

⁵ En la clasificación de las relaciones entre ciencia y religión de I. Barbour correspondería al cuarto modo: integración (Barbour, 1997); (Florio & Oviedo, 2020).

por la evolución. En cierto modo, una especie irrelevante en la historia planetaria (Martelet, 2007). Sin embargo, desde la dimensión ontológica, implicó la emergencia de una dimensión nueva en la biosfera: la “noósfera”, el mundo de lo humano que incluye la cultura, la dimensión de lo autoconsciente y reflexivo, del “nous”. Es decir que, en la sorprendente historia de la aparición de especies en el proceso evolutivo de la biósfera, emergió una con una novedad, el “espíritu”. Aun cuando el contenido de esta expresión es objeto de una discusión a lo largo de toda la historia del pensamiento filosófico, y lo continúa siendo en la biofilosofía contemporánea,⁶ no se puede negar cierta originalidad en el fenómeno humano dentro del más vasto fenómeno biológico y cósmico.

Ahora bien, la expresión “Noósfera” subraya las connotaciones positivas de la emergencia de lo humano en el planeta (socialización, comunicación, perfeccionamiento de la naturaleza, etc.); en cambio, el término “Antropoceno”, a pesar de ser un concepto geológico de carácter descriptivo, parece resaltar la dimensión perturbadora del predominio antrópico en el curso evolutivo, poniendo de relieve la situación extremadamente amenazadora de la actividad humana para el conjunto de la biosfera (Monastersky, 2015). La tonalidad semántica de ambas expresiones, pues, no son coincidentes: “Noósfera” es optimista; “Antropoceno” es, por lo menos, dramática. El Antropoceno detecta que el fenómeno

de globalización, como una de las expresiones de la noogénesis, ha implicado un deterioro profundo sobre el conjunto de los seres vivos. Paradójicamente, y quizás para corroborar el dato anterior, los seres vivos que están teniendo mejor fortuna en este imperio antrópico son los domésticos, es decir, aquellos favorecidos por el campo de relaciones promovido por la especie *Homo sapiens*. Éstos constituirían, paradójicamente, “la vanguardia del futuro de la evolución” (Francis, 2016, pág. 14).

La visión de la noósfera teilhardiana está caracterizada por la idea de que la evolución construye en la complejidad creciente de funciones, órganos, relaciones. En ese proceso, las sociedades humanas se van comunicando e integrando, mediante una red de vínculos cada vez más profundos e intensos. El proceso parece signado por la positividad: siempre se prospera en una línea de mayor perfección. Obviamente, la realidad histórica no es tan lineal: hay un ámbito de mal y sufrimiento que es inobjetable. Éste es un punto del pensamiento teilhardiano que ha sido cuestionado: la presencia del mal en el proceso. Los cuestionamientos han tenido origen en la filosofía y en la teología. De todos modos, hay receptores del concepto de “Noósfera” que ponen de relieve la ambivalencia de los niveles de complejidad de lo humano. Fenómenos como la energía nuclear, o la tecnociencia en general, ofrecen esa ambigüedad que impide evaluarlas como puramente positivas en sí mismas. Así, por ejemplo,

⁶ Los debates continúan hoy desde disciplinas como las neurociencias, la etología (De Waal, 2016) y la astrobiología (Funes, Florio, Lares & Asla, 2019).

el mundo *online* que parecería ser un caso ejemplar de concretización del proceso de unificación y complejización de la noósfera manifiesta, en sus expresiones concretas, aspectos peligrosos para la biosfera y el mismo ámbito de lo humano (Plašienková, Sámelová, & Vertranová, 2020).

