

TEILHARD DE CHARDIN Y LA TEOLOGÍA DE LA CREACIÓN ACTUAL

ALGUNOS ELEMENTOS ESTRUCTURALES Y CONCEPTOS VIGENTES

*Teilhard de Chardin and the Theology of Creation Today.
Some Structural Elements and Current Concepts*

Lucio Florio

Pontificia Universidad Católica Argentina
lflorio.18@gmail.com

Recibido: 29 agosto 2023

Aceptado: 27 septiembre 2023

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol287.i1463.y2023.005>

RESUMEN: La obra de Pierre Teilhard de Chardin conoce una segunda ola de interés, después de la experimentada con posterioridad a la publicación de sus escritos. Varios de sus temas han sido recogidos por pensadores y teólogos. A la luz de esta recepción, interesa detectar los elementos estructurales y conceptos que pueden ayudar a renovar el tratado sistemático del Dios creador y las exposiciones catequísticas y pastorales relacionadas con la creación divina. La estructura científico-filosófica expresada en conceptos como cosmogénesis, biogénesis, noogénesis, cristogénesis, Punto Omega y otros parecen ser útiles para repensar la teología de la creación en un tiempo de predominio de las ciencias.

PALABRAS CLAVE: Teilhard de Chardin, cosmogénesis, biogénesis, cristogénesis, evolución, teología de la creación.

ABSTRACT: *The work of Pierre Teilhard de Chardin knows a second wave of interest, after that experienced after the publication of his writings after his death. Several of his themes have been taken up by thinkers and theologians. In the light of this reception, it is interesting to detect the Teilhardian structures and concepts that can help to renew the systematic treatise on the Creator God and the catechetical and pastoral expositions related to the divine creation. The scientific-philosophical structure expressed in concepts such as cosmogenesis, biogenesis, noogenesis, Christogenesis, omega point and others is useful to rethink the theology of creation in a time of predominance of the sciences.*

KEYWORDS: *Teilhard de Chardin, cosmogenesis, biogenesis, Christogenesis, evolution, theology of creation.*

1. INTRODUCCIÓN

Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) no fue un teólogo académico, sino un teólogo-científico, con un método anclado en su actividad científica. Si bien su profesión intelectual fue la del investigador, sin embargo, elaboró un vasto complejo de ideas sobre el cristianismo y la ciencia de una relevancia teológica importante (Chantraine, 2011). Se puede decir que hizo una teología con un método propio, radicado en el fenómeno de la naturaleza tal como lo conoció mediante sus investigaciones¹. Desde esa impronta científica, su obra logró impactar sobre la teología sistemática. Es verdad que tal impacto ha sido irregular, pero también es cierto que su influjo no cesa de crecer en algunas facultades y centros teológicos particularmente sensibles a las cuestiones originadas en las ciencias². De todos modos, hay que admitir que, en muchos centros o cátedras de creación, el nombre del jesuita francés aparece mencionado sin que sus intuiciones centrales sean integradas en el seno del tratado. Por ese motivo, parece una tarea útil identificar algunos temas y aproximaciones del pensamiento teilhardiano en vistas a repensar la teología de la creación cultivada en universidades y centros de enseñanza teológica. Ésta, salvo excepciones, experimenta una situación de transición, caracterizada por la dificultad para integrar datos de las ciencias experimentales al interior del discurso teológico. Si es cierto que las metafísicas envejecen por las físicas, algo análogo sucede con el discurso teológico sobre la creación: su desactualización en el uso de la racionalidad lo desgasta y lo vuelve irrelevante.

La maduración en los análisis críticos acerca del pensamiento de Teilhard de Chardin (Giustozzi, 2023) posibilita hoy clarificar, mediante un trabajo menos pasional y más sedimentado, los temas en los que su obra sigue vigente y, especialmente, en aquellos que son útiles para pensar teológicamente la crea-

¹ Una opinión aparentemente diversa es la de H. de Lubac: "El P. Teilhard de Chardin, que era un sabio de primer orden y que había reflexionado profundamente sobre los datos nuevos de la ciencia, era al mismo tiempo e inseparablemente un místico y no un teólogo o un filósofo, si entendemos estos términos en propiedad y en su acepción clásica" (De Lubac, 1967, p. 137). Sin embargo, Teilhard no sentía atracción por la teología escolástica y racionalista de la época. Su método provenía de una experiencia del mundo mediante la ciencia y una espiritualidad profundamente contemplativa. Por eso, reporta una carta en la que afirma que bien les vendría a los profesores de teología pasar por una experiencia como la que él vivía en el campo de la investigación (De Lubac, 1967, p. 138).

