



TEOLOGÍA Y CIENCIAS
QUAERENTIBUS

Año 4 | n.º 5
Julio 2015

TEOLOGÍA Y CIENCIAS QUAERENTIBUS

Año 4 | n.º 5
Julio 2015

| DIRECCIÓN |

Lucio Florio (*La Plata, Argentina*)

| CONSEJO DE DIRECCIÓN |

Ludovico Galleni (*Pisa, Italia*)
Eduardo Cruz (*São Paulo, Brasil*)
Eugenio Urrutia Albisúa (*Puebla, México*)
Juan José Blázquez (*Puebla, México*)

| SECRETARÍA |

Lorena Oviedo (*Córdoba, Argentina*)
Johanna Olmos (*Puebla, México*)
Valeria Cresti (*Livorno, Italia*)

| CONSEJO DE REDACCIÓN |

Lluís Oviedo (*Roma, Italia*)
François Euvé (*Paris, Francia*)
Javier Leach (*Madrid, España*)
Silvana Procacci (*Perugia, Italia*)
João J. Vila-Chã (*Roma, Italia*)

| CONSEJO ACADÉMICO |

Jean-Baptiste Komi Dzankai (*Bonoua, Côte d'Ivoire*)
Jorge Papanicolau (*Milano, Italia*)
Miguel de Asúa (*Buenos Aires, Argentina*)
Claudia Vanney (*Buenos Aires, Argentina*)
David Jou Mirabent (*Barcelona, España*)
Miguel Chávez (*México, D. F., México*)
Geraldo José de Paiva (*São Paulo, Brasil*)
Paul Schweizer (*Rio de Janeiro, Brasil*)
Ernesto Borghi (*Lugano, Svizzera*)
Claudio Bollini (*Bariloche, Argentina*)
Ignacio Silva (*Oxford, Reino Unido*)
Boguslawa Lewandowska (*Varsovia, Polonia*)
Zlatica Plašienková (*Bratislava, Eslovaquia*)
Mathew Chandrankunnel (*Bangalore, India*)
Jaime Laurence Bonilla Morales (*Bogotá, Colombia*)
Juan Navarrete Cano (*Coquimbo, Chile*)
Francisco O'Reilly (*Montevideo, Uruguay*)
Hilary Marlow (*Cambridge, Reino Unido*)
Giuseppe Marco Salvati (*Roma, Italia*)

| CONTACTO |

eugenio.urrutia@upaep.mx
lflorio.18@gmail.com

| DISEÑO EDITORIAL DIGITAL |

Miguelángel Carretero (*Puebla, México*)

| PRODUCCIÓN |

UPAEP (*Puebla, México*)

QUAERENTIBUS., Año 4, n.º 5, Enero-julio 2015, es una publicación semestral sobre la interacción y diálogo entre la ciencia, la filosofía y la teología, editada por la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, A. C., Calle 21 Sur n.º 1103, Col. Santiago, C. P. 72410, Puebla, Pue., México. Teléfono +52 (222) 229 9400 ext. 7764. Página electrónica: www.quaerentibus.org, Editor responsable: Lucio Florio. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2014-061819403500-203, ISSN: 2395-8642, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número, Dirección de Investigación UPAEP, Juan José Blázquez Ortega, calle 9 Poniente No. 1509, Col. Santiago, C. P. 72410, Puebla, Pue., México. Última actualización, 8 de julio de 2015.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin la autorización expresa del editor.

Se puede utilizar la información de la misma siempre que se cite la fuente.

NORMAS PARA EL ENVÍO DE ARTÍCULOS

ÍNDICE

EDITORIAL	4
A PERCEÇÃO NO BRASIL SOBRE A HIPÓTESE DO CRIACIONISMO DA TERRA JOVEM	7
— HESLEY MACHADO SILVA - EDUARDO FLEURY MORTIMER - ELAINE SANDRA NICOLINI NABUCO DE ARAÚJO - PALOMA RODRIGUES DA SILVA - ANA CAROLINA LOPES SOUZA	
LEGGERE TEILHARD SENZA ENCOMI, SENZA DEPRECAZIONI, SENZA ANNESSIONI. PER UNA NORMALIZZAZIONE DELL'ERMENEUTICA DEGLI SCRITTI TEILHARDIANI.	27
— GIANGILIPPO GIUSTOZZI	
EL LEGADO DE TEILHARD DE CHARDIN Y UNA DECLARACIÓN PERSONAL	75
— ZLATICA PLAŠIENKOVÁ	
RÉFLEXIONS ET HYPOTHÈSES DU DÉVELOPPEMENT PAR LA DÉMOCRATIE DANS LE TERRITOIRE DE BUMBA EN RÉPUBLIQUE DÉMOCRATIQUE DU CONGO (RDC)	78
— ANTOINE MANZANZA LIEKO KO MOMAY	
RESEÑA BIBLIOGRÁFICA: SILVA, IGNACIO, ED., <i>LATIN AMERICAN PERSPECTIVES ON SCIENCE AND RELIGION</i> , INTERNATIONAL PERSPECTIVE ON SCIENCE, CULTURE AND SOCIETY, 1 (LONDON, UK: PICKERING & CHATTO PUBLISHERS, LIMITED, 2014), 191 PÁGINAS (INTRODUCCIÓN, DR. IGNACIO SILVA)	87
— JUAN MANUEL RODRÍGUEZ CASO	
INFORME SOBRE EL VIII CONGRESO LATINOAMERICANO DE CIENCIA Y RELIGIÓN	90
— LUCIO FLORIO	

EDITORIAL

— Lucio Florio

El presente número de *Quaerentibus* intenta progresar en el diálogo sobre cuestiones relacionadas con el pensamiento teológico y las ciencias.

Comenzamos el número con un artículo sobre el creacionismo en Brasil. Generalmente se tiene la presunción de que la polémica entre creacionistas y evolucionistas está focalizada en EEUU y en los países anglosajones; sin embargo, se está notando que tal opinión no es del todo correcta y que no encuentra evidencias en observaciones rigurosas. En esta oportunidad, ofrecemos un trabajo de investigación de un grupo brasileño (Hesley Machado Silva, Eduardo Fleury Mortimer, Elaine Sandra Nicolini Nabuco de Araújo, Paloma Rodrigues da Silva y Ana Carolina Lopes Souza) sobre la cuestión en el Brasil. La constatación del crecimiento de las ideas creacionistas en el gran país sudamericano, en parte por el influjo de la corriente del Diseño Inteligente, impulsó a los autores a emprender un estudio sobre la percepción de la hipótesis del creacionismo de la Tierra joven —es decir, la idea de la Tierra habría sido creada hace no más de 10.000 años-. Para ello confeccionaron

un modelo de encuesta inspirado en un trabajo inglés, al que ajustaron para afinar la investigación en el contexto brasileño. La mayoría de los que aceptaban el creacionismo de la Tierra Joven resultaron ser personas con creencias religiosas (70 % de evangélicos, 50 % de católicos; 25 % de espiritistas). Comprobaron también que la aceptación de un concordismo iba en disminución en la medida en que se daba un mayor nivel de escolarización. Asimismo, las conclusiones de la encuesta mostraron que existe una disociación entre el conocimiento científico y el proceso de creación de la vida en la Tierra, así como que la aceptación de la teoría del creacionismo disminuye a medida que aumenta el nivel de la educación. Sin embargo, se detectó que esta teoría es bien aceptada entre los encuestados, incluso entre aquellos con educación superior. Según los autores, este hallazgo es problemático para el campo de la educación escolar, en la medida en que coloca en pie de igualdad la enseñanza científica con la religiosa, siendo así un terreno apto para intervenciones de política escolar influida por visiones religiosas. Este estudio, restringido al Brasil -país con un mosaico religioso más complejo

que el promedio de los latinoamericanos-, conduce a poner atención sobre el fenómeno del creacionismo, el cual se extiende imperceptiblemente, ocasionando enormes dificultades no sólo en el campo de la evolución y de la fe religiosa en la creación sino, por difusión, en el área general de diálogo entre religión y ciencias. De allí la necesidad de replicar este tipo de estudios en otras regiones, así como de debatir sobre la epistemología de la evolución y de la religión. De manera particular, se impone un trabajo de reflexión para el campo educativo; de lo contrario, se podría estar dejando crecer una grieta en la comprensión de la realidad.

A este artículo le siguen otros dos trabajos dedicados a la figura del paleontólogo y jesuita Pierre Teilhard de Chardin, en ocasión de los 60 años de su muerte. Su obra de diálogo entre ciencia y fe se conoció recién después de la muerte de Teilhard y, durante las décadas posteriores se produjeron vaivenes en su recepción. Por ese motivo, se está necesitando un trabajo de revisión crítica del pensamiento teilhardiano. La recepción del mismo ha sido practicada, en innumerables ocasiones, en un plano superficial o parcial, sin poner en su justa dimensión la consistencia teológica y filosófica que se esconde en los escritos del jesuita francés quien, ciertamente sin ser filósofo o teólogo de oficio, ha dejado un núcleo de intuiciones de mucho relieve para los campos meta-científicos de la reflexión humana. Con la distancia que da el tiempo y los sucesivos abordajes de la obra teilhardiana durante estas décadas, pero también con un sólido conocimiento

de los textos y núcleos de interés en su recepción, Gianfilippo Giustozzi (Docente di Filosofia delle Religioni all'Istituto Teologico Marchigiano) aborda la cuestión de la hermenéutica de los escritos teilhardianos, tratando de determinar las líneas profundas de lo que ha dejado el paleontólogo francés. El título del trabajo es, de por sí, elocuente: "Leer a Teilhard sin elogios, sin desprecio, sin anexiones. Para una normalización de la hermenéutica escritos teilhardianos".

La filósofa eslovaca Zlatica Plašienková, por su parte, reflexiona sobre el legado de Teilhard desde una perspectiva simultáneamente objetiva y personal. El artículo destaca el relieve integrador de un pensador que, en un tiempo de dispersión de visiones debido a la multiplicación de disciplinas especializadas, propuso un proyecto holístico, en el que las ciencias, la espiritualidad y la teología encuentran espacio. En particular, la autora destaca el rol que el pensamiento de Teilhard en la superación del dualismo ontológico ejerció en su propio camino filosófico.

El profesor Antoine Manzanza Lieko Ko Momay (Institut Supérieur Pédagogique Bumba - Grand Séminaire Saint Jean Baptiste, Bamanya/Mbandaka, République Démocratique du Congo) presenta una reflexión sobre la cuestión de desarrollo sostenible en su país. El equilibrio entre desarrollo político y ambiental es puesto de relieve, y promueve un tema de debate para el presente y el futuro, en la medida en que estamos tomando conciencia de los efectos globales de las situaciones locales. Congo, y

África en general, impactan en el resto del mundo por las decisiones que allí se toman respecto de las reservas naturales que aún subsisten en sus territorios. Obviamente, la dimensión humana de sus poblaciones ha de ser considerada. Una reflexión sobre el desarrollo originada en territorios donde lo natural todavía tiene grandes magnitudes impacta sobre otras partes del mundo en apariencia desarrolladas, pero bajo el terrible costo del empobrecimiento en biodiversidad y el deterioro ambiental.

La sección bibliográfica incluye una colaboración del Dr. Juan Manuel Rodríguez Caso (Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, especialista en la obra de Alfred Wallace) sobre la primera obra en lengua inglesa sobre la temática de ciencia y religión en América Latina. Se trata de: Silva, Ignacio (ed.) *Latin American Perspectives on Science and Religion*, International Perspective on Science, Culture and Society, 1 (London, UK: Pickering & Chatto Publishers, Limited, 2014).

Finalmente, se presenta un breve informe del VIII Congreso Latinoamericano de Ciencia y Religión, realizado en Buenos Aires, con el título de: "La sacralidad de la vida en una Tierra habitable para todos".

Nos alegra comunicar que *Quaerentibus*. Teología y Ciencias ha obtenido el ISSN (2395-8642). Esto nos permite avanzar en el proyecto iniciado, permitiendo interesar a más investigadores y docentes en la lectura y colaboración activa con una publicación que, por sus características interdisciplinarias e interlingüísticas no ingresa directamente en el ámbito disciplinario ordinario de las universidades y centros de investigación. Por otra parte, nos alienta a continuar por un camino original en el área de las lenguas romances, donde la problemática de ciencia y religión reconoce marcos filosóficos y teológicos originales y que necesitan ser transitados con control crítico y académico.



A PERCEPÇÃO NO BRASIL SOBRE A HIPÓTESE DO CRIACIONISMO DA TERRA JOVEM

— *Hesley Machado Silva; Eduardo Fleury Mortimer; Elaine Sandra Nicolini Nabuco de Araújo; Paloma Rodrigues da Silva; Ana Carolina Lopes Souza*

Resumo

Para verificar a percepção de brasileiros acerca da evolução biológica, foi indagado aos entrevistados se eles concordavam ou discordavam da assertiva “O criacionismo da Terra Jovem, a ideia de que Deus criou o mundo em algum momento dos últimos 10 mil anos...” (relatório *Rescuing Darwin*). Os resultados foram cruzados com a religião e escolaridade dos respondentes. A maioria dos entrevistados concordou, sendo que essa concordância eleva-se entre os religiosos (70% dos evangélicos, 50% dos católicos e 25% dos espíritas). A concordância diminuiu com o aumento do grau de escolaridade. Estes dados suscitam questionamentos relacionados ao ensino de evolução no Brasil.

Abstract

To verify the perception of Brazilian about biological evolution, it was asked if respondents agreed or not with the statement: (Rescuing Darwin report) “Young Earth Creationism, the idea that God created the world sometime in the last 10,000 years...” The results were crossed with religion and education level. The majority of respondents agreed and this agreement increases between religious (70% of evangelicals, 50% of Catholics and 25% of spirit). The correlation decreases with the level of education. These data raise questions related to the teaching of evolution in Brazil.

INTRODUÇÃO

A inspiração deste trabalho está relacionada a um fenômeno detectado por Salzano¹ que é o ressurgimento das ideias criacionistas e fixistas, amparadas pela ideia do design inteligente. Embora essa questão esteja mais presente no cenário

religioso e educacional dos Estados Unidos, os conflitos gerados a partir desse ressurgir de concepções ganham terreno em países como o Brasil.

O Brasil seria um país onde o laicismo

seria relativo, pois estaria presente na Consituição Federal, então teoricamente não deveria haver influencia da religião nas questões de estado; mas o que se observa na prática é uma realidade distinta, tanto pela forte presença do catolicismo, quanto pelo crescimento numérico e político dos evangélicos².

Uma das motivações desta investigação é buscar compreender como a população percebe a questão do ensino de evolução em um Estado que deveria ser laico, mas que, como indicado por Cury³, acaba sendo influenciado por demandas religiosas nas políticas educacionais, gerando debates conflituosos entre ciência e religião. Tidon e Lewotin⁴ detectam a relevância desse movimento pelo surgimento de uma Sociedade Brasileira Criacionista, que tem propiciado um grande aumento de publicações e campanhas antievolucionistas no país, com traduções de livros com visões distorcidas sobre a teoria evolucionista.

Essa influencia dogmática e política sobre a população gera as possibilidades de intervenção religiosa na educação formal, tanto no âmbito das políticas públicas, percebida por vários autores^{5, 6, 7}, quanto na elaboração do currículo escolar e na formação de professores, sendo que essa interferência é notada por uma série de autores através de diversas faces, mais ou menos contundentes^{3, 6, 8, 9}. Martins¹⁰ detecta a proposta de introdução do tema do criacionismo de forma impositória em escolas públicas do Rio de Janeiro, como explicação para fenômenos naturais. Além de destacarem a ação do governo no estado

do Rio de Janeiro, Branch e Scott⁶ reportam a introdução do tema criacionismo nas aulas de ciências e não nas aulas de religião de redes de escolas particulares brasileiras como o *Mackenzie, Presbiteriano e Pueri Domus* Esses mesmos autores argumentam que a escola *Mackenzie* adotou em 2008, em seu material didático dos três primeiros anos do ensino fundamental, apenas a visão criacionista, justificando que apenas a partir dos oito anos os alunos estariam preparados para a abordagem evolucionista.

No âmbito internacional, vale ressaltar o trabalho britânico “Rescuing Darwin” desenvolvido pelos institutos britânicos *Theos* e *Faraday*¹¹. O instituto *Theos* tem como propósito discutir a questão da religião no mundo moderno e sua influência em diversos campos. O instituto *Faraday* tem um propósito semelhante: é uma organização que visa investigar e debater questões relativas à ciência e religião¹². Em matéria publicada no jornal *Folha de São Paulo*, intitulada “Darwin nas mãos de Deus”¹³, os resultados do relatório “Rescuing Darwin” britânico são apresentados e discutidos, inclusive com suas questões traduzidas e seus respectivos resultados. Em Colombo¹³, aventa-se a possibilidade de o resultado ser muito diferente no Brasil, pois haveria pouca penetração do movimento criacionista no Brasil e o brasileiro seria mais simpático à teoria evolucionista, sendo citado como exemplo de menos radicalismo em relação à visão científica o numeroso grupo religioso dos espíritas. Com base nas considerações anteriormente descritas,

o presente estudo busca investigar as concepções da população brasileira frente

ao tema evolucionismo e a negação da existência de Deus.

O ENSINO DE EVOLUÇÃO E A QUESTÃO DA RELIGIOSIDADE NO BRASIL

O contexto atual é singular em relação ao ensino de evolução no Brasil e, conseqüentemente, da percepção da população em relação a esse tema. Por um lado, nunca se falou tanto em Darwinismo, sejam em revistas de divulgação científica, televisão e mídia de forma geral, especialmente em razão das relativamente recentes comemorações relativas aos duzentos anos de nascimento de Charles Darwin e dos cento e cinqüenta anos do lançamento do livro *A Origem das Espécies*. Por outro lado, percebe-se nos últimos anos um movimento favorável à equidade do ensino do criacionismo, teoria que advoga a criação divina, com o evolucionismo nas aulas de ciências e biologia. Alguns sustentam inclusive a exclusão do ensino do darwinismo, como Behe¹⁴, sendo esse risco apontado por Branch e Scott⁶, quando se refere à pesquisa do instituto IBOPE¹⁵ indicando que para 75% da população brasileira considera que a visão criacionista deveria substituir a teoria evolucionista nas escolas. O risco desse crescimento da percepção favorável à hipótese do criacionismo em relação ao ensino de evolução, notadamente na América Latina e no Brasil, é citado por Cornish-Bowden e Cárdenas¹⁶.

Pode-se questionar se é possível negar um tema relativo à disciplina de Biologia, que na visão de vários autores como Ernst

Mayr¹⁷, Stephen Jay Gould¹⁸ e Charbel El-Hani¹⁹ é uma teoria fundamental para toda a biologia e para a qual os professores de ciências e biologia estudaram para lecionar.

Martins¹⁰ discorre sobre a introdução do criacionismo em escolas públicas do Rio de Janeiro, discute sobre as motivações dessas imposições, especialmente sobre a aceitação das explicações religiosas para os fenômenos naturais. Cury³ discute que o ensino oficial tornou-se laico pela Carta Magna de 1891, em qualquer nível de governo e escolarização, ao contrário do império em que a obrigatoriedade do ensino religioso se fazia presente. A relevância do tema pode ser percebida quando se encontra no Supremo Tribunal Federal a análise se tais medidas seriam ou não constitucionais⁵.

As orientações curriculares do Ensino Médio²⁰ indicam que deve ocorrer a presença do tema origem e evolução da vida ao longo de diferentes conteúdos. Esse ponto de vista não representa a diluição do tema evolução, mas sim a sua articulação com outros assuntos, como elemento central e unificador no estudo da Biologia. Mas, apesar de fazer parte dos programas escolares, o ensino da evolução biológica vem provocando controvérsias envolvendo questões religiosas²¹, trazendo esse tema para o centro do debate entre educação

científica e religiosa²². A maioria dos professores considera complicado trabalhar esse tema com seus alunos, principalmente em função de diferentes pontos de vista

envolvendo evolução e crenças religiosas, sendo provável então que esse impasse reverbere na população que é escolarizada nesse interim.

O CRIACIONISMO

Quando se pretende discutir o alcance na sociedade do impasse entre as posições antagônicas, criacionismo e evolucionismo, é necessário caracterizar o movimento de ressurgimento do criacionismo, que retoma a percepção da vida como um fenômeno relacionado a um criador sobrenatural. Pennock²³ percebe esse movimento, de uma forma geral, como qualquer visão que seja contrária à evolução e a favor de um criador sobrenatural e pessoal.

Numbers²⁴ indicou divisões dentro do arcabouço chamado criacionismo. Entre os criacionismos cristãos, mais representativos no hemisfério ocidental, o autor considerou três eixos básicos: Criacionismos estritos, criacionismos progressivos e evolucionismos teístas. Os criacionistas estritos se dividem em dois grupos, os chamados criacionistas da terra jovem ou recente (*young-earth creationism*), que consideram a interpretação literal da bíblia, de que a Terra teria sido criada nos últimos 10.000 anos, acreditando inclusive em uma data para essa criação, seria 23 de outubro de 4004 A.C.²⁵. Outro grupo dentro deste escopo são os criacionistas do intervalo (*gap creationism*), que creem que os seis dias da criação foram exatamente dias de 24 horas, mas que essa fantástica

semana só teria acontecido depois de um grande intervalo entre a criação da Terra e o aparecimento da primeira luz do dia. Os criacionistas progressivos também se desmembrariam em duas vertentes: os criacionistas do dia-era (*day-age creationism*), que acreditam que cada dia do Gênesis corresponderia a uma era geológica e biológica²⁶; e os criacionistas especiais, que aceitam as descobertas científicas ligadas à cosmologia e a geologia, mas não da biologia evolucionária, pois as várias espécies existentes teriam sido criadas por Deus em atos distintos. Por fim, existem os evolucionistas teístas, que não vêem conflito entre a evolução biológica e o criacionismo, pois consideram a evolução como o processo que Deus usou para a criação. É importante frisar que muitas vezes esses tipos de criacionismo e seus adeptos se sobrepõem em suas concepções, não refletindo uma clara divisão dogmática.

Carneiro e Contins²⁷ ressaltam que os criacionistas, em geral, rejeitam a teoria evolucionista, em particular aos aspectos ligados às ideias de Charles Darwin, que foram desenvolvidas no livro “A Origem das Espécies”. Segundo Martins¹⁰ o criacionismo seria uma concepção que nega a teoria darwiniana sobre a evolução

das espécies e espera que seja colocada em seu lugar a interpretação quase literal da Bíblia, tendo como base o livro do Gênese. De uma forma geral, pode-se dizer que o criacionismo propala que Deus criou o mundo sozinho, através de mecanismos miraculosos e que os primeiros capítulos do Gênese (Bíblia) constituem um guia literal da história do universo, da história da vida na Terra e da trajetória dos seres humanos²⁸. De acordo com Andrade²⁹ é inevitável o choque entre as duas visões, pois a descendência humana, segundo o darwinismo, resultaria da evolução de formas de vida anteriores; dessa forma questiona-se a singularidade humana, um dos pilares do criacionismo, pois para esta concepção, o homem foi criado por Deus e é sua imagem e semelhança. Portanto, o conflito atual entre criacionistas e evolucionistas estaria ligado ao status que a religião e, em especial, a Bíblia, tem no mundo moderno, o embate entre o crer na ciência e no dogmatismo religioso³⁰. Chauí³¹ indica que, para buscar entender essa polêmica entre o criacionismo e a evolução biológica, é preciso reconhecer que o criacionismo não é uma ciência afinal, mas que tenta obter o valor e a legitimidade da ciência, tentando a manutenção do poder religioso, que pode ser nomeado como uma ideologia, que vem se arrastando em nossa sociedade há séculos.

Andrade²⁹ apresenta uma breve apresentação da constituição histórica do embate entre o criacionismo e o evolucionismo. Esse autor indica que desde a década de 1870, a cultura religiosa

americana marca sua posição antagônica em relação à obra de Darwin. Segundo Bergman³², até meados do século XIX, desde as pessoas cultas e a população em geral, todos no mundo ocidental acreditavam que os seres vivos haviam sido criados segundo os ensinamentos da Bíblia, por meio do Gênesis. Somente no final daquele século é que outras explicações começam a serem consideradas. No início do século XX, o fundamentalismo protestante americano percebe o evolucionismo como uma ameaça baseada em dois pontos: o primeiro está relacionado a uma suposta perda da autoridade do texto bíblico como verdade suprema; o segundo era uma ameaça à própria sociedade e sua sobrevivência²⁹. Desde aqueles tempos, aceitar a teoria da evolução seria negar a palavra de Deus e que isso levaria ao caos moral da sociedade. Os fundamentalistas americanos associavam a tragédia das guerras mundiais da primeira metade do século e a cultura bélica alemã ao Darwinismo³³. Finalmente, segundo Marsden³⁴, se consolidou a ideia de que negar o evolucionismo e Darwin era salvar da ruína a cultura norte-americana.

Carneiro e Contins²⁷ indicam que, apesar de o fenômeno do criacionismo ser intenso principalmente na cultura norte-americana, ele tem alcance hoje em várias partes do mundo, inclusive no Brasil, onde essa exportação da questão pode ser notada. Apesar de filosoficamente difuso e fundamentalista sob o ponto de vista teológico, não se deve subdimensionar seu alcance político e social. Essas autoras apontam como exemplo desse alcance o caso do Rio de Janeiro, com o tema da

criação proposto para o plano de ação de 2004 do governo estadual, além da repercussão nos meios de comunicação em

massa da manifestação da governadora do estado naquela época, se declarando adepta da visão do criacionismo.

O CRIACIONISMO DA TERRA JOVEM

Conforme já mencionado, é preciso delimitar de forma clara esse grupo ruidoso que emerge dentro do multifacetado movimento criacionista. Carvalho³⁵ afirma que constitui um grupo fundamentalista que faz uma interpretação literal da Bíblia: a Terra teria apenas 10.000 anos e tudo que é orgânico foi feito em seis dias e os fenômenos geológicos e extinções estariam relacionados com o dilúvio divino. Então, todo o registro fóssil estaria relacionado a esse breve dilúvio e suas consequências, pois as plantas e os animais que se apresentam em rochas estratificadas viviam juntos no mundo antes da catástrofe. Essa visão confronta a explicação evolucionista e de outros criacionistas, e a explicação de que os fósseis seriam explicados pela flora e fauna de milhões de anos de evolução²⁶. Essa percepção é compartilhada por Pagan³⁶, que os nomeia como Literalistas, pela sua visão bíblica e afirma que quando há impasse entre a Bíblia e a ciência, é inquestionável a razão da primeira. Segundo essa facção dos criacionistas, a Bíblia é a voz de Deus revelada para a humanidade.

Englers³⁷ chama esse tipo de criacionismo de estrito, pois tendo a criação no máximo 10.000 anos, devendo ser chamado de criacionismo da Terra Recente (*young-earth creationism*), sendo que esse Recente é baseado na leitura literal da Bíblia,

através das gerações de Adão no Gênesis 5, justificando a temporalidade dessa concepção. Oldroyd²⁵ relata que Teófilo de Antioquia teria determinado como ano de criação 5.529 a.C. e a mais famosa data de surgimento do mundo e dos seres vivos, definida pelo bispo anglicano James Ussher (1581-1656), seria 23 de outubro de 4.004 a.C. Apesar das precisões aparentes que essas datas podem sugerir, foi apenas na metade do século XX que esse grupo de criacionistas ganhou evidência e somente depois de 1960 que os crentes na Terra Jovem passam a ser numerosos entre os demais tipos de criacionismo³⁸.

Há uma preocupação crescente nos meios científicos com o crescimento desse fundamentalismo bíblico. Shapin³⁹ ressalta que as pesquisas realizadas recentemente indicam a capacidade de penetração dessa visão na população, sendo que em 2008 o instituto Gallup detectou, em uma pesquisa, que 44% dos adultos americanos acreditavam que Deus criou os seres humanos na forma atual nos últimos dez mil anos e somente 14% concordam que houve um processo evolucionário, sem a participação de Deus, durante milhões de anos. Para efeito de comparação com os números americanos a questão do crer no criacionismo foi colocada no trabalho de Pagan³⁶, utilizando os dados de uma

pesquisa IBOPE⁴⁰, quando os entrevistados foram confrontados com a questão se acreditavam que Deus criou os seres humanos há 10.000 anos, como descrito literalmente na Bíblia, 31% responderam que sim.

no centro-oeste de Minas Gerais, que indaga “*O criacionismo da Terra Jovem, a ideia de que Deus criou o mundo em algum momento dos últimos 10 mil anos, é...*” os resultados gerais que comparam os resultados no Reino Unido e no Brasil são apresentados na Figura 1, a seguir.

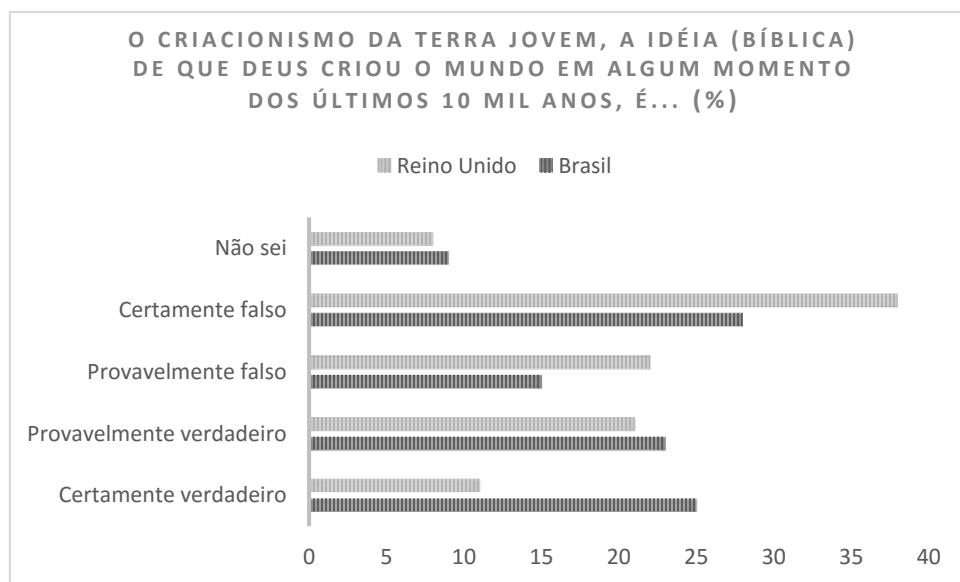


FIGURA 1: COMPARAÇÃO DA ACEITAÇÃO DA HIPÓTESE DO CRIACIONISMO DA TERRA JOVEM NO BRASIL E NO REINO UNIDO. FONTE: COLOMBO (2009) E DADOS DA PESQUISA.

Este artigo apresenta e discute os resultados referentes à quarta pergunta do questionário inglês, parte da pesquisa intitulada “Rescuing Darwin”, que teve seus questionamentos replicados no Brasil,

Os dados revelam que há uma crença mais acentuada no criacionismo da Terra Jovem no Brasil que no Reino Unido, ao contrário do que aventado em Colombo¹³, conforme discussão que se segue.

METODOLOGIA

A pesquisa em sua amplitude total foi desenvolvida por meio de abordagens quantitativa e qualitativa. O instrumento de coleta de dados consistiu de um

questionário com onze questões de múltipla escolha, sendo que as quatro primeiras são traduções literais do questionário inglês¹³ e as demais, elaboradas para a presente

investigação, pertinentes à realidade brasileira, além de questão descritiva. Para levantar as concepções dos participantes da pesquisa, optou-se por utilizar o questionário no formato de uma escala do tipo Likert, como desenvolvido pelos pesquisadores ingleses, que consiste numa série de afirmações, em que o respondente deve expressar seu grau de concordância ou discordância de cada afirmação. Essa escala apresenta uma série de vantagens, como, por exemplo, fornecer direções sobre a concepção do respondente em relação a cada item do instrumento.

Segundo Cervo et al.⁴¹, o questionário é uma das formas mais usuais para coleta de dados, pela possível exatidão das informações que gera. Vale ressaltar que essa exatidão pode ser relativizada. O conjunto de questões deve estar relacionado a um tema central o que, na pesquisa em foco, girou em torno da visão da população sobre a evolução biológica (darwinismo), o criacionismo e sobre o ensino dessas visões. A pesquisa ocorreu no município de Itaúna/MG e Formiga/MG, cidades circunvizinhas, abrangendo a região do centro-oeste de Minas Gerais e região metropolitana de Belo Horizonte/MG. Houve a participação dos alunos do curso de Ciências Biológicas da Universidade de Itaúna e do Centro Universitário de Formiga/MG na aplicação dos questionários, pois estes, pertencendo a cidades distintas, permitiram uma maior área de abrangência. Goode e Hatt⁴² ressaltam a vantagem de o questionário poder ser aplicado a um maior número de indivíduos. Buscou-se também a impessoalidade das respostas e o

anonimato, o que possibilitaria uma maior liberdade das respostas.