Desde el punto de vista biográfico conviene recordar que el Teilhard joven conoció en carne propia la experiencia del mal humano: fue camillero durante la Primera Guerra Mundial, guerra conocida por su crueldad, entre otras cosas, por el carácter personal del combate, que todavía era “cuerpo a cuerpo”. Sin embargo, el mal parece tener en el sistema de Teilhard una dimensión secundaria, como si se tratase de una imperfección del proceso. Esta crítica ha sido muy acentuada en lo que respecta a la dimensión sufriente de la redención de Cristo. En efecto, han señalado algunos comentaristas que la cristogénesis parece no tomar suficientemente en serio la cruz. Precisamente, la teología del siglo XX, sobre todo la posterior a la Segunda Guerra Mundial, no puede admitir tal atenuación de la figura y sentido de la cruz. Los nombres de J. Moltmann, D. Bonhoeffer, K. Barth, H.U. von Balthasar, entre otros, remiten a una *teologia crucis* o una teología pascual muy contundente, donde el grito de abandono de Jesús en la cruz (cfr. Mt 27,46) se constituye en una palabra central para abordar la inmensidad de sufrimientos de la época.

Ahora bien, la categoría “Antropoceno”,

por su parte, es geológica, es decir, científica. Como tal, es meramente descriptiva: muestra un estado del planeta en un período de su historia. Es una era más del planeta. Sin embargo, considerada desde la perspectiva valorativa, ofrece un cariz que sobrepasa la mera descripción. Muestra un planeta con perturbaciones en su funcionamiento evolutivo. Es cierto que la evolución de la biosfera es, en sí misma, un proceso dinámicamente inestable: ha conocido cambios climáticos, extinciones de especies, involuciones, etc. En ese contexto voluble del planeta y de la biosfera, la actividad humana parece constituir una acción más debida a un agente viviente concreto. Sin embargo, el modo de análisis cambia si se considera que el *Homo sapiens* tiene un ejercicio de discernimiento diverso al producido por las causalidades físicas o meramente biológicas de clima y otros seres vivos; en efecto, el ser humano expresa una dimensión de poder hacer o no, una cierta autodeterminación. Sin entrar en discusiones sobre los términos, siguiendo la tradición filosófica, se puede denominarla dicha dimensión como “libertad”. Esta capacidad, que ha sido negada por varias corrientes filosóficas, fundamentadas en un pensamiento evolutivo (neodarwinismos, etc.), es mantenida en el sistema teilhardiano, dentro de la más amplia visión del cristianismo. En tal sentido, la noósfera no sería solamente un producto hecho mecánicamente por agentes causales cósmicos, sino la emergencia de una dimensión novedosa de reflexión y autoconciencia. Esta novedad implicaría un cierto

salto en el proceso de la biogénesis.⁷

PUNTO OMEGA: UN HORIZONTE DE ESPERANZA AL FINAL DE LA BIOGÉNESIS

Teilhard de Chardin era, en primer lugar, un científico; pero, al mismo tiempo, era un místico, y no estrictamente un teólogo o un filósofo (Grenet, 1966). Se consideraba un investigador del fenómeno, un físico en el antiguo sentido griego de la palabra. En el prefacio de su libro *El fenómeno humano* escribió que, si dicho libro ha de entenderse correctamente, debería ser leído no como una obra de metafísica, y menos aún como una especie de ensayo teológico, sino pura y simplemente como un tratado científico. Pensaba que su comprensión científica general del universo podía considerarse como una “hiperfísica”, y no todavía como una metafísica (Teilhard de Chardin, 1955). Él era consciente de que la metafísica es más que una extensión de la ciencia o una organización de sus resultados. Sin embargo, quería continuar con lo que él llamaba “la película estrictamente experimental” (De Lubac, 1967).