² Como señala Giustozzi, Teilhard pasó de ser un teólogo "descartable" a un referente del pensamiento cristiano (Giustozzi, 2023, p. 33).

ción³. Además, la consolidación del paradigma de una historia del universo de miles de millones de años, así como también el de una historia evolutiva de la vida, favorece un análisis epistemológico-teológico que da pie para una incorporación serena de algunas de las intuiciones teilhardianas. Un aspecto significativamente positivo es que la teología oficial del catolicismo y la teología académica de algunas iglesias históricas -especialmente las de tradición luterana- han ido incorporando el hecho de la evolución de la vida dentro de sus sistemas especulativos (Haught, 2003; Schmitz-Moorman, 2005; Edwards, 2008; Deane Drummond, 2008; Haught, 2009; Florio, 2018). Incluso hay intentos de aplicación en el campo de la exégesis bíblica (Theissen, 2002).

Nos interesa, en el presente trabajo, detectar algunos de los aspectos estructurales y conceptuales propuestos por Teilhard de Chardin que han sido recogidos y trabajados por autores posteriores y evaluar su vigencia en relación con la parte de la teología sistemática que trata sobre el Dios creador. En otras palabras, se busca identificar los aspectos del pensamiento teilhardiano que, en su recepción durante las últimas décadas, permita actualizar el discurso sistemático sobre el Dios creador, así como otros tratados teológicos. La pregunta que orienta este trabajo es: ¿qué queda de la obra de Teilhard en la teología de la creación actual? Se trata, en otras palabras, de un intento de identificación de los temas teilhardianos vigentes en la historia de los efectos (*Wirkungsgeschichte*) de la obra del jesuita francés en función de su incorporación a la disciplina teológica que se ocupa de reflexionar sobre la creación.

Se ha de aclarar que, en el presente trabajo, no será objeto de reflexión el pensamiento de Teilhard en sí mismo. Hay varios autores que lo han descrito muy analíticamente. Entre ellos, existen algunos que sostienen la necesidad de volver al Teilhard original (Giustozzi, 2015, 2023). En este artículo, sin embargo, se trata de rescatar los elementos de su pensamiento que han resistido al paso del tiempo y que pueden animar discursos académicos sobre la creación que dispongan de cierta estructura y conceptos propios. Por ese motivo, si bien la referencia a los textos teilhardianos estará de fondo, interesará poner de relieve las intuiciones del jesuita francés que puedan ser recuperadas en los ámbitos de enseñanza teológicos.

³ En una reciente obra sobre teología fundamental, se vuelve a mencionar la importancia de Teilhard para la evangelización de un mundo gravitado por las ciencias (Tanzella-Nitti, 2015, pp. 477-478, 491-495).

2. HISTORIA DE LA FE Y TEOLOGÍA DE LA CREACIÓN

Desde fines del siglo XIX, la exégesis bíblica fundamentada sobre las ciencias hermenéuticas ha hecho ver que el orden de los libros y textos del Pentateuco no se corresponden con el orden cronológico de su escritura. En efecto, algunos textos, entre ellos los relacionados con la experiencia de un Dios creador, son tardíos, incluso posteriores a la cautividad en Babilonia. Esto significa que la fe en el Dios creador conforma un momento segundo de la vivencia de fe de Israel, precedido por una experiencia de encuentro personal en la historia. Los textos más lejanos en el tiempo del Antiguo Testamento dan cuenta de dicho contacto con el Dios que les sale al paso. Es decir, lo primero que se percibe en la vivencia del pueblo de Israel es su testimonio de diálogo, cristalizado en una alianza en la que siente que Dios se compromete a serle fiel en la historia futura. Con el tiempo, sobre todo después de la experiencia de cautividad, Israel tematiza su fe en el Dios creador —fe que hasta el momento poseía en forma no tematizada—. Gn 1,1-2,4a es reflejo de ello. Con materiales imaginativos y conceptos obtenidos por la observación, componen el relato de la creación en seis días (Löning, 2006; Jou, 2008, pp. 19-48).