O questionário completo contendo 11 questões foi validado matematicamente aplicando-se o teste alpha de Cronbach⁴³ no qual obtivemos um valor de 0,617. Esse resultado foi extraído por meio do software estatístico *Statistical Packet for Social Sciences* (SPSS®) versão 20. O valor obtido (0,617) é considerado satisfatório por muitos autores^{44, 45, 46}. O instrumento foi preenchido por 390 pessoas adultas, escolhidas de forma aleatória, não pertencendo a nenhum grupo específico de gênero, acadêmico, religioso, político, social, racial ou qualquer outra tipificação. A maioria dos respondentes (62,6%) é do sexo feminino. A idade média dos participantes da pesquisa foi de 30,7 anos. Em relação à religião, a maioria se declarou Católico (76,9%). Os demais se dividiram entre Evangélicos (5,9%), Espíritas (5,1%), Ateus (2,1%), sem religião definida (7,2%) e outras religiões (2,8%). Quanto ao grau de escolaridade, a amostra se encontrou bastante dividida entre os que possuem Primário (1,6%), Ensino Fundamental (10,2%), Ensino Médio (27,4%), Superior Incompleto (27,2%) e Superior Completo (33,7%).

Os dados obtidos foram cruzados com os dados sobre a escolaridade e a religiosidade dos entrevistados. Para estabelecer as relações entre as concepções evolutivas dos respondentes e a religião declarada e também o grau de escolaridade, optou-se pelo cálculo do Coeficiente de Correlação de Pearson (r). O Coeficiente de Correlação

de Pearson (r) mede o grau de correlação entre duas variáveis de escala métrica. O coeficiente r pode variar de -1 a 1 . O valor $r = 1$ significa uma correlação linear perfeita entre as duas variáveis, $r = -1$ é uma correlação linear negativa perfeita, isto é, quando uma aumenta a outra diminui e para $r = 0$ não há uma correlação linear entre as variáveis. Quando o valor de r for maior que $0,70$ têm-se uma forte correlação, r entre $0,20$ e $0,70$ indica uma correlação moderada e r entre 0 e $0,20$ demonstra uma correlação fraca⁴⁷. Para estas análises foi utilizado o *software* SPSS® (*Statistical Packet for Social Sciences*) versão 19.

Para uma análise mais detalhada propôs-se um recorte para discutir a terceira pergunta do referido questionário, que abordou a questão: “O criacionismo da Terra Jovem, a ideia de que Deus criou o mundo em algum momento dos últimos 10 mil anos, é...”. Optou-se pelas possibilidades de respostas que pudessem dar ao entrevistado uma variabilidade maior de escolhas: “certamente verdadeiro”, “possivelmente verdadeiro”, “provavelmente falso”, “certamente falso” e “não sei”, seguindo o padrão do questionário inglês. Dessa forma pretende-se contrapor a visão simplista do sim ou não, permitindo ao entrevistado um espectro maior de respostas que permitiu quantificar o grau de aceitação ou negação do Criacionismo da Terra

Jovem. Busca-se, portanto, quando se toca no tema da religião e, mais precisamente, no choque com esta, captar o imaginário da população em relação ao tema da evolução darwiniana, ou como sugerido na questão destacada, o Criacionismo da Terra Jovem, recurso apontado por Oro² como interessante para perceber como os entrevistados se posicionam no campo político e religioso, abarcando também o educacional. Novamente recorre-se a Cervo et al.⁴¹ para destacar que perguntas fechadas são padronizadas, de fácil aplicação, simples de codificar e analisar. A pergunta é exatamente a mesma usada na pesquisa realizada por Spencer e Alexander⁴⁸, traduzidas no texto de Colombo¹³, que gerou o relatório *Rescuing Darwin*, utilizando, portanto, questões validadas e que permitiram uma comparação dos resultados pertinentes.

Para permitir um incremento na análise no contexto brasileiro, foram consideradas duas variáveis, escolaridade e religiosidade, fatores não levados em conta na pesquisa britânica. É importante ressaltar o contexto em que a pergunta foi elaborada, sua possível tendência, especialmente quando se leva em conta a natureza dos institutos envolvidos e de seus financiadores, contexto no qual os institutos se revelam com um compromisso com a visão dogmática.

RESULTADOS

A assertiva aqui discutida trata da crença na Terra Jovem, e diz “O criacionismo da

Terra Jovem, a ideia de que Deus criou o mundo em algum momento dos últimos 10

mil anos, é...". Aqui, se percebe que há uma aceitação maior do grupo brasileiro (48%) do que do inglês (32%). Julga-se válido destacar que esta assertiva apresenta uma correlação moderada positiva ($r = 0,263$) com o grau de escolaridade, isto é, conforme aumenta o grau de escolaridade aumenta a tendência a não aceitação da assertiva. Esta informação pode ser visualizada na Figura 2 a seguir. A porcentagem de aceitação da hipótese do criacionismo da Terra Jovem

é maior entre aqueles que apresentaram menor escolaridade e atinge o máximo do percentual de rejeição entre aqueles que possuíam Ensino Médio, entre aqueles que consideram essa hipótese como certamente falsa. Os que menos têm afinidade por essa hipótese são aqueles que possuem curso superior completo, reunindo as opções “provavelmente falsa” e “certamente falsa”.

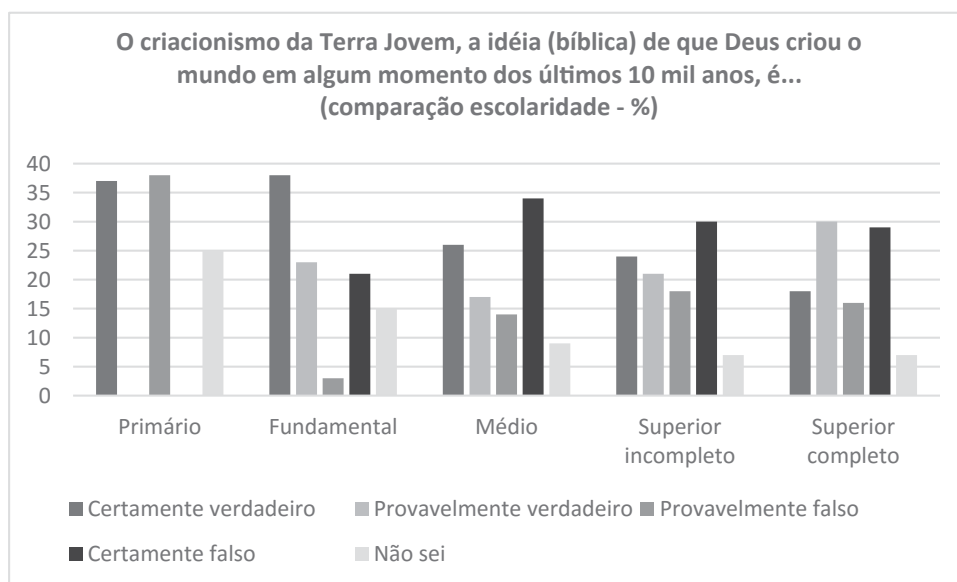


FIGURA 2: VISÃO DO GRUPO INVESTIGADO SOBRE A HIPÓTESE DO CRIACIONISMO DA TERRA JOVEM RELACIONADA À ESCOLARIDADE. FONTE: DADOS DA PESQUISA

Outra variável observada a partir do questionário foi a influência da religião no grau de aceitação do criacionismo da Terra Jovem no Brasil. Destacaram-se as principais religiões da maioria da população brasileira, católicos, evangélicos, espíritas e também um grupo que se intitulou como sem religião, ficando em aberto se acreditam ou não em Deus. Entre os

religiosos, os evangélicos revelaram maior afinidade pela visão do criacionismo da Terra Jovem, os espíritas tendo uma maior negação e os católicos, grupo majoritário no Brasil, com uma posição intermediária, mais ainda com grande aceitação. Aqueles que se consideram sem religião refutaram, em sua maioria, essa ideia, como esperado. Esses dados podem ser

corroborados com os valores encontrados ao calcularmos o Coeficiente de Correlação de Pearson, que apresentou uma correlação

moderadamente positiva ($r = 0,240$) com a religião declarada. Esses resultados podem ser visualizados na Figura 3, a seguir.

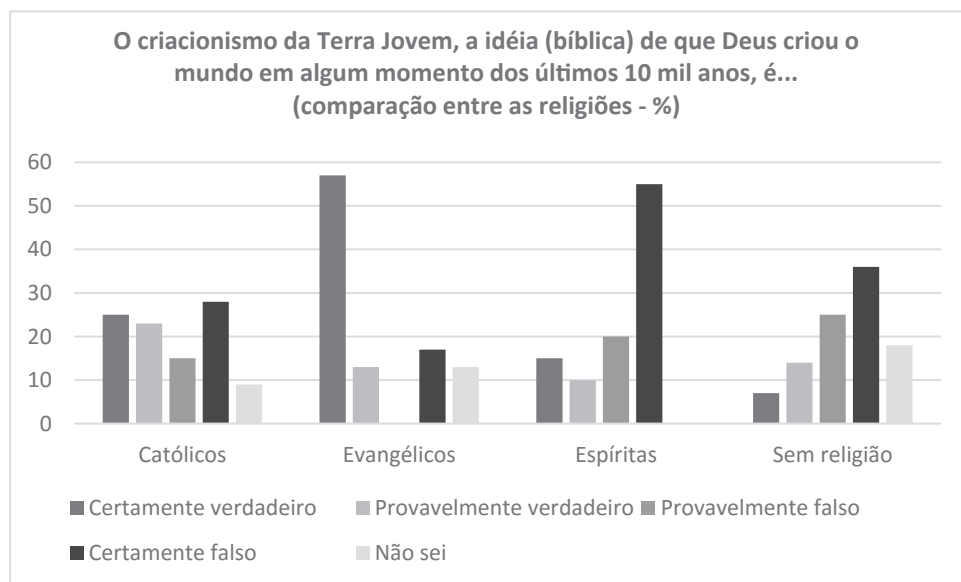


FIGURA 3: VISÃO DO GRUPO INVESTIGADO SOBRE A HIPÓTESE DO CRIACIONISMO DA TERRA JOVEM RELACIONADA À RELIGIÃO. FONTE: DADOS DA PESQUISA.

DISCUSSÃO

Estudos geológicos e paleontológicos sobre a formação da Terra fazem parte dos conteúdos escolares e são, atualmente, amplamente explorados pelos diversos meios de divulgação científica. Apesar disso, a aceitação da teoria do criacionismo da Terra Jovem avança em vários países, notoriamente nos Estados Unidos e no Reino Unido^{38, 48}. Nota-se, conforme apresentado na Figura 1, que no Brasil está ideia é também bastante disseminada ao contrário do que foi sugerido em Colombo¹³ de que provavelmente haveria uma maior tolerância entre os brasileiros

em relação à teoria evolucionista e uma menor penetração das ideias criacionistas.

Numbers³⁸ julga que dificilmente seria encontrado um criacionista, nos dias de hoje, que de fato acreditasse na visão literal da Bíblia, haja vista o grande número de avanços científicos que apontam em sentido contrário. No entanto, a Figura 1 revela que esse número é expressivo na população, no Reino Unido e no Brasil, um fenômeno que independe da religião e do nível de escolaridade, apesar de haver sido detectada uma correlação moderada

com a esta última, como representado nas Figuras 2 e 3. Esses dados contradizem Freire-Maia⁴⁹, que duvida que alguém com mínima formação científica possa acreditar no que o próprio autor nomeia criacionismo-fixista, cuja posição em refutar as evidências científicas é tão extrema a ponto de negar a mudança das espécies desde o início dos tempos.

Referente à tendência relatada neste estudo, mesmo entre os respondentes com educação superior, a aceitar como verdadeira a hipótese do Criacionismo da Terra Jovem, há pelo menos dois aspectos (não necessariamente excludentes entre si) a serem considerados. O primeiro diz respeito a um dos principais desafios do ensino de evolução: fazer com que os estudantes compreendam a escala de tempo geológico. De acordo Bizzo⁵⁰, a percepção da idade da Terra constitui um dos obstáculos epistemológicos para a construção de uma visão evolutiva do mundo natural por parte das pessoas. Conforme relatam Rebelo et al.⁵¹, a compreensão do tempo geológico é uma tarefa cognitivamente exigente, de difícil apropriação por parte de estudantes. Segundo eles, embora os indivíduos possam ter adquirido os conceitos de datação absoluta e relativa, ainda apresentam dificuldades para organizá-los em seqüência de tempo geológico e para entender os critérios que são fundamentais na construção deste conceito. Isso exige um alto grau de abstração, pois demanda a utilização de números demasiadamente grandes, e quanto mais distantes do tempo presente, mais complexo seria seu entendimento.

Sendo assim, não seria surpreendente admitir que os participantes da presente investigação apresentem dificuldades para compreender a escala de tempo geológico e que a aceitação do Criacionismo da Terra Jovem estaria ligada à falta de percepção de temporalidade, mesmo entre aqueles que possam ter tido contato com o conteúdo referente à escala de tempo evolucionária durante o período escolar.

Um dado que vale a pena ser ressaltado diz respeito aos valores encontrados entre os respondentes que concluíram o Ensino Médio brasileiro (Figura 2). Cerca de 50% destes, entendem a assertiva como “provavelmente falsa” ou “certamente falsa”, enquanto que, 40% a consideram “certamente verdadeira” ou “provavelmente verdadeira”⁵². Embora a temática evolutiva perpassa por todos os conteúdos da Biologia e, portanto, seja explorada desde o Ensino Fundamental, é no Ensino Médio que parecem ocorrer as discussões que evidenciam a incomensurabilidade entre a Teoria da Evolução e a crença em Deus. Talvez por isso, tenham sido encontrados resultados tão extremados entre os que concluíram o Ensino Médio. Essa possibilidade não exclui a hipótese comentada anteriormente sobre a falta de percepção da temporalidade, mas lança luz ao segundo aspecto a ser explorado, ou seja, a influência da religião na percepção pública acerca da evolução biológica. Esta parece mais nítida, quando se observa a Figura 3.

A ampla aceitação da Teoria do Criacionismo da Terra Jovem entre os grupos religiosos,

notadamente entre os evangélicos, apresentada na Figura 3, revela que estes tendem a acreditar na versão literal da bíblica sobre a origem da Terra e dos seres vivos. Havendo uma assimetria na aceitação pelos praticantes dos principais credos religiosos no Brasil, sendo os evangélicos mais afeitos, os católicos se dividindo quase igualmente e os espíritas como o grupo que mais refuta essa ideia. É importante ressaltar que o grupo religioso mais crescente no Brasil são os evangélicos, com uma influência social e política cada vez maior, os dados recentes do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística)⁵³ confirmam esse crescimento do número dos seguidores dessa linha religiosa, o que tende a acentuar o percentual daqueles que advogam suas opiniões. Essa visão dogmática torna-se preocupante à medida que passa a exercer influência na educação escolar. Por outro lado se deve ressaltar que os mesmos dados do IBOPE apontam outros números que devem levar à reflexão, que é o aumento dos que se declaram sem religião, incluindo ateus ou não, também um aumento expressivo entre os espíritas e finalmente estando entre esses últimos o nível de escolaridade mais alto em relação às outras religiões.

Pagan³⁶ indica, com base nos resultados de uma pesquisa IBOPE⁴⁰, que 89% da população brasileira são favoráveis ao ensino de criacionismo nas escolas, da difusão da ideia de que Deus criou o ser humano na forma atual, como descrito na Bíblia. Nessa mesma pesquisa 31% da população indica acreditar que tudo

foi criado há menos de 10.000 anos da forma que vemos hoje, portanto adeptos do criacionismo da Terra Jovem, números próximos, mas menores do que encontrados nesse trabalho, conforme apresentado na Figura 1.

Discutindo o tema, Pagan³⁶ mostra, por meio da pesquisa do IBOPE, que a maior parte da população é contrária à substituição do ensino da evolução, porém essa negação é inversamente proporcional ao grau de escolaridade dos entrevistados. Esse aspecto, do possível declínio linear da aceitação da hipótese do Criacionismo da Terra Jovem em relação à escolaridade, não foi corroborado plenamente pelos dados encontrados, pois o maior índice geral de rejeição a essa visão foi encontrado entre aqueles que possuíam Ensino Médio e não entre aqueles que tinham formação superior. Numbers³⁸ revela que esse movimento, de sugerir a substituição do ensino de evolução pelo criacionismo e pelo design inteligente tem se difundido por todo mundo, sendo que ministros da educação da Holanda e da Itália, por exemplo, terem se manifestado favoráveis a essa mudança.

Collins⁵⁴ discute os aspectos negativos desse tipo de impasse. Atualmente, crianças e jovens estão expostos a uma ampla divulgação, via mídia, dos avanços científicos, que incluem incontestáveis evidências favoráveis ao evolucionismo. Apresentar no ambiente escolar a teoria criacionista, como uma alternativa à teoria da evolução, considerando ambas igualmente válidas, seria forçar os alunos

a conviver, desnecessariamente, com o dilema de receber duas informações conflitantes. Colonetti e Sanches⁵⁵ destacam como é complicado esse conflito no ambiente educativo, pois os criacionistas negam quaisquer avanços científicos que os contrariem, não existindo diálogo entre as duas visões. Nesse sentido os alunos ficariam como expectadores de duas correntes que buscam se anular. Esses autores indicam que há um grande número de escolas que ensinam o criacionismo nas aulas de ciências no Brasil, sendo que, em algumas escolas no estado de São Paulo, ambas as visões sobre a origem da vida (religiosa e evolucionista) fazem parte do currículo de ciências.

Carneiro e Contins²⁷ percebem que o criacionismo organiza-se como movimento político relacionado a influencia na educação, contrário ao ensino de evolução, apenas a partir do século XX, conseguindo nesse século alcanças pontuais, em um momento incluindo o criacionismo no currículo e em outro proibindo o ensino de evolução, como por exemplo, nos Estados Unidos. Esses autores ressaltam que apesar dessas questões violarem a separação entre Igreja e Estado, o laicismo, os criacionistas buscam uma brecha em projetos de lei que visariam o “tratamento equilibrado” da questão, propondo o ensino das duas visões conflitantes “democraticamente” e permitindo a possibilidade de escolha pelos alunos, formando um campo de disputa complexo no ensino de ciências. Branch e Scott⁶ ressaltam também que esse movimento, a favor do ensino do criacionismo, é mais intenso e antigo nos

Estados Unidos, mas tem também seu alcance no Brasil. Mello⁵⁶ mostra que essa discordância, entre a visão criacionista e a científica, não é apenas um detalhe, em termos educacionais, apoiando-se em Dawkins⁵⁷ para apontar a dimensão do problema. O mesmo Dawkins⁵⁷ considera que essa opção, do ensino do criacionismo, é falsa e trivial, em comparação com a imensa gama de estudos que suportam a teoria evolucionista, atacando de forma veemente a possibilidade de substituição do ensino da teoria científica pela visão dogmática.

Carneiro e Contins²⁷ discutem o quanto é problemático o tema da religião nas escolas, especialmente diante do confronto com a ciência. O laicismo do Estado encontra dificuldades diante da pressão de grupos religiosos, dificultando o posicionamento do secularismo do governo, diante de sociedades que oscilam entre ser mais ou menos religiosa ou mais ou menos secular. Essa dificuldade de conciliação aparece toda vez que um projeto educacional lida com a imposição do ensino dogmático, gerando discussões que se refletem na política e na justiça⁵.

Sepúlveda⁵⁸ discute os dados de sua pesquisa que revelaram que estudantes com fortes convicções religiosas conseguem conviver com as duas visões, em uma aparente conciliação dessas abordagens antagônicas, ou simplesmente abster-se-iam de pensar no assunto. Os dados coletados neste trabalho não permitiram perceber essa convivência pacífica das duas visões, pois quando os sujeitos

foram solicitados a responder de forma espontânea, prevaleceu a visão criacionista mais radical, mesmo entre aqueles que tinham curso superior, estando mais próximos do que foi notado por Mahner e Bunge⁵⁹, que apontam que a pessoa optaria entre a perspectiva religiosa ou a científica, pois seriam incompatíveis na síntese entre a religião e a ciência, devido às diferenças metodológicas, doutrinárias e atitudinais entre essas formas de conhecimento.

Andrade²⁹ revela que esse fenômeno de rejeição ao evolucionismo em favor do criacionismo está no cerne das representações de mundo da tradição judaico-cristã, que condiciona a origem e o ordenamento do universo a uma visão dogmática, que atinge seu ápice no protestantismo norte americano, sendo possível verificar na Figura 3, do presente estudo, que o grupo religioso mais alinhado com a visão do criacionismo da Terra Jovem são os evangélicos, que tem sua origem ligada ao movimento religioso norte-americano. Segundo esse autor o conflito se estabeleceria, pois as duas abordagens buscam afirmar sobre a verdade do surgimento e condução da vida no planeta, divergindo em suas interpretações.

O embate é antigo. Hodge⁶⁰ escreveu, ainda nos tempos da constituição da teoria darwiniana de evolução, sobre os riscos dessa visão. O autor afirmou que o darwinismo equivale ao ateísmo, pois mesmo que todos aqueles que advogam sua teoria não sejam ateus, a essência da teoria é ateísta, uma vez que exclui Deus do projeto da natureza, então teria que ser

refutada. Spencer e Alexander⁴⁸ explicam que a rejeição à teoria da evolução, apontada no relatório *Rescuing Darwin* poderia estar relacionada ao modernismo e a sua confiança na ciência e só na ciência. Essa convicção teria criado um movimento contrário anti-ciência e reforçado a posição dos criacionistas da Terra Jovem. Andrade²⁹ discute também essa reação inicial dos religiosos ao evolucionismo, que na visão dos criacionistas, atinge dois pontos fundamentais: questiona a veracidade dos fatos bíblicos e posiciona a ciência e a religião em oposição direta. Pois o pensamento criacionista considera-se detentor da verdade em seu discurso, mas essa visão encontraria barreira no discurso científico, também visto por muitos, como discurso verdadeiro, o que remeteria, a partir dos anos 60, a transformação do discurso criacionista religioso em discurso criacionista científico. Essa condução do embate não parece encontrar respaldo nos percentuais encontrados na Figura 3, pois no Brasil, estaria havendo uma penetração do discurso mais radical relacionado ao criacionismo, desconectado de qualquer possibilidade de discurso científico, pois mesmo com as provas mais contundentes de vários campos da ciência, indicarem a dificuldade de qualquer indício apontar que o planeta e seus seres vivos terem surgido nos últimos 10.000 anos, foi encontrado um grande número de respondentes com essa visão.

Shapin³⁹ corrobora com os resultados apresentados na Figura 3 deste estudo, quando afirma que a atual (início do século XXI) oposição fundamentalista ao

darwinismo é maior do que a oposição vitoriana, no final do século XIX. Havendo, portanto maior número relativo de pessoas instruídas e semi-instruídas (como apontado na Figura 2), adeptas do criacionismo da Terra Jovem atualmente do que nos tempos do próprio Darwin. Estaria havendo então, como percebido por Carneiro e Contins²⁷, um deslocamento da questão religiosa da esfera privada para a pública. Paralelamente ao estabelecimento de estados seculares, há um ressurgimento de movimentos da sociedade que afirmam e propalam um fundamentalismo religioso difuso, mas que tem grande alcance social, como revelado nos dados desta pesquisa. Por fim, essas mesmas autoras apontam que para muitas correntes religiosas, como católicas e várias correntes protestantes,

a Bíblia e o livro de Gênesis, quando se referem à criação, tratariam apenas de elaboração simbólica, de uma metáfora. No entanto, essa conclusão não encontra respaldo nos dados desta investigação, pois apesar de os católicos apresentarem-se menos acolhedores da ideia do criacionismo da Terra Jovem em relação aos evangélicos, como mostrado na Figura 3, seus percentuais são elevados (48%). Apenas os espíritas parecem representar essa percepção metafórica da Bíblia, pois seus números de rejeição ao criacionismo da Terra Jovem foram elevados, especialmente quando comparados com outros grupos, o que confirma a expectativa do texto de Colombo¹³, que julga uma maior tolerância em relação ao evolucionismo darwinista nesse grupo religioso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os dados aqui apresentados revelaram que ocorre uma dissociação entre o saber científico e o que o grupo entrevistado crê como processo de estabelecimento da vida na Terra. O cruzamento das respostas dadas à questão em análise com o grau de escolaridade mostrou uma moderada correlação (a aceitação da teoria do Criacionismo da Terra Jovem diminui à medida que aumenta o nível de escolaridade). Apesar disso, essa teoria é bem aceita entre todos os respondentes, até mesmo entre aqueles com educação superior. Em relação ao cruzamento dos dados obtidos com a religiosidade, constatou-se uma aceitação mais expressiva da referida hipótese entre um grupo religioso específico. No entanto,

esse acatar perpassa todos os grupos religiosos investigados, sendo mais intensa entre os evangélicos, intermediária para os católicos e tendo os espíritas como os mais refratários ao criacionismo da Terra Jovem, sendo que mudanças recentes na distribuição dos crentes nessas religiões no Brasil devem suscitar novas pesquisas e análises. É conclusivo então que esse embate pelo discurso mais plausível coloca os indivíduos entre decisões que se por um lado põem a ciência e toda sua credibilidade de lastro, do outro posiciona uma construção pessoal, cultural e religiosa que não lhe permite colocar-se contra o discurso dogmático bíblico, mesmo com todas as evidências contrárias. No âmbito

da educação escolar, essa constatação é problemática à medida que propostas de ensinar a religião em pé de igualdade com a evolução poderiam encontrar respaldo popular.

Referente à aprendizagem de conteúdos sobre evolução biológica, é importante

repensar as estratégias atuais de ensino, no sentido de encontrar caminhos que possibilitem a ruptura de obstáculos epistemológicos, em especial, dos relacionados à percepção de temporalidade, para a construção, por parte dos alunos, de conceitos científicos necessários para a compreensão da teoria evolutiva.

(NOTAS)

1. Design inteligente: hipótese que defende que o darwinismo, mesmo sendo bastante coerente e verossímil, é insuficiente para a compreensão da vida e da evolução: a vida na Terra não alcançaria o estágio que alcançou baseada apenas em processos aleatórios. É necessário que haja um caminho a seguir, um projeto, um *design* funcional a ser alcançado. ÁVILA, G. C. Michael Behe. *The edge of evolution: the search for the limits of Darwinism*. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 28, nº 56, p. 593-596 - 2008.
2. ORO, A.P. *Religião, Coesão Social e Sistema Político na América Latina*. iFHC/CIEPLAN. (São Paulo, Brasil, 2008).
3. CURY, C.R.J. Ensino religioso na escola pública: o retorno de uma polêmica recorrente. *Revista Brasileira de Educação*, set-dez, n. 27. Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação. (São Paulo, Brasil, 2004), 183-191.
4. TIDON, R.; LEWONTIN, R.C. *Teaching Evolutionary Biology*. Genetics and Molecular Biology, (2004).
5. ABRANTES, P.; ALMEIDA, F.P. Lopes de. Criacionismo e darwinismo confrontam-se nos tribunais... Da razão e do direito. *Episteme*, (Porto Alegre, 2006), v. 11, n. 24, p. 357-401.
6. BRANCH, G; SCOTT, E.C. Manobras mais Recentes do Criacionismo, in *Scientific American*, (fevereiro, 2009), 82-89.
7. MARTINS, M.V.; De Darwin, de caixas-pretas e do surpreendente retorno do “criacionismo”, in *História, Ciências, Saúde* — (Manguinhos, 2001) vol. VIII, nº3, 739-56.
8. BIZZO, N. M. V. *Ensino de Evolução e História do Darwinismo*. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação: (Universidade de São Paulo, 1991).
9. CARNEIRO, A.P.N. *A Evolução Biológica aos Olhos de professores não-licenciados*. Ano de defesa, 2004. Dissertação (Mestrado em Educação Científica e Tecnológica). (Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2004).
10. MARTINS, M.V. O criacionismo chega às escolas do Rio de Janeiro: uma abordagem sociológica. *Revista eletrônica Comciência*, (2004). Disponível em: <http://www.comciencia.br>.
11. <http://campaigndirector.moodia.com/Client/Theos/Files/RescuingDarwin.pdf>.
12. <http://www.st-edmunds.cam.ac.uk/faraday/Institute.php>.
13. COLOMBO, S. Darwin nas mãos de Deus: *Folha de São Paulo*. (São Paulo, 8 de fevereiro de 2009), Caderno Mais, p. 4.
14. BEHE, M. *A caixa-preta de Darwin*. (Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997).
15. IBOPE. *Pesquisa de opinião pública sobre o criacionismo*. Disponível em: <http://www.ibope.com.br/pt-br/>

- conhecimento/relatoriospesquisas/lists/relatoriospesquisa eleit oral/opp%20040992%20-%20Criacionismo.pdf > 2005
16. CORNISH-BOWDEN, A. CARDENAS M. L. *The threat from creationism to the rational teaching of biology Biol Res* (2007), vol. 40, 113-122.
 17. MAYR, E. 1998 *O desenvolvimento do pensamento biológico*. (Brasília: Ed. UnB, 1998).
 18. GOULD, S.J. Três aspectos da Evolução. In: BROCKMAN, J.; MATSON, K. *As coisas são assim – pequeno repertório científico do mundo que nos cerca*. (São Paulo: Cia das Letras, 1997), 95-100.
 19. MEYER, D.E.; EL-HANI, C.N. *Evolução: o sentido da Biologia*. Editora UNESP. (São Paulo, 2005).
 20. BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria da Educação Básica. *Orientações Curriculares para o Ensino Médio*. vol.2. (Brasília: 2006), 135p.
 21. BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria da Educação Média e Tecnológica. *Parâmetros Curriculares Nacionais: Ensino Médio*. (Brasília: 1999), 364p
 22. SEPULVEDA, C.; EL-HANI, C.N. Quando visões de mundo se encontram: religião e ciência na trajetória de formação de alunos protestantes de uma licenciatura em Ciências Biológicas. *Investigações em Ensino de Ciências*, vol 2, n.9, (2004).
 23. PENNOCK, R. T. "Creationism and Intelligent Design", *Annual Review of Genomics and Human Genetics*,(2003), vol. 4: 143-163.
 24. NUMBERS, R. L. 1986 "The Creationists", in LINDBERG, D. C.; NUMBERS, R. L. (orgs.), *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, Berkeley, University of California Press, pp. 391-423. Republicado: *Zygon: Journal of Religion & Science*, vol. 22, nº 2 (1987): 133-164.
 25. OLDROYD, D. R. "Theories of the Earth and its Age before Darwin", in FERNGREN, G. B. (org.), *The History of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia*, (Nova Iorque 2000), Garland Publishing Co., pp. 391-396.
 26. NUMBERS, R.L. *The creationists: from scientific creationism to intelligent design*. Harvard University Press, 2006.
 27. CARNEIRO, S. S.; CONTINS, M. Religião e Espaço Público: religião nas escolas uma comparação entre Brasil e Estados Unidos. In: *Brazilian Studies Association BRASA VIII*, (Nashville, Tennessee, USA, 2006).
 28. RUSE, M. *Darwinism and its discontents*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
 29. ANDRADE, R. S. *O Criacionismo nos Estados Unidos: Religião e Ciência numa América "Pós-Cristã"*. XII Simpósio da ABHR, (Juiz de Fora, Minas Gerais, 2011).
 30. McCALLA, A. *The Creationist Debate: The Encounter between the Bible and the Historical Mind*. (Londres e Nova Iorque, 2006), T&T Clark.
 31. CHAUI, M. *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
 32. BERGMAN, J. A Brief History of the Modern American Creation Movement. *Contra Mundum*, nº 7, Spring 1993.
 33. PRIEST, G.L. *William Jennings Bryan and the scopes trial: a fundamentalist perspective*. Detroit Baptist Seminary Journal, Fall 1999.
 34. MARSDEN, G.M. *Understanding fundamentalism and evangelicalism*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991.
 35. CARVALHO, R. *Avaliação dos Futuros Professores em Ciências Biológicas sobre a Polêmica Criacionismo e Evolucionismo*. Tese de mestrado. (Goiânia-GO, 2010).
 36. PAGAN, A. A. *Ser (humano) animal: evolucionismo e criacionismo nas concepções de alguns graduandos de Ciências*

- Biológicas*. Tese de doutorado. (Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 2009).
37. ENGLER, S. Tipos de Criacionismos Cristãos. *Revista de Estudos da Religião*. 2007, 83-107.
 38. NUMBERS, R.L. Mitos e verdades em ciência e religião: uma perspectiva histórica. *Rev Psiq Clín*. 2009; vol.36, nº6, 246-51.
 39. SHAPIN, S. *O Show de Darwin*. NOVOS ESTUDOS CEBRAP 87, julho 2010, 159-179.
 40. IBOPE. *Pesquisa de opinião pública sobre o criacionismo*. Disponível em: <<http://www.ibope.com.br/pt-br/conhecimento/relatoriospesquisas/lists/relatoriospesquisaeleitoral/opp%20040992%20-%20criacionismo.pdf>> 2004.
 41. CERVO, A L.; BERVIAN, P.A.; DA SILVA, R. *Metodologia Científica*. 6ª edição. São Paulo: Pearson Prentice Hall, 2007.
 42. GOODE, W. J.; HATT, P.K. *Métodos em pesquisa social*. 6ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.
 43. O índice “estima quão uniformemente os itens contribuem para a soma não ponderada do instrumento” (MAROCO E GARCIA-MARQUES, 2006, p. 69) e variam numa escala de 0 a 1.
 44. BOWLING, A. *Measuring health*. A review of quality of life measurement scales. 3rd ed. Philadelphia: Open University Press; 2005.
 45. DEVELLIS, Robert F. *Scale development: Theory and applications*. Newbury Park, CA: SAGE Publications. 1991.
 46. MALHOTRA, N. K. *Pesquisa de marketing: uma orientação aplicada*. 3ª Edição. Porto Alegre, Bookman, 2001.
 47. SILVA, P. R. *Análise das concepções de professores de biologia em formação inicial acerca da relação entre Ciência e Valores*. 2012. 137 f. Dissertação (Mestrado em Educação para a Ciência) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Bauru, Brasil. 2012.
 48. SPENCER N.; ALEXANDER D. *Rescuing Darwin: God and Evolution in Britain today*. Theos, London, 2009. ISBN: 0 9554453 5 3.
 49. FREIRE-MAIA, N. *Criação e evolução: Deus, o acaso e a necessidade*, Petrópolis, Vozes. 1986.
 50. BIZZO, N. “Earth Is Very Old”: What Does This Mean To Young Students Who Face Fossils Everyday? In: JANIUK, R.; SAMONEK-MICIUK, E. (Org.) *Science and Technology Education for a Diverse World - dilemmas, needs and partnerships*. Lublin: Maria Curie-Skłodowska University Press, 2004. p. 113-122.
 51. REBELO, D.; MORGADO, M.; MONTEIRO, G.; BONITO, J.; MEDINA, J.; MARTINS, L.; MARQUES, L. O tempo geológico na formação de professores: das concepções de alunos à construção de materiais didáticos, In A. Barca, M. Peralbo, A. Porto, J. C. Brenlla, B. D. Silva, L. S. Almeida (orgs.), *Actas do XI Congresso Internacional Galego Português de Psicopedagogia* (pp. 713-722) La Coruña: Revista Galego-Portuguesa de Psicoloxía e Educación e Universidade do Minho, 2001. ISSN: 1138-1663.
 52. Os 10% restantes assinalaram a opção “não sei”
 53. http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_religiao_deficiencia/default_caracteristicas_religiao_deficiencia.shtm.
 54. COLLINS, F. *A linguagem de Deus; um cientista apresenta evidências de que ele existe*. (São Paulo: Gente, 2007).
 55. COLONETTI M., SANCHES, M. A. Evolução e criação: uma relação possível por meio do diálogo entre ciência e religião. Encontro de bioética do Paraná – Bioética início da vida em foco. 1, 2009, Curitiba. *Anais eletrônicos...* (Curitiba: Champagnat, 2009). Disponível em: <http://www.pucpr.br/congressobioetica2009/>
 56. MELLO S. A. *RELAÇÕES ENTRE ADULTOS E CRIANÇAS NA CONTEMPORANEIDADE: o que estamos fazendo com nossas crianças?* Momento, (Rio Grande,2010) vol. 19, nº 1, 77-88.