Teilhard formula una teoría de la evolución que entiende como la demostración de una actividad creadora unificadora. En

esta perspectiva, la teoría evolutiva tiene consecuencias que nos ayudan a mejorar la comprensión de nuestra realidad en desarrollo. Por tanto, el aspecto más importante del proceso evolutivo es la creatividad, y la creatividad es unificadora. Según Teilhard, todas las cosas se unifican en el “Punto Omega”, que es un punto final y central en la evolución. Puede entenderse como una causa inmanente, desde el punto de vista científico: una causa última en la cadena fenoménica; pero, también y sobre todo, puede comprenderse filosófica y teológicamente, como una causa trascendente de la evolución. Expresado de otro modo: las reflexiones sobre el “Punto Omega”, que podrían considerarse metafísicas y, en relación con la comprensión de Cristo, también teológicas, no pierden su carácter científico⁸. En tal sentido, Teilhard sostiene que hay una maduración del mundo hacia la Noósfera. Pero el último destino de todo el universo es un “Foco de una unión supremamente independiente”, un “Principio autosubsistente y absolutamente último”. Es, simultáneamente, *Alfa y Omega*.

7 Un plante integrador del antropoceno en la noósfera en: (Udías Vallina, 2018).

8 G. Tanzella-Nitti destaca que la fe en un cumplimiento del mundo -tal como lo sostiene Teilhard- “iluminaría nuestros conocimientos científicos, confiriendo su armonía y significado, porque revelaría la evolución del cosmos y de la vida como un proyecto rico de sentido y destinado a un cumplimiento específico” (Tanzella-Nitti, 2022, pág. 64); (traducción no oficial).

EL LUGAR DEL SER HUMANO EN LA DIRECCIÓN DE LA BIOGÉNESIS: AMOR Y RESPONSABILIDAD

La interpretación de Teilhard de la teoría de la evolución como demostración de una unidad creadora o de una actividad creadora unificadora describe una inmensa unidad de toda la realidad manteniendo la coherencia lógica de su cuadro fenomenológico del mundo en evolución (Plašienková, 2007). Desde este punto de vista, para el científico francés, la humanidad se encuentra en el centro del universo en evolución, al menos en un sentido espiritual. El lugar de cada persona humana es considerado como un centro reflejado en el universo por excelencia, porque la humanidad crea una nueva cara de la Tierra y da una nueva piel a la Tierra, una nueva dimensión espiritual: la Noósfera.

Ahora bien, el horizonte de esperanza que Teilhard ofrece en su interpretación del proceso evolutivo y que tiene que ver con el influjo del punto Omega, podemos entender mejor si señalamos lo que constituye la fuerza central de todo el proceso creativo evolutivo unificador. Esta fuerza es el amor, y en este contexto el punto Omega también se interpreta como el centro de “atracción”, como el “foco” del amor cósmico. Teilhard define el amor como una energía cósmica universal, como una fuerza que impregna todas las fases de la cosmogénesis y que también afecta a todos los ámbitos

de la vida humana y de la comunidad humana⁹. El poder del amor consiste en que representa una energía unificadora, incluso podría decirse una energía sagrada, porque ella es la base de todas las fuerzas cósmicas creativas. Sólo el amor puede crear y dirigir el mundo en la dirección correcta, sólo él puede orientar la existencia del hombre “hacia adelante” y “hacia arriba” rumbo a la esperada fase final de la evolución representada por la unificación espiritual de todo en Dios.

Teilhard habla del amor en varias de sus formas, pero el punto de partida es su creencia en la naturaleza dinamizadora de esta fuerza cósmica. Él critica que el amor sea examinado sólo en términos de su emocionalidad, porque a menudo perdemos una dimensión más sustancial. En este sentido, Teilhard señala: “Solemos examinar el amor (¡y con qué profundidad sabemos analizarlo!) sólo desde su lado emocional: como las alegrías y las tristezas que nos causa. Yo aquí sigo el estudio de su dinámica natural y su significado evolutivo...” (Teilhard de Chardin 1955, pág. 293).