Algo análogo sucede en la primitiva Iglesia: los discípulos tienen una experiencia del Jesús histórico, antes y después de su resurrección y, posteriormente, explicitan algunos elementos de teología de la creación: Jesús es el Lógos encarnado, Lógos mediante el cual “todo fue hecho” (Jn 1,3), Cristo mismo —encarnado y pascual— es el Primogénito de la creación (Ef 1, 3-14), y tiene un rol cósmico (Col 1,15-20), El tema del lugar cósmico de Cristo es desarrollado, sobre todo, en las cartas a los Colosenses y a los Efesios⁴. La experiencia personal e histórica con Cristo, *pre* y *post* pascual, ilumina la proyección de la segunda persona trinitaria sobre el cosmos. Pero no es sólo el Hijo en su dimensión eterna, sino el Hijo encarnado, Cristo, en quien se concentra todo el proyecto de creación y redención. Se trata, pues, de una cristología cósmica que reinterpreta la acción creadora divina desde Jesucristo (Papanicolau, 2005).

⁴ Ambos textos —presuntamente paulinos— tienen una estructura complementaria: Colosenses, por su parte, presenta la prioridad de Cristo en la creación (Col 1, 15-17). Pero, a la vez, también tiene una primacía en el orden sobrenatural (Col 1, 18-20). Efesios, por su parte, plantea todo el plan creador y salvífico desde su focalización en Cristo (Ef. 1, 3-12). Las expresiones relativas a la elección de antemano en Cristo, su designio y proyecto, estructuran una línea orientada de algún modo al misterio de la encarnación y de la pascua (cf. comentario de la Biblia de Jerusalén: AA.VV., 2009, pp. 1644-1645).

Los cristianos de los primeros siglos desarrollaron el contenido de esta visión sobre la creación utilizando las categorías de pensamiento que tenían a disposición. Particularmente lo hicieron con los conceptos griegos, más abstractos que los judíos y, por ello, más aptos para una elaboración teórica de la experiencia adquirida mediante la revelación. La doctrina sobre la creación, durante los primeros siglos del cristianismo, fue articulada con el instrumental conceptual griego. Expresiones tales como “*Lógos*”, “creación de la nada”, “providencia”, “naturaleza” y otras, fueron madurando con su sustrato helénico, y posteriormente trasvasados semánticamente al latín en la Europa occidental. En ese proceso de traducción fue incluyéndose, en forma paulatina, la visión filosófica y científica del mundo conexas con el sentido de las palabras en ambas lenguas. Al crearse las universidades, ese proceso fue canalizado académicamente y, de este modo, fue pulido y perfeccionado. Un caso significativo lo constituyó la introducción del concepto de *scientia* para ser aplicado a la teología, recogiendo el sentido de *episteme* utilizado por Aristóteles y, desde allí, concibiendo a la *sacra doctrina* o teología desde el cuadro epistemológico aristotélico (Tomás de Aquino, I,1).

La revolución científica moderna produjo un cambio importante en la visión del universo y de la vida. Las crisis heliocéntrica y evolutiva, por ejemplo, provocaron una transformación en la concepción de fe en el Dios creador (Brooke, 2016, pp. 69-109). La imagen del Dios bíblico comenzó a resultar inconveniente para incorporar cuestiones como el descentramiento del ser humano en el universo y la vida, así como la ampliación de la cronología de la historia del cosmos, de la biosfera y del propio ser humano. Ello puso en tensión a la teología de la creación que, durante los siglos sucesivos, debió relacionarse críticamente con las teorías científicas, así como con las cosmovisiones conexas a ellas. Se comenzó a percibir que la supervivencia de la idea de un Dios creador estaba estrechamente relacionada con su significatividad y, por ello, debía confrontarse con las teorías configuradoras de la explicación racional del cosmos y de la vida (Udías, 2010, pp. 193-294). Ahora bien, este contacto se produjo de modo diverso: algunas veces en forma pacífica, otras con cierta conflictividad —como fue el caso del abandono del geocentrismo y, parcialmente, también el de la teoría de la evolución—. Es en este contexto histórico, en el que aparecen algunas iniciativas, no del todo homogéneas, sobre la vinculación entre ciencia y religión. Entre ellas, la de P. Teilhard de Chardin. Éste puede ser considerado un precursor en la búsqueda de la relación entre fe y ciencia, considerada por él como esencial para mantener la validez significativa de la fe en la creación y, con ello, de la misma fe cristiana en su totalidad (Udías, 2010, pp. 321-327).