57. DAWKINS, R. *Deus, um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
58. SEPULVEDA, C. *A Relação Religião e Ciência na Trajetória Profissional de Alunos Protestantes da Licenciatura em Ciências Biológicas*. 2003. 307f. Dissertação (Mestrado em Ensino, Filosofia e História das Ciências) - Instituto de Física, Universidade Federal da Bahia; Universidade Estadual de Feira de Santana, Salvador.
59. MAHNER, M.; BUNGE, M. Is religious Education Compatible with Science Education? *Science & Education*, 1996, vol. 5, nº 2, 101-123.
60. HODGE, C. *What is Darwinism?* New York: Scribner, Armstrong, & Company, 1874.



LEGGERE TEILHARD SENZA ENCOMI, SENZA DEPRECAZIONI, SENZA ANNESSIONI. PER UNA NORMALIZZAZIONE DELL'ERMENEUTICA DEGLI SCRITTI TEILHARDIANI

— Gianflippo Giustozzi*

ABSTRACT

L'articolo (di cui in questo numero viene pubblicata la prima parte) ha come sfondo una interpretazione dell'opera di Teilhard secondo la quale la precisa ricostruzione storica del divenire del suo pensiero consente di comprendere la rilevanza e il valore euristico che in esso hanno questioni come la costruzione tecnico-scientifica della realtà e l'ermeneutica teologica di tale fenomeno. Due questioni che, invece, la *Teilhard-Forschung* ha quasi completamente ignorato. Sulla base di questo tipo di approccio all'opera del gesuita viene vagliata la pertinenza di alcune interpretazioni del suo pensiero riscontrabili in pubblicazioni più o meno recenti. Tali pubblicazioni spaziano dal silenzio su Teilhard alla stroncatura livorosa, dal parziale apprezzamento al pieno riconoscimento del valore della sua opera. Viene analizzata, inoltre, l'adeguatezza di alcune immagini ("benedetto", "cavendus", "profeta", "poeta", "visionario", "scienziato"), che, nel corposo dossier riguardante la recezione di Teilhard, hanno agito da elementi di condensazione dell'interpretazione della sua personalità e del suo pensiero.

ABSTRACT

The article (of which the first part is published on this number) it has as a background an interpretation of Teilhard's opus according to which the precise historical reconstruction of the becoming of his thought allows to understand the relevance and the heuristic value of such issues as the techno-scientific construction of reality and the theological hermeneutics of such a phenomenon. Two issues that, instead, the *Teilhard Forschung* has almost completely ignored. On the basis of this kind of approach to the Jesuit's opus the pertinence of some interpretations of his thought are examined which are findable in more or less recent publications. Such interpretations range from silence on Teilhard to harsh hateful criticism, from partial appraisal to full acknowledgement of the value of his opus. Moreover, it is analyzed the adequacy of some images ("blessed", "cavendus", "prophet", "poet", "visionary", "scientist"), that in the substantial *dossier*

* Docente di Filosofia delle Religioni all'Istituto Teologico Marchigiano (sez. Fermo) e all'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Pescara (giangiustozzi@gmail.com).

regarding the reception of Teilhard have acted as condensation elements of the interpretation of his personality and of his thought.

La produzione teorica di Pierre Teilhard de Chardin è molto vasta e differenziata. Di essa fa parte l'enorme mole di articoli raccolti negli undici volumi dell'opera scientifica. Ci sono, poi, i centonovantacinque scritti di carattere teologico e filosofico contenuti nei tredici volumi delle *Œuvres Complètes*. Queste ultime costituiscono un vasto insieme composto da due libri, *Le Milieu Divin* e *Le Phénomène humain*, e da centonovantatré articoli e saggi, che, in gran parte, per motivi disciplinari, il gesuita non ha potuto pubblicare nel corso della sua vita. Al comparto dell'opera filosofico-teologica si aggiungono i numerosi volumi dell'epistolario, il diario redatto al fronte durante la Prima Guerra Mondiale, le note scritte nel corso degli annuali esercizi spirituali praticati tra il 1919 e il 1922, il 1939 e il 1954, e, infine, le note di lettura vergate su libri consultati tra il 1945 e il 1947.

L'epistolario, il diario, le note di ritiro, le note di lettura, non sono catalogabili come elementi semplicemente accessori o ridondanti rispetto alla produzione teorica del nostro autore. Essi costituiscono, al contrario, un prezioso materiale di riferimento per la contestualizzazione dei suoi scritti e per una più esatta comprensione dei contenuti e dello sviluppo del pensiero teologico-filosofico in essi espresso.

Per capire l'opera di Teilhard, quindi, senza trascurare il riferimento al discorso

scientifico da lui elaborato in qualità di paleontologo e paleoantropologo, occorre concentrare l'attenzione sulla puntuale ricostruzione dei contenuti, e sulla determinazione delle esatte scansioni temporali del divenire del pensiero teologico-filosofico depositato nei tredici volumi delle *Œuvres Complètes*, nel vasto epistolario, nel diario, nelle note di ritiro e in quelle di lettura.

Soltanto l'incrocio e l'interazione tra il materiale teorico presente nei centonovantacinque scritti redatti tra il 1916 e il 1955, e quello rintracciabile nel diario, nelle lettere, negli appunti degli annuali esercizi spirituali, consente di offrire una precisa e dettagliata ricostruzione diacronica del cammino di pensiero percorso da Pierre Teilhard de Chardin.

L'obiettivo dell'impiego di tale metodologia, particolarmente attenta all'esatta ricostruzione delle scansioni temporali del pensiero del gesuita, è sottrarre l'interpretazione della sua opera teologico-filosofica a letture laudatorie o denigratorie, oppure alla pratica di ermeneutiche selettive o attualizzanti.

Prende forma, così, una sorta di normalizzazione dell'ermeneutica degli scritti teilhardiani, i quali vengono sottratti all'approccio praticato da ermeneutiche che, variamente, vanno dalla beatificazione alla demonizzazione del

pensiero del gesuita, dalla sottolineatura della sua compatibilità con la tradizione cattolica, alla evidenziazione, in esso, della presenza di tratti ereticali, di aspetti «visionari», oppure di elementi giudicati particolarmente consonanti con questioni dibattute nell'attualità.

La puntuale ricostruzione diacronica del suo cammino di pensiero pone infatti in luce, con tutta evidenza, il fatto che in Teilhard agisce una profonda pulsione al cambiamento, che assume la propria specifica caratterizzazione in tre precise direzioni. In primo luogo, nella «necessaria rifondazione» della teologia e della spiritualità cattolica; in secondo luogo, nella riconfigurazione del discorso scientifico, per creare le condizioni della sua emancipazione dal riduzionismo materialistico; in terzo luogo, nel tentativo di dar vita alla costituzione di una «Nuova Antropologia».

Partendo dall'esigenza di posizionare l'annuncio evangelico nell'orizzonte della materialità del processo evolutivo della vita cosmica, attraverso l'allargamento della categoria di evoluzione alla genesi e all'espansione della vita pensante, Teilhard, fin dai primissimi esordi della sua produzione teorica, giunge a dar forma ai tratti essenziali di una ermeneutica teologica della tecnica.

A suo avviso, infatti, alla lettura dell'evoluzione come «cammino verso il pensiero» si connette strettamente la necessità di localizzare la progressiva espansione della potenza costruttiva del

pensiero e dell'azione umana nell'alveo di una «Storia naturale del Mondo».

All'inclusione della vita pensante nella storia evolutiva della natura, il gesuita collega, inoltre, il tentativo di dar vita a un'inclusione teologica delle differenti formazioni che scandiscono il divenire della «Noosfera». Di tale divenire è parte integrante la «Terra Moderna», come pure il successivo costituirsi delle manifestazioni più recenti del suo sviluppo, rintracciabili in fenomeni come la «Planetizzazione umana», l'avvento della «geotecnica», il prodursi, cioè, di una figura del divenire della «Noosfera» in cui si realizza la progressiva espansione di sistemi di oggetti tecnologici connessi su scala planetaria. Al darsi di questi due fenomeni viene strettamente connessa l'apparizione di una neoformazione come l'«Ultra-umano», identificata come l'avvento di una vita umana che si struttura in regime di «*self-evolution*».

Nel pensiero di Teilhard si realizza, in tal modo, il «congiungimento» tra divenire della natura, progressiva espansione della sinergia tra potere cognitivo e potenza operativa della vita umana, e crescente disvelamento della presenza divina nel mondo. Per il gesuita, infatti, il cosmo, nelle varie scansioni del proprio divenire, si manifesta sempre più come il prodotto dell'interazione tra processo evolutivo della natura, crescente espansione del potere costruttivo del pensiero e dell'azione umana, progressiva «trasparenza» dell'azione divina che irraggia sull'universo la potenza unitiva dell'amore.

Il nostro autore si accredita, in tal modo, come un pensatore la cui proposta ha come asse portante la ricerca di una forma di «congiungimento tra ragione e mistica» adeguata ai rapidi mutamenti in atto nella «Noosfera». Egli si propone, in tal senso, come l'assertore dell'esistenza di un stresso rapporto tra espansione della razionalità tecnico-scientifica, con le profonde mutazioni che essa determina sui modi in cui gli uomini costruiscono l'esperienza di sé, del mondo, di Dio, e una mistica cristiana capace di interagire positivamente con la «Nuova Antropologia» che pensa la vita umana come realtà non stabilizzata, costantemente esposta agli effetti destabilizzanti prodotti dagli urti cognitivi e comportamentali generati dalle mutazioni in corso nella storia più recente della «Noosfera».

La ricognizione analitica del divenire del pensiero di Teilhard ha l'effetto, quindi, di portare alla luce il ruolo centrale che in esso gioca la tematica della costruzione tecnico-scientifica della realtà. Fin dai primissimi scritti egli riconosce infatti in questo fenomeno la figura più avanzata di un processo evolutivo che, nel dislocarsi sempre più nello spazio della forza progettuale e costruttiva del pensiero, necessita, per poter persistere e avanzare, di un riferimento e di un esito teologico.

Ai fini della precisa ricostruzione del pensiero del nostro autore risulta dunque evidente il valore euristico che ha la questione dell'ermeneutica teologica della tecnica, una problematica che, invece, la «*Teilhard-Forschung*» ha quasi completamente ignorato.

1. IL PENSIERO DI TEILHARD TRA OBLIO E TENTATIVI DI RILANCIO

Nell'attuale congiuntura culturale, un rapido sguardo a pubblicazioni più o meno recenti fa vedere come gli atteggiamenti nei confronti di Teilhard sono molto vari. Si va dall'oblio alla rivendicazione dell'importanza del suo pensiero per il futuro della teologia, dalla stroncatura piena di livore teologico al riconoscimento della presenza nella sua opera di valide indicazioni nel campo dell'antropologia teologica e del rapporto tra discorso scientifico e discorso teologico.

1.1. Silenzi

Scorrendo l'indice dei nomi di *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e*

*questioni aperte*¹, un volume curato da alcuni docenti della Facoltà Teologica di Milano, si constata che il nome di Pierre Teilhard de Chardin vi ricorre, quasi casualmente, un'unica volta. Viene infatti citato nel contesto di una delucidazione nella quale il gesuita viene indicato come l'oggetto innominato dello «scambio piuttosto violento»² che, tra il 1946 e il 1947, vede contrapposti il P. Garrigou-Lagrange³ e Mons. de Solages⁴, esponenti di due modelli di lettura radicalmente divergenti della *Nouvelle Théologie*.

La scarsissima considerazione di Teilhard è dovuta al fatto che la Scuola Teologica

Milanesi si muove in un orizzonte di pensiero che, come scrive un suo qualificato rappresentante, il prof. Sequeri, si propone di operare «il recupero della prospettiva di una fenomenologia teologale della *historia Jesu*»⁵, posta come elemento che funge da «principio di ricentrimento della verità cristiana sull'evento fondatore della identità di Dio nella differenza del Figlio»⁶.

Per il teologo milanese, nella «restituzione della fede a un più intrinseco rapporto con la storia di Gesù»⁷, è data la possibilità di vedere «effettivamente»⁸ realizzata «la manifestazione storicamente adeguata del punto di vista in cui la *realtà del divino (theos)* è compresa e si comprende secondo verità a procedere dall'abbà di Gesù»⁹.

Sulla base di tale prospettiva, prende forma

una «fenomenologia dello Spirito» il cui principio non è la storia della coscienza, né l'Autocoscienza della storia. Il fondamento di questa fenomenologia è la storia di Gesù secondo l'intenzione che guida la fede di Gesù: che il Padre riconosce come propria, e lo Spirito tiene letteralmente in vita, rendendola universalmente accessibile a dispetto di ogni corruzione e di ogni male del mondo¹⁰.

Nell'orizzonte di questo tipo di discorso teologico, che pone tra i suoi riferimenti principali pensatori come Barth, von Balthasar, come pure alcuni esponenti della filosofia francese contemporanea, il cui «revisionismo teologico»¹¹ della

fenomenologia viene duramente criticato da Janicaud¹², appare inevitabile una presa di distanza da ogni forma di «pensiero dell'autocoscienza divina coerente con la storicità di Dio, ma separato dalla storicità di Gesù (da Hegel a Whitehead)»¹³. In questo paradigma teologico appare inoltre necessaria la liquidazione dei vari tentativi, tra i quali rientra anche quello di Teilhard de Chardin, «di interpretare l'essere divino con le metafore della "evoluzione" e della "corporeità"»¹⁴, in quanto giudicati «inevitabilmente acerbi, se non stravaganti»¹⁵.

A una «coscienza credente» ispirata da un pensiero teologico costruito a partire da una fenomenologia che intende restituire l'effettiva singolarità della «*forma Christi*» appare dunque inevitabile che il discorso cristiano elaborato da Teilhard debba sembrare «stravagante». Viene ritenuto infatti asservito alla pregressa normatività di una conformità con la categoria di evoluzione, identificata come la cornice teorica che funge da orizzonte di comprensione dell'evento cristologico. Teilhard rientrerebbe, in tal senso, tra coloro che, pretendendo di porre condizioni previe alla comprensione della figura di Gesù, finiscono per occultare l'effettiva singolarità del significato teologico della sua storia.

La presenza di tale distorsione nell'approccio all'evento cristologico giustifica il fatto che, secondo gli estensori di *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, Teilhard non debba essere enumerato né tra i «momenti

maggiori» del pensiero teologico del Novecento, né tra i teologi del secolo passato che hanno lasciato in eredità «questioni aperte» sulle quali la teologia del XXI secolo dovrebbe ancora riflettere.

Sfogliando l'indice dei nomi di *Interpretare la natura. Prospettive di fondazione della bioetica a partire dalla riflessione filosofica e teologica su tecnica e natura*¹⁶, una pubblicazione che riporta la tesi di dottorato discussa presso la Pontificia Università Gregoriana da Stefano Cucchetti, un giovane teologo formatosi alla scuola milanese, poi specializzatosi in teologia morale presso la facoltà romana retta dai gesuiti, desta una qualche sorpresa constatare che il nome di Teilhard de Chardin viene citato un'unica volta, con riferimento alla discussione organizzata dall'UNESCO sei mesi prima della *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* emanata dalla neonata Organizzazione delle Nazioni Unite.

Per quanto riguarda invece la riflessione filosofico-teologica sulla questione del rapporto tra tecnica e natura, e sul problema di un'etica della tecnoscienza, aspetti che hanno una presenza rilevante nell'elaborazione teorica del gesuita francese, il suo apporto viene totalmente ignorato. Infatti, oltre alle prese di posizione del Magistero Ecclesiastico, vengono citati ampiamente i contributi di pensatori di ispirazione religiosa, come Agazzi, Jonas, Guardini, Ellul, dedicati alla riflessione sull'urto teorico e pratico prodotto dallo sviluppo della tecnoscienza nell'ambito dell'etica e dell'antropologia

cristiana. L'apporto di Teilhard viene ignorato, probabilmente perché troppo asimmetrico rispetto a ermeneutiche della tecnoscienza che inquadrano tale fenomeno nell'ordine del «dominio», della «caduta», dell'«euristica della paura», oppure nell'orizzonte della «*adiuvatio naturae*».

1.2. Stroncatura

A sua volta, un pensatore di ispirazione fenomenologica, Jean-Yves Lacoste, non si limita a ignorare Teilhard, ma, nel saggio sulla teologia dei secoli XIX e XX, contenuto in *Storia della teologia*¹⁷, in sedici righe piuttosto livorose lo liquida definendolo come «paleontologo di mestiere, spirituale di temperamento, senza grande competenza né filosofica né teologica»¹⁸.

L'insofferenza di Lacoste nei confronti del gesuita francese è legata al fatto di muoversi all'interno di un paradigma teologico che designa «i due»¹⁹, cioè Barth e von Balthasar, come autori i cui contributi «immensi»²⁰ legittimano l'affermazione secondo la quale «nessuno correrà rischi se dice che [...] dominano tutta la teologia del XX secolo»²¹.

Avverso a ogni forma di teologia liberale, e radicalmente contrario a ogni contaminazione heideggeriana della teologia, Lacoste interpreta la fede cristiana come una pratica di «negazione dell'ateismo del mondo e del paganesimo della terra»²². Tale ermeneutica del cristianesimo ha come obiettivo «una ridistribuzione del campo dell'esperienza»²³ tramite cui «si insinua

in modo reale (ma anticipato e incoativo) il “gioco” escatologico dell’esperienza²⁴. Il luogo privilegiato di tale riconfigurazione dell’esperienza è la liturgia, definita come «quella peculiare esperienza regionale del mondo in cui non mettiamo in gioco solo una parte del nostro essere-nel-mondo ma tutta la sua realtà»²⁵. Per il fenomenologo francese, infatti, anche se affetta da radicale «marginalità mondana»²⁶, la liturgia costituisce l’ambito in cui «al di là del gioco storico della terra e del mondo, l’uomo ha per vera *dimora* la *relazione* che stabilisce con Dio, o che Dio stabilisce con lui»²⁷.

L’esperienza cristiana costituisce, in tal senso, lo «spazio sovvertente»²⁸ che si pone come alternativa nei confronti di un’umanità «che si accontenta di esistere nel mondo senza Dio, o sulla terra in compagnia dei soli divini»²⁹. Infatti, pur nella coscienza che «l’appartenenza al mondo e alla terra è un aspetto essenziale della nostra identità»³⁰, la fede considera «in nostro potere l’abolizione di questo esordio»³¹, ritenendo che «non ne è necessariamente una determinazione definitiva»³².

Tra le figure di esperienza cristiana che realizzano una riconfigurazione dell’esperienza umana in termini non atei e non pagani, oltre alla liturgia, Lacoste enumera esperienze come il monachesimo, la clausura, l’erranza, figure di santi come san Filippo Neri, caratterizzate dall’«umorismo del *Fol*»³³, oppure esistenze, come ad esempio quella di san

Francesco, che trovano «la gioia perfetta»³⁴ nell’«esistere *kenoticamente*»³⁵.

Avendo come riferimento questa figura di cristianesimo dialettico e demondanizzato, Lacoste si sente autorizzato a definire Teilhard come un «paleontologo di mestiere» che, pur non possedendo competenze specifiche, si è avventurato sul terreno della teologia con l’intenzione di mostrare «la non contraddizione tra scienza e fede»³⁶. Da questa «opera di riconciliazione»³⁷, che per il fenomenologo transalpino costituisce il suo unico merito, prende forma, però, una «gnosi evolucionista»³⁸ la cui debolezza è data dal fatto che in essa non trovano più posto categorie teologiche come peccato originale e salvezza. A quest’ultima, scrive, «si sostituisce il “punto omega” che vedrà tutto “sussistere” nel Cristo in un Regno pensato come Noosfera»³⁹.

Ciò che giustifica lo spazio dedicato all’esposizione di un autore di «scarsa competenza» teologico-filosofica, la cui debolezza di pensiero risulta a Lacoste assolutamente evidente, è l’influsso da lui esercitato dopo la morte, come pure la «diffidenza estrema manifestata verso di lui dai suoi superiori»⁴⁰, in quanto identificato come «uno dei bersagli anonimi della *Humani generis*»⁴¹. L’altro motivo che induce il fenomenologo francese a nominare Teilhard è dato dal fatto che un teologo del rango di de Lubac, che molto si è prodigato per «riabilitarlo»⁴², gli ha dedicato «tre libri»⁴³. Questa attenzione, più che al valore effettivo del pensiero di Teilhard, è ascrivibile, secondo Lacoste, a

un fatto affettivo, cioè alla «solidarietà tra autori condannati»⁴⁴.

Preso dalla foga della *damnatio* sfugge però a Lacoste il piccolo dettaglio che i libri scritti da de Lubac su Teilhard non sono tre, ma sei⁴⁵, senza contare le note apposte a diverse raccolte della corrispondenza del confratello, e che la loro scrittura non è semplicisticamente ascrivibile al generico senso di «solidarietà» che scatterebbe tra teologi condannati dal Magistero⁴⁶.

1.3. Parziali valorizzazioni

Molto più elegante di Lacoste è invece il teologo italiano Giuseppe Ruggieri, il quale, anche se si colloca nell'ambito di un paradigma teologico molto diverso da quello di Teilhard, riconosce a quest'ultimo il merito di essere stato un «pioniere»⁴⁷ che ha potentemente contribuito a «legittimare l'evoluzionismo dentro la visione cristiana del mondo»⁴⁸. In tal modo, egli ha aperto a Rahner la via che consente di rappresentare come un «effettivo "autosuperamento"»⁴⁹, di cui Dio è causa non categoriale ma trascendentale, il passaggio che permette al gruppo antropoide di operare «il salto»⁵⁰ che lo fa pervenire alla coscienza umana.

Secondo il teologo italiano, inoltre, «l'opposizione di principio di tanti cristiani all'apparente negazione dell'anima operata dall'evoluzionismo»⁵¹ era dettata unicamente da uno «storico ritardo»⁵², determinato «ultimamente da meccanismi di difesa che non consentono la fatica del ripensare convinzioni tenute per irreversibili»⁵³.

Nel volume *La teologia del Novecento*⁵⁴, Fulvio Ferrario, docente di Dogmatica presso la Facoltà Valdese di Roma, un teologo che fa uso di un paradigma molto influenzato dalla prospettiva teologica di Barth, pur ritenendo che il pensiero di Teilhard vada incontro a «notevoli obiezioni [...] sul piano strettamente teologico»⁵⁵, come pure sul piano del discorso scientifico sull'evoluzione, e su quello di una riflessione filosofica sulla biologia, ritiene tuttavia che la «maestosa sintesi»⁵⁶ da lui proposta ha avuto il merito di misurarsi con il problema del «significato culturale delle scienze della natura e in particolare dell'evoluzionismo»⁵⁷, ambito intorno al quale la teologia non ha ancora trovato piste adeguate di riflessione.

Ferrario riconosce a Teilhard il merito di aver operato «una rivoluzione di vastissima portata»⁵⁸, dovuta al fatto di aver prospettato «l'inserimento del pensiero di Dio in un orizzonte cosmologico evolutivo»⁵⁹. A suo avviso, però, tale inserimento viene svolto «in modo piuttosto artificioso e teologicamente poco controllato»⁶⁰, fatto che, «a tratti»⁶¹, fa apparire il gesuita francese «più un visionario che un pensatore autenticamente teologico»⁶².

Inoltre, viene giudicato poco appropriato l'uso della Scrittura operato dal gesuita, un uso che, secondo il teologo valdese, si caratterizza per la presenza di un «marcato elemento filosofico e speculativo»⁶³, e dà corso, così, a un tipo di ermeneutica biblica che lo accomuna «con i suoi detrattori tradizionalisti»⁶⁴.

Infine, Ferrario giudica «altamente ingenua»⁶⁵ la lettura teleologica dell'evoluzione operata da Teilhard, fatto che lo rende «sospetto»⁶⁶ nell'ambito di una visione scientifica dell'evoluzione che riconosce «la punta filosofica del darwinismo»⁶⁷ non tanto nell'idea di mutazione biologica, quanto, piuttosto, nella dinamica che, nel XX secolo, viene identificata con la coppia «caso-necessità»⁶⁸. La reintroduzione della causa finale nel discorso scientifico risulta quindi poco convincente, in quanto in netta «controtendenza»⁶⁹ rispetto alle linee di pensiero che hanno condotto «alla costituzione delle scienze della natura come oggi le conosciamo»⁷⁰.

Ferrario, però, al di là dei limiti a suo avviso ravvisabili nel pensiero di Teilhard, riconosce a lui il merito di aver posto «in termini assolutamente originali il tema dei rapporti tra fede e scienze della natura»⁷¹ nell'ambito di una riflessione che si propone di tematizzare le «implicazioni teologiche delle proprie ricerche scientifiche»⁷². Infatti, per il teologo valdese, «è un fatto»⁷³ che, negli ultimi cinquant'anni, la riflessione sul rapporto tra fede e scienza «è avvenuta all'ombra di Teilhard de Chardin»⁷⁴, e che, in questo campo in cui ha operato come un precursore, «nessuno, finora, è stato capace di fare meglio»⁷⁵.

Scrivo in tal senso:

Il grande merito del «gesuita proibito» (Giancarlo Vigorelli) è stato di intuire, con diversi anni d'anticipo (peraltro vanificati dalla censura imposta

alla sua opera) rispetto ad altri teologi il significato culturale delle scienze della natura e in particolare dell'evoluzionismo. Il loro contributo all'autocomprensione del significato del fenomeno umano nell'universo è paragonabile a quello che, in altre epoche, ha offerto la filosofia. Ciò rende decisivo, per il teologo, un confronto spregiudicato, per il quale, tuttavia, non sussistono ancora una tradizione né direttrici di pensiero collaudate. Teilhard de Chardin ha visto il problema e indicato alcune piste, respinte da molti per diverse ragioni: nessuno, finora, è stato capace di fare meglio di lui.

1.4. Rilanci

Al tentativo di connettere ciò che nella cultura moderna appare loro disconnesso, vale a dire, etica e conoscenza, felicità e verità, religione e scienza, dedicano il proprio lavoro teorico alcuni intellettuali che, della rivista *Zygon. Journal of Religion and Science*, fondata nel 1965, hanno fatto lo strumento privilegiato di diffusione dei risultati delle loro ricerche.

Attraverso l'elaborazione teorica da essi portata avanti, si propongono di validare l'ipotesi secondo la quale la saggezza di vita prodotta da un'esperienza religiosa che ha alle proprie spalle una lunga storia, se è capace di integrarsi con le più recenti e significative scoperte scientifiche intorno al mondo e alla natura umana, può divenire veicolo di significati, di valori, di convinzioni morali, in grado di offrire valide indicazioni a un'umanità che sta vivendo un periodo di profondi

cambiamenti nella propria esperienza del mondo e nel modo di comprendere se stessa.

Nell'orizzonte di questo programma di ricerca appare del tutto plausibile

1.4.1. Rilancio americano

Nel proprio contributo, un ricercatore di lungo corso sul pensiero di Teilhard, Karl Schmitz-Moormann, presenta il gesuita come un riferimento obbligato per il futuro della teologia. Questa tesi viene confermata e ampiamente sviluppata nel suo libro del 1997, *Materie-Leben-Geist. Evolution als Schöpfung Gottes*⁷⁶, nel quale, anche se il nome del gesuita appare pochissime volte, «le sue idee sono tuttavia costantemente presenti»⁷⁷.

Nell'articolo pubblicato da *Zygon*, il teologo tedesco sostiene che la teologia deve essere sottoposta a rilevanti «capovolgimenti metodologici»⁷⁸, giustificati dal fatto che, al momento attuale, «il discorso teologico continua come se nulla fosse cambiato nel nostro mondo»⁷⁹, poiché viene per lo più articolato come se l'avvento della visione evolutiva del cosmo non costituisca un problema per i teologi. Molti di essi si limitano infatti a dichiarare il cristianesimo compatibile con l'evoluzione, senza prendere in considerazione, a differenza di quanto ha fatto invece Teilhard, le mutazioni teoriche e pratiche che la teologia dovrebbe porre in essere nel momento in cui nella costruzione del suo discorso entra la categoria di evoluzione.