Sobre este significado evolutivo del amor, Teilhard señala en todas las fases de la cosmogénesis, reconstruyendo así de manera transparente la *ubicuidad* del amor. En

9 Teilhard escribe sobre el amor especialmente en sus trabajos: *Le Milieu Divin* (1927), *Le Phénomène Humain* (1940), y también en varios ensayos: *L'Esprit de la Terre* (1931), *L'Évolution de la Chasteté* (1934), *Esquisse d'un Univers Personnel* (1936), *L'Énergie Humaine* (1937), *Le Coeur de la matière* (1950), *L'Énergie d'Évolution* (1953). No obstante, todas no se publicaron sino hasta después de su muerte.

cierto sentido, podríamos decir que Teilhard ofrece su *fenomenología del amor*. Mirando hacia atrás a toda la evolución del universo desde el lado exterior de sus manifestaciones, él da ejemplos de los procesos de combinación de átomos, partículas, gravedad y curvatura del espacio, pero también ejemplos biológicos desde células vivas, pasión sexual, pasando por instintos maternos y paternos hasta la solidaridad entre diferentes comunidades humanas, para señalar al mismo tiempo sobre el lado interno de todos estos procesos, sobre lo que “mueve la naturaleza y el ser humano mundo”, sobre el interior de las cosas (a veces también llamado energía radial). En el proceso evolutivo de unificación, este interior aumenta en proporción a la complejidad de los elementos o sistemas estructurados. En este sentido, el amor representa la energía verdaderamente cósmica entendida en un sentido amplio, desde sus manifestaciones elementales en las etapas del nacimiento del universo, pasando por el largo proceso de «formación» de todas las formas de materia cósmica, hasta el resultado final de la evolución que está convergiendo al punto focal del amor divino.

En las obras de Teilhard, las formas individuales de amor ocurren con mayor frecuencia en cuatro tipos o significados básicos: amor sexual, amor humano (en el sentido social), amor cósmico y amor del Cristo-Omega. En el ensayo *Esquisse d'un Univers Personnel* (1936) menciona primero tres formas, los “rostros” del amor, visibles a nivel individual y social, o sea a nivel de la humanidad en su conjunto y también en el sentido cósmico (Teilhard de Chardin,

1962, pág. 91). El sentido cósmico (amor cósmico) es identificado en cierto sentido con el sentido de amor de Cristo, pero más tarde Teilhard llega a hablar del significado cósmico del amor refiriéndose a la cuarta forma de amor encarnada en Cristo.

Mientras la primera forma de amor (sexual) habla de la atracción entre los sexos y es, ante todo, una manifestación de naturaleza biológica, la segunda forma de amor tiene más bien carácter social, colectivo e, incluso, universal. Afecta a individuos, grupos y comunidades, a toda la humanidad que cada vez está más unida y, según Teilhard, algún día alcanzará la unidad espiritual. La segunda se realiza principalmente en el nivel de la noósfera, dentro de la cual se ensambla la energía del amor, se unen las “moléculas humanas”, sus interiores se atraen –“centro al centro”– y se cumple el “sentido de la humanidad”. Este poder *céntrico* del amor es también una expresión de la síntesis universal.

La tercera forma de amor, el amor cósmico y el sentido cósmico asociado a él, lo podríamos considerar como una extensión análoga al amor social y colectivo, que en realidad afecta a todo el universo. Representa la conexión de los individuos y de toda la humanidad con el universo cósmico. Esta conexión, si es consciente, puede verse como un importante valor evolutivo. “Llamo sentido cósmico a una más o menos indeterminada afinidad que nos une psicológicamente con todo lo que nos rodea” (Teilhard de Chardin, 1963, pág. 101). La capacidad de amar al universo entero corresponde a este sentido cósmico.

La cuarta forma de amor mencionada –la cristiana (del Cristo Omega) también puede entenderse en el sentido religioso (la *charité*, la *supercharité*). A ella está vinculado el ya mencionado significado de Cristo. Es el tipo de amor que trasciende el pasado y el presente y conduce al futuro. Se trata de lograr la máxima síntesis en nombre de un futuro prometedor, en el Punto Omega, que, como hemos dicho, es el Cristo cósmico personificado.