3. SITUACIÓN ACTUAL DE LA TEOLOGÍA DE LA CREACIÓN

En los ámbitos universitarios y de enseñanza superior de la teología, el tratado sobre el Dios creador ha sufrido, en líneas generales, una actualización en su fundamentación bíblica, pero esta transformación no ha sido acompañada por una renovación en el marco teórico filosófico, especialmente en el conocimiento científico del universo. En efecto, la exégesis bíblica del siglo XX supo desarrollar el método histórico-crítico que exige tratar los escritos bíblicos como textos literarios e históricos, despojándolos de la responsabilidad de describir los orígenes del universo y de la vida como si se tratase de textos científicos. El método histórico-crítico está instalado en la enseñanza de las iglesias cristianas históricas. En particular, el magisterio de la Iglesia católica lo ha cristalizado en documentos como *Dei Verbum* del Concilio Ecuménico Vaticano II, y en el de la Pontificia Comisión Bíblica sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Bíblica, 1993). Es difícil hoy que en una cátedra de teología de las iglesias históricas se lean los textos de creación en forma literal. Por supuesto, esta observación no se extiende a todas las iglesias cristianas ni a todas las instancias de la enseñanza y predicación⁵. Sin embargo, la interpretación proveniente de las confesiones con mayor tradición universitaria es preponderante. Esta base libera a la teología de la creación de esa cadena creacionista que Teilhard de Chardin conoció y padeció, especialmente en su explicación del tema del pecado original (Giustozzi, 2016, pp. 96-100).

Donde hay mayor oscilación conceptual es en el marco filosófico que sostiene la teología de la creación. En líneas generales, en las cátedras de creación se suele utilizar una filosofía clásica o moderna, con poco influjo de la visión aportada por las ciencias. En el caso de la tradición católica —al menos en los ámbitos de lenguas neolatinas—, impera una filosofía tomista actualizada que, si bien introduce elementos valiosos sobre la autonomía de lo creado, no han pasado por la transformación de los paradigmas científicos⁶. La filosofía de la naturaleza que sustenta el tratado suele ser una filosofía pre-

⁵ Hay estudios sobre la cuestión de la ciencia y religión en la educación y la predicación, así como sobre sectorizados sobre el tema concreto de la manera de enfocar la enseñanza de la evolución, en conexión con la religión.

⁶ Una de las excepciones en la teología escrita en español es la obra pionera J.L. Ruiz de la Peña. En su manual sobre el Dios de la creación mantiene un delicado equilibrio entre fundamentación bíblica e histórica, filosofía escolástica y moderna, y una referencia permanente a temas científicos con relevancia teológica. Entre las publicaciones posteriores que abordan la teología en perspectiva evolutiva, cf. Marlés, 2014.

científica, no permitiendo integrar los debates epistemológicos que permiten incluir teorías cosmológicas o biológicas dentro de la disciplina teológica. Hay que admitir que el diálogo entre ciencia y religión, afortunadamente creciente también en ámbitos de lenguas neolatinas, ha influido en la introducción de cuestiones científicas en la reflexión sobre la creación, con efectos en algunos centros de enseñanza. De todos modos, está claro que, si no se integran las visiones del universo y la biosfera transmitidas por las ciencias, no habrá una teología de la creación apta para un tiempo en el que imperan las cosmovisiones científicas en las comprensiones del mundo, y ello a pesar de que la base bíblica esté suficientemente actualizada. Algunos autores identificaron este problema, y ofrecieron una terapia didáctica, señalando que hay que invertir un esfuerzo la divulgación de los contenidos fundamentales de las ciencias para después presentar los problemas teológicos conexos a ellos. De lo contrario, éstos no serán objeto de interés de los estudiantes. Con el tiempo, siendo optimistas, el conocimiento básico de las ciencias se habrá instalado (Schmitz-Moorman, 2005). En todo caso, se debe reconocer la importancia previa de las ciencias. Por ello, aunque se trate de una tarea de otros niveles educativos, la teología debería interesarse porque se impartiese una educación sólida en ciencias naturales. Pero, de manera particular, tendría que promover que en los planes de estudio escolares se incorporasen cuestiones relativas al vínculo entre ciencia y religión (Oviedo, 2022).