Il passaggio dalla visione fissista del

l'interesse di questo gruppo di intellettuali verso il pensiero di Teilhard de Chardin, al quale, in occasione del trentennale della fondazione, viene dedicato un numero della rivista *Zygon*.

cosmo alla presa di coscienza di vivere in un universo in evoluzione muta negli uomini la loro immagine e la loro esperienza del mondo. Tali elementi, per Schmitz-Moormann, come pure per Teilhard, costituiscono «il fondamento in base al quale incontriamo Dio»⁸⁰, in quanto tale incontro avviene sul terreno dell'esperienza e dell'immagine del mondo di cui ciascuna persona è portatrice.

Sulla base di questo presupposto, il teologo tedesco descrive la teologia come un sapere che

ha il compito costante di relazionare la visione di Dio alla concreta realtà nella quale viviamo, condizione che rende possibile la predicazione del Vangelo al mondo [...]. La teologia non deve creare un programma di riforma. Essa deve piuttosto affrontare il compito di elaborare le conseguenze del cambiamento del mondo, un mondo confessato come creazione di Dio, per comprendere la nostra fede nel Creatore, nell'Incarnazione, e nella Trinità⁸¹.

La determinazione del compito della teologia come raccordo tra esperienza di Dio e una mutata esperienza del mondo implica l'emancipazione del discorso

teologico dalla visione fissista del cosmo, come pure la sua decontaminazione dal principio «*Id verius quod prius*»⁸², enunciato da Tertulliano.

Scartato il riferimento a una visione fissista del cosmo non più proponibile, e a forme di pensiero che identificano l'originario come il terreno più appropriato per la manifestazione della verità, la teologia, come già aveva teorizzato Teilhard fin dai suoi primissimi scritti, diviene un sapere inquieto, appannaggio di «pensatori audaci»⁸³ che si assumono il «rischio»⁸⁴ di avventurarsi, nella costruzione del discorso teologico, su un «terreno sconosciuto»⁸⁵.

Per Teilhard, di conseguenza, il criterio di verità di un discorso teologico non è dato da una citazione biblica, neppure da una citazione accuratamente indagata con le procedure del metodo storico-critico, ma dalla «coerenza»⁸⁶ che deve sussistere tra il discorso cristiano sulla creazione, sulla redenzione, sull'azione dello Spirito, e l'identificazione del cosmo come totalità in evoluzione.

Questo tipo di atteggiamento non sfocia in un anarchismo o in un avventurismo teologico, ma costituisce, piuttosto, una risposta intellettualmente onesta al «dilemma»⁸⁷ davanti al quale sono poste le chiese, generato dal conflitto che si crea tra «bisogno di una dottrina *chiaramente definita* sulla quale costruire la propria vita»⁸⁸, e costante «aggiornamento»⁸⁹, «revisione»⁹⁰, di tale dottrina.

Per Schmitz-Moormann, infatti, nel

nuovo spazio di pensiero e di esperienza del mondo apertosi con l'avvento della visione evolutiva della realtà, muta negli uomini non solo il modo di considerare il mondo e il modo di concepire il proprio essere nel mondo, ma, insieme a essi, anche il modo di concepire Dio e il proprio rapporto con Dio.

In tale contesto, Dio perde la connotazione attribuitagli dalla «teologia classica»⁹¹ di «Essere assoluto [...] immutabile e eternamente identico»⁹², che costituisce il fondamento di un immutabile ordinamento del mondo. Questa idea di Dio, tipica della filosofia greca, è riscontrabile, secondo Schmitz-Moormann, con qualche concessione al Dio «che può divenire irato»⁹³, anche nella definizione di Dio come «*Io sono colui che sono*» presente nella tradizione ebraica. Il cristianesimo, a sua volta, «non sempre coerentemente»⁹⁴, costruisce il proprio discorso su Dio connettendosi a questa tradizione ontologica.

Per il teologo tedesco, infatti, a partire dai Padri Cappadoci, poi nel corso del Medioevo, fino a arrivare al presente, i pensatori cristiani «hanno cercato di costruire la loro teologia sulla nozione di un mondo eternamente ordinato da una volontà immutabile di Dio»⁹⁵.

In tale prospettiva, la creazione viene concepita come un «atto unico»⁹⁶ posto in essere da Dio. Tramite esso viene all'essere un mondo ben ordinato strutturato dall'onnipotenza della parola divina. L'ordine del mondo viene rotto

«dalla caduta degli angeli e dal peccato dell'uomo»⁹⁷.

Per molto tempo la teologia ha cercato di preservare questa visione di Dio «fondata sulla percezione di un mondo immutabile»⁹⁸, e lo ha fatto riproponendo discorsi su Dio coerenti con una visione fissista del cosmo, oppure praticando una strategia diversiva, cioè una pratica del discorso teologico tendente «a non parlare della creazione»⁹⁹. L'avvento della visione evolutiva del cosmo rende inadeguate queste due strategie, e costringe, come Teilhard aveva ben capito fin dagli inizi della sua produzione teorica, a integrare la visione evolutiva della realtà prodotta dal sapere scientifico nella comprensione della visione cristiana della creazione.

Per raggiungere tale obiettivo, il gesuita non identifica l'evoluzione come un evento unicamente biologico, ma, in linea con il filosofo francese Le Roy, «estende l'evoluzione a tutto l'universo»¹⁰⁰, comprendendo in essa l'evoluzione presente e futura delle produzioni culturali del «fenomeno umano», comprese le espressioni della sua esperienza religiosa. In tal modo, l'evoluzione viene presentata come «la scrittura che continua dell'auto-rivelazione di Dio nel Libro della Natura»¹⁰¹.

Questa visione del cosmo caratterizzata dalla centralità assegnata al divenire induce Teilhard a delineare una «nuova metafisica»¹⁰², la «metafisica dell'unione creatrice», nella quale «il tutto dell'evoluzione»¹⁰³ appare come

un processo di unificazione in continuo sviluppo, tendente a produrre nel corso del suo divenire enti dotati di livelli crescenti di auto-organizzazione e di iniziativa. L'unione funge, così, da vettore di novità, in quanto i crescenti livelli di essere che prendono forma nel corso del processo evolutivo derivano dalla connessione di svariati elementi in una realtà che, come tale, non è precontenuta nelle parti che la compongono.

Il gesuita, inoltre, nella lettura dell'evoluzione da lui proposta identifica l'uomo come «la chiave per capire l'intero universo»¹⁰⁴. A suo avviso, infatti, nella vita umana la forza aggregante che spinge l'evoluzione del cosmo prende coscienza di sé nell'esperienza dell'amore, una manifestazione della vita cosmica che, per estensione «analogica»¹⁰⁵ alle configurazioni di realtà prodottesi negli atomi, nelle molecole, nelle cellule, nelle varie forme di vita vegetale e animale, può essere identificata come «la forza di base dell'universo in evoluzione»¹⁰⁶.

Che l'uomo sia la chiave di comprensione del cosmo è ulteriormente confermato, secondo il gesuita, dal fatto che, a partire da determinati gradi di sviluppo della vita umana, l'evoluzione «è portata avanti da azioni e decisioni umane»¹⁰⁷. All'avvento di tale neostratificazione evolutiva egli connette la necessità di legare i futuri sviluppi del processo evolutivo con gli scenari prospettati dall'escatologia cristiana.

Schmitz-Moormann, sulla base del

riferimento alla visione dell'evoluzione prospettata da Teilhard, che ha, a suo avviso, «bisogno di ulteriori indagini»¹⁰⁸, ritiene che i credenti debbano «assumersi il rischio di pensare e di cercare nuovi approcci creativi nella teologia»¹⁰⁹ che toccano non soltanto le categorie fondamentali del discorso teologico, ma anche il terreno del discorso morale, con i sistemi di pensiero e i valori di riferimento sedimentati nella tradizione.

Per il teologo tedesco, infatti,

sebbene la fede nel Creatore [...] e la fede in Cristo, la Parola incarnata di Dio, assicurino una certa stabilità nell'insegnamento teologico, l'integrazione di una visione più evoluta del mondo deve consentire di scoprire nuovi aspetti nella realtà della Creazione e della Redenzione. Al tempo stesso, ciò deve consentire ai teologi di liberare la tradizione teologica da interpretazioni fossilizzate della fede basate su una comprensione obsoleta del mondo. Soltanto in questo modo il messaggio cristiano può essere portato al mondo moderno¹¹⁰.

Nell'articolo di Zygon, come pure

1.4.2. Rilancio romano

Nell'opera di rilancio del pensiero di Teilhard, oltre al contributo di Karl Schmitz-Moormann, va segnalato l'apporto offerto da alcuni docenti di due facoltà teologiche romane e da un docente dell'Università di Pisa. Costoro, differenziandosi dalla pratica del silenzio

nella pubblicazione del 1997, *Materie-Leben-Geist. Evolution als Schöpfung Gottes*, Schmitz-Moormann riflette sulla questione delle condizioni che rendono possibile l'elaborazione di una teologia nell'orizzonte di una visione evolutiva del cosmo. Nel libro del 1997 inserisce nell'ambito di tale questione la problematica concernente l'evoluzione dell'«informazione» nei vari passaggi della vita cosmica, fenomeno da lui identificato come una struttura essenziale della realtà, e di conseguenza come un «contrassegno della creazione di Dio»¹¹¹.

Tuttavia, nell'ambito della sua riflessione sull'«evoluzione come creazione di Dio», nella quale viene offerta anche una riflessione teologica sulla visione della realtà come «informazione», il teologo tedesco lascia sorprendentemente inconsiderato il tema della potenza creatrice del sapere e dell'azione degli uomini disvelatasi nella tecnoscienza. Teilhard, infatti, nel fenomeno del «rilancio» umano dell'evoluzione prodottosi a partire dall'avvento della «Terra moderna», vede la neostratificazione dell'evoluzione che, nel corso del proprio processo di sviluppo, dopo l'apparizione della «Biosfera», prolunga la continuazione del processo della creazione.

su Teilhard messa in opera dalla scuola teologica milanese, o dalla recezione stizzita espressa da J. Y. Lacoste, un pensatore religioso contiguo alla teologia di Balthasar e alla fenomenologia di Husserl, si pongono con decisione su una linea di positiva valorizzazione e di

rilancio del pensiero teologico e scientifico del gesuita francese.

Con il convegno tenutosi il 30 ottobre 2013 presso la facoltà di teologia della Pontificia Università Urbaniana¹¹² i promotori si ripromettono, infatti, di «sondare l'apporto che il pensiero teilhardiano può offrire alla Chiesa e alla coscienza dell'uomo moderno, chiamati a fronteggiare i fenomeni incalzanti della globalizzazione, della industrializzazione incontrollabile, del pluralismo religioso, dello sviluppo della scienza, della crisi ecologica, dell'informatizzazione della società»¹¹³.

Il fatto che il gesuita, nel divenire della sua vasta e complessa produzione teorica, non solo preconizza tali fenomeni, ma riflette tematicamente sull'impatto che essi hanno sulla teoria e sulla pratica cristiana, induce i promotori del convegno ad affermare che in essa prende forma «l'unico pensiero nella storia della teologia che trova nel "domani" la sua prima premessa concettuale»¹¹⁴.

I promotori sottolineano con forza, inoltre, il fatto che il convegno organizzato dall'Urbaniana costituisce «un evento unico»¹¹⁵ per due motivi. In primo luogo, perché viene prospettata una «interpretazione attualizzante»¹¹⁶ del pensiero di Teilhard che si propone di non «nascondere o bypassare le zone di ambiguità [...] che ancora persistono»¹¹⁷. In secondo luogo, per la «singolarità»¹¹⁸ del luogo del convegno, legata al fatto che una Università Pontificia si fa promotrice del «ritorno di Teilhard de Chardin nelle istituzioni accademiche vaticane nelle

quali aleggiava la raccomandazione del *Monitum* a non studiarlo»¹¹⁹.

I promotori tengono a sottolineare, inoltre, che il convegno dell'Urbaniana costituisce «una sorta di spartiacque nell'approfondimento accademico del pensiero teilhardiano»¹²⁰. Tramite esso, infatti, al di là del problema della «piena riabilitazione dottrinale»¹²¹ di Teilhard, si intende tributare «il giusto riconoscimento della fecondità»¹²² che la sua testimonianza di fede e il suo pensiero possono, al momento attuale, offrire «alla Chiesa e al mondo di domani»¹²³.

Il prof. Gronchi, docente di Teologia sistematica alla Pontificia Università Urbaniana, nonché consultore della Congregazione della Dottrina della Fede, pur riscontrando nel pensiero di Teilhard la presenza di «lacune e difficoltà»¹²⁴, evidenzia il fatto che, dopo il *Monitum* del 1962, la Chiesa si è mossa sul terreno di una sua «progressiva riabilitazione implicita»¹²⁵.

Il teologo pisano mette in luce, inoltre, il fatto che, al di là di «alcuni sviluppi problematici»¹²⁶ dell'opera teilhardiana riscontrati dal Magistero in Leonardo Boff e in Jack Mahony, risulta possibile dar corso a una «teologia dell'evoluzione»¹²⁷ capace di «spiegare i dati della fede in una prospettiva evolutiva»¹²⁸, salvaguardando, al tempo stesso, «il dato rivelato, sia biblico che dogmatico»¹²⁹.

Secondo il prof. Gronchi, infatti, l'opera di Teilhard, attraverso il recupero delle

radici cristologiche della creazione, e la sottolineatura del fatto che il processo cosmogonico è orientato verso la progressiva realizzazione di condizioni di perfezione escatologica, consente di chiarire come l'opera di Dio di dispiega nella costruzione di un universo «in cui vi è un "centro", Cristo, la cui perfezione personale si è compiuta attraverso un processo segnato dalla sofferenza»¹³⁰.

Il prof. Visintin, fisico e teologo, nonché decano della Facoltà di Teologia del Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, rileva nel pensiero di Teilhard la presenza di tre elementi significativi che lo abilitano a fungere da punto di riferimento per i futuri sviluppi del pensiero cristiano.

Egli sottolinea, in primo luogo, che l'opera del gesuita si presenta come «un solido ponte»¹³¹ che è in grado di «rendere il discorso teologico plausibile e accettabile anche da una umanità immersa in una cultura scientifica e, d'altro canto, può dare al pensiero scientifico idee per le sue necessarie visioni globali e d'insieme che fanno da sfondo alle sue ipotesi»¹³².

Il docente del Sant'Anselmo ritiene, inoltre, che Teilhard, anche se nella sua opera non utilizza mai la categoria di informazione, ma fa riferimento, piuttosto, a categorie come «coscienza», «interno delle cose», «energia radiale», mostra tuttavia notevoli affinità con la prospettiva di pensiero espressa da fisici come John Wheeler, Eugen Wigner, John von Neumann, Bernard d'Espagnat. Costoro identificano l'informazione come «una realtà così

onnipresente e fondamentale che si parla ora di una "infosfera" come di un ambiente globale fatto di informazione che riunisce al suo interno il mondo inorganico, organico, della coscienza e degli artefatti tecnologici»¹³³. Da ciò consegue che la realtà può essere «descritta come costituita da un campo di massa-energia ed informazione»¹³⁴. Quest'ultima, intesa non soltanto come «*counting information*»¹³⁵ e «*shaping information*»¹³⁶, ma anche come «informazione semantica»¹³⁷ che veicola significati decifrabili da una coscienza, consente di evidenziare che nel pensiero di Teilhard c'è «un legame tra "informazione" e Cristo cosmico e quello tra "informazione" e coscienza»¹³⁸.

Il prof. Visintin, infine, pur constatando l'esistenza di una «differenza [...] evidente e chiara»¹³⁹ tra il pensiero di Teilhard e il pensiero di post-umanisti e trans-umanisti, rileva anche l'esistenza di alcune «somialtanze»¹⁴⁰.

Per i pensatori trans-umanisti e post-umanisti l'uomo è l'ente che salva se stesso attraverso le pratiche della tecnoscienza, le quali gli consentono di attivare un processo tramite cui «trascende se stesso verso una forma di vita superiore da "superuomo"»¹⁴¹.

Teilhard è invece l'assertore di «una visione fondata su e guidata da Dio»¹⁴² nella quale l'azione umana non viene isolata dai modi in cui Dio manifesta la propria presenza nel divenire del mondo. Occorre dire, però, che il solido ancoraggio teologico della visione del mondo da lui prospettata non

gli impedisce di valorizzare la potenza costruttiva dell'azione umana, e di sottolineare l'autonomia dell'uomo e delle realtà create, poiché «l'azione di Dio si attua attraverso le cose create e nel rispetto della loro libertà»¹⁴³.

Dio non viene infatti concepito da Teilhard «solo»¹⁴⁴ o prevalentemente come una realtà che «sta "in alto" (verso cui pregare e attendere)»¹⁴⁵, ma anche come una «realtà che sta "davanti" l'umanità, come fine da raggiungere attraverso l'azione e l'opera umana»¹⁴⁶.

In tal senso, il cammino dell'uomo verso Dio passa anche attraverso il vasto e ramificato complesso delle conoscenze e delle pratiche oggettivate nelle scienze e nella tecnica.

Questo modo di concepire il rapporto tra Dio e uomo rende il pensiero di Teilhard «attuale e utile»¹⁴⁷. Esso è infatti espressione di «una spiritualità dell'azione umana»¹⁴⁸ che consente di salvaguardare l'istanza attivistica e costruttivistica tipica della mentalità moderna, e, al tempo stesso, di prospettare una visione cristiana dello «sforzo umano»¹⁴⁹ in cui esso appare come attività che può avvicinare, ma mai raggiungere il «fine»¹⁵⁰, il compimento ultimo delle cose, «che solo Dio può donare»¹⁵¹.

Per il prof. Galleni quello di Teilhard è rubricabile come «un pensiero oggettivamente difficile»¹⁵², la cui comprensione richiede «ampie conoscenze di epistemologia, scienze sperimentali,

filosofia e teologia»¹⁵³. Per questo deplora il fatto che spesso si faccia del gesuita «un santone di cui si ripetono poche e banali frasi»¹⁵⁴, sottraendosi, così, allo sforzo richiesto per capire e divulgare correttamente un pensiero estremamente complesso che, in alcuni ambienti ecclesiastici, suscita ancora qualche «paura»¹⁵⁵.

Galleni ritiene che per evitare letture distorte del pensiero di Teilhard è necessario studiare seriamente la sua opera scientifica, e evidenziare, inoltre, il ruolo che essa può oggi giocare all'interno della discussione tra le varie teorie sull'evoluzione.

Il biologo pisano intende evidenziare, in tal modo, il fatto che il programma di ricerca di Teilhard «è ancora nella fase della euristica positiva»¹⁵⁶. La sua visione dell'evoluzione come «*muovere verso*»¹⁵⁷ l'apparizione nel processo cosmogonico di livelli sempre più elevati di organizzazione, di complessità, di coscienza, mostra infatti una notevole attualità, per la prospettiva olistica in essa impiegata e per la rilevanza in essa assegnata alla categoria di complessità.

Teilhard concepisce infatti la biologia come «geobiologia»¹⁵⁸, cioè come «scienza che studia la Biosfera come oggetto complesso che si evolve»¹⁵⁹, e, inoltre, come «la scienza dell'infinitamente complesso e la scienza dell'emergenza di proprietà non prevedibili dallo studio delle singole componenti»¹⁶⁰.

Sbaglia, dunque, secondo Galleni, chi ritiene che il «lavoro di Teilhard sulla

legge di complessità-coscienza non abbia nulla a che vedere con il moderno metodo scientifico»¹⁶¹. A suo avviso, infatti, dall'opera del gesuita «emergono linee di ricerca scientificamente coerenti e nuove»¹⁶² che mostrano affinità con i lavori di Conway Morris sulla direzionalità dell'evoluzione, come pure con la teoria della Biosfera di Lovelock.

Nel suo intervento al convegno promosso dalla Pontificia Università Urbaniana, il prof. Trianni, docente al Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, nel concludere la sua ricognizione sui tratti essenziali della spiritualità di Teilhard, lo definisce come «teologo per la Chiesa del domani»¹⁶³.

L'elemento più caratteristico della spiritualità del gesuita viene rinvenuto nel fatto che nella pratica cristiana da lui delineata «il mondo non va nè assunto acriticamente nè disprezzato, ma attraversato»¹⁶⁴. Prende forma, così, una «spiritualità dell'attraversamento»¹⁶⁵ che si lascia alle spalle «i tradizionali dualismi oppositivi»¹⁶⁶ riscontrabili non soltanto nelle ermeneutiche del cristianesimo normate dall'ascetismo o da teologie di indole dialettica, ma anche nella lettura del mondo e della vita umana praticata dalle religioni orientali, verso le quali Teilhard, pur nel dissenso, manifesta profonda attenzione e rispetto.

Alla mentalità religiosa dominata dai dualismi, «quello metafisico (Uno-Molti); quello cosmologico (Ideale-Reale); quello teologico (Dio-Mondo); quello etico (Bene-Male); quello sostanziale (Spirito-Materia);

e quello ontologico (Uomo-Dio)»¹⁶⁷, il gesuita contrappone, secondo Trianni, «una dialettica nuova»¹⁶⁸. Nell'orizzonte di tale dialettica, il cosmo, la vita, la materia, non vengono letti in termini di opposizione o di alternativa allo spirito e a Dio. Tali realtà vengono infatti concepite come ambiti nei quali si realizza un lento e articolato processo di convergenza e di unificazione che ha il proprio elemento propulsore nella figura di Cristo. Viene prospettata, così, «una lettura pancrestica dell'Universo»¹⁶⁹ nella quale Cristo appare come l'elemento «evolutore, unificatore e santificatore del Cosmo»¹⁷⁰.

Secondo il prof. Trianni, dunque, il pensiero «armonizzante»¹⁷¹ e «conciliativo»¹⁷² prospettato da Teilhard, caratterizzato dalla positiva valorizzazione delle realtà terrene e dalla ricerca di un rapporto non conflittuale tra differenti esperienze religiose, costituisce un valido strumento per affrontare le problematiche emergenti in un mondo come quello attuale, «segnato da frammentazioni di ogni tipo»¹⁷³. Ciò giustifica, di conseguenza, «l'aggettivazione di Teilhard de Chardin come teologo per la Chiesa del terzo millennio»¹⁷⁴.

Il convegno romano organizzato dall'Urbaniana, nel porre in evidenza il valore e l'attualità del pensiero di Teilhard, intende riportare l'attenzione della cultura cattolica sulla «fecondità» della sua opera in campi come la teologia della creazione, la cristologia, il rapporto tra scienza e teologia, la spiritualità cristiana, il dibattito sulle teorie dell'evoluzione.

L'intento di favorire un «ritorno» di Teilhard sulle scene del pensiero teologico contemporaneo è supportato da serie motivazioni, e va indubbiamente sostenuto.

Però, per dare maggiore consistenza teorica all'azione di rilancio del pensiero del gesuita occorre ancorare tale operazione a una seria e documentata ricostruzione del divenire e delle varie scansioni della sua produzione teorica.

L'attenta ricognizione storica sulle articolazioni e sugli sviluppi del pensiero del gesuita mostra la presenza in esso di una forte pulsione all'innovazione che travalica gli orizzonti usuali definiti dal «*sentire cum Ecclesia*». Teilhard privilegia infatti la postura mentale del «*praesentire cum Ecclesia*», cioè un atteggiamento che prospetta l'avvento di profonde trasformazioni nella mentalità e nel costume sedimentati nella tradizione cattolica. Tali trasformazioni vengono

identificate come il prodotto dell'urto cognitivo e comportamentale che le innovazioni della scienza e della tecnica sono destinate a esercitare sul pensiero e sulla prassi della Chiesa.

Risulta doveroso, in tal senso, tener conto della rilevanza che nel pensiero di Teilhard rivestono categorie come «Neo-cristianesimo», «Ultra-cristianesimo», «Super-vita», «Ultra-umano», quest'ultima intesa come l'avvento di una figura di umanità caratterizzata dall'ingresso nel regime di «*self-evolution*».

La presenza di tale terminologia nel lessico del gesuita mostra che l'impatto decostruttivo del suo pensiero sul «*sentire cum Ecclesia*», compreso il «*sentire*» rinnovato e aggiornato dagli apporti del Concilio Vaticano II, è molto più forte di quanto i promotori del convegno romano sarebbero disposti ad ammettere.

2. IMMAGINI DI PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

Accanto a queste considerazioni su Teilhard reperibili in pubblicazioni piuttosto recenti, considerazioni che vanno dal silenzio alla stroncatura, dalla parziale valorizzazione al riconoscimento che egli ha lasciato «questioni aperte» con le quali la teologia si deve misurare, esiste un corposo *dossier* riguardante la recezione della sua opera nell'ambito della teologia, della filosofia, del discorso scientifico¹⁷⁵. Questo lungo e variegato processo di recezione può essere sintetizzato facendo riferimento a varie

immagini che fungono da elementi di condensazione dell'interpretazione della personalità e del pensiero del gesuita.

Nella prima fase dell'interpretazione degli scritti teilhardiani, definita da Gibellini «controversistica»¹⁷⁶, il gesuita è oggetto di una valutazione molto differenziata tra coloro che sono favorevoli o contrari al suo pensiero. I primi lo identificano come una benedizione per il pensiero cattolico, in quanto portatore di una istanza

riformatrice che consente alla Chiesa di liberarsi dal paradigma di una teologia e di una prassi che la rendono estranea rispetto alle dinamiche culturali e agli stili operativi affermatesi nella modernità. I secondi, invece, lo identificano come *homo cavendus*, perché pensatore asimmetrico rispetto alla sintesi culturale di ispirazione neoscolastica costruita a partire dalla *Aeterni Patris*, oppure perché identificato come esponente di un discorso teologico che distorce il significato di categorie centrali del discorso cristiano.

2.1. «Benedetto»

Tra i primi, tra quanti cioè considerano Teilhard come una benedizione per il pensiero cattolico, il contributo più rilevante è, probabilmente, quello offerto da Giancarlo Vigorelli, un cattolico «inquieto», che, nel 1963, pubblica *Il gesuita proibito*¹⁷⁷, un libro di successo che ha reso popolare in Italia la figura del gesuita transalpino.

Quello di Vigorelli è un libro decisamente militante, che si propone di infrangere il silenzio su Teilhard prodotto da «proibizioni e ammonizioni»¹⁷⁸ che, al contrario di quanto è accaduto in Francia, lo hanno reso un autore inaccessibile al pubblico italiano. Per Vigorelli, infatti, il passaggio dalla Chiesa di Pio XII a quella di Giovanni XXIII, il Concilio Ecumenico in corso, sono fenomeni che determinano «la liquidazione»¹⁷⁹ di una cultura cattolica contrassegnata da una teologia politica tipica dell'era costantiniana, dallo «spirito settario della Controriforma»¹⁸⁰, da posture mentali e comportamentali normate da

un integrismo e da un clericalismo che hanno la loro più compiuta espressione nel «clerico-fascismo»¹⁸¹ e nella nostalgia di una «restaurazione carolingia»¹⁸².

A questa decontaminazione da stilemi culturali e comportamentali non più fungibili va affiancata la liberazione della Chiesa «dall'occidentalismo, dalla mediterraneità, dal colonialismo spirituale»¹⁸³, un insieme di elementi nei quali, unitamente al passaggio auspicato da Congar da una «cattolicità verticale»¹⁸⁴ a una «cattolicità orizzontale»¹⁸⁵, il giornalista italiano riconosce i tratti di «un programma senz'altro teilhardiano»¹⁸⁶.

Al contributo offerto da Teilhard alla liberazione della mentalità cattolica da modelli cognitivi e comportamentali appartenenti a un passato divenuto improponibile si aggiunge il fatto che, per Vigorelli, l'antropologia proposta dal gesuita francese, innervata da categorie come progresso, evoluzione, e attesa, di conseguenza, alla costruzione del «futuro dell'uomo»¹⁸⁷, può costituire la base di riferimento per un dialogo «tanto spirituale quanto politico»¹⁸⁸ tra cristiani e marxisti. All'attivazione di questo dialogo, Vigorelli assegna il difficile compito di reperire una risposta ai problemi e ai bisogni sociali presenti nell'umanità contemporanea, e di attivare «lotte comuni (...) per la pace, per la giustizia, per la libertà, per il disarmo nucleare, per la cooperazione tra i popoli»¹⁸⁹.

2.2. «Cavendus»

Al discorso di Vigorelli, che identifica

la proposta teilhardiana come una benedizione, in quanto portatrice di una valida opportunità di rinnovamento del pensiero e della prassi della Chiesa cattolica, si contrappongono discorsi di segno opposto¹⁹⁰, i quali identificano invece il gesuita francese come pensatore *cavendus*, in quanto assertore di un paradigma teologico considerato come un dispositivo che distrugge l'identità cattolica delineata dal pensiero neoscolastico, il paradigma filosofico e teologico largamente egemone nella cultura cattolica preconciliare, e, inoltre, con i suoi «gravi errori» minaccia il contenuto veritativo della dottrina cattolica.

Tra i numerosi sostenitori del modulo di lettura che intende mettere a fuoco i rischi insiti nel pensiero di Teilhard si segnala indubbiamente, per originalità e acume interpretativo, l'articolo di H.U von Balthasar apparso in occasione della pubblicazione della traduzione tedesca di *Le Milieu Divin*¹⁹¹, nel quale prende una posizione molto critica nei confronti del gesuita, liquidato come l'esponente di un inconsistente progressismo cattolico. Lo scritto si presenta come una «appassionata requisitoria»¹⁹² contro il pensiero di Teilhard, che, a tratti, ricorda il duro *Nein* pronunciato da Barth contro Emil Brunner nell'«irato volumetto»¹⁹³ *Nein! Antwort an Emil Brunner*.

Il teologo svizzero reputa inadeguato qualificare Teilhard come «modernista»¹⁹⁴, e ritiene che per definire il suo pensiero sia più appropriata la categoria di «progressista»¹⁹⁵, poiché, scrive, egli

«ha un'unica categoria di pensiero: l'evoluzione, compresa come sviluppo verso l'alto, progressione»¹⁹⁶.

Da *vir emuntae naris*, che ha esplorato gli scenari della cultura europea degli ultimi tre secoli, Balthasar riconosce nel «sistema»¹⁹⁷ di Teilhard una corposa presenza di pensieri di ascendenza nietzschiana. In primo luogo, l'identificazione dell'uomo come «fenomeno biologico»¹⁹⁸. In secondo luogo, la visione dell'uomo come ente non stabilizzato, e per questo da oltrepassare, in quanto identificato come «freccia e desiderio struggente del Super-uomo»¹⁹⁹. Infine, una concezione della libertà che si segnala per la sua affermazione di «una inaudita libertà»²⁰⁰. Dal «*Weltbild* di Theilhard de Chardin»²⁰¹ emana, inoltre, il «medesimo sentimento di ebbrezza»²⁰², il medesimo tratto dionisiaco, rintracciabili nel pensiero di Nietzsche. L'unica differenza significativa tra i due è data dal fatto che, per il pensatore tedesco, «Dio è morto», formula con la quale intende esprimere «il crescente nascondimento di Dio»²⁰³ ravvisabile nel mondo contemporaneo. Invece, per il gesuita francese, «Dio è totalmente evidente»²⁰⁴, altrimenti gli risulterebbe impossibile poterlo «postulare e costruire»²⁰⁵ come «punto di convergenza dell'evoluzione»²⁰⁶.

Secondo Balthasar, inoltre, il pensiero di Teilhard, oltre che dal «vento di Nietzsche»²⁰⁷ è sospinto da una fede di ascendenza «umanistico-marxista»²⁰⁸ nell'avanzamento del processo storico verso una progressiva maturazione dell'umanità fino a un punto critico di sviluppo, ambito

in cui egli colloca «il punto di intervento della *Parusia*»²⁰⁹.

Dalla combinazione tra fede cristiana, pensiero nietzscheano, umanesimo marxista, rintracciata nel pensiero di Teilhard, deriva, secondo Balthasar una sintesi tra «Tecnica e Eucaristia»²¹⁰, cioè tra l'unità prodotta dalla spinta costruttivistica dell'azione umana e il messaggio cristiano dell'amore, tra la spinta «"verso l'alto"»²¹¹, presente nella fede cristiana, e la spinta «"in avanti"»²¹² prodotta dalla fede umanistica di cui è portatore il marxismo. In tale combinazione si realizza l'«identità di fondo dei due Omega»²¹³, cioè dei due vettori di costruzione del processo cosmogonico, nella cui fusione «"il cuore del Cristo universalizzato coincide con un cuore della materia amorizzata"»²¹⁴.