Tratando de resumir el significado de esta interpretación del amor por Teilhard como fuerza universal, primero debemos recordar que todas sus formas están interconectadas, que no son oponentes. Al mismo tiempo vemos una creciente intensidad de amor a lo largo del proceso evolutivo. El hombre, como ser reflexivo y relacional, puede expresar la energía del amor mejor en sus acciones y, por tanto, también en sus relaciones con la naturaleza, la sociedad, el universo y Dios. Entonces, es obvio que el hombre se convierte hoy también en la fuerza que “sostiene” toda la evolución en sus manos. No por casualidad –como dijimos al principio– muchos científicos llaman a nuestra era como Antropoceno. En otras palabras, hablan del tiempo en el que el hombre se convirtió en una fuerza planetaria que está influyendo su evolución ulterior. Desde este punto de vista, siempre hay varias opciones ante la humanidad, pero cada opción está indisolublemente ligada al fenómeno de la responsabilidad por el próximo desarrollo. Cuanto más seamos capaces de comprender y aceptar esto, más podremos profundizar en la comprensión de la “unidad diferenciada” del universo,

hombre y Dios, y en ese contexto comprender el mensaje inspirador de Teilhard sobre la evolución de la responsabilidad en el mundo.

Un ensayo de Teilhard de 1950 sobre la responsabilidad se titula *L'Evolution de la Responsabilité dans le Monde* (Teilhard de Chardin, 1963, págs. 211-221). Allí habla de dos niveles básicos de responsabilidad. El primer nivel es jurídico-social, que desde un punto de vista filosófico-ético se entiende como una obligación moral, es decir, una obligación definida objetivamente. El segundo lo asocia con la evolución y esta responsabilidad la explica como una forma biológica de responsabilidad que no depende de consideraciones metafísicas y que se manifiesta como un “sentido de responsabilidad” (*le sens de la responsabilité*). Según él, este sentido es una expresión reflejada de la primaria propiedad universal y, por lo tanto, categórica (necesaria), que caracteriza al universo en evolución y que, junto con el crecimiento del psiquismo (la conocida ley de complejidad-conciencia de Teilhard) manifiesta sus, cada vez más elevadas cualidades y valores espirituales.

En el contexto de la manifestación de esta forma de responsabilidad, vemos estos valores en la convergencia de las tres zonas de solidaridad. Desde las leves manifestaciones de “solidaridad” en la franja más baja de las dependencias físicas y químicas, pasando por la franja de las relaciones “simbióticas” de los organismos vivos, hasta la interacción reflejada de las libertades humanas, de las que la responsabilidad no puede ser separada.

Dado que este *sentido de responsabilidad* es parte del proceso evolutivo, no puede ser separado de la evolución. Debido a ello Teilhard puede señalar hasta dónde alcanzan las “raíces de la responsabilidad”. Señala, de manera explícita, que la responsabilidad comienza ya en donde se manifiesta la sustancia cósmica, donde comienzan el espacio y el tiempo. La génesis de la responsabilidad “es la coextensiva totalidad de tiempo y espacio” (Teilhard de Chardin, 1963, pág. 215).

Al hablar del desarrollo de la responsabilidad como de un cierto aspecto del proceso de cosmogénesis, Teilhard habla de una responsabilidad que “crece” en este proceso evolutivo. Desde este punto de vista, podemos decir con bastante audacia que fue la evolución la que nos hizo responsables de ella misma, que nos hicimos responsables por ella, porque esta responsabilidad, natu-

ralmente, “recayó sobre nosotros”. No podemos renunciar a ella, ni liberarnos de ella (solo podemos, a sabiendas, no admitirla y no aceptarla).

Precisamente en esto vemos el potencial inspirativo del concepto de responsabilidad de Teilhard y podemos advertir que tiene un carácter no solamente individual y social, sino especialmente uno planetario que apunta hacia los contornos del horizonte de un futuro esperanzador. El aceptar una tal responsabilidad no nos impide, al contrario, nos permite considerar el concepto de responsabilidad de Teilhard como una de las posibles fuentes inspirativas para el Antropoceno. En este momento, más que nunca, somos nosotros los pastores del todo ser y, como tales, responsables por el destino del planeta, del universo entero.