4. EL APOORTE DE TEILHARD AL TRATADO DE LA CREACIÓN EN EL MARCO EVOLUTIVO DEL UNIVERSO, LA VIDA Y EL ESPÍRITU

4.1. LA DINÁMICA DEL UNIVERSO

El universo se le aparecía a Teilhard bajo el signo de la dinamicidad. Su contacto con la geología le hizo comprender claramente que habitamos en un universo muy antiguo. A su vez, desde su oficio paleontológico, percibió la vida en el planeta Tierra como parte de un largo trayecto y caracterizada por una enorme transformación de las especies. Y, finalmente, también concibió el fenómeno humano como parte de este proceso de mutación. Él conceptualizaba esto con las expresiones siguientes: *cosmogénesis*, *biogénesis* y *noogénesis*. Estas nociones constituyen parte esencial de la cosmovisión obtenida por la actividad científica y filosófica, resultando de gran importan-

cia para pensar teológicamente lo creado. Son, se puede decir, un andamiaje sobre el cual se pueden formular las preguntas teológicas centrales.

4.2. COSMOGÉNESIS

La conciencia de que el universo y la Tierra tienen una larga historia es relativamente reciente. A partir del siglo XVII, especialmente con el nacimiento de la geología y la paleontología, se dejan atrás cronologías jóvenes del mundo, fundamentadas sobre la cronología bíblica. Este paradigma temporal se disolvió en los últimos siglos, dando lugar a estimaciones de tiempo cada vez mayores. En la versión estándar de la teoría del “Big Bang” se establece, en el siglo XX, la idea de un comienzo alrededor de hace 13.800 millones de años. En todo caso, más allá del modelo del Big Bang vigente, hoy no se duda que el cosmos tiene una historia sumamente prolongada.

Teilhard —aun habiendo desarrollado buena parte de su pensamiento cosmológico antes de la publicación de la teoría del Big Bang⁷— incorpora la idea de un universo de larga historia en su programa científico, y también lo incluye en su cosmovisión filosófica y teológica. El universo, como él había comprendido en el área paleontológica respecto de los seres vivos, conoció una transformación desde elementos muy simples hasta galaxias, en un proceso temporal enorme. Se trata, en su lenguaje, de una *cosmogénesis*, es decir, de un universo en proceso de génesis. De este modo, en su particular género literario que no es precisamente el de un tratado académico de creación sino el de un pensamiento científico-teológico, invitó a la teología de la creación a incorporar la concepción de un universo en permanente transformación. Llevar adelante este proyecto presupone, obviamente, la práctica de una lectura no literal de los textos cosmogónicos de la Biblia, especialmente de Gn. 1,1-2, 4a. Teilhard, a pesar de su deficiente formación exegética, coincidía con el movimiento bíblico que postulaba la necesidad de realizar un tratamiento histórico-crítico de los textos. Eso implicaba el reconocimiento de los géneros literarios y del lugar de la cosmovisión del hagiógrafo en la composición de los textos inspirados. Este enfoque se había debatido en el tiempo posteriores a la crisis heliocéntrica, pero, sobre todo, en el movimien-

⁷ Conviene aclarar que Lemaître publicó su teoría en 1931, por lo que Teilhard la conoció. Sin embargo, no hay evidencia de un encuentro entre ambos: “No hay evidencia de que Georges Lemaître haya conocido personalmente a Teilhard de Chardin (...). Pero ellos jugaron un importante rol en uno de los debates claves sobre fe y ciencia en el último siglo”.

to de investigación bíblico desarrollado en el ámbito católico de fines del siglo XIX y principios del XX. En efecto, la renovación de los estudios bíblicos, después de un difícil proceso de aceptación, conduciría a la elaboración de la encíclica *Divino Afflante Spiritu* por parte de Pío XII en 1943 —en vida de Teilhard— y, posteriormente, a la Constitución *Dei Verbum*, sobre la revelación, del Concilio Ecuménico Vaticano II. En estos documentos se fundamenta una hermenéutica no literal de los textos, lo que permite una incorporación de contenidos científicos a la teología. Al no exigirse que los relatos bíblicos digan algo sobre el modo de funcionar del universo, la teología puede recurrir a la ciencia seria para pensar la revelación desde ella.