Il risultato di tale ermeneutica del cristianesimo è, secondo il teologo svizzero, l'abbattimento della «distanza religiosa»²¹⁵, opzione teoretica alla quale si connette l'elaborazione di una prospettiva teologica nella quale viene smarrita la visione di un Dio che permane «il Totalmente-Altro»²¹⁶ anche nelle condizioni di più profonda unificazione con la creatura. La figura di Cristo, inoltre, viene asservita alla categoria di evoluzione biologica e culturale, categoria che, per Balthasar, è «la più inadatta per chiarire qualcosa nell'ambito del Cristianesimo»²¹⁷, poiché cancella la componente chenetica presente nella vicenda di Gesù e nell'esistenza cristiana.

In Teilhard viene ravvisata anche la

presenza di una malsana «equivalenza tra sviluppo del mondo e adorazione»²¹⁸, che ha effetti nefasti nell'ambito dell'antropologia e in quello della teologia. Viene infatti ingigantito in maniera inappropriata il valore della tecnica nella definizione dell'umano, valore assegnatole in nome delle trasformazioni da essa prodotte nel variare delle configurazioni della vita umana. Per Balthasar, infatti, lo sviluppo della tecnica è soltanto un elemento periferico nella definizione della realtà umana, poiché l'ambito dello «Spirito» e quello della «Cultura» vengono definiti sulla base della relazione con Dio, identificato come il «Totalmente-Altro», e della relazione con l'alterità dell'altro uomo, il quale, «in quanto altro [...] è il segno nel mondo che Dio è il totalmente Altro»²¹⁹.

Per questo, nell'ambito dell'esperienza cristiana, come pure nello spazio di quella che viene identificata come la relazione umana fondamentale, cioè la relazione sponsale tra l'uomo e la donna, fenomeno che Balthasar reputa decisivo per la formazione e per lo sviluppo della cultura, l'evoluzione delle tecniche e la progressiva tecnicizzazione della vita umana non apportano nessun elemento significativo di trasformazione nella struttura dell'esistenza e dell'esperienza religiosa. Anzi, al contrario, possono costituire una «pesante minaccia per un'autentica cultura»²²⁰ poiché, attraverso la «distorsione della finalità»²²¹ determinata dall'avvento di un gigantesco sviluppo di strumentazioni tecniche, occultano «il contenuto di eternità della vita umana»²²².

Osservato da questo punto di vista, l'accento posto da Teilhard sul potere che ha la tecnica di trasformare la vita umana anche nei suoi aspetti più personali e più intimi ha come sbocco «un mondo nel quale donne e bambini, senza scampo, cadono vittime del *Brain-Trust* degli scienziati e dei tecnici»²²³, poiché tale sistema «fa dell'uomo un *robot* e raggiunge l'opposto di ciò che Teilhard vorrebbe: l'opposto di una "amorizzazione" del mondo»²²⁴.

Per il teologo svizzero, inoltre, la convinzione secondo la quale il processo di «maturazione del mondo»²²⁵ avviene tramite la stretta connessione di potenza della tecnica e di amore cristiano, di fede cristiana e di impegno politico rivoluzionario, determina una grave distorsione dell'immagine cristiana di Dio e della figura di Gesù, che vengono puramente e semplicemente funzionalizzate all'«impulso»²²⁶ che possono dare alla costruzione del futuro del cosmo, nell'attesa del compimento finale nel «Dio-Mondo-*Pleroma*»²²⁷.

Questa stretta connessione tra storia della natura, storia dell'uomo, escatologia cristiana, conduce a perdere di vista il fatto che, secondo il teologo svizzero, nell'ambito del Cristianesimo il divino non risulta assimilabile a un «fluido»²²⁸ che percorre il cosmo per condurlo al proprio compimento. Egli sostiene, infatti, che nel Cristianesimo Dio si manifesta come «la Parola oggettiva piena di forza del Dio di Israele e della Chiesa»²²⁹ e, inoltre, nella relazione all'altro nella singolarità della sua determinazione personale, della

quale non si viene a capo attraverso una «approssimazione dinamico-evolutiva»²³⁰.

Dio si manifesta, infine, nel «mistero della Croce»²³¹, evento in cui prende forma una «*revoca* di forza»²³² nell'apparire di Dio nel mondo, che nessun tipo di progresso evolutivo può sottrarre alla sua struttura chenotica.

Secondo Balthasar, dunque, il cristiano, al posto di costruire «torri devote»²³³, come a suo avviso sembra invece fare Teilhard, che finiscono per mutarsi in nuovi torri di Babele, deve restare «sotto Dio»²³⁴, e sopportare il «dolore»²³⁵ che nasce dall'essere un'esistenza «divisa tra compiti mondani voluti da Dio e legame cristiano con Dio»²³⁶. In questo tipo di postura esistenziale, e non in quello che persegue una convergenza senza rotture tra umano e divino, il teologo svizzero riconosce l'unico sentiero percorribile in grado di realizzare in questo mondo un'unità tra Dio e gli uomini.

Le numerose distorsioni teologiche rilevate nel pensiero di Teilhard sono da ascrivere, in ultima analisi, al venire meno in lui del *pathos* della distanza tra agire umano e agire divino, una posizione ingiustificabile secondo Balthasar, poiché, a suo avviso, «da nessun punto di vista le vie del Mondo e quelle di Dio si lasciano preventivare come convergenti»²³⁷.

L'oblio della differenza del Dio cristiano, nella specifica determinatezza della sua manifestazione in Gesù Cristo, ravvisabile nel pensiero di Teilhard,

non è dovuta secondo il teologo svizzero a una spiritualità inadeguata, ma è legata, piuttosto, alla scelta culturale di perimetrare la teoria e la pratica cristiana all'interno di una visione evuzionista del mondo che «tocca i concetti principali della religione e del cristianesimo»²³⁸. Si attiva, così, un programma di «trasposizione»²³⁹ della fede cristiana all'interno di un paradigma evolutivo nel quale la specifica determinatezza della relazione tra umano e divino prodottasi nel cristianesimo, come pure il «contenuto di eternità della vita umana», vengono sottratti alla loro definitività, e rimodellati nell'ambito delle esigenze evolutive di una vita umana sempre meno stabilizzata, nella quale le pratiche costruttivistiche della tecnoscienza e dell'azione politica assumono un ruolo sempre più determinante nella sua configurazione.

Si assegna così, secondo Balthasar, un incongruo primato a una cultura che pone il mutamento come ingrediente essenziale nella definizione del mondo, dell'uomo, e di Dio stesso, e accampa la pretesa, in nome del mutamento, di riconfigurare l'ordinamento dell'esperienza religiosa e dell'esistenza umana, elementi che, invece, secondo il teologo svizzero, non sono toccati in maniera significativa dai cambiamenti della vita degli uomini, e del loro modo di abitare il mondo, prodotti dalla tecnica.

Insomma, sulla base di una ermeneutica platonizzante del cristianesimo, che privilegia gli aspetti del definitivo nell'ambito dell'esperienza religiosa, e della

stabilità nell'ambito della configurazione della vita umana, definita nella sua essenza dalla categoria di relazione, Balthasar critica duramente Teilhard, il quale, invece, opta per un paradigma in cui l'esperienza cristiana funge da elemento di spinta delle trasformazioni del mondo prodotte dalla tecnica, con i riflessi che esse hanno sui modi in cui gli uomini pensano e gestiscono la propria vita, e organizzano il proprio essere nel mondo.

2.3. «Profeta»

Accanto ai moduli interpretativi che inquadrano Teilhard e il senso della sua opera nell'orizzonte delle opposte immagini del «benedetto» e del «maledetto», dell'«Uomo della Provvidenza» atteso dal pensiero cattolico, o del «*cavendus*» che mette in discussione l'edificio dottrinale che ha sfidato i secoli, ci sono le interpretazioni che definiscono la personalità e il significato dell'opera del gesuita attraverso la categoria di «*prophète*».

Il P. René d'Quince²⁴⁰, suo profondo conoscitore e estimatore, ne parla come di «*un prophète en procès*», un religioso dotato di una profonda spiritualità che «ha tentato di pensare il proprio cristianesimo nella lingua familiare agli scienziati del suo tempo»²⁴¹. Per le sue idee è stato tacitato da una «censura preventiva»²⁴², e, inoltre, sia nel corso della vita, che dopo la morte, è stato oggetto di «una politica del silenzio»²⁴³, dettata dalla volontà di creare una sorta di cordone sanitario intorno alla sua opera per impedirne la diffusione.

Un altro gesuita, il P. Gustave Martelet, designa Teilhard come «*prophète d'un Christ toujours plus grand*»²⁴⁴, cioè come esponente di una figura di cristianesimo che, lasciandosi alle spalle le ristrettezze di un confessionalismo non più fungibile, si pone come esperienza religiosa capace di connettere primato di Cristo e rapporto dialogico con altre esperienze religiose, affermazione della potenza costruttiva del pensiero e dell'azione umana e apertura religiosa dell'esistenza.

Ispirandosi alle parole di Ramsey e Marrou, che, rispettivamente, definiscono Teilhard come «“profeta dei tempi nuovi che ci attendono”»²⁴⁵, e «“artigiano del rinnovamento del mondo attraverso Cristo»²⁴⁶, il P. Martelet, nel sottolineare che i tempi nuovi presentiti da Teilhard sono nel frattempo divenuti i nostri tempi, presenta il confratello come «un co-artigiano della *Rifondazione del mondo*, rimasto lungamente solitario e [...] *misconosciuto*»²⁴⁷ nel suo tentativo di connettere «le esigenze umane e culturali del nostro tempo»²⁴⁸ con la teoria e la pratica di un cattolicesimo che si lascia alle spalle l'apparentamento con immagini del mondo e con visioni del «fenomeno umano» prodotte da paradigmi scientifici, filosofici, teologici, improponibili nell'orizzonte della cultura contemporanea.

Anche G.H. Baudry, autore di numerosi scritti su Teilhard, riassume il tratto più tipico del suo pensiero definendolo come «il profeta del ritorno di Dio»²⁴⁹, che, profondamente radicato nelle dinamiche di pensiero della cultura moderna, si

differenzia tuttavia dalle derive ateistiche e secolarizzanti in essa presenti. Egli, infatti, all'urto decostruttivo che la conoscenza scientifica e le acquisizioni culturali maturate dall'umanità moderna a livello antropologico esercitano «sull'edificio delle “rappresentazioni” che la nostra cultura ha ereditato dai millenni precedenti, comprese le idee, le immagini, le “rappresentazioni” di Dio»²⁵⁰, connette la necessità di dar corso a una nuova configurazione della visione cristiana del mondo e dell'uomo.

È indiscutibile, come scrive il P. d'Ouinice, che in Teilhard sia chiaramente ravvisabile il tratto della «figura di precursore in anticipo di una generazione sui suoi contemporanei»²⁵¹. Egli, aggiunge Baudry, «come i geni e i profeti, sovente incompresi, esprime la cultura del proprio tempo e, simultaneamente, prefigura l'avvenire»²⁵².

È discutibile, tuttavia, la pertinenza della categoria di «*prophète*» applicata a Teilhard. Quello del gesuita, infatti, non è il linguaggio dell'esortazione o dell'accusa, che, in nome di una più autentica fedeltà al Dio dell'Alleanza, spinge a una riforma di mentalità e di costumi. Il suo non è neppure il linguaggio di una teologia che in nome dell'assolutezza del Vangelo, e dell'appello rivolto agli uomini in e attraverso Gesù Cristo, annienta le pretese umane, e si oppone all'affermazione dell'esistenza di un qualsiasi «punto di aggancio» tra pensieri e azioni degli uomini e pensieri e azioni di Dio.

Teilhard possiede certamente, e questo gli viene riconosciuto anche da un avversario

lavoroso come Lacoste, «un temperamento spirituale». Egli è senza dubbio un uomo profondamente religioso. Tuttavia, il suo discorso di riforma religiosa non si radica nel *pathos* del profeta, ma si caratterizza, piuttosto, come ricerca di una riforma religiosa che ha quale punto di partenza la presa di coscienza dell'inadeguatezza culturale della rappresentazione del cristianesimo prodotta dal pensiero egemone nel cattolicesimo a lui coevo. Più che «*prophète*», Teilhard appare, dunque, come un pensatore la cui «originalità»²⁵³, scrive il P. d'Ouince, «veniva non tanto dalla sua cosmologia ma dalla sua antropologia. Mostrare la responsabilità dell'uomo che prende in carico l'avvenire del mondo con una coscienza nuova del proprio potere, questa era la preoccupazione di fondo di Teilhard de Chardin»²⁵⁴.

L'elemento profetico, indubbiamente presente nel discorso di Teilhard, non appare, dunque, come l'impulso originario su cui si regge la sua proposta di riforma del pensiero e della prassi della Chiesa cattolica. Il carattere profetico del suo pensiero appare, piuttosto, come il corollario della presa d'atto della crisi culturale del cattolicesimo convenzionale, e della necessità di operare al suo interno una profonda mutazione teoretica che consenta di trasmettere la parola del Vangelo nell'ambito di una cultura in cui l'immagine del mondo e la visione dell'uomo in essa affermatesi sono profondamente segnate dai risultati delle ricerche biologiche nel campo dell'evoluzione, e dai mutamenti che lo sviluppo tecnico-scientifico ha prodotto

nel rapporto che l'uomo intrattiene con la natura e con la propria stessa vita.

In tal senso, non sbaglia Baudry definendo Teilhard come «il profeta del ritorno di Dio». Tuttavia, nel suo ultimo libro dedicato al gesuita, egli non tematizza adeguatamente i mutamenti che debbono subire le tradizionali immagini di Dio e di Gesù Cristo depositate nel pensiero cattolico per poter risultare comunicabili a una cultura che, secondo Teilhard, ha i suoi due elementi più qualificanti nella visione evolutiva del cosmo e nell'allargamento del potere euristico della categoria di evoluzione.

All'interno di tale categoria viene fatta rientrare, infatti, anche la potenza costruttiva della tecnoscienza, che viene identificata come l'elemento tramite cui si realizza la prosecuzione e il «rilancio» del processo evolutivo. In tal modo, l'evoluzione, accanto ai tratti delle mutazioni biologiche, presenta anche i tratti delle trasformazioni culturali prodotte dall'ampliamento degli spazi di libertà dell'uomo propiziati dal suo crescente potere di controllo della natura e di intervento sulla struttura biopsichica della propria stessa vita.

Questo sforzo di ripensamento e di riformulazione della teoria e della prassi del cattolicesimo viene condensato da Teilhard nella categoria di «neo-cristianesimo»²⁵⁵.

È un termine che fa la sua apparizione nella lettera a Lucile Swan del 13 Giugno 1937, il cui impiego evidenzia il fatto che

«il ritorno di Dio» non è la pura e semplice riproposizione di passate figure del cristianesimo, ma il tentativo di dar corso a configurazioni della vita cristiana capaci di metabolizzare e di interagire attivamente con le trasformazioni culturali prodottesi a partire dall'avvento della modernità.

2.4. «Mistico»

Per definire il tratto dominante della personalità e dell'opera di Teilhard molti autori fanno riferimento alla categoria di mistico. Il P. Dietsche lo considera come l'assertore di una «mistica dell'azione»²⁵⁶. Il P. Boros lo descrive come l'esponente di un pensiero evolucionista che funge da «fondamento»²⁵⁷ di una spiritualità nella quale si dà una stretta connessione tra «pietà cristologica»²⁵⁸ e decisa evidenziazione del «valore dell'azione umana»²⁵⁹. Il P. Thomas King sottolinea che, a differenza della tradizione mistica della non-conoscenza, Teilhard focalizza la propria attenzione su una mistica della conoscenza. Quest'ultima viene intesa soprattutto «come conoscenza relazionata alla scoperta scientifica [...]. Religione e scienza sono due facce congiunte o fasi di un unico e medesimo atto completo di conoscenza»²⁶⁰.

Ursula King, un'attenta studiosa della mistica di Teilhard, ne riassume il carattere più specifico designandola come «una mistica dell'amore»²⁶¹ che persegue il «sogno di una comunità umana unificata»²⁶², e come una spiritualità dal tratto decisamente cosmico che «offre molti spunti per un rapporto più coerente e equilibrato tra scienza e religione»²⁶³,

elemento al quale si accompagna «un nuovo atteggiamento più olistico nei confronti dell'universo, del mondo intorno a noi e di noi stessi»²⁶⁴.

Inoltre, in connessione con il radicamento cosmico della spiritualità, la prof.ssa King scorge in Teilhard la presenza di una «spiritualità ecologica»²⁶⁵ che si propone di evidenziare lo stretto legame che l'uomo intrattiene con l'intero creato, un legame la cui percezione è fonte di armonia e di equilibrio per lo spirito. La spiritualità teilhardiana viene in tal modo apparentata con la sensibilità culturale promossa dalla *Ecotheology*, un paradigma teologico che ha un significativo esponente in Thomas Berry²⁶⁶, il quale ritiene che il rinnovamento della religione sia connesso con la capacità degli uomini di riconoscere il mondo naturale come luogo dell'incontro del divino e dell'umano.

In consonanza con questa lettura della mistica teilhardiana offerta da Ursula King, Mary Evelyn Tucker, Vicepresidente della *American Teilhard Association*, identifica il gesuita come l'esponente di una «spiritualità ecologica». A suo avviso, infatti, nel mondo attuale

c'è – scrive – un acuto bisogno di una spiritualità ecologica che unifichi la spinta religiosa degli uomini con i processi stessi della terra. Il punto di partenza di una tale spiritualità può essere localizzato nel pensiero di Teilhard de Chardin, ed è così che mi volgo a lui per proporre il fondamento a partire dal quale una

nuova spiritualità ecologica può e vuole emergere²⁶⁷.

Su questa linea interpretativa si pongono anche due numeri del 2005 della rivista *Ecotheology*²⁶⁸ dedicati a Teilhard in occasione del cinquantenario dell'anniversario della sua morte. La nuova mistica proposta dal gesuita francese viene infatti riletta come un genere di esperienza religiosa il cui impegno di costruzione del mondo è ispirato da «una spiritualità ecologicamente bilanciata»²⁶⁹ nella quale l'azione umana è guidata da un'etica ambientale attenta alla salvaguardia della natura e della biodiversità.

Per il P. Skehan, la nuova mistica di Teilhard, che si presenta come una «mistica dell'azione»²⁷⁰, può essere correttamente designata come una spiritualità ecoteologica. Considera infatti tutta la creazione come sacra, ed è portatrice, inoltre, di una sensibilità religiosa per la quale Dio può essere trovato in ogni aspetto della natura e dell'impegno umano. Questo tipo di mentalità determina, scrive in tal senso il gesuita, «una nuova valorizzazione del legame tra il mondo creato e la nostra spiritualità "azionisticamente orientata" del "costruire la terra e il cosmo"»²⁷¹.

Riferita a Teilhard, per designare il senso complessivo della sua opera, la categoria di mistico non suona del tutto inappropriata. Coglie infatti un lato significativo sia della sua esperienza personale, sia dell'obiettivo da lui costantemente perseguito di dar corso a un nuovo stile di vita cristiana.

Tuttavia, una formula come «pietà cristologica» capace di evidenziare «il valore dell'agire umano», usata dal P. Boros, oppure quella di «mistica dell'azione», impiegata dal P. Dietsche, come pure «mistica del conoscere» coniata dal P. King, sono formule che restano alquanto nel vago, poiché si limitano a rilevare in maniera piuttosto generica il peso che l'azione e la conoscenza hanno nella spiritualità di Teilhard. Non tematizzano infatti adeguatamente i riflessi che la progettualità umana, il lavoro, i progressi della tecnoscienza, la pianificazione della ricerca scientifica, identificata come un vettore essenziale dell'agire umano destinato ad avere una rilevanza sempre maggiore nel divenire dell'evoluzione, hanno nell'ambito della costruzione di una dottrina e di una pratica della spiritualità cristiana che fuoriesce da figure di cristianesimo modellate dall'ascetismo, dalla centralità assegnata all'interiorità del singolo individuo, oppure ispirate da codici metafisici che, nel sottolineare il primato dell'eterno, si propongono come pratiche di demondanizzazione della vita umana.

A loro volta, Ursula King, Mary Evelyn Tucker, il P. Skean, come pure il P. Faricy, il quale riconosce in Teilhard la presenza di una «*ecotheology of love*»²⁷², interpretano il suo pensiero avendo come orizzonte di riferimento la prospettiva teorica espressa dal paradigma della *Ecotheology*.

Questi autori, nella loro lettura dell'opera teilhardiana, evidenziano la presenza in essa del radicamento cosmico della vita umana, elemento che vi è indubbiamente

riscontrabile. Nella costruzione di questo modulo di lettura tendono però a privilegiare i testi composti dal gesuita al fronte tra il 1915 e il 1919, oppure altri scritti da lui redatti nel corso degli anni venti. All'interno di questa selezione operano un'ulteriore selezione, poiché negli scritti presi in considerazione tendono a espungere la presenza dei numerosi elementi che vanno in controtendenza rispetto al loro modulo di lettura²⁷³. Inoltre, vengono quasi totalmente messi fuori circuito gli scritti composti da Teilhard dopo gli anni venti del secolo scorso. In particolare quelli redatti tra il 1945 e il 1955, anni nei quali viene in prima linea la tematica del «rilancio» dell'evoluzione attraverso le pratiche della tecnoscienza, già affiorata, del resto, nel corso degli anni trenta, e la tesi dell'avvento dell'«Ultra-umano», una neoformazione della vita umana prodotta dall'allargamento degli spazi della libertà propiziato dall'espansione del sapere tecnico-scientifico.

Nasce, così, la fondata impressione che questi interpreti, nel mettere in primo piano il radicamento del «fenomeno umano» nell'ordinamento delle connessioni e degli equilibri della biosfera tendono a dimenticare che per Teilhard il pensiero, e la potenza di inquadramento e di trasformazione della natura e della vita umana attribuitagli, è anch'esso un elemento che fa parte della storia naturale del cosmo. Il pensiero, dunque, e la sua potenza costruttiva non sono catalogabili come escrescenze anomale che determinano la rottura di intangibili equilibri biologici, e non sono neppure

rubricabili come espressioni della vita umana il cui potenziamento determina l'eliminazione del divino o l'oscuramento della sua presenza nel mondo.

Per il gesuita, infatti, è via al divino non soltanto la presa di coscienza del radicamento cosmico della vita umana, ma anche l'insieme dei processi attraverso i quali gli uomini, tramite il lavoro, le complesse pratiche del sistema della ricerca tecnico-scientifica, danno forma al mondo e alle loro stesse esistenze. In tal senso, nella visione del processo cosmogonico elaborata da Teilhard esiste un nocciolo duro di pensiero costruttivistico che, difficilmente, si può sciogliere nelle modalità di pensare e di abitare il mondo proposte dalla *Ecotheology*. In questo modello di pensiero teologico agisce infatti il paradigma di una ragione riconoscente, accogliente, caratterizzata dall'assegnazione di un primato indiscusso al dato, il dato delle condizioni di equilibrio della biosfera e quello della struttura non invasiva della vita umana, identificati come luoghi privilegiati della manifestazione del divino.

Sulla base di tali presupposti, l'*Ecotheology* elabora un modello di pensiero che funge da istanza critica di ogni paradigma teologico disposto a valorizzare la potenza costruttiva del pensiero, dell'azione, della libertà umana, in quanto ritenuto espressione di una indebita desacralizzazione della natura, e sintomo di un antropocentrismo prometeico e distruttivo.

2.5. «Poeta»

Accanto agli interpreti che classificano Teilhard come profeta, oppure come mistico, ce ne sono altri che lo definiscono come poeta, oppure designano il suo pensiero come «poesia del cosmo»²⁷⁴.

Riferiti al gesuita francese, termini come poeta, poesia, assumono due significati: uno di squalifica, l'altro di positivo apprezzamento del suo pensiero.

Per illustrare il primo significato può essere utile la considerazione di un episodio accaduto nel 1955, pochi mesi dopo la morte di Teilhard, e riportato da Julian Huxley.

Nel corso di un convegno organizzato dall'Università Cattolica di Montreal sugli aspetti teologici e scientifici del pensiero del gesuita francese da poco scomparso si succedono gli interventi di un biologo, di un geologo, di un filosofo, di un teologo. Ciascuno di essi, sulla base di argomentazioni tratte dai modelli teorici vigenti nella propria disciplina, sostiene che Teilhard non può essere considerato biologo, geologo, filosofo, e, tantomeno, teologo. C'è, infine, l'intervento di un religioso, il quale, dopo aver esposto le proprie considerazioni sui precedenti interventi, pronuncia il proprio verdetto affermando: «Père Teilhard era un poeta. Le sue parole sontuose sono una trappola. State attenti a non cadervi!»²⁷⁵.

Sulla base dei modelli di pensiero scientifico, filosofico, teologico, condivisi dai relatori del convegno l'unica

denominazione che si addice a Teilhard è quella di poeta, inteso come personaggio culturale definito dal fatto di allestire discorsi pieni di «parole sontuose» che, però, una coscienza religiosa non distorta da cattivi pensieri sa immediatamente riconoscere come una «trappola», in quanto dispositivo capace di imprigionare il fedele cattolico nella gabbia di una prospettiva ereticale che distorce radicalmente la «sana dottrina» della Chiesa.

A differenza del relatore al convegno di Montreal del 1955, Anna Maria Tassone Bernardi, nel definire Teilhard come «poeta del cosmo»²⁷⁶, non ha finalità denigratorie. Infatti, avvalendosi dell'apporto della teoria dell'immaginazione simbolica di Bachelard, e del discorso sulla metafora elaborato da Ricoeur, analizza il pensiero di Teilhard rilevando in esso la presenza di una dimensione poetica che si esprime tramite le simbolizzazioni costruite attraverso quattro elementi basilari dell'immaginario umano come la «terra madre», le «acque cosmiche», l'aria e il «vento cosmico», il fuoco, nella sua doppia veste di fonte di calore e di luce.

Il discorso di Teilhard viene in tal modo identificato come un'ermeneutica non riduttivista della natura, che, in linea con le ermeneutiche del simbolo teorizzate da Jung, da Cassirer, da Bachelard, da Ricoeur, intende dare al linguaggio simbolico un diritto di cittadinanza all'interno del discorso cosmologico. Attraverso tale procedura, Teilhard non rinuncia al pensiero scientifico, ma costringe a «pensare di più»²⁷⁷, poiché attraverso i

procedimenti della metafora e le produzioni dell'immaginazione simbolica²⁷⁸ possono trovare espressione stati del mondo che le formalizzazioni del pensiero concettuale non riescono a valorizzare.

Come evidenziato anche da altri interpreti, c'è un Teilhard poeta, assertore di una «estetica teologica»²⁷⁹ che identifica la bellezza del cosmo come via verso il divino. Inoltre, viene ravvisata nella sua opera la presenza di un discorso cosmologico strutturato da un immaginario fisico che, nel proprio sguardo sul mondo, fa interagire tra loro i linguaggi della fisica, della biologia, della mistica, e intende, così, costruire «un ponte che connette in una singola immagine spirito e materia, i nostri mondi interni e esterni»²⁸⁰.

Quanto alla designazione di Teilhard come poeta occorre dire che, al di là dell'obiettiva presenza nella sua opera di una scrittura marcatamente poetica e letteraria, la sua intenzione non è dar corso a una «poesia del cosmo», ma, piuttosto, dar corso a una «nuova scienza», cioè a una pratica non riduttivistica del sapere scientifico, in grado di integrare al proprio interno il «fenomeno umano» nell'ampiezza e nella varietà effettiva delle sue componenti e delle sue manifestazioni, tra le quali, oltre alle strutture fisico-biologiche, hanno vasta rilevanza le componenti affettive, cognitive, operative, progettuali.

2.6. «Scienziato»

Accanto a quella del poeta, tra le varie designazioni che intendono definire la personalità e l'opera di Teilhard c'è

quella di scienziato, anche se non tutti concordano, nel suo caso, sulla pertinenza dell'attribuzione di tale qualifica.

Tra coloro che hanno analizzato gli scritti del gesuita riguardanti il campo della geologia e della paleontologia, e l'ambito della ricostruzione da lui delineata dei meccanismi e delle dinamiche dell'evoluzione, c'è il prof. Facchini²⁸¹.

Egli valuta positivamente le ricerche paleontologiche operate dal gesuita in Asia e in Africa, il contributo da lui dato allo studio della ramificazione umana, e l'evidenziazione della «“singolarità” del fenomeno umano nella sua evoluzione»²⁸². Il paleoantropologo bolognese sostiene che Teilhard, la cui lettura dei reperti dell'uomo fossile era guidata «dal punto di vista particolare del geologo e del paleontologo dei mammiferi»²⁸³, ha prodotto «interpretazioni di grande valore»²⁸⁴ sulla questione delle origini umane, che possiedono una loro validità anche da un punto di vista più strettamente paleoantropologico.

Il punto debole di Teilhard viene invece ravvisato dal prof. Facchini nelle estrapolazioni che, a partire da osservazioni sulle scansioni del passato dell'evoluzione umana, lo portano ad affermare che nell'uomo l'evoluzione si disloca dal piano somatico a quello psichico e dei processi di socializzazione, per poi mutarsi progressivamente in una autoevoluzione che, tramite i dispositivi della tecnoscienza, prolunga l'evoluzione biologica. Attraverso tale «estrapolazione

della linea evolutiva»²⁸⁵, Teilhard si pone, secondo il paleoantropologo bolognese, su un piano extrabiologico, e avanza «su un terreno che non è più propriamente scientifico»²⁸⁶.

Il prof. Facchini, inoltre, sostiene che il limite più rilevante dell'opera paleontologica di Teilhard è ravvisabile nella «base scientifica»²⁸⁷ della sua concezione dell'evoluzione. Egli rileva infatti nel gesuita la presenza di una teoria dell'evoluzione che ha i suoi punti più qualificanti nella categoria di ortogenesi e nella «legge di complessità-coscienza», elementi che lo inducono a concepire il processo evolutivo come una «deriva psichica»²⁸⁸ della sostanza cosmica, che, per il paleoantropologo bolognese, risulta «difficilmente accettabile o almeno non convincente dal punto di vista scientifico»²⁸⁹.

A suo avviso, «la tendenza alla generalizzazione e alla sintesi»²⁹⁰ ha portato Teilhard, nell'analisi delle varie scansioni del divenire della vita umana, «al di fuori del campo specifico della paleontologia e, in generale, della ricerca scientifica»²⁹¹. Egli conclude, dunque, che la ricostruzione teilhardiana dei meccanismi e delle dinamiche dell'evoluzione presente e futura dell'umanità «si pone in una prospettiva che non è quella delle scienze nel senso comune del termine»²⁹².

Per questo motivo, il prof. Facchini sostiene che il discorso antropologico di Teilhard, «anche se l'autore pensava il contrario»²⁹³, è più vicino alla filosofia che alle scienze. Lo

classifica infatti come «“prolungamento” della fisica e della biologia, una “Iperfisica”»²⁹⁴ che si configura come «una prospettiva “fenomenologica”»²⁹⁵ avente come punto di partenza delle osservazioni scientifiche riguardanti l'evoluzione degli esseri viventi, che procede, poi, «attraverso una metodologia essenzialmente analogica e di ordine fenomenico»²⁹⁶. In tal modo, si arriva ad allestire una «grande sintesi»²⁹⁷ nella quale il passato, il presente, il futuro dell'evoluzione si fondono nel processo unitario di «una evoluzione generalizzata ancora in atto nella quale ciò che è attestato dalla ricerca naturalistica e ciò che non è che congetturabile e ipotetico, come d'altra parte l'atteggiamento scientifico e quello mistico, si trovano in diverso modo mescolati»²⁹⁸.

Il prof. Facchini conclude, dunque, che, rispetto ai canoni della scienza costituita, il discorso elaborato da Teilhard sul divenire complessivo del «fenomeno umano» può essere designato come scientifico in senso soltanto analogico. La sua ricerca, inoltre, per alcuni punti di contatto che ha con esse, può essere assimilata alle prospettive espresse da «biologi che, nell'interpretazione del fenomeno della vita, si collegano a concezioni psicologiche e panpsichiste (come Haldane, Morgan, Lillie, etc.) o biologico-filosofico-etiche (come, a esempio, J. Huxley)»²⁹⁹.

In tal senso, il valore del discorso teilhardiano sul presente e sul futuro della vita umana, più che nella componente scientifica, è ravvisabile nel fatto di «aver tentato di offrire una spiegazione globale

dell'uomo e del mondo»³⁰⁰ capace di produrre negli uomini benefici riflessi a livello psichico e comportamentale. Corrisponde infatti a bisogni profondamente radicati nell'animo umano, e garantisce «un fecondo lavoro di collaborazione per un progresso "unificante" dell'umanità, inteso come un prolungamento cosciente della sua storia evolutiva»³⁰¹.