CONCLUSIÓN

La introducción del concepto “Antropoceno” por parte de la ciencia geológica responde al intento de clasificación de un nuevo período de la historia del planeta. Se la identifica a partir de la prodigiosa alteración de los procesos físicos, químicos, climáticos y biológicos operados sobre el planeta por el ser humano. Tal alteración incluye al mismo proceso evolutivo de la vida, dependiente ahora, en gran medida, de la intervención humana sobre especies y ecosistemas en evolución. Con el fin de integrar teológicamente esta etapa del planeta, lo hemos relacionado con un concep-

to elaborado por P. Teilhard de Chardin. En su programa de configuración de una visión unitaria de la creación, la encarnación y la evolución del universo y de la vida, adopta el concepto, ya existente, de “Noósfera”. Con tal expresión entiende el estado relativamente reciente de la Tierra en la que ha emergido un fenómeno de autoconciencia y libertad a partir de la aparición del “fenómeno humano”.

En el artículo hemos comparado ambos conceptos, provenientes de un sustrato científico, aunque acotado a dicho te-

reno el de Antropoceno, e integrado en una cosmovisión filosófica y teológica el de Noósfera. La comparación ha permitido descubrir las tonalidades más positivas y negativas de uno y otro, dejando abierto un debate teológico que mire al futuro, donde, según Teilhard habría un punto de atracción que confiere un sentido y una posibilidad al todo evolutivo. Nos ha parecido importante mantener abiertas y dia-

logantes ambas conceptualizaciones a fin de pensar en clave teológica y científica la dramática situación del planeta en nuestro tiempo. En efecto, una teología del Antropoceno, que recoja e incorpore la perspectiva evolutiva y creativa del sistema teilhardiano, parece ser un camino fecundo en esta paradójica situación de la historia del cosmos, del planeta, de la biósfera y del ser humano (Florio, 2022).

REFERENCIAS

- Barbour, I. (1997). *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*. San Francisco: Harper Collins.
- Dadon, J. R. (2016). Los modelos científicos sobre el origen de la vida y sus consecuencias ambientales. *Quaerentibus. Teología y Ciencias* (7), 121-126. http://quaerentibus.org/assets/q07_los-modelos-cient%C3%ADficos....pdf
- De Lubac, H. (1967). *El pensamiento religioso de Teilhard de Chardin*. Madrid: Taurus.
- De Waal, F. (2016). *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* Buenos Aires: Tusquets.
- Florio, L. (2022). The Anthropocene in Salvation History. En E. B. Daniel Beres, *International Handbook on Creation Care and Eco-Diakonia Concepts and Perspectives from the Churches of the Global South* (págs. 223-229). Oxford: Regnum Books International.
- Florio, L., & Oviedo, L. (2020). Hermeneutic and Pedagogical Perspectives of the Relationships between Science and Religion. *European Journal of Science and Theology*, 16(5), 1-11. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/11579>
- Francis, R. (2016). *Addomesticati. L'insolita evoluzione degli animali che vivono accanto all'uomo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Funes, J., Florio, L., Lares, M., & Asla, M. (2019). Searching for Spiritual Signatures in SETI Research. *Theology and Science* (3), 373-381. <https://doi.org/10.1080/14746700.2019.1632550>
- Futuyma, D. J. (2009). *Evolution* (2nd ed.). Sunderland, MA: Sinauer Associates Inc.
- Galleni, L. (2010). *Darwin, Teilhard y los otros. Las tres teorías de la evolución*. Buenos Aires: Epifanía.
- Gerardo Ceballos, P. R. (2014). Accelerated Modern Human-Induced Species Losses: Entering

the Sixth Mass Extinction. *Science Advances* (19 Jun 2014: E1400253). <https://doi.org/10.1126/sciadv.1400253>

Giustozzi, G. (2021). *Pierre Teilhard de Chardin. La «reinvenzione» dell'esperienza religiosa*. Roma: Edizione Studium.