Sin embargo, en la perspectiva teilhardiana no bastaba con realizar una lectura crítica, y por lo tanto, no literal de los textos. Teilhard consideraba necesario incorporar la visión científica del universo en evolución, una “cosmogénesis”. Por este motivo, se debía admitir claramente la idea de una creación evolutiva del universo. Esta aceptación comporta, en el área estrictamente teológica, la necesaria reelaboración de temas clásicos de teología de la creación. En efecto, la cosmogénesis requiere la reformulación de conceptos e ideas tales como los de “creación continua”, “providencia divina”⁸, el sentido y la finalidad del universo, la creación en el tiempo, la centralidad del ser humano, etc. Teilhard, haciéndose eco de la visión científica de la época, mostró la necesidad de realizar una integración clara entre cosmogénesis y creación.

Es preciso aclarar que, con posterioridad a la muerte de Teilhard, la teología incorporó pacíficamente la idea científica de un universo antiguo y en expansión, especialmente después de la proposición de la así llamada teoría de la gran explosión o Big Bang. Desde el punto de vista de la correspondencia entre teoría científica y doctrina bíblica y dogmática no hubo mayores conflictos porque la teoría, en definitiva, parecía colocarse en la misma línea de pensamiento bíblico, ya que postulaba un origen temporal del universo y no se expresaba sobre el ser previo al punto inicial del mismo.

4.3. BIOGÉNESIS

La idea de un origen común y transformación de las especies se había ido consolidando durante el siglo XVIII, pero fue con Charles Darwin cuando

⁸ Cf. “Evolución y providencia divina” (Haight, 2009, pp. 127-160).

tomó identidad en cuanto teoría científica. Su explicación de la teoría mediante la selección natural se incorporó en las décadas siguientes a la publicación de “El origen de las especies” (1859) como un componente esencial del paradigma explicativo del proceso evolutivo. En el siglo XX se complementó la teoría evolutiva tal como se la conoce actualmente, a través de la inclusión del factor genético. La teoría sintética de la evolución, en efecto, explica mediante la combinación de mutaciones genéticas y selección natural el proceso de variación de especies.

La teoría científica de la evolución tuvo repercusiones en áreas meta-científicas, como la filosófica y la teológica. En particular, la idea de una evolución de las especies, incluida la humana, impactó sobre la visión antropológica (Bermejo, 2014). Se percibió que, en este contexto, el ser humano habría de ser considerado como un animal más. Su centralidad en la creación —tal como parecía emerger de los textos bíblicos— quedaba amenazada. Ello provocó una reacción por parte de miembros de la comunidad anglicana, el ámbito religioso donde se movía Darwin. En el área católica, un poco más tardíamente, hubo varios intentos de vinculación de la teoría evolutiva con la visión religiosa (Artigas, 2010; Martínez, 2011). Sin embargo, fue Teilhard de Chardin quien propuso una cosmovisión integrada en forma sólida entre evolución biológica y teología cristiana (Teilhard de Chardin, 2005, pp. 69-83)⁹. Teilhard no se involucró en la discusión entre darwinistas materialistas y teólogos acerca de la compatibilidad de la evolución con la fe. Su posición consistió en aplicar el darwinismo científico normal utilizado por la comunidad científica para su actividad científica paleontológica. Pero, por otra parte, salió fuera del marco científicista y filosófico materialista, a fin de ensayar una cosmovisión evolutiva que pudiera integrarse con una interpretación cristiana del fenómeno de la biogénesis¹⁰. De este modo, propuso una visión alternativa de la evolución (Galleni, 2010; 2011). Sabemos ciertamente que las propuestas de Teilhard no fueron recibidas sin dificultad en el campo del pensamiento católico (Prats, 2022a). El *Monitum* de la Congregación del Santo Oficio del año 1962 que prohibía su estudio en seminarios y universi-

⁹ “Teilhard ha operato una composizione teoretica fra creazione ed evoluzione” (Tanzella-Nitti, 2015, vol. 2, pp. 626, 695).

¹⁰ Algunos autores sostienen que Teilhard propone un paradigma “biocéntrico” que pone en la biosfera, y no en la especie, el sujeto de la evolución (Galleni, Darwin, Teilhard de Chardin y los otros. Las tres teorías de la evolución, 2010). Para una visión de la biofilosofía de Teilhard. Como señala un comentarista: la evolución “constituye una suerte de horizonte epistémico en el cual toma forma un dispositivo heurístico producido por la toma de conciencia de pertenecer a un proceso evolutivo de amplitud cósmica” (Giussozzi, 2016, p. 571) [trad. nuestra].

dades eclesíásticas, influyó para que se demorase la recepción de las intuiciones teilhardianas en los cursos teológicos sobre la creación.