Non del tutto convincente sul piano della ricerca scientifica, la visione teilhardiana del presente e del futuro dell'evoluzione umana appare al prof. Facchini più convincente sul piano antropologico e etico, in quanto capace di motivare gli uomini nello sforzo richiesto dal duro impegno del «prolungamento cosciente» dell'evoluzione. Infatti, Teilhard «ha dato una interpretazione tutta sua al fenomeno evolutivo»³⁰² dalla quale traspare che «quanto alle cause dell'evoluzione non gli bastano quelle della biologia evolucionista»³⁰³. Egli dà corpo, così, a «una fenomenologia che è fuori delle categorie della metafisica e della scienza in senso stretto»³⁰⁴, nella quale, prende forma un «tentativo di sintesi»³⁰⁵ in cui «sfumano i confini fra gli ambiti e le metodologie scientifiche e filosofiche e tutto viene colto in un anelito profondo di unità e di speranza»³⁰⁶.

A differenza del prof. Facchini, il prof. Galleni, un esploratore di lungo corso dell'opera del gesuita francese, che si definisce un «biologo [...] appassionatamente interessato all'opera di Pierre Teilhard de Chardin»³⁰⁷, rivendica con forza la piena legittimità di applicare

a lui la qualifica di scienziato. Egli si propone, in tal senso, di decontaminare la sua persona e la sua opera da ogni apparentamento con l'immagine del «visionario mistico»³⁰⁸, per evidenziare l'elevato livello qualitativo del suo lavoro scientifico, e far emergere il significativo apporto che esso può offrire nella discussione tra le tre teorie rivali, quella «genocentrica o delle sconessioni»³⁰⁹, quella «organismocentrica o dell'autorganizzazione»³¹⁰, quella «biosferocentrica o delle connessioni»³¹¹, che attualmente si affrontano sul terreno della spiegazione dei meccanismi e delle dinamiche dell'evoluzione.

Secondo il biologo pisano, «un vero programma di ricerca scientifica (nel senso di Lakatos) emerge dagli scritti scientifici di Teilhard»³¹². Egli è stato infatti «uno dei primi scienziati a percepire nella biologia la scienza dell'infinita complessità»³¹³, ed è stato capace, inoltre, di delineare i tratti di una «biologia della complessità»³¹⁴.

Tale modello di pratica della biologia si distacca dall'approccio riduzionista, in quanto basato sulla convinzione secondo la quale, nello studio del vivente, «cambiando scala emergono proprietà che non si ritrovano nello studio delle parti, cioè affrontando l'analisi del vivente a scala più bassa [...]. I blocchi naturali dei viventi devono avere delle proprietà che mancano ai viventi presi isolatamente»³¹⁵. Tale modello esplicativo è ispirato infatti al principio secondo il quale «nel mondo vivente il tutto non può essere dedotto

dalla somma delle sue parti alla quale non è eguale»³¹⁶.

In contemporanea con le prime indagini sulla complessità, Teilhard enuncia «l'idea che l'evoluzione è un movimento verso»³¹⁷. Tale interpretazione dell'evoluzione come «un muovere verso», che è «un suggerimento che filosofia e teologia danno alla scienza»³¹⁸, viene assunto come un'ipotesi che è parte di un programma di ricerca scientifica da confermare come «risultato di leggi galileiane e quindi descrivibili con il linguaggio e i metodi della scienza»³¹⁹, nel caso specifico, con le tecniche della paleontologia, che è «lo strumento sperimentale»³²⁰ di cui dispone Teilhard per confermare tale ipotesi.

La conferma dell'oggettività della teoria dell'evoluzione descritta come divenire qualificabile quale «movimento verso» è data dal reperimento di due parametri, quello della complessità e quello della cerebralizzazione. Essi costituiscono le «tracce indagabili con le tecniche del paleontologo»³²¹ che risultano particolarmente visibili in un tipo di indagine che ha come quadro di riferimento privilegiato l'evoluzione di gruppi filettici fossili osservati nello sviluppo che essi presentano nel contesto dei tempi lunghi e dei vasti spazi dell'evoluzione studiata su scala continentale. Sulla base di questo genere di ricerca, Teilhard, verso la fine degli anni trenta, si fa promotore della nascita di una nuova disciplina, la Geobiologia, «branca delle scienze che studia l'evoluzione della Biosfera presa

come un tutto, cioè come un unico oggetto complesso in evoluzione»³²².

Secondo il prof. Galleni, nello sviluppo del programma di ricerca di Teilhard esiste una profonda continuità tra il primo periodo, in cui vengono tematizzate questioni come il movimento verso la cerebralizzazione, la complessità, la ricerca di parallelismi, e il periodo della piena maturità, nel corso del quale, alla fine degli anni trenta dà inizio alla nuova disciplina della Geobiologia. Poi, negli anni successivi, viene ulteriormente approfondito il tema della complessità, evidenziando il ruolo che essa gioca nell'evoluzione della vita.

Queste caratteristiche del programma di ricerca teilhardiano conducono il biologo pisano a collocare l'apporto del discorso scientifico del gesuita tra le «piste che riconducono a una teoria generale della biosfera»³²³. A suo avviso, inoltre, nel caso in cui la teoria della biosfera, nella discussione tra teorie rivali sull'evoluzione, dovesse riuscire a «comprendere e sintetizzare le altre, Teilhard de Chardin dovrà essere considerato per il ventesimo secolo ciò che Darwin è stato per il diciannovesimo, cioè colui che ha posto le basi per aprire nuove prospettive per la teoria dell'evoluzione»³²⁴.

Collocato in tale quadro interpretativo, il gesuita francese, la cui opera scientifica è stata a lungo trascurata, appare «come lo scienziato di riferimento della biologia evolutiva del XX secolo»³²⁵. La sua opera va quindi attentamente studiata e analizzata,

senza però limitarsi a una sua pedissequa ripetizione.

Il prof. Galleni si propone, in tal senso, di «andare con Teilhard oltre Teilhard»³²⁶. Egli ritiene infatti che il gesuita non è un «ricercatore isolato»³²⁷. La sua produzione scientifica ha dato inizio alla «scuola di paleontologia degli evolucionisti di lingua latina che ha come principali protagonisti Jean Piveteau in Francia, Piero Leonardi in Italia, Miguel Crisafont y Pairó in Spagna»³²⁸, una scuola che ha influenzato Ramon Margaleff, «il più importante ecologo europeo»³²⁹, il cui interesse per la Biosfera è maturato negli incontri organizzati al Museo di Paleontologia di Sabadell, segnati dal costante confronto con l'opera scientifica di Teilhard.

Il biologo pisano è convinto che la «scuola latina», la cui ricchezza «è ancora tutta da recuperare»³³⁰, mostra promettenti sviluppi nel delineare una teoria dell'evoluzione che si caratterizza per la «ricerca delle prove di un'evoluzione coordinata per il mantenimento di equilibri e stabilità [...] della biosfera»³³¹ che consentono il mantenimento della stabilità dei parametri necessari alla sopravvivenza della vita. In tal modo, «la simbiosi generale della Biosfera»³³² ipotizzata da Leonardi si lega alla teoria della stabilità della Biosfera proposta da Lovelock con «l'ipotesi Gaia».

Per il prof. Galleni, dunque, l'attenta analisi delle oltre 4.500 pagine dell'opera scientifica di Teilhard, fatta di monografie di carattere geologico, paleontologico, paleoantropologico, ha l'effetto di

evidenziare la presenza, in essa, di «una ricchezza teorica assolutamente imprevista»³³³.

A suo avviso è quindi del tutto giustificato l'interesse che lui e altri studiosi di scienza della natura attenti all'opera scientifica di Teilhard, come il geologo J.W. Skean³³⁴, il chimico J. Salmon³³⁵, il biologo H.J. Morowitz³³⁶, il geologo M.A.S. McMenamin³³⁷, e, in un recente passato il paleontologo M. Crisafont y Pairó³³⁸, oppure i due editori degli undici volumi degli scritti scientifici del gesuita, Karl e Nicole Schmitz-Moormann, mostrano verso la sua produzione strettamente scientifica.

Tuttavia, pur riconoscendo come legittima la possibilità di attribuire a Teilhard la designazione di scienziato, tale denominazione, da sola, non riesce a definire *in toto* il senso della sua produzione teorica. Egli non si è infatti limitato a fare scienza, ma ha anche riflettuto con intensità e continuità sull'urto ontologico e epistemologico che la conoscenza scientifica del mondo e la costruzione tecnicospirituale della realtà esercitano sull'immaginario religioso, sui modi in cui gli uomini percepiscono se stessi e strutturano la propria presenza e la propria azione nel mondo.

2.7. «Visionario»

Prendendo in considerazione qualche singolo aspetto della complessa problematica generata dall'urto teorico e pratico che le scienze esercitano sui modi in cui gli uomini pensano se stessi,

Dio, il mondo, il proprio modo di stare al mondo, alcuni autori, come i due *manager* Danzin e Masurel, parlano di Teilhard come del «visionario del mondo nuovo»³³⁹, che è stato capace di decifrare con largo anticipo «i segni di una metamorfosi di civiltà»³⁴⁰ in corso nel mondo attuale, e ha indicato alcuni tratti degli scenari futuri della ricerca scientifica, della politica, dell'educazione, dell'esperienza religiosa.

Altri autori, invece, come D'Ascenzi³⁴¹, Trianni³⁴², Ursula King³⁴³, per evidenziare l'attualità della sua elaborazione teorica, si soffermano su due aspetti rilevanti del pensiero di Teilhard: la globalizzazione e la questione del dialogo interreligioso.

Occorre dire, però, che il gesuita francese travalica ampiamente i limiti della designazione come «visionario» che annuncia nuovi assetti del mondo. E travalica anche la classificazione come «profeta di una nuova globalizzazione»³⁴⁴, oppure quella di antesignano di una pratica del dialogo interreligioso che si sottrae a ogni possibile identificazione con un panteismo caratterizzato dalla visione del divino come principio indeterminato, come pure all'omologazione delle varie esperienze religiose risultante dal «relativismo pluralista delle religioni»³⁴⁵.

Nella vasta opera di Teilhard c'è indubbiamente il tratto del «visionario» che intravede i segni di profonde mutazioni nell'organizzazione della convivenza umana, di cui il mondialismo e il superamento delle ristrettezze del confessionalismo religioso costituiscono

aspetti rilevanti. Tuttavia, le sue estrapolazioni sul futuro della condizione umana e sull'avvenire del rapporto tra le religioni appaiono come tasselli di un mosaico molto più ampio, costituito da un pensiero che, sulla base delle profonde trasformazioni prodotte dall'avvento delle scienze della natura e dall'imporsi della tecnoscienza nella costruzione dei modi in cui gli uomini comprendono se stessi e il proprio rapporto con il mondo, si propone di illustrare gli effetti che tali trasformazioni hanno sugli attuali assetti della vita umana e sui suoi possibili sbocchi futuri.

In tale contesto, il dialogo interreligioso non appare come il prodotto della ricerca di un rapporto non conflittuale tra differenti esperienze religiose, consolidate nelle proprie rispettive identità, dettato da motivazioni di tipo etico o teologico. Esso appare, piuttosto, come un atto dovuto, determinato dall'avvento di una situazione di progressiva «compressione» della vita umana su una terra divenuta uno spazio sempre più stretto, strutturato da reti che consentono connessioni sempre più rapide tra gli uomini. Secondo Teilhard, inoltre, e questo è un aspetto trascurato sia dalla prof. King che dal prof. Trianni, i soggetti del dialogo interreligioso non sono le religioni storiche fissate nel loro identità attuali, ma le religioni storiche riformate e trasformate dall'urto cognitivo, operativo, esistenziale, prodotto su di esse dall'avvento di una cultura che nelle scienze della natura, nella potenza costruttiva della tecnoscienza, e nelle trasformazioni da esse prodotte, ha due importanti elementi nella definizione della propria identità.

(ENDNOTES)

1. G. Angelini – S. Macchi (edd.), *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, Glossa, Milano 2008.
2. Angelini – Macchi (edd.), *La teologia del Novecento*, 223.
3. R. Garrigou-Lagrange, «La nouvelle Théologie où va-t-elle?», in *Angelicum* 23(1946), 126-145; R. Garrigou-Lagrange, «Verité et immutabilité du dogme», in *Angelicum* 24(1947), 124-139.
4. B. de Solages, «Pour l'honneur de la théologie. Les contre-sens du Rv. P. Garrigou-Lagrange», in *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 48(1947), 65-84.
5. P. Sequeri, «L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù: giustificazione e prospettive», in *Teologia* 23(1989), 312.
6. Sequeri, «L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù», 312.
7. Sequeri, «L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù», 218.
8. Sequeri, «L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù», 313.
9. Sequeri, «L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù», 313.
10. Sequeri, «L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù», 327.
11. Sequeri, «L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù», 313.
12. A tal proposito cfr. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Éditions de l'éclat, Paris 1991; D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, Éditions de l'éclat, Paris 1998.
13. Sequeri, «L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù», 309.
14. Sequeri, «L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù», 311.
15. Sequeri, «L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù», 311.
16. S. Cucchetti, *Interpretare la natura. Prospettive di fondazione della bioetica a partire dalla riflessione filosofica e teologica su tecnica e natura*, Edizioni Glossa, Milano 2010.
17. J.-Y. Lacoste, «Secoli XIX e XX», in J.-Y. Lacoste (ed.), *Storia della teologia*, tr. it. di P. Crespi, Editrice Queriniana, Brescia 2011.
18. Lacoste, «Secoli XIX e XX», 375.
19. Lacoste, «Secoli XIX e XX», 381.
20. Lacoste, «Secoli XIX e XX», 381.
21. Lacoste, «Secoli XIX e XX», 381.
22. J.-Y. Lacoste, *Esperienza e Assoluto. Sull'umanità dell'uomo*, tr. it. di A. Patané, Cittadella Editrice, Assisi 2004, 212.
23. Lacoste, *Esperienza e Assoluto*, 46.
24. Lacoste, *Esperienza e Assoluto*, 46.
25. Lacoste, *Esperienza e Assoluto*, 100.
26. Lacoste, *Esperienza e Assoluto*, 100.

27. Lacoste, *Esperienza e Assoluto*, 128.
28. Lacoste, *Esperienza e Assoluto*, 100.
29. Lacoste, *Esperienza e Assoluto*, 138.
30. Lacoste, *Esperienza e Assoluto*, 138.
31. Lacoste, *Esperienza e Assoluto*, 138.
32. Lacoste, *Esperienza e Assoluto*, 138.
33. Lacoste, *Esperienza e Assoluto*, 218.
34. Lacoste, *Esperienza e Assoluto*, 232.
35. Lacoste, *Esperienza e Assoluto*, 233.
36. Lacoste, «Secoli XIX e XX», 375.
37. Lacoste, «Secoli XIX e XX», 375.
38. Lacoste, «Secoli XIX e XX», 375.
39. Lacoste, «Secoli XIX e XX», 375.
40. Lacoste, «Secoli XIX e XX», 375.
41. Lacoste, «Secoli XIX e XX», 375.
42. Lacoste, «Secoli XIX e XX», 375.
43. Lacoste, «Secoli XIX e XX», 375.
44. Lacoste, «Secoli XIX e XX», 375.
45. H. de Lubac, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Aubier, Paris 1962; H. de Lubac, *La prière du père Teilhard de Chardin. Note sur l'apologétique teilhardienne*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1964; H. de Lubac, *Teilhard missionnaire et apologiste*, Éditions Prière et Vie, Toulouse 1966; H. de Lubac, *L'Éternel Féminin. Études sur un texte du Père Teilhard de Chardin suivi de Teilhard et notre temps*, Aubier-Montaigne, Paris 1968; H. de Lubac, *Teilhard Posthume. Réflexions et souvenirs*, Fayard, Paris 1977.
46. Sulle circostanze e sulle motivazioni che hanno portato de Lubac a comporre i suoi libri su Teilhard cfr. E. de Moulins-Beaufort, «Teilhard de Chardin et Henri de Lubac au second concile du Vatican», in M.-A. Roger – M. Bayon de La Tour – I. Ménard (éd.), *Défis d'une évangélisation renouvelée. Les apports de Pierre Teilhard de Chardin*, Lessius, Bruxelles 2013, 35-63.
47. G. Ruggieri, «Fede e ragione», in G. Alberigo – G. Ruggieri – R. Rusconi (edd.), *Il Cristianesimo. Grande Atlante, 3: La dottrina*, 3 voll., UTET, Torino 2006, 1155.
48. Ruggieri, «Fede e ragione», 1155.
49. Ruggieri, «Fede e ragione», 1154.
50. Ruggieri, «Fede e ragione», 1154.
51. Ruggieri, «Fede e ragione», 1155.
52. Ruggieri, «Fede e ragione», 1155.
53. Ruggieri, «Fede e ragione», 1155.

54. F. Ferrario, *La teologia del Novecento*, Carocci editore, Roma 20122.
55. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 122.
56. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 121.
57. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 123.
58. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 122.
59. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 122.
60. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 122.
61. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 122.
62. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 122.
63. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 122.
64. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 122.
65. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 122.
66. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 122.
67. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 122.
68. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 122.
69. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 122.
70. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 122.
71. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 121.
72. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 121.
73. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 122.
74. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 122.
75. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 123.
76. K. Schmitz-Moormann, *Materie-Leben-Geist. Evolution als Schöpfung Gottes*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1997. Due autori, che, come Karl Schmitz-Moormann, si pongono su una linea di positiva valorizzazione del pensiero di Teilhard e di una sua originale prosecuzione, sono John F. Haught e Ilia Delio. Del primo si può utilmente consultare: J.F. Haught, *God after Darwin. A Theology of Evolution*, Westview Press, Colorado - Oxford 2000, 82-84; Id., *Responsis to 101 Questions on God and Evolution*, Paulist Press, New York 2001, 133-138; Id., *Deeper than Darwin. The Prospect for Religion in the Age of Evolution*, Westview Press, Colorado - Oxford 2003, 161-175; Id., *Making sense of Evolution. Darwin, God, and the Drama of Life*, Westminster John Knox Press, Louisville 2010, 137-148. Di Ilia Delio cfr. in particolare: I. Delio, O.S.F., «The Humility of God in Scientific World», in *New Theology Review* 11(1998), 36-50; Id., *Il Cristo emergente. Il senso cattolico di un universe in continua evoluzione*, tr. it. di C. Letizia, San Paolo, Milano 2014.
77. Schmitz-Moormann, *Materie-Leben-Geist*, 9.
78. K. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», in *Zygon. Journal of Religion and Science* 1(1995), 119.
79. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 118.

80. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 120.
81. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 121.
82. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 123.
83. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 123.
84. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 123.
85. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 123.
86. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 123.
87. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 122.
88. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 122.
89. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 122.
90. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 122.
91. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 123.
92. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 123.
93. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 124.
94. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 124.
95. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 124.
96. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 124.
97. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 124.
98. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 124.
99. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 124.
100. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 125.
101. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 125.
102. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 125.
103. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 125.
104. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 126.
105. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 126.
106. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 126.
107. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 127.
108. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 125.
109. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 128.
110. Schmitz-Moormann, «The Future of Teilhardian Theology», 121.

111. Schmitz-Moormann, *Materie-Leben-Geist*, 88.
112. Le relazioni di questo convegno sono contenute in «P. Teilhard de Chardin domani. Per un'ermeneutica attualizzante dell'opera teilhardiana. Focus», in *Urbaniana University Journal 2* (2014), 15-89.
113. G. Ancona – P. Trianni, «Introduzione», in *Urbaniana University Journal 2* (2014), 17.
114. Ancona – Trianni, «Introduzione», 15.
115. Ancona – Trianni, «Introduzione», 18.
116. Ancona – Trianni, «Introduzione», 18.
117. Ancona – Trianni, «Introduzione», 18.
118. Ancona – Trianni, «Introduzione», 18.
119. Ancona – Trianni, «Introduzione», 18.
120. Ancona – Trianni, «Introduzione», 18.
121. Ancona – Trianni, «Introduzione», 19.
122. Ancona – Trianni, «Introduzione», 19.
123. Ancona – Trianni, «Introduzione», 19.
124. M. Gronchi, «Le valide intuizioni di P. Teilhard de Chardin tra passato e futuro», in *Urbaniana University Journal 2* (2014), 23.
125. Gronchi, «Le valide intuizioni di P. Teilhard de Chardin tra passato e futuro», 23.
126. Gronchi, «Le valide intuizioni di P. Teilhard de Chardin tra passato e futuro», 29
127. Gronchi, «Le valide intuizioni di P. Teilhard de Chardin tra passato e futuro», 32.
128. Gronchi, «Le valide intuizioni di P. Teilhard de Chardin tra passato e futuro», 32.
129. Gronchi, «Le valide intuizioni di P. Teilhard de Chardin tra passato e futuro», 32.
130. Gronchi, «Le valide intuizioni di P. Teilhard de Chardin tra passato e futuro», 32.
131. S. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», in *Urbaniana University Journal 2* (2014), 39.
132. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 39.
133. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 41.
134. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 43.
135. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 41.
136. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 41.
137. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 41.
138. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 42.
139. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 47.
140. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 47.

141. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 48.
142. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 48.
143. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 48.
144. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 48.
145. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 48.
146. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 48.
147. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 49.
148. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 49.
149. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 49.
150. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 49.
151. Visintin, «Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di P. Teilhard de Chardin», 49.
152. L. Galleni, «Il *muovere verso* come chiave interpretativa del progetto teilhardiano», in *Urbaniana University Journal 2* (2014), 65.
153. Galleni, «Il *muovere verso* come chiave interpretativa del progetto teilhardiano», 65.
154. Galleni, «Il *muovere verso* come chiave interpretativa del progetto teilhardiano», 65.
155. Galleni, «Il *muovere verso* come chiave interpretativa del progetto teilhardiano», 65.
156. Galleni, «Il *muovere verso* come chiave interpretativa del progetto teilhardiano», 53.
157. Galleni, «Il *muovere verso* come chiave interpretativa del progetto teilhardiano», 56.
158. Galleni, «Il *muovere verso* come chiave interpretativa del progetto teilhardiano», 62.
159. Galleni, «Il *muovere verso* come chiave interpretativa del progetto teilhardiano», 62.
160. Galleni, «Il *muovere verso* come chiave interpretativa del progetto teilhardiano», 64.
161. Galleni, «Il *muovere verso* come chiave interpretativa del progetto teilhardiano», 63.
162. Galleni, «Il *muovere verso* come chiave interpretativa del progetto teilhardiano», 65.
163. P. Trianni, «Il frutto maturo. La spiritualità dell'attraversamento in P. Teilhard de Chardin», in *Urbaniana University Journal 2* (2014), 89.
164. Trianni, «Il frutto maturo. La spiritualità dell'attraversamento in P. Teilhard de Chardin», 72-73.
165. Trianni, «Il frutto maturo. La spiritualità dell'attraversamento in P. Teilhard de Chardin», 74.
166. Trianni, «Il frutto maturo. La spiritualità dell'attraversamento in P. Teilhard de Chardin», 88.
167. Trianni, «Il frutto maturo. La spiritualità dell'attraversamento in P. Teilhard de Chardin», 88-89.
168. Trianni, «Il frutto maturo. La spiritualità dell'attraversamento in P. Teilhard de Chardin», 89.
169. Trianni, «Il frutto maturo. La spiritualità dell'attraversamento in P. Teilhard de Chardin», 79.
170. Trianni, «Il frutto maturo. La spiritualità dell'attraversamento in P. Teilhard de Chardin», 79-80.

171. Trianni, «Il frutto maturo. La spiritualità dell'attraversamento in P. Teilhard de Chardin», 89.
172. Trianni, «Il frutto maturo. La spiritualità dell'attraversamento in P. Teilhard de Chardin», 89.
173. Trianni, «Il frutto maturo. La spiritualità dell'attraversamento in P. Teilhard de Chardin», 89.
174. Trianni, «Il frutto maturo. La spiritualità dell'attraversamento in P. Teilhard de Chardin», 89.
175. Sulla recezione del pensiero di Teilhard in ambito teologico, filosofico, scientifico, cfr. R. Gibellini, *Teilhard de Chardin. L'opera e le interpretazioni*, Queriniana, Brescia 20054; K. Schmitz-Moormann (hrg.), *Teilhard de Chardin in der Diskussion*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1986; J. Salmon – Th.M. King, «Works on Teilhard, 1980-1994. An annotated Bibliography», in *Zygon. Journal of Religion and Science* 1(1995), 131-142.
176. Gibellini, *Teilhard de Chardin*, 246.
177. G. Vigorelli, *Il gesuita proibito. Vita e opere di P. Teilhard de Chardin*, Casa Editrice Il Saggiatore, Milano 1963.
178. Vigorelli, *Il gesuita proibito*, 11.
179. Vigorelli, *Il gesuita proibito*, 11.
180. Vigorelli, *Il gesuita proibito*, 11.
181. Vigorelli, *Il gesuita proibito*, 11.
182. Vigorelli, *Il gesuita proibito*, 12.
183. Vigorelli, *Il gesuita proibito*, 11.
184. Vigorelli, *Il gesuita proibito*, 11.
185. Vigorelli, *Il gesuita proibito*, 11.
186. Vigorelli, *Il gesuita proibito*, 12.
187. Vigorelli, *Il gesuita proibito*, 11.
188. Vigorelli, *Il gesuita proibito*, 12.
189. Vigorelli, *Il gesuita proibito*, 12.
190. Una delle espressioni più inequivocabili di questo atteggiamento è il numero monografico della Rivista *Divinitas*, organo della Pontificia Accademia Teologica Romana, diretta da Mons. Antonio Piolanti, dedicato all'analisi degli scritti di Teilhard, definiti «*prorsus obsona*» rispetto ai principi di una consolidata tradizione cattolica. Tale dissonanza spinge i membri dell'Accademia a ergersi come baluardi di difesa dei «diritti dell'inviolabile verità». A tal proposito, cfr. *Systema Teilhard de Chardin ad theologican trutinam revocatum*, in *Divinitas* 2(1959). Questo numero della rivista contiene interventi di N.L.G. des Lauriers, R. Masi, Ph. de la Trinité, Ch. Journet, M. Alessandri. Un altro giudizio molto critico su Teilhard viene espresso dal *Monitum* del Sant'Uffizio del 30 Giugno 1962, il quale, ribadendo una precedente condanna del 1957, sostiene che «*Praetermisso iudicio de his quae ad scientias positivas pertinent, in materia filosofica ac theologica satis patet praefata opera talibus scaterere ambiguitatibus, immo etiam gravibus erroribus, ut catholicam doctrinam offendant*». Da questa valutazione degli scritti teologico-filosofici del gesuita francese deriva l'esortazione fatta ai Superiori degli Istituti Religiosi, ai Rettori dei Seminari e ai Presidi delle Università Cattoliche ad agire in modo che «*animos praesertim iuvenum, contra operum Patris Teilhard de Chardin eiusque asseclarum pericula tutentur*»: *Acta Apostolicae Sedis*, 54(1962), 526.
191. H.U. von Balthasar, «Die Spiritualität Theilhards de Chardin. Bemerkungen zur deutschen Ausgabe von "Le Milieu divin"», in *Wort und Wahrheit* 18(1963), 339-350.
192. Gibellini, *Teilhard de Chardin*, 192.
193. Ferrario, *La teologia del Novecento*, 56.

194. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 339.
195. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 339.
196. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 339.
197. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 344.
198. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 344.
199. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 344.
200. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 344.
201. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 344.
202. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 344.
203. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 344.
204. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 344.
205. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 344.
206. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 344.
207. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 344.
208. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 348.
209. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 348.
210. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 348.
211. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 348.
212. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 348.
213. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 348.
214. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 348.
215. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 348.
216. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 341.
217. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 348.
218. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 349.
219. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 343.
220. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 346.
221. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 346.
222. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 346.
223. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 346.
224. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 346.

225. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 348.
226. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 349.
227. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 349.
228. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 343.
229. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 343.
230. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 343.
231. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 350.
232. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 350.
233. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 350.
234. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 350.
235. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 350.
236. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 350.
237. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 350.
238. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 341.
239. von Balthasar, «Die Spiritualität Teilhards de Chardin», 342.
240. R. d'Ouince, *Un prophète en procès, 1: Teilhard de Chardin dans l'Église de son temps*, 2 vols., Aubier-Montaigne, Paris 1970; R. d'Ouince, *Un prophète en procès, 2: Teilhard de Chardin et l'avenir de la pensée chrétienne*, 2 vols., Aubier-Montaigne, Paris 1970.
241. d'Ouince, *Un prophète en procès*, I, 241.
242. d'Ouince, *Un prophète en procès*, I, 228.
243. d'Ouince, *Un prophète en procès*, I, 228.
244. G. Martelet, *Teilhard de Chardin, prophète d'un Christ toujours plus grand. Primauté du Christ et transcendance de l'homme*, Éditions Lessius, Bruxelles 2005.
245. Martelet, *Teilhard de Chardin*, 259.
246. Martelet, *Teilhard de Chardin*, 259.
247. Martelet, *Teilhard de Chardin*, 259.
248. Martelet, *Teilhard de Chardin*, 260.
249. G.H. Baudry, *Teilhard de Chardin o il ritorno di Dio*, tr. it. di E. Costa, Jaca Book, Milano 2010, 15.
250. Baudry, *Teilhard de Chardin*, 14.
251. d'Ouince, *Un prophète en procès*, II, 250.
252. Baudry, *Teilhard de Chardin*, 15.
253. d'Ouince, *Un prophète en procès*, I, 16.
254. d'Ouince, *Un prophète en procès*, I, 16.

255. P. Teilhard de Chardin – L. Swan, *Correspondance*, tr. fr. di E. de la Héronnière, Lessius, Bruxelles 2009, 171.
256. B. Dietsche, «Erwägungen zur Mystik Pierre Teilhards de Chardin», in Schimtz-Moormann (hrsg.), *Teilhard de Chardin in der Diskussion*, 425.
257. L. Boros, «Evolutionismus und Spiritualität. Ein Versuch über die "geistliche Lehre" Teilhard de Chardins», in Schimtz-Moormann (hrsg.), *Teilhard de Chardin in der Diskussion*, 369.
258. Boros, «Evolutionismus und Spiritualität», 370.
259. Boros, «Evolutionismus und Spiritualität», 375.
260. Th.M. King, *Teilhard's Mysticism of knowing*, The Seabury Press, New York 1981, VII.
261. U. King, «Spirit of Fire: Teilhard's Cosmic Spirituality», in K. Duffy (ed.), *Rediscovering Teilhard's Fire*, Saint Joseph's University Press, Philadelphia 2010, 18.
262. King, «Spirit of Fire: Teilhard's Cosmic Spirituality», 19.
263. U. King, *Cristo in tutte le cose. Esplorare la spiritualità con Teilhard de Chardin. Conferenze di Bampton 1996*, tr. it. di A. Grillo, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2001, 218.
264. King, *Cristo in tutte le cose*, 218.
265. King, *Cristo in tutte le cose*, 219.
266. Per una rapida ricognizione sul pensiero del teologo americano, cfr. Th. Berry, «Ecology and the Future of Catholicism. A Statement of the Problem», in A.J. LaChance – J. Carroll (eds.), *Embracing the Earth: Catholic approaches to ecology*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1994, XI-XII. Dello stesso autore cfr. anche Th. Berry, *The dream of the earth*, Sierra Club Books, San Francisco 1990.
267. M.E. Tucker, «Teilhard's Ecological Spirituality», in Duffy (ed.), *Rediscovering Teilhard's Fire*, 39.
268. *Ecotheology* 1(2005); *Ecotheology* 2(2005).
269. U. King, «One Planet, One Spirit: Searching for an Ecologically Balanced Spirituality», in *Ecotheology* 1(2005), 66-87.
270. J.W. Skean, «Pierre Teilhard de Chardin: Priest, Scientist and Mystic», in J. Salmon – J. Farina, (eds.), *The Legacy of Pierre Teilhard de Chardin*, Paulist Press, New York 2011, 144.
271. J.W. Skean, «Exploring Teilhard's "New-Mysticism": Building the Cosmos», in *Ecotheology* 1(2005), 31.
272. R. Faricy, «The exploitation of Nature and Teilhard's Ecotheology of Love», in *Ecotheology* 2(2005), 181-195.
273. Sulla rilevanza che Teilhard dà al tema della tecnica negli scritti redatti tra il 1915 e il 1919 cfr. G. Giustozzi, «Teilhard de Chardin: mistica cristiana e potenza della tecnica», in *Firmana* 17(2008), 161-210.
274. A.M. Tassone Bernardi, *Teilhard de Chardin. La poesia del cosmo*, Edizioni Studium, Roma 1977.
275. King, *Cristo in tutte le cose*, 217.
276. Tassone Bernardi, *Teilhard de Chardin. La poesia del cosmo*, 41.
277. Tassone Bernardi, *Teilhard de Chardin. La poesia del cosmo*, 44.
278. Sul problema cfr. G. Durand, *L'immaginazione simbolica*, tr. it. di G. Rossetto, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma 1977.
279. W. Falla, «Rediemed by Beauty: Teilhard as Poet», in Duffy (ed.), *Rediscovering Teilhard's Fire*, 128.
280. K. Duffy, «Teilhard's Physics Imagery», in Duffy (ed.), *Rediscovering Teilhard's Fire*, 124.