Grenet, P. (1966). *Teilhard de Chardin filósofo a pesar suyo*. Buenos Aires: Paulinas.

Instituto de Política Medioambiental Europea (IEEP) y Secretaría de Ramsar. (2013). *La economía de los ecosistemas y la biodiversidad relativa al agua y los humedales*. http://www.ramsar.org/sites/default/files/documents/library/teeb_waterwetlands_execsum_2013-sp.pdf

IntraMed. (20 de 08 de 2008). *IntraMed Medicina General*. <http://www.intramed.net/contenidover.asp?contenidoID=47111>

Martelet, G. (2007). *E se Teilhard dicesse il vero...* Milano: Jaca Book.

Meadows, D., Randers, J., & Meadows, D. (2012). *Los Límites del Crecimiento - Edición 2012*. Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara.

Monastersky, R. (12 de March de 2015). Anthropocene: The Human Age. *Nature*(519), 144–147. <https://doi.org/10.1038/519144a>

Núñez de Castro, I. (2008). The Bio-Philosophy of Teilhard de Chardin . En H. D. (ed.), *God Seen by Science: Anthropic Evolution of the Universe* (págs. 99–126). Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.

Plašienková, Z. (2007). Interpretación de Teilhard de la teoría evolutiva como unión creativa y sus perspectivas espirituales y ecológicas. En L. Florio, *Evolución y Cristianismo. Un diálogo posible* (págs. 189-202). Buenos Aires: Dunken.

Plašienková, Z., & Florio, L. (2017). Ideas inspiradoras de Teilhard de Chardin para la educación en un tiempo de crisis ecológica. *Quaerentibus. Teología y Ciencias* (8), 100-112. http://quaerentibus.org/assets/q08_ideas-inspiradoras-de-teilhard....pdf

Plašienková, Z., & Florio, L. (2022). El antropoceno en perspectiva teilhardiana: visión comparativa con el concepto de noósfera. En L. Florio, & L. Florio (Ed.), *X Congreso Latinoamericano de Ciencia y Religión. La Originalidad y la Fragilidad de la Vida en el Planeta Tierra* (págs. 187-200). City Bell, La Plata: DECYR. <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/13850/1/antropoceno-perspectiva-teilhardiana.pdf>

Plašienková, Z., Sámelová, A., & Vertranová, S. (2020). La noósfera en el pensamiento de Teilhard de Chardin y la ambivalencia de la producción mediática online. *Quaerentibus. Teología y ciencias*, 8(14), 3-14. http://quaerentibus.org/assets/q14_la-noosfera-en-el-pensamiento-de....pdf

Teilhard de Chardin, P. (1955). *Le Phénomène Humain. Oeuvres I.* . Paris: Éditions du Seuil.

Teilhard de Chardin, P. (1962). *L'Énergie Humaine. Oeuvres. VI.* Paris: Éditions du Seuil.

Teilhard de Chardin, P. (1963). *L'Activation de l'Énergie. Oeuvres. VII*. Paris: Éditions du Seuil.

Teilhard de Chardin, P. (1963). *L'Activation de l'Énergie. Oe. VII*. Paris: Éditions du Seuil.

Teilhard de Chardin, P. (2005). *Lo que yo creo*. Madrid: Trotta.

The Lancet. (2017). The Lancet Countdown on health and climate change: from 25 years of inaction to a global transformation for public health. *The Lancet*. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(17\)32464-9](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(17)32464-9)

Udías Vallina, A. (2019). La Gran Historia (Big History) y el Antropoceno. Dos nuevos enfoques del pasado y el presente. *Razón y Fe*, 279 (1437), 71-80.