4.4. NOOGÉNESIS

Teilhard era un paleontólogo de campo¹¹. Su interés como investigador se concentraba en el pasado, en especial, en el origen humano. Ello le permitía observar la realidad de la especie humana en la perspectiva de la historia de la vida, percibiendo la continuidad del *Homo sapiens* en la historia filogenética, pero también descubriendo su originalidad en la cadena evolutiva de las especies vivientes. En el fenómeno de la biogénesis, Teilhard identifica la presencia de algo nuevo. Como señala G. Martelet, el *Homo sapiens* emergió casi imperceptiblemente en la historia de la vida (Martelet, 2007, p. 31). Sin embargo, trajo consigo una novedad: la consciencia inteligente, el *nous*. En el marco teórico que elabora Teilhard, se describe la existencia de un nuevo proceso, montado sobre la biogénesis, de constitución de lo humano. Es lo que denomina la *noogénesis*, a través del cual se constituye una nueva dimensión de la realidad, la *noósfera*. Se trata del ámbito del espíritu, caracterizado por la conciencia y reflexividad, que emergió con el ser humano hace relativamente poco tiempo en la historia de la vida. En la visión teilhardiana, la humanidad se encuentra en el núcleo del universo en evolución, no en un sentido físico ni cronológico, sino espiritual. La visión de la noósfera está caracterizada por la idea de que la evolución construye en la complejidad creciente de funciones, órganos y relaciones, en continuidad a lo que hace en la biogénesis. De este modo, el ser humano configura sociedades que se van comunicando e integrando, mediante una red de vínculos cada vez más profundos e intensos. El proceso parece signado por la positividad, ya que se avanza en una línea de mayor perfección.

5. INFLUJO DEL PENSAMIENTO TEILHARDIANO SOBRE LA TEOLOGÍA DE LA CREACIÓN

Sólo a modo de referencias, indicamos algunos aspectos donde Teilhard incidió sobre la teología de la creación del siglo XX.

¹¹ Sobre los escritos científicos de Teilhard cf. Sequeiros San Román, 2016.

5.1. MARCO CONCEPTUAL TEOLÓGICO PAULINO Y MARCO CIENTÍFICO

Teilhard insistió en repetidas ocasiones en que la teología occidental había olvidado su dimensión cósmica, focalizándose sobre el ser humano y las consecuencias del misterio cristológico sobre él (Teilhard de Chardin, 2005, pp. 69-83). Además de remitirse a los fundamentos científicos, se basó en algunos textos bíblicos como el de Ef 1,1-14, el cual orienta todo el proceso creador hacia el misterio de Cristo, cuya acción implica no sólo al ser humano sino a todo el universo (Rom 8,18-22). También se apoyó en Col 1,15-20, que sitúa a Cristo como primogénito de la creación y de la resurrección, y en quien se consolida toda la realidad. Por otra parte, la expectativa en una nueva creación, tema esencialmente paulino, es fundamental en sus escritos (2 Cor 5,17). Puesto que la línea de una cristología cósmica iniciada por Pablo y continuada por algunos Santos Padres griegos (Ireneo de Lyon, Justino, Gregorio de Nisa, Máximo el Confesor, etc.) se había diluido, Teilhard trató de retomarla, en una perspectiva que incluya tanto la cosmovisión evolutiva como el marco teológico proporcionado por la cristología cósmica paulina y patristica (Papanicolau, 2005). El Cristo creador, que es *evolutor*, es también el Cristo redentor (Conradie, 2012).

En los tratados académicos sobre la creación suele privilegiarse el esquema de historia de la salvación propuesto por el Pentateuco: creación–pecado– historia salvífica, en lugar del modelo cristocéntrico de Pablo, que incluye también una fuerte vertiente cósmica: todo fue creado por él y para él (Col 1, 16), Teilhard opta claramente por este último modelo teológico, que integra en un paradigma científico-teológico que se puede denominar *cristo-cosmo-céntrico*¹². Este marco conceptual, simultáneamente teológico y científico —ya que vincula elementos cristológicos con la estructura dinámica del universo en una misma mirada— resulta de mucho valor para la teología académica de la creación.