281. F. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin à la paléanthropologie et à l'étude de l'évolution humaine», in *Revue des Questions Scientifiques* 2(1968), 167-189.
282. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 178.
283. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 168.
284. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 168.
285. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 177.
286. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 177.
287. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 168.
288. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 181.
289. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 182.
290. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 182.
291. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 182.
292. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 184.
293. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 185.
294. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 185.
295. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 185.
296. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 186.
297. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 186.
298. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 186.
299. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 182.
300. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 186.
301. Facchini, «Sur l'apport de Pierre Teilhard de Chardin», 183.
302. F. Facchini, «Pierre Teilhard de Chardin: dall'evoluzione una speranza per l'uomo», in F. Facchini, *Origini dell'uomo ed evoluzione culturale. Profili scientifici, filosofici, religiosi*, Jaca Book, Milano 2002, 236.
303. Facchini, «Pierre Teilhard de Chardin: dall'evoluzione una speranza per l'uomo», 237.
304. Facchini, «Pierre Teilhard de Chardin: dall'evoluzione una speranza per l'uomo», 238.
305. Facchini, «Pierre Teilhard de Chardin: dall'evoluzione una speranza per l'uomo», 238.
306. Facchini, «Pierre Teilhard de Chardin: dall'evoluzione una speranza per l'uomo», 238.
307. L. Galleni, «Pierre Teilhard de Chardin: Scienza e teologia nella prospettiva del Terzo Millennio», in *Revista Portuguesa de Filosofia* 61(2005), 184.
308. L. Galleni – M.C. Groessens-Van Dyck, «Lettres d'un paléontologue. Neuf lettres inédites de Pierre Teilhard de Chardin à Marcelin Boule», in *Revue des Questions Scientifiques* 1(2001), 8.
309. L. Galleni, *Darwin, Teilhard de Chardin e gli altri... Le tre teorie dell'evoluzione*, Felici Editore, Ghezzeno (PI) 20112, 47.

310. Galleni, *Darwin, Teilhard de Chardin e gli altri*, 62.
311. Galleni, *Darwin, Teilhard de Chardin e gli altri*, 82.
312. L. Galleni, «How Does the Teilhardian Vision of Evolution compare with Contemporary Theories?», in *Zygon* 1(1995), 42.
313. Galleni – Groessens-Van Dyck, «Lettres d'un paléontologue», 74.
314. Galleni – Groessens-Van Dyck, «Lettres d'un paléontologue», 74.
315. L. Galleni, «Teilhard de Chardin e la ricerca di un *muovere verso* nell'evoluzione della vita», in F. Facchini (ed.), *Complessità, evoluzione, uomo*, Jaca Book, Milano 2011, 160. Sulla visione teilhardiana dell'evoluzione come «*muovere verso*» cfr. anche L. Galleni, «Biologia evolutiva e teologia: quali problemi per una sintesi», in E.F. Reati – L. Galleni (edd.), *Teoria dell'evoluzione: lo sguardo della scienza e della fede cristiana*, Centro per il dialogo italo-russo di Gargnano, Gargnano (BS) 2004, 34-46.
316. Galleni – Groessens-Van Dyck, «Lettres d'un paléontologue», 74.
317. Galleni – Groessens-Van Dyck, «Lettres d'un paléontologue», 74.
318. Galleni, «Teilhard de Chardin e la ricerca di un *muovere verso* nell'evoluzione», 159.
319. Galleni, «Teilhard de Chardin e la ricerca di un *muovere verso* nell'evoluzione», 159.
320. Galleni, «Teilhard de Chardin e la ricerca di un *muovere verso* nell'evoluzione», 159.
321. Galleni, «Teilhard de Chardin e la ricerca di un *muovere verso* nell'evoluzione», 159.
322. Galleni – Groessens-Van Dyck, «Lettres d'un paléontologue», 74.
323. Galleni, *Darwin, Teilhard de Chardin e gli altri*, 146.
324. Galleni, *Darwin, Teilhard de Chardin e gli altri*, 146.
325. L. Galleni, «Postfazione. Rileggere e rispiegare Teilhard de Chardin», in P. Teilhard de Chardin, *Le Singolarità della Specie Umana*, tr. it. di L. Galleni, Jaca Book, Milano 2013, 97.
326. Galleni, «Postfazione. Rileggere e rispiegare Teilhard de Chardin», 93.
327. L. Galleni, «L'evoluzione come *muovere verso*. Il programma di ricerca di Pierre Teilhard de Chardin», in V. Sorce (ed.), *Teilhard de Chardin. Una proposta di senso per il futuro dell'umanità*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma 2012, 67.
328. Galleni, «L'evoluzione come *muovere verso*. Il programma di ricerca», 66-67.
329. Galleni, «L'evoluzione come *muovere verso*. Il programma di ricerca», 67.
330. Galleni, «L'evoluzione come *muovere verso*. Il programma di ricerca», 67.
331. Galleni, «Teilhard de Chardin e la ricerca di un *muovere verso* nell'evoluzione», 164.
332. Galleni, «Teilhard de Chardin e la ricerca di un *muovere verso* nell'evoluzione», 165.
333. Galleni, «Teilhard de Chardin e la ricerca di un *muovere verso* nell'evoluzione», 160.
334. J.W. Skean, «Geology and Grace: Teilhard's Life and Achievements», in Duffy (ed.), *Rediscovering Teilhard's Fire*, 207-223.
335. J. Salmon, «Teilhard's Science», in Duffy (ed.), *Rediscovering Teilhard's Fire*, 175-186.
336. H. Morowitz – N. Schmitz-Moormann – J. Salmon, «Teilhard's two Energies», in Salmon – Farina (eds.), *The Legacy*

of Pierre Teilhard de Chardin, 150-166.

337. M.A.S. McMamin, «Teilhard's Legacy in Science», in Salmon – Farina (eds.), *The Legacy of Pierre Teilhard de Chardin*, 33-45.
338. M. Crisafont y Pairó, «Das naturwissenschaftliche Denken des P. Teilhard de Chardin», in Schmitz-Moormann (hrg.), *Teilhard de Chardin in der Diskussion*, 41-86.
339. A. Danzin – J. Masurel, *Teilhard de Chardin, visionnaire du monde nouveau*, Éditions du Rocher, Monaco 2005, 7.
340. Danzin – Masurel, *Teilhard de Chardin, visionnaire du monde nouveau*, 11.
341. V. D'Ascenzi, *Teilhard de Chardin a fronte della globalizzazione*, Pardes Edizioni, Bologna 2007.
342. P. Trianni, *Il Cristo di tutti. Teilhard de Chardin e le religioni*, Edizioni Studium, Roma 2012.
343. U. King, *Towards a New Mysticism. Teilhard de Chardin and Eastern Religions*, Collins, London 1980; U. King, *The Spirit of One Earth. Reflections on Teilhard de Chardin and Global Spirituality*, Paragon House, New York 1989.
344. D'Ascenzi, *Teilhard de Chardin a fronte della globalizzazione*, 121.
345. Trianni, *Il Cristo di tutti*, 151.



EL LEGADO DE TEILHARD DE CHARDIN Y UNA DECLARACIÓN PERSONAL

— Zlatica Plašienková*

Pierre Teilhard de Chardin es uno de los pensadores que de manera importante influyeron no solo en mi carrera profesional (filosófica), sino también en la orientación de mi vida personal. Considero que los 60 años transcurridos desde su fallecimiento son una buena ocasión para reflexionar en breve sobre él y hacer la siguiente declaración personal.

El estudio de la obra de Teilhard hizo abrir delante de mí una serie de preguntas que me forzaron a “sobrepasar” el área de pura filosofía y enfocar mi atención también en la ciencia y religión. Fue concretamente el *problema del hombre* el que llegó a convertirse en el problema clave para mí. Es un tema sobre el cual no solo la Filosofía del Hombre (la Antropología Filosófica), sino precisamente la Ciencia y Religión pueden decir mucho. Y fue Teilhard quien arrojó una nueva luz sobre esta problemática. Mostró que el entender al hombre significa entender también su lugar en el universo, en el mundo y en su

relación con Dios. Contemplaba al hombre de manera compleja, dentro del marco de toda la evolución del universo y la vida, como también dentro del contexto de su necesidad de una confesión religiosa. Esto suponía entablar la problemática de manera más amplia: solucionar los “conflictos de competencia” en los campos de la ciencia y religión y buscar su “síntesis”, es decir una síntesis de la razón y fe, a lo cual puede aspirar precisamente la Filosofía. Yo cobré conciencia que no se trataba de formular una teoría universal y válida para la eternidad ya que toda síntesis está condicionada por su época. Según el legado de Teilhard supe que se trataba más bien de expresar la necesidad de su entrelazamiento interno, de una posible e ineludible unidad.

En relación al ser humano esto significa que un individuo moderno puede encontrar su orientación y camino sin tener que renunciar ni a su amor al mundo (o sea desarrollando la ciencia), ni a su amor a

* Faculty of Philosophy, Comenius University in Bratislava, Slovakia

Dios (la confesión religiosa) y mediante este camino puede conseguir convertirse en un hombre “más lleno”. Este camino lo podemos caracterizar como un camino de “acontecimientos”, un camino de crecimiento interno y maduración. La maduración ocurre dentro de la unidad de lo existente que engloba toda la humanidad llamada a unirse con Dios. Y por este camino uno puede andar junto con los demás seres humanos. Se trata de un camino difícil ya que has de renunciar al propio egoísmo y unirte con los demás y con todo lo que te trasciende a base del amor.

Las ideas de Teilhard sobre el amor como una fuerza que hace levantar a todo lo existente – una fuerza que por su índole es una fuerza unificadora– fueron una fuente muy inspirativa para mis propios pensamientos. Por un lado me llevaron a las reflexiones metafísicas de la existencia, por otro lado a su evolución, levantamiento y encaminación. Teilhard me reveló la evolución y la creación en una nueva luz. Él como evolucionista inspirado por Darwin me mostró que puede aceptarlas ambas pero también superarlas admitiendo en la “lucha por la vida” también al amor como la fuerza principal de evolución creativa que se puede manifestar en todos los niveles evolutivos de la existencia.

Desde el enfoque filosófico quisiera añadir que fue precisamente su manera de entender la problemática de la existencia y su solución de la relación entre materia y espíritu que me llevaron a entender y aceptar el monismo filosófico. Para mí se

trata de un monismo dinámico que trato de desarrollar a través de mis pensamientos sobre la sustancia dinámica, una sustancia en desarrollo. Se trata de una continuación de razonamiento de Teilhard sobre el hecho de que la materia y el espíritu no pueden desarrollarse uno sin otro, que son magnitudes inversamente proporcionales pero forman una alianza inseparable, una pareja que se alimenta recíprocamente ya desde su germen –el “átomo prehistórico”– del cual había nacido todo el espacio astral y más tarde nuestra Tierra, la Vida y el Hombre.

Considero extraordinariamente estimulante en la obra de Teilhard su afirmación de que para entender al hombre se requiere entender a todo el cosmos y también al revés, el entender al cosmos significa entender al ser humano con su pensar y avance espiritual.

Este avance se puede observar hoy en día a nivel de la integración planetaria, en los procesos globalizadores donde cada vez mayor papel jugará la integración espiritual de la humanidad. El espíritu visionario de Teilhard veía que la humanidad estaría integrándose, uniéndose venciendo los diversos obstáculos existentes entre las naciones, veía que el espíritu humano estaría creciendo, aumentando y subiendo arriba hacia su destino final. ¿A dónde – según Teilhard – está destinado el espíritu? A la unidad espiritual final de todo el universo en Dios. El monismo filosófico se acerca aquí al aceptable panenteísmo que trasciende al panteísmo tradicional p. ej. de Spinoza u otros panteístas filosóficos.

Y tengo que mencionar también que la supresión del dualismo filosófico por Teilhard tuvo una repercusión significativa también a nivel del entendimiento del propio ser humano –o sea en la problemática de Antropología– que es lo que más me atraía en Teilhard. Hoy se une a estas cuestiones también la problemática ambiental ambiental y para mí se convierte Teilhard de nuevo en una fuente de inspiración: por ejemplo al explicar la conexión entre la geósfera, biósfera y noósfera. Tengo para mí que sin entender estas cuestiones, en actualidad ya no podemos hablar en serio sobre la sostenibilidad de la vida en nuestro planeta.

Mi relación a Teilhard, quién en su obra une la combinación poco común de teólogo, científico y filósofo, gran sintetista y innovador, pero de algún modo también “profeta” quien con su espíritu clarividente observó su presente pero también el lejano

porvenir, es una relación profunda y cálida dado que de mucha manera influyó sobre mi modo de pensar. Intento continuar pensando desde el enfoque filosófico algunos de sus estímulos considerando su legado como un desafío permanente.

De una manera sumanizadora diría que Teilhard me encantó con su nuevo entendimiento de la relación mutua existente entre Dios y hombre, con su nueva unidad de lo divino y humano, con su respeto a la ciencia moderna y la religión, con su nueva visión de la unidad de fe y razón, su universo dinámico e histórico que presenta un proceso de determinado destino, no ocurriendo a ciegas. Y por último, me encantó el papel responsable que en este proceso concede al ser humano quien hoy en día ya tiene la evolución también en sus manos.**

** Traducción: Silvia Vertanová, Faculty of Philosophy, Comenius University in Bratislava, Slovakia.

RÉFLEXIONS ET HYPOTHÈSES DU DÉVELOPPEMENT PAR LA DÉMOCRATIE DANS LE TERRITOIRE DE BUMBA EN RÉPUBLIQUE DÉMOCRATIQUE DU CONGO (RDC)

— *Antoine Manzanza*
*Lieko Ko Momay**

O. INTRODUCTION GÉNÉRALE

À toutes les époques, l'homme a cru qu'il se trouvait à un « tournant de l'histoire ». Il ne se trompait pas à voir les grands changements du monde. Mais il est des moments où cette impression de transformation se fait plus forte. C'est le cas de l'existence humaine secouée par les changements ou les transformations dans le monde. On peut signaler d'une manière particulière les changements socio-économiques et industriels, les changements sociaux.

Le monde vivant dont l'homme fait partie, nous intéresse par son présent, mais aussi par son passé et surtout par son avenir. L'homme n'est pas en guerre avec

le cosmos. Le défi de repenser la place de l'homme dans la nature s'impose dans la mesure où il faut retourner sur l'homme, retourner sur son caractère unique dans l'univers. Replacer l'homme dans l'univers pour un développement intégral, mais durable. La dimension environnementale qui est aujourd'hui plus soulignée à côté des dimensions économiques, sociales du développement, nous confirme la complémentarité des paradigmes de l'homme et de la nature. Il ne sert à rien à craindre le progrès ou à reculer devant le progrès, il faut plutôt l'orienter.

Le développement, en tant que processus continu visant la production et la

* Professeur Associé Institut Supérieur Pédagogique Bumba - Secrétaire Académique Grand Séminaire Saint Jean Baptiste Bamanya/Mbandaka - République Démocratique du Congo.

réalisation totale de l'homme, interpelle au plus haut point la philosophie, dont l'office est de tout comprendre par une démarche parfois unitaire et réfléchie. En effet, il y a dans le secteur du développement, des niveaux, des modalités éthico-sociales, des présuppositions de base, des visions, des théories, des stratégies, des applications, des paradoxes, des enjeux majeurs qui ne peuvent pas laisser le philosophe indifférent.

Ainsi, par sa réflexion, le philosophe est invité à prendre part active au débat constructif sur la cause du développement et, naturellement, de son corollaire qu'est le sous-développement. Il doit porter son regard critique sur les connaissances théoriques et pratiques accumulées jusqu'ici afin d'ouvrir des perspectives nouvelles et prometteuses. J. Piaget ne demande-t-il pas à la philosophie, plutôt que d'être purement spéculative et de prétendre à l'absolu, de devenir une étude précise, globale, et ce en vue d'une finalité donnée (cf. J. PIAGET, *Sagesse et illusions de la philosophie*, PUF, Paris, 1965).

La philosophie, désormais en rapport avec le développement, doit permettre, par

une saine réflexion, d'orienter l'homme, dans et par son action, vers une société idéale fondée sur des valeurs humaines cardinales. Il s'agit donc de servir la cause du développement, par un effort de réflexion soutenu sur un double plan (épistémologique et éthique), une réflexion promotrice de créativité et de progrès.

Tout homme aspire au bien-être ou plus-être, tout homme veut la chose publique ; mais les questions qui se posent ici sont celles de savoir quelles en sont les conditions et les exigences. Quelle est la stratégie solide et durable à proposer pour assurer la promotion humaine et sociale ? Quels sont les voies et moyens susceptibles de générer le développement par la démocratie ?

Aidé par la démocratie, le développement dans sa phase finale, est affaire de tous. Voilà pourquoi le philosophe, comme d'ailleurs tout penseur de toute autre obédience, doit s'engager résolument dans ce processus. Car, tout en étant un simple concept, le développement doit, pour son accomplissement, devenir un « savoir-pour-agir », i.e. un pouvoir, une action ; en un mot, une réaction.

1. LA NOTION DU DÉVELOPPEMENT

Les terminologies de développement, d'éco-développement, de développement durable, de développement soutenable, de développement humain intégral ... revêtent maintes significations. Donnons

ici quelques caractéristiques de ce processus de changement.

Une des définitions du concept du « développement » est celle donnée par la *Déclaration des Nations Unies*, sur

le droit au développement. En effet, le développement est « un processus global, économique, social, culturel et politique, qui vise à améliorer sans cesse le bien-être de l'ensemble de la population et de tous les individus sur la base de leur participation active, libre et significative au développement et au partage équitable des bienfaits qui en découlent »¹

Petit à petit, la notion de développement durable semble s'imposer dans les circuits internationaux. Ce concept de développement durable, renvoie de plus en plus aux oubliettes de l'histoire le concept de développement qui, selon les critiques, est un produit de la guerre froide. En effet, le mot « développement » apparaît dans la théorie économique après la seconde guerre mondiale, parallèlement à la mise en œuvre de la décolonisation, en Asie d'abord, dans les années 1950, puis en Afrique, dans les années 1960.

De la mise en valeur de leurs colonies, les grandes puissances voyaient cette fois-ci la nécessité d'apporter une aide économique aux nations qu'elles qualifiaient de « sous-développées ». C'est le combat contre la misère qui évoque les raisons morales de la nécessité de cette aide ; c'est d'empêcher les pays pauvres de basculer dans le camp du communisme, ce qui constitue ici l'intérêt du monde dit libre. Le concept de développement sous-tend que les pauvres doivent forcément connaître un cheminement identique à celui des pays

riches, qui les conduise de la pauvreté à l'entrée dans une société de consommation. Croissance économique et développement étant considérés comme des synonymes.

Cette priorité de la croissance économique dans le développement n'est pas forcément à être considérée comme telle par d'autres auteurs. Ceux-ci insistent au contraire sur l'aspect humain du développement. Ainsi par exemple, l'économiste François Perroux le définit comme « la combinaison des changements mentaux et sociaux d'une société qui la rendent apte à faire croître cumulativement et durablement son produit réel global ». Et même ce que Jacques Austruy écrit : « Les pouvoirs qui ont réussi le lancement de leur société dans le développement ont réussi une triple transformation : ils ont modifié les mentalités, ils ont transformé l'infrastructure, ils ont réorienté les intérêts matériels ».

La richesse économique ne suffit pas à elle seule pour définir le développement, il faut rejoindre d'autres aspects, en l'occurrence sanitaire, éducatif, environnemental, etc.

On a compris que le développement n'était pas uniquement économique, qu'il ne pouvait se faire sans prendre en charge l'homme et tout homme dans son insertion sociale déterminée. Le terme de développement humain intégral trouve ainsi son importance et sa place dans cette équivocité du concept de développement.

C'est l'homme biologique qui est sous-entendu ici : c'est évident pour la

¹ S. BRUNEL, *Le développement durable, (Que sais-je ?)*, PUF, Paris, p. 28 :

dimension environnementale (air-eau-terre non polluées, bio-diversité, etc.). La dimension économique concerne essentiellement la satisfaction des besoins vitaux de l'humanité (accès à la nourriture, à la santé, au logement, etc.). Quant à la dimension sociale, elle a tendance à traiter davantage de l'équité dans la redistribution des richesses produites que des relations qualitatives entre les humains.

Le fait de souligner principalement cet aspect biologique a pour inconvénient de passer sous silence d'autres dimensions tout aussi essentielles du développement durable, telles que l'accès à l'éducation, à la connaissance, aux multiples ressources culturelles de l'humanité.

Il y a donc nécessité de compléter l'approche du développement durable en intégrant la dimension culturelle au même titre que les dimensions économique, sociale et environnementale. Nous osons croire que le développement sera durable que s'il est porté par une culture durable ; soutenu aussi par une politique dont le rôle dans le développement n'est pas à négliger. Le développement ne peut être calqué ou être le fruit d'une imitation du processus suivi par les pays dits développés.

De ce qui précède, on peut dire que « le développement n'est acceptable qu'à condition qu'il soit sustainable ». Il s'agit en fait du développement durable qui introduit une nouvelle vision culturelle, écologiste et environnementaliste, qui insiste sur le nécessaire respect des

ressources limitées et non renouvelables de la planète.

« Le développement soutenable est un développement qui répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures de répondre aux leurs. Deux concepts sont inhérents à cette notion : le concept de besoins, et plus particulièrement les besoins essentiels des plus démunis, à qui il convient de donner la plus grande priorité, et l'idée des limitations que l'état de nos techniques et de notre organisation sociale impose sur la capacité de l'environnement à répondre aux besoins actuels et à venir (...). Au sens le plus large, le développement soutenable vise à favoriser un état d'harmonie entre les êtres humains et entre l'homme et la nature »².

Cette définition descriptive de développement durable (sustainable development) revient aux galops et s'impose officiellement. C'est une définition qui associe environnement et développement, insistant sur la situation dramatique d'une partie de l'humanité ; une définition qui insiste aussi sur la nécessité de partager la croissance mondiale avec les plus défavorisés et de réduire les inégalités.

C'est une définition qui appelle à une prise de conscience des rapports de l'homme avec la nature. Car, deux idées fortes de l'écologie font leur entrée officielle. D'abord, le fait que la première priorité doit

² Cf. S. BRUNEL, *Le développement durable*, (Que sais-je ?), PUF, Paris, p. 46.

être de préserver la planète, donc d'adapter des modes de production plus respectueux de l'environnement ; ensuite, l'idée que le mode de vie et de consommation des plus puissants ne peut être étendu au reste du monde sans menacer gravement l'avenir de la terre.

On ne peut arriver actuellement à une stratégie du développement sans tenir compte à l'esprit les trois piliers, à savoir le social, l'environnement et l'économie. Il s'agit de mettre en œuvre des politiques économiques efficaces, qui soient en même temps socialement équitables et écologiquement tolérables. Le progrès conçu seulement en fonction des autres, sans référence à l'expérience personnelle, n'appelle pas automatiquement au développement. C'est l'idée d'une théorie de croissance qui aide à voler de ses propres ailes, à élaborer ses propres concepts. Mais il est à noter que toute théorie du développement doit commencer par étudier les forces déterminant l'investissement dans les pays concernés dans lesquels on ne peut exclure le rôle de l'État comme garant du terroir.

En définitive, on y voit une insistance du territoire dans la notion du développement durable. La définition du développement durable aujourd'hui communément admise est celle d'un développement respectueux des ressources naturelles et des éco-systèmes, qui garantisse l'efficacité économique sans perdre de vue les finalités sociales. Il faut donc convenir, le développement économique et humain ne peut se penser sans l'approche respectueuse

de la nature : affirmer conjointement la protection de la nature et l'affirmation de l'homme, c'est (...) reconnaître que l'homme ne peut s'humaniser qu'avec la nature.

Dans son principe même, le développement durable peut être considéré comme une simple interprétation de l'intérêt général : assurer pour tous, en tous lieux et à tous moments, aujourd'hui comme demain, un cadre de vie qui garantisse à chacun le plein exercice de ses droits. Le développement durable ne peut donc exister sans sécurité, ni liberté, et il ne peut être atteint que si chaque être humain, parvient à satisfaire ses besoins essentiels en termes d'alimentation, de santé, d'accès à l'éducation. Le développement durable est atteint quand les différents membres d'une société ont la capacité d'exercer leur libre arbitre sans compromettre l'intérêt général.

En ce qui concerne le développement humain intégral, il y a à dire un petit mot. Car, tout homme, on le sait, aspire au bien-être ou plus-être, et le développement dans sa phase finale, est affaire de tous et vise tout homme et tout l'homme. Le développement, y compris durable, est loin d'être un échec dans le monde, même si des efforts considérables restent à accomplir. Il n'est en effet ni une utopie, ni une gageure : il s'est réalisé pour une partie de l'humanité. Le développement doit être durable pour ne pas compromettre les conditions de vie des générations futures. Le développement est une réalité, mais une réalité inachevée.

2. AVEC QUELLE DÉMOCRATIE POUR UN MEILLEUR DÉVELOPPEMENT À BUMBA

Avec les différentes considérations faites sur le sous-développement, le développement, le développement durable, le développement humain intégral, nous nous sommes rendus compte de la multiplicité des définitions du concept « développement ». Dans leur commun dénominateur, nous pouvons encore affirmer que le développement peut être considéré comme un perpétuel mouvement progressif qui doit s'occuper de l'homme présent et de l'homme à venir, tout en prenant en compte les phases possibles de la vie, telles que l'homme vivant en société, l'homme occupant une étendue dans l'univers (le milieu), l'homme comme besoin cherchant à se procurer le minimum possible pour sa survie, et l'homme comme être pensant. Ou mieux, le développement est une évolution perpétuelle et globalisée vers la croissance ou l'amélioration de la vie de l'homme sur tous les plans possibles, à savoir, le plan économique, social, politique, éducationnel, sanitaire, culturel ... pour le déploiement de tout homme. Cette évolution doit se faire par la collaboration de l'homme et la nature. C'est ce qui nous conduira à un développement durable. Celui-ci peut être atteint quand les différents membres d'une société ont la capacité d'exercer leur libre arbitre sans compromettre l'intérêt général. N'est-ce pas ici l'expression de l'esprit démocratique ?

En effet, dans la démocratie, la souveraineté doit appartenir à l'ensemble des citoyens ; ce sont les citoyens qui exercent cette

souveraineté. Dans la démocratie, on voit une valeur universelle génératrice de paix et de progrès. En est-il de même dans son rapport avec le développement, avec l'exploitation environnemental ?

De l'avis de nombreux spécialistes, la démocratie se présente comme la forme de gestion des hommes et des nations qui conduit le plus rapidement à l'épanouissement moral, social et matériel des individus et des sociétés, qui et augmente les chances de la paix et de développement dans un espace public d'interaction et de compétition. La démocratie est la moins mauvaise et le plus expressif système politique des libertés individuelles et des groupes³, dans la mesure où les principes sont universels et s'appliquent sur tous les êtres humains résidant à l'intérieur des frontières des États.

Les institutions sur lesquelles repose la démocratie sont bien connues de tous : l'obligation de recours au suffrage du peuple, l'obligation de l'organisation des élections libres et équitables pour décider de la politique de l'État, la protection de la liberté d'opinion et de l'opposition politique, le respect de l'équilibre institutionnel ; la démocratie se mesure aussi à la capacité de

3 Cf. A. PANGULU, « Universalisme démocratique et apérité cosmopolitique », dans *Culture africaine, démocratie et développement durable*, Actes des VIII^è Journées Philosophiques de la Faculté Saint Pierre Canisius/ Kimwenza du 16 au 19 mars 2005, Éditions Loyola, Kinshasa, 2005.

distribuer la justice, la justice corrective pour tous, la justice sociale afin de permettre à chaque être humain habitant régulièrement sur le territoire national de mener une existence décente. « Il n’y a guère de légitimité démocratique, estime Habermas, sans justice sociale »⁴. Notre propos dans cet article, veut mettre l’accent sur un de ces aspects, c’est-à-dire la justice sociale.

Dans une démocratie, seul le droit susceptible d’être rationnellement accepté par tous les sociétaires juridiques qui ont leur opinion et leur volonté peut être considéré comme légitime. Pour cette raison, l’État démocratique moderne veille à la formation de l’autonomie politique du citoyen, qui sous-entend le droit pour le citoyen de s’opposer légalement aux institutions publiques lorsqu’elles versent dans l’iniquité⁵. La possession du pouvoir d’État procure des avantages qui sont susceptibles de conduire à l’égoïsme et à l’arbitraire. Quiconque boit à la coupe du pouvoir, prévient Ngoma-Binda, en devient ivre et a souvent tendance à s’y maintenir⁶. C’est pourquoi, le peuple doit user de ses prérogatives constitutionnelles pour empêcher que ses dirigeants politiques ne versent dans le népotisme.

4 J. HABERMAS, *Après l’État-nation. Une nouvelle constellation politique*. Traduit de l’allemand par Rainer Rochlitz, Paris, Fayard, 2000, p. 10.

5 Cf. J. HABERMAS, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, p. 151.

6 Cf. NGOMA-BINDA, *Une démocratie libérale communautaire pour la République Démocratique du Congo et l’Afrique*, Paris, L’Harmattan, 2001, p. 331.

La démocratie est un état d’esprit qui se pratique, se matérialise et se vit ; c’est une quête, un processus continu de légitimation du pouvoir à partir du peuple considéré comme source de toute légitimité, un processus toujours ouvert et jamais clos, qui doit se parfaire continuellement par l’effort et la culture.

La garantie des droits de l’homme exige un minimum de développement économique, qui permet de financer l’organisation de la protection, de la sécurité sociale individuellement et surtout collectivement. Il n’y a pas de démocratie sans justice sociale, sans garantie des droits de l’homme. La justice sociale suppose que la majorité des membres de la communauté nationale, autochtones ou étrangers qui résident sur le territoire national, disposent des revenus décents qui leur permettent d’accéder à une alimentation équilibrée, à des soins de santé et des logements dignes, bref à une existence convenable.

Cette notion de la justice sociale nous conduit à une petite réflexion de la richesse de notre Territoire de Bumba : pourquoi celle-ci ne participe-t-elle pas efficacement à une existence convenable des autochtones ? Il n’est un secret pour personne de constater que l’exploitation de la faune et flore de notre riche territoire ne sert pas au développement de notre milieu, il sert plutôt aux intérêts égoïstes de certains lobbies alliés au pouvoir politique avec la complicité tacite et/ou explicite de la population locale. Au lieu de se distraire et de distraire les peuples, les États africains devraient beaucoup travailler

pour arriver à créer les conditions de la croissance économique, en transformant leurs nombreuses potentialités naturelles en richesses effectives, pour se faire une légitimité démocratique et sociale.

Sans crainte de nous tromper, ce sont entre autres les *élus du peuple* de notre territoire qui, pour des minimes intérêts égoïstes, approuvent des actions sociales aléatoires qui ne contribuent en rien à un développement durable intégrale de notre peuple. Permettez-moi de citer un cas qui m'a vraiment frappé et me tient à cœur. Comme action sociale pour le développement de notre territoire de Bumba, la Société d'exploitation de bois SIFORCO a construit les bâtiments d'une école primaire à Yamokata (Ecole Primaire Lipia, à plus ou moins 36 km de Bumba sur la route menant vers Aketi), les murs de ces bâtiments sont faits des planches de bois inutilisables destinées à être jetées ou à servir de bois de chauffage. C'est avec une telle réalisation que cette société a brandit ses étiquettes, les faisant passer pour un grand artisan de la justice sociale, et cela avec la bénédiction de l'homme politique. L'on peut bien s'interroger, une telle construction tiendra pour combien de temps ?

Le facteur principal de la transformation, du développement de notre territoire est l'homme bumbatrancien lui-même, le citoyen et l'homme d'État. Il ne sert à rien de se complaire de l'état du sous-développement de notre territoire, mais de chercher des voies et moyens d'en sortir. De même, les responsables politiques

doivent être choisis parmi les citoyens les plus consciencieux, capables d'abnégation et d'oubli de soi, et préoccupés du bien-être collectif et de la promotion intégrale des communautés.

Il est vrai que l'homme moderne n'est plus un simple animal politique comme le pensait Aristote, mais bien plus un animal cosmopolitique, un être appelé à émigrer, à habiter n'importe quel lieu de la Terre, dans n'importe quel État où il désire vivre, un être appelé à se planétariser, à devenir citoyen de n'importe quel État du monde⁷. En tant qu'animal cosmopolitique, il doit bénéficier de la protection de ses droits et être astreint à des obligations vis-à-vis de son pays d'accueil. Il faut pour cela, une solidarité mondiale, un cadre juridique consensuel qui protège les avantages acquis par chaque partie : d'un côté, les avantages des autochtones de notre territoire de Bumba, de l'autre, ceux acquis par les étrangers. C'est ce qui permettra une bonne répartition des richesses de notre territoire pour le bien-être de tous.

7 Cf. PANGULU Abe, « Universalisme démocratique et apéritécocosmopolitique. Conditions d'une paix durable en Afrique », dans *Culture africaine, démocratie et développement durable* Actes des VIII^{ème} Journées philosophiques de la Faculté Saint Pierre Canisius/ Kimwenza du 16 au 19 mars 2005, Éditions Loyola, Kinshasa, 2005, p. 143.

3. CONCLUSION

Une réflexion sur l'environnement dans le Territoire de Bumba en République Démocratique du Congo, mise en rapport avec le développement durable, intégral et démocratique était notre préoccupation dans les présentes lignes.

De nos jours, la démocratie est l'universel politique, est le seul mode de gouvernement capable de promouvoir véritablement la paix et le développement. Elle est une valeur universelle dans la mesure où ses principes sont susceptibles de s'appliquer à tous les êtres humains aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur des limites géographiques des États. Comment cette démocratie peut-elle contribuer au développement durable de notre peuple.

Le développement d'un territoire doit être durable pour ne pas compromettre

les conditions de vie des générations futures. C'est en développant la justice sociale qui permettra aux membres d'une communauté de disposer des revenus pour accéder à une existence convenable.

Le citoyen politique, le citoyen autochtone, bref tout homme a l'obligation de contribuer grandement au développement durable de notre milieu et de ne pas permettre, par une complicité coupable, de faire de l'État, un État prédateur, qui s'approprie tout, et dont les dirigeants se partagent les ressources, sans se sentir tenus d'organiser la promotion collective de la population. Une complicité coupable dans la mesure où chacun attendait des dirigeants qui sortaient de son groupe des comportements « protecteurs », en fait contraires au bien commun.



RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

— Juan Manuel Rodríguez Caso

Silva, Ignacio, ed., *Latin American Perspectives on Science and Religion, International Perspective on Science, Culture and Society*, 1 (London, UK: Pickering & Chatto Publishers, Limited, 2014), 191 páginas (*Introducción*, Dr. Ignacio Silva).

La ciencia y la religión como tema de estudio se ha dado con mayor frecuencia en la tradición anglosajona, en donde se ha abordado desde perspectivas históricas, filosóficas y teológicas desde hace ya muchos años. Sin embargo, en otras regiones del mundo no ha habido un movimiento académico que como tal se haya enfocado en ese estudio conjunto, es relativamente reciente el que podemos encontrar ejemplos de proyectos enfocados en analizar las relaciones entre ciencia y religión en otras partes del mundo.

Como bien se señala en la Introducción, este libro es uno de los resultados de un proyecto financiado por la Fundación Templeton y basado en el Ian Ramsey Centre for Science and Religion de la Universidad de Oxford, que se ha encargado en los últimos años de buscar entender y documentar las relaciones entre ciencia y religión en Latinoamérica, a partir de entre otras cosas, reunir a académicos de todo el continente interesados en el tema a través de conferencias y talleres.

En su conjunto, el libro presenta diferentes perspectivas sobre la relación entre ciencia y religión en una región tan diversa culturalmente como lo es Latinoamérica. La organización del escrito en tres secciones ayuda enormemente a ver cómo desde los tres campos en los que en la actualidad se promueve el estudio de la ciencia y la religión –cuestiones metodológicas, históricas y contemporáneas– son realizadas investigaciones por académicos latinoamericanos, que además no solo provienen del campo de la teología y de la filosofía, sino también de las ciencias y las humanidades.

Ante todo, el libro es una muestra clara de que la intersección ciencia-religión es un tema de actualidad en Latinoamérica, mayormente en la filosofía y en la teología, y con características propias a partir de las cuales aportar visiones novedosas. El caso del filósofo y sacerdote español Mariano Artigas que, aunque no fue latinoamericano sino español, es

un ejemplo de esa novedad que se puede encontrar en el mundo hispanohablante, a través de una propuesta filosófica que plantea un diálogo armonioso entre la teología y la ciencia, y que gracias al español como lengua común ha sido posible su difusión. Un caso similar al del filósofo alemán Paul Tillich, que a partir de su enorme influencia en la teología del siglo XX se busca retomar como otro ejemplo de armonización, o el de la teología de la liberación a través de autores tan conocidos como Pedro Trigo, Juan Luis Segundo o Leonardo Boff, y que procuraron resaltar la importancia de la ciencia como parte de su compromiso teológico, con lo que podemos ver que el debate teológico latinoamericano retoma discusiones de actualidad a partir de las cuales se afirma la opción del diálogo armonioso entre la ciencia y la religión.

Las discusiones que proporciona el libro desde la teología y desde la filosofía como puentes para discutir temas sociales – como el relativismo cultural o el debate contemporáneo entre creacionismo y evolucionismo– o temas científicos – como la noción de “persona” desde las neurociencias o el indeterminismo en los fenómenos naturales– deja claro que la profundidad de las investigaciones que se realizan en Latinoamérica son del mejor nivel posible, además de que cómo se mencionó antes, proporcionar explicaciones novedosas que involucran tanto a la teología, como a la filosofía y las ciencias.

Un detalle que vale la pena destacar del libro, es que no se centra exclusivamente

en la situación contemporánea ni en el cristianismo predominante en la región, sino que abre la perspectiva hacia las tradiciones prehispánicas, como el conocido caso del calendario que se usaba en el centro de México antes de la llegada de los españoles en el siglo XVI, con lo que se puede hablar de una característica propia del contexto latinoamericano en la investigación sobre ciencia y religión. En este mismo sentido, no hay que olvidar que el cristianismo latinoamericano tiene características propias resultado del proceso de inculturación que se dio en la región desde tiempos de la conquista europea, y la relación entre esta visión y la ciencia ha tenido características particulares, como se puede ver en los capítulos sobre la ciencia jesuita en las *reducciones* de Paraguay, el caso de la introducción y recepción del darwinismo en varios países del continente, o la situación que se ha dado en Brasil en los últimos años sobre la percepción de la evolución y el creacionismo; en todos los casos, el contexto latinoamericano proporciona explicaciones alternativas a lo que ha sucedido en Europa o en Estados Unidos, regiones en las que el estudio de las relaciones entre ciencia y religión tiene mayor tradición.

Es claro, que como se menciona en la misma obra, que no se pretende abarcar en su totalidad las discusiones o la variedad de las mismas, ya que en ocasiones las limitaciones de espacio conllevan a tener que escoger unos temas o autores por sobre otros. Pero es claro que este tipo de libros, del que esperamos haya más en un futuro cercano, presentan al público

una parte de la enorme visión que existe sobre el tema en una región tan rica como Latinoamérica, que necesita cada vez más ser difundida tanto en la misma región como en otras partes del mundo.



INFORME

VIII CONGRESO LATINOAMERICANO DE CIENCIA Y RELIGIÓN: “LA SACRALIDAD DE LA VIDA EN UNA TIERRA HABITABLE PARA TODOS”

— *Lucio Florio*

Entre los días 20 y 22 de octubre del corriente año se realizó el VIII Congreso Latinoamericano de Ciencia y Religión en el Seminario Rabínico Latinoamericano “Marshall T. Meyer” de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. El Congreso, que prosigue una tradición de encuentros académicos comenzados en el 2002, tuvo como coorganizadores a la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (México), al Centro Elie Wiesel de Argentina y a la Fundación “Diálogo entre Ciencia y Religión (DeCyR)”. El tema de este encuentro fue: “La sacralidad de la vida en una tierra habitable para todos”. La idea de organizar el presente Congreso surgió de la confluencia de dos inquietudes. La primera de ellas fue la de proseguir con los congresos latinoamericanos de Ciencia y Religión, iniciados en el año 2002. El tema “ciencia y religión”, instalado como ámbito interdisciplinario de debate en las últimas décadas, fue recogido por una serie de congresos latinoamericanos que

se prolongaron por más de una década, animados prioritariamente por el CECIR de la UPAEP y la Fundación DeCyR. La segunda inquietud provino de la intención de continuar con la línea de reflexión y debate articulada por el Centro Elie Wiesel de Argentina, presidido por la Lic. Beatriz Gurevich, especialmente en el campo de las diversas formas de violencia y desconocimiento de la dignidad humana.

El tema concreto elegido para el encuentro también surgió de la conjunción de dos intereses: en primer lugar, del propósito de recordar el trágico atentado de la AMIA a los 20 años de sucedido y, con él, de toda vulneración de la dignidad humana a través de la violencia en todas sus formas; en segundo lugar, del interés por reflexionar en forma interdisciplinaria sobre la cuestión de la relación del ser humano con el ambiente. “La sacralidad de la vida en una tierra habitable para todos” recoge las dos cuestiones: la idea de



“sacralidad” de la vida, por una parte, coloca en una dimensión religiosa aquella noción incorporada en el pensamiento secular de nuestra época; la perspectiva de una tierra habitable para todos, por su parte, incluye la noción de que nuestro planeta, nuestra biosfera, es un don para todos, humanos y seres vivos, y que, en cuanto tal, demanda una responsabilidad común por transformarla en un espacio de convivencia para esta generación y las futuras, así como por promover el cuidado de un equilibrio que se ha tornado extremadamente frágil. Precisamente, la gravedad de las problemática humana y ambiental de nuestro tiempo hace ineludible un abordaje complejo, que integre no sólo las visiones generadas por las ciencias naturales y humanas, sino también por la filosofía y la teología. Estas, en muchas ocasiones olvidadas en la convocatoria del diálogo académico, están llamadas a transportar las problemáticas humanas y ecológicas hacia los horizontes más definitivos del

sentido y la trascendencia. De allí que en la elaboración de las líneas del Congreso se pensó en que la sacralidad de la vida humana y la habitabilidad del planeta requieren de un tratamiento complejo, crítico y abierto a la trascendencia.

El Congreso contó con numerosos auspicios, entre los cuales los siguientes: Pontificio Consejo de Cultura, Pontificia Universidad Católica Argentina; la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, Argentina; Universidad Católica de Cuyo, San Juan, Argentina; Universidad Maimónides, Buenos Aires, Argentina; Universidad de San Isidro, San Isidro, Provincia de Buenos Aires, Argentina; Universidad Católica del Uruguay, Montevideo, Uruguay; Facultad de Ciencias Exactas de la UNICEN Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Tandil, Provincia de Buenos Aires, Argentina; UNESCO Chair in Bioethics, Haifa, Israel; Red Iberoamericana de



Ecobioética para la Educación, la Ciencia y la Tecnología, Cátedra UNESCO de Bioética, Buenos Aires, Argentina; Disaster Psychiatry Section of the World Psychiatric Association, Chêne-Bourg, Switzerland; Asociación Mutual Israelita Argentina, Buenos Aires, Argentina; Congreso Judío Latinoamericano (Rama del Congreso judío Mundial); EDiPA Equipo Diocesano de Pastoral Ambiental, Pastoral Social, Obispado de San Isidro, San Isidro, Argentina; Biblioteca del Congreso de la Nación, Buenos Aires, Argentina; Secretaría de Ciencia y Tecnología de la Provincia de Córdoba, Córdoba, Argentina; Secretaría de Culto, Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, Presidencia de la Nación, Buenos Aires, Argentina; Senado de la Nación, Buenos Aires, Argentina; Subsecretaría de Políticas Educativas y Carrera Docente, Ministerio de Educación del Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.; Capítulo Argentino de la Asociación

Médica Israelí, Buenos Aires, Argentina; Fundación Diálogo Argentino Americano, Buenos Aires, Argentina; etc.

El encuentro comenzó con una Mesa sobre: "Modelos de Desarrollo y Bienes Comunes", en la que el Senador Fernando Solanas disertó sobre: "Los recursos no renovables en la agenda política". El Dr. Eduardo Agosta Scarel, físico y sacerdote carmelita, presentó el reciente libro, inspirador del título del Congreso, "Una tierra habitable para todos" (compilado por Mons. Jorge Lugones). La Dra. Cristina Calvo reflexionó acerca de: "La Política y la Globalización de la Indiferencia". La Dra. Teresa Driollet de Vedoya condujo la discusión.

Posteriormente, tras una visita y explicación de una muestra artística exhibida en la casa original del Seminario Rabínico, se dio lugar al Acto de Apertura del Congreso, con palabras de bienvenida



de la Lic. Beatriz Gurevich, Presidenta del Instituto Elie Wiesel de Buenos Aires y de presentación por parte del Pbro. Dr. Lucio Florio, Presidente de la Fundación DeCyR y del Mtro. Eugenio Urrutia Albisua, Vicerrector Académico de la UPAEP.

Se dio lectura a algunos mensajes de auspicio, entre los cuales uno del Papa Francisco, invitando a reflexionar sobre la relación entre ecología humana y ecología de la naturaleza. Asimismo, el Nuncio Apostólico en la Argentina, Mons. Emil Paul Tscherrig brindó unas palabras alusivas al sentido del Congreso.

A continuación, se desarrolló una mesa sobre el tema: "Introducción al Diálogo entre Ciencia y Religión", a cargo de Monseñor Jorge Lozano (obispo de Gualguaychú y Presidente de la Comisión Episcopal para la Pastoral Social), el Dr. Osvaldo Podhajcer (Director de laboratorios el Instituto Leloir) y el

Rabino Dr. Abraham Skorcka, (Rector del Seminario Rabínico Latinoamericano). Los panelistas propusieron líneas de reflexión desde sus áreas específicas para pensar de una manera tanto teórica como práctica la conjunción de visiones originadas en las ciencias y las confesiones religiosas.

Como conclusión del primer día, se realizó un acto interreligioso en homenaje a las víctimas del acto terrorista contra AMIA (Buenos Aires, 18 de julio de 1994). El Ingeniero Gabriel Mysler, Presidente del Seminario Rabínico Latinoamericano, dijo unas palabras introductorias, y el Señor Omar Abboud, el Rabino Daniel Goldman, el Pastor Jerónimo Granados y el Señor Norberto Padilla ofrecieron reflexiones inspiradas en su propias tradiciones religiosas y enmarcadas en el cuadro del pensamiento de las ciencias y la religión sobre el trágico hecho sucedido en AMIA y las perspectivas futuras de convivencia pacífica.

En los días subsiguientes, se llevaron adelante diversas mesas redondas. En: “Amenazas a la Vida Engendradas por las Armas de Alta Tecnología” expusieron el Dr. Carlos Escudé (Conicet, Seminario Rabínico) sobre: “Una escatología medieval judía para la era nuclear”, el Embajador Rogelio Pfirter sobre: “Armas de destrucción en masa y supervivencia de la Humanidad” y la Dra. Hilary Marlow (Farady Institute for Science and Religion, Cambridge) sobre: “La angustia de la tierra: El efecto de la guerra sobre la naturaleza”. El Embajador Luis Mendiola ofició de Moderador de la mesa. El debate giró sobre el control posible de las armas de destrucción masiva, y, en el plano teológico, sobre las perspectivas teológicas sobre un futuro en el que el ser humano cuenta con la posibilidad de auto-destruirse. Ciertos textos proféticos, leídos a la luz de algunos poetas del siglo XX, mostraron su capacidad poética y religiosa para describir los efectos de la guerra sobre la naturaleza.

En una mesa sobre “Bioética” disertó el Dr. Jaime Bortz (UBA) sobre el tema: “Comités de ética clínica: Un espacio para el análisis de problemas en la atención sanitaria cotidiana”. Por su parte, Mons. Alberto Bochaty (UCA, Arquidiócesis de La Plata) expuso sobre: “El rol del teólogo en el Comité de Bioética Clínica”. Finalmente, la Dra. María Fernanda Sabio (UNQ) expuso sobre el tema: “Una mirada al rol de los miembros no confesionales de los comités de ética”. El caso de los comités de Bioética apareció aquí como un ejemplo concreto de interacción entre conocimientos científicos, éticos y religiosos.

“Genómica y Sacralidad de la Vida” fue el título de una mesa de la que participaron Osvaldo Podhajcer (Director, Terapia Molecular y Celular - Instituto Leloir – CONICET), quien desarrolló el tema: “Genoma humano y medicina personalizada”. Khatchik Der Goughassian (Profesor de Relaciones Internacionales de la Universidad de San Andrés) expuso sobre: “Religión, Nacionalismo y Genocidio: Los (ab)usos del Islam en el Genocidio de los armenios (1915-1923)”. La Dra. Mirta Goldstein, por su parte, habló sobre “La subjetividad entre las Ciencias y las Creencias de nuestro tiempo”.

En una mesa sobre “Agua y Biodiversidad”, después de una reflexión religiosa por parte del Pbro. Lic. Aníbal Filippini, el Dr. Oscar Fidencio Ibáñez Hernández (Univ. Autónoma de Ciudad Juárez, México) desarrolló la cuestión de: “Agua y salud para los excluidos”, poniendo de relieve la cuestión de las políticas públicas para el agua de uso público en México en función de los más vulnerables. La Dra. Mariana Torrero (UCA) habló sobre: “La Gestión integrada de los recursos hídrico” y la Dra. Graciela Canziani (Directora del Instituto Multidisciplinario sobre Ecosistemas y Desarrollo Sustentable) expuso sobre: “La creencia de que los recursos son infinitos”. El agua, principio clave para la biosfera, fue presentado en un plano concreto y humano, mostrando la necesidad de su cuidado de una manera tecnológicamente apropiada. A su vez, la biodiversidad fue presentada como nuestro ámbito natural, del cual somos parte y, a la vez,



NUNCIATURA APOSTOLICA
BUENOS AIRES

Buenos Aires, 30 de septiembre de 2014

Prot. N. 7833/14

Excelencia:

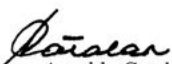
En ausencia de S.E.R. Mons. Emil P. Tscherrig, tengo el gusto de dirigirme a Usted para transmitirle el mensaje que, en nombre del Santo Padre, ha enviado Su Eminencia Rev.ma el Sr. Cardenal Pietro Parolin, Secretario de Estado de Su Santidad, en ocasión del VIII Congreso Latinoamericano de Ciencia y Religión a realizarse entre los días 20 y 22 de octubre p.v. en la ciudad de Buenos Aires.

-MONS. JORGE EDUARDO LOZANO
OBISPO DE GUALEGUAYCHÚ

EL PAPA FRANCISCO SALUDA CON AFECTO A LOS ORGANIZADORES Y PARTICIPANTES EN EL VIII CONGRESO LATINOAMERICANO DE CIENCIA Y RELIGIÓN QUE, BAJO EL LEMA "LA SACRALIDAD DE LA VIDA EN UNA TIERRA HABITABLE PARA TODOS", SE CELEBRA EN LA CIUDAD DE BUENOS AIRES. EL SANTO PADRE LES ANIMA A PROFUNDIZAR EL DIÁLOGO FECUNDO Y MUTUAMENTE ENRIQUECEDOR ENTRE LA CIENCIA Y LA RELIGIÓN. LA TRADICIÓN BÍBLICA NOS MUESTRA LA CREACIÓN COMO UN PROYECTO DE AMOR Y DE VERDAD, QUE EL HOMBRE ESTÁ LLAMADO A DESCUBRIR PARA GUARDARLO Y CULTIVARLO. SU MISMO SER PERSONAL TIENE SU ORIGEN EN UN DISEÑO DE AMOR DE DIOS, QUE LO HA CREADO A SU IMAGEN, Y DEL QUE SE DESPRENDE SU INVOLABLE DIGNIDAD. ES NECESARIO, POR TANTO, ESCLARÉCESE ADECUADAMENTE LA ESTRECHA ALIANZA QUE UNE AL SER HUMANO CON EL MEDIO AMBIENTE, PORQUE EL LIBRO DE LA NATURALEZA ES UNO. NO SE PUEDE RESPETAR LA ECOLOGÍA AMBIENTAL SI NO SE RESPETA SOBRE TODO LA ECOLOGÍA HUMANA, Y VICEVERSA. SU SANTIDAD LES RUEGA TAMBIÉN QUE LO TENGAN MUY PRESENTE EN SUS ORACIONES, A LA VEZ QUE LOS RECUERDA EN LAS SUYAS, PIDIENDO ABUNDANTES BENEDICIONES DEL ALTISSIMO.

CARDENAL PETRO PAROLIN
SECRETARIO DE ESTADO DE SU SANTIDAD

Aprovecho para confirmarle mis sentimientos de deferente atención.


Mons. Arnaldo Catalán
Encargado de Negocios, a.i

S.E.R.
Mons. Jorge LOZANO
Obispo de Gualeguaychú
Presiende de la Pastoral Social
Suipacha 1034
C.A.B.A.

responsables debido a la capacidad humana de intervención sobre el ambiente.

La última mesa giró sobre la problemática de los “Impactos del Modelo Agroindustrial”. La Rabina Silvina Chemen ofreció una reflexión bíblica sobre la cuestión. Posteriormente, el Ing. Agrónomo Gustavo Grobocopatel (Miembro del Consejo Económico y Social de la Univ. T. Di Tella) se expresó sobre la cuestión “Mirando la Tierra sin perder de vista al Ser Humano”, poniendo de relieve como, en su opinión, la revolución biotecnológica aplicada a la producción agrícola estaba siendo altamente beneficiosa, especialmente porque había conseguido mejorar notablemente la producción de alimentos. El Ing. Forestal Claudio Lowy formuló un contrapunto a esa visión, poniendo de relieve estudios sobre los efectos perniciosos de los plaguicidas asociados a

los transgénicos sobre la salud humana, cuestionando el presupuesto de un “manejo seguro” de los mismos; el título de su exposición fue: “Falacias del mito de las buenas prácticas agrícolas”. Actuó como moderador el Ing. Agrónomo Javier Souza Casadinho (M.S.en Metod. de la Investig. Científica y Técnica del UNER). En esta mesa se pudo ver claramente la tensión entre dos tipos de modelo de desarrollo agrícola, particularmente en Argentina, cuyo valor no puede ser juzgado solamente por los especialistas, sino que requiere de la intervención de otras instancias de evaluación ética.

Además de estas mesas, se organizaron 13 paneles con 49 comunicaciones individuales o grupales sobre temas diversos, con la característica de buscar el entrecruzamiento temático y religioso. Las cuestiones abordadas fueron muy variadas:

- El paradigma de la contemplación
- Habitar desde el principio al fin de la vida. Cuestiones históricas, estéticas y religiosas
- Eco-filosofía y eco-teología: población, tierra, culturas
- La ciencia y la religión ante los enigmas y límites de la naturaleza y del hombre
- Evolución y genética bajo la reflexión filosófica y teológica
- Violencia, perdón y empatía, memoria y narración
- Transparencia, participación y diseño urbano en las raíces de la convivencia social y de la problemática ambiental
- Visiones religiosas sobre el cosmos y la historia
- La política, la economía y la salud pública en perspectivas interdisciplinarias
- Miradas científicas, religiosas y práctica del tema ambiental
- Ciencia y religión en la educación
- Cuestiones bioéticas en el contexto público, ambiental y tecnológico
- Diálogo entre Ciencia y Religión en la Post Modernidad

El Congreso concluyó con un momento de danza y canto de inspiración bíblica,

precedido por unas palabras de despedidas en las que el Vicerrector Académico de la UPAEP, Eugenio Urrutia Albisua, anunció la organización del XI Congreso Latinoamericano de Ciencia y Religión por su universidad, en Puebla, a principios del año 2016.

El balance de este VIII Congreso fue muy positivo: con una asistencia de personas provenientes de Argentina, Brasil, Uruguay, Chile, Colombia, México, Eslovaquia, España y Gran Bretaña, pertenecientes a diversas especialidades y confesiones religiosas, se pudo abordar desde ángulos diversos las problemáticas de la dignidad humana, de la convivencia pacífica y del ambiente natural. La posibilidad de hacerlo en un marco religioso y científico, con la exigencia propia de métodos heterogéneos, pero en

clima de cordialidad y escucha, permitió la elaboración de síntesis ciertamente fragmentarias y provisionales, pero con mayor amplitud que las confeccionadas sólo en el ámbito de las propias especialidades.

Buena parte de las exposiciones han sido publicadas un libro electrónico (DeCyR (editor), *VIII Congreso Latinoamericano de Ciencia y Religión*, Buenos Aires, 2014; edición electrónica: ISBN: 978-987-45880-0-5) y aparecerá en las páginas de CECIR y DeCyR.

Por otra parte, las conferencias del Congreso se pueden hallar en: <https://www.youtube.com/channel/UCM-JavZeXC26dQLMFsiU5Pw>



Lenguas:

Los artículos deben estar escritos en alguna de las siguientes lenguas: francés, portugués, italiano, catalán o castellano.

El *abstract* debe ser presentado en la lengua de origen del artículo y en inglés. No tendrá más de 100 palabras, y será acompañado de unas palabras indicadoras (Key Words). Estos *abstracts* serán colocados en la página web con el nombre de sus autores.

Formato del artículo:

Los autores deben enviar dos versiones de sus manuscritos:

- a. Una, con los datos personales.
- b. Otra anónima, es decir, sin ninguna identificación personal.

Los archivos serán identificados con el comienzo del título y las inscripciones como “Archivo A” y “Archivo B”.

Citas:

Para citar la Biblia y documentos antiguos, utilice las abreviaciones estándar. Pero no abrevie títulos de revistas ni de libros en textos o notas.

Notas:

Las notas deben ir ubicadas al final del artículo.

Ejemplos de citación:

Roger Vermaux, *Filosofía del hombre* (Barcelona: Herder, 1983), 20-22.

Raúl Gutiérrez Lombardo, “Darwin y la ética ambiental”, en: José Martínez Contreras y Aura Ponce de León (editores), *Darwin y el evolucionismo contemporáneo* (México: Siglo XXI Editores – Universidad Veracruzana, 2012), 96-106.

Jacques Arnould, “Evolución y finalidad. Una invitación a reintroducir a Cristo en el discurso sobre la creación”, *Communio* (Arg.) 3 (2002), 53-69.

Para notas subsiguientes:

Ibid., 51.

Gutiérrez Lombardo, “Darwin y la ética ambiental”, 101.

Para las lenguas griega, hebrea, árabe y otras deben hacerse transliteraciones (cfr. *Chicago Manual of Style* e *International Journal of Middle Eastern Studies*).

Para palabras o frases en otras lenguas, sírvase colocarlas en cursiva y, entre paréntesis, añadir una traducción en la lengua del artículo.

Ilustraciones:

- Las imágenes deben ser enviadas en forma individual y en un archivo aparte, separadas del texto.
- Evite el uso de coloración por razones meramente estéticas.
- Las imágenes deben ser producidas lo más cercano al tamaño final como sea posible.
- Todas las imágenes deben estar numeradas en el orden en el cual ellas aparecen en el artículo (ej.: imagen 1, imagen 2). Si fueran varias en una, cada parte deberá ser etiquetada (ej.: imagen 1(a), 1(b), etc.).
- El nombre del archivo para el gráfico debe ser descriptivo del mismo: Imagen 1, Imagen 2 a, etc.
- Los archivos deben ser guardados en alguno de los siguientes formatos: TIFF, PostScript, EPS o JPG, y deberán contener toda la fuente de información necesaria y el archivo fuente de la aplicación (ej.: Illustrator, Photoshop, CorelDraw).

Tamaño:

Los artículos deberán tener entre 5,000 a 8,000 palabras, aunque podrán ser contemplados tamaños menores y mayores de acuerdo a la temática abordada.

Las reseñas bibliográficas tendrán un máximo de 1.000 palabras. En ellas deberá aparecer en su título: título del libro, autor, casa editorial, año, y cantidad de páginas.

Estilo y tamaño de letra:

Times New Roman 12 para el texto principal y Times New Roman 8 para las citas.

Derechos de autor:

Los autores deben consignar los derechos de autor al CECIR de la Universidad Popular Autónoma de Puebla (UPAEP).

NORME PER L'INVIO DEGLI ARTICOLI

Lingua:

Gli articoli devono essere scritti in una delle seguenti lingue: francese, portoghese, italiano catalano o castigliano.

L'*abstract* deve essere presentato nella lingua di origine dell'articolo e in lingua inglese. Non dovrà superare le 100 parole e sarà accompagnato da alcune parole chiave (Key Words); gli *abstracts* saranno inoltre riportati sulla pagina web col nome dell'autore.

Formato dell'articolo:

Gli autori dovranno inviare due versioni del loro contributo:

- a. Una con i dati personali
- b. L'altra anonima, senza alcuna identificazione personale.

L'archiviazione e l'identificazione degli articoli sarà possibile attraverso l'inizio del titolo e la titolazione "Archivio A" (per la copia con i dati personali) e "Archivio B" (per la versione anonima).

Citazioni:

Per citare la Bibbia e documenti antichi, utilizzare le abbreviazioni standard senza, però, abbreviare i titoli delle riviste o dei libri né nel testo né in nota.

Note:

Le note devono essere poste alla fine dell'articolo.

Esempi di citazione:

Roger Vernaux, *Filosofía del hombre* (Barcelona: Herder, 1983), 20-22.

Raúl Gutiérrez Lombardo, "Darwin y la ética ambiental", en: José Martínez Contreras y Aura Ponce de León (editores), *Darwin y el evolucionismo contemporáneo* (México: Siglo XXI Editores – Universidad Veracruzana, 2012), 96-106.

Jacques Arnould, "Evolución y finalidad. Una invitación a reintroducir a Cristo en el discurso sobre la creación", *Communio* (Arg.) 3 (2002), 53-69.

Per le note successive:

Ibid., 51.

Gutiérrez Lombardo, "Darwin y la ética ambiental", 101.

Per le note in lingua greca, ebraica, araba etc. devono essere utilizzate le traslitterazioni secondo il *Chicago Manual of Style* e *International Journal of Middle Eastern Studies*).

Per parole o frasi in altre lingue, utilizzare la scrittura in corsivo e mettere tra parentesi la traduzione nella lingua in cui è scritto l'articolo.

Illustrazioni:

- Le immagini devono essere inviate singolarmente, una per una e in un documento a parte, separate dal testo.
- Evitare l'uso di immagini a colori, per ragioni puramente estetiche.
- Le immagini devono essere quanto più possibile inviate nel loro formato finale.
- Tutte le immagini devono essere numerate nell'ordine in cui esse appaiono nell'articolo (es: immagine 1; immagine 2 ecc.). Se si realizza un'unica tavola con più immagini, esse devono essere etichettate con numero e lettere progressive (es: immagine 1 (a) 1 (b) ecc.).
- Il numero dei disegni per la parte grafica deve essere espresso nello stesso modo (es. Immagine 1; immagine 2 ecc.).
- Le illustrazioni devono essere inviate in uno dei seguenti formati: TIFF, PostScript, EPS o JPG e devono contenere tutte le informazioni necessarie per utilizzarle (es: Illustrator, Photoshop, CorelDraw).

Dimensioni:

Gli articoli dovranno rimanere tra 5.000 e 8000 parole; tuttavia ci potranno essere articoli di lunghezza minore o maggiore a seconda della tematica affrontata.

Le recensioni bibliografiche saranno al massimo di 1.000 parole e in esse dovranno apparire già nel titolo i seguenti elementi: titolo del libro recensito, autore, casa editrice, anno, numero delle pagine.

Diritti di autore:

Gli autori devono trasferire i diritti di autore al CECIR della Università Popolare Autonoma del Puebla (UPAEP).



TEOLOGÍA Y CIENCIAS
QUAERENTIBUS

Año 4 | n.º 5
Julio 2015