5.2. CRISTOLOGÍA EN EL CONTEXTO EVOLUTIVO

El modelo mencionado anteriormente no sólo permite integrar la historia del cosmos y de la biosfera en la teología de la creación (Florio, 2020), sino que además posibilita entender la cristología de un modo más amplio que

¹² Esto significa que el foco está puesto simultáneamente en el universo y en Cristo. El ser humano es visto en conexión al misterio de Cristo, como señala Efesios, y dentro del gran proceso de la cosmogénesis. Uno de los propósitos de la reflexión teilhardiana era “poner de acuerdo cristología y evolución” (Teilhard de Chardin, 2005, p. 70).

en su versión restringida a la historia de Israel y de Jesús. En efecto, dicho paradigma permite integrar la cristología a la totalidad de la historicidad del universo. Cristo está en la creación originaria, en el proceso, en la encarnación y pascua, y en la dimensión futura de la nueva creación. Esta ampliación cristológica responde a la perspectiva de las cartas a los *Efesios* y a los *Colosenses*, y se entronca con la teología veterotestamentaria que se propuso vincular la presencia divina en su historia con la acción creadora inicial y continua (cf. Gn 1-11, así como el final del libro de Job, donde Yahveh acalla la queja de Job mediante la referencia a su actividad creadora, mostrando así una sabiduría superior, por lo que aún el sufrimiento de Job habrá de tener un sentido misterioso, Jb 38-39).

Por otra parte, Teilhard agrega en el proceso evolutivo del universo otra dimensión, de carácter metaempírico, elaborada a partir de su fe religiosa: la *cristogénesis*. Por ella entiende la presencia del Hijo encarnado en el interior de la evolución cósmica, biológica y humana. Apoyándose en el texto bíblico de Ef 1,3-14, el cual concentra el plan creador en el misterio de Cristo, concibe al conjunto del cosmos como un proceso dinámico de transformación hacia una complejidad creciente, focalizado en la encarnación del Hijo y atraído por el *Punto Omega*. Éste, como un polo de atracción final de índole natural, coincidiría con el mismo Cristo que, para la visión del Nuevo Testamento, se encuentra también al final de la historia cósmica y humana. Por consiguiente, todo el proceso de la evolución del cosmos, animado por el amor como fuerza vital de configuración¹³, estaría determinado cristológicamente.

Pero, por otra parte, Jesucristo mismo es comprendido en su dimensión humano-cósmica. Efectivamente, la naturaleza humana de la que hablaba el Concilio de Calcedonia (451)¹⁴ se identifica con la especie *Homo sapiens*,

¹³ Una síntesis del pensamiento de Teilhard sobre cristología y evolución se puede encontrar en un artículo de 1933, publicado en el vol. 10 de las obras de Teilhard en 1969, y traducido al español como "Cristología y evolución", Teilhard de Chardin, pp. 69-83). Como comentarios cf. Plašienková y Florio, 2017. Para la cuestión cristológica en Teilhard cf. Crespy, 1961; Mooney, 1968; Dupleix & Maurice, 2008; Udías, 2009; Delio, 2014.

¹⁴ "Siguiendo, pues, a los Santos Padres, todos a una voz enseñamos que ha de confesarse a uno solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo *perfecto en la humanidad*, Dios verdaderamente, y el mismo *verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo*, consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad, y el mismo *consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad*, semejante en todo a nosotros, menos en el pecado (Hebr. 4, 15) (...)" (Denzinger; Hünermann, 1999, 161-163/ N° 300-303). (Cursivas nuestras).

con un genoma determinado y con una estructura evolutiva similar a la de las especies contemporáneas en lo que hace a su historia. Jesucristo, pues, es él mismo un producto de la evolución, como un individuo más de una especie. Se trata de un ser viviente evolucionado, que trae en su estructura los rastros de la historia cósmica y biológica (Florio, 2018, p. 20). No sólo es el sujeto de la cristogénesis del universo, sino que él mismo es parte de una especie evolucionada, una rama más del árbol filogenético. En otras palabras: el Jesús humano es un mamífero evolucionado, un homínido, es también un miembro de una especie depredadora y depredada, sujeto de selección natural, poseedor de un genoma específico y, a la vez, individual, con una cognición evolutiva, un *Umwelt propio*, etc. Es decir, toda característica biológica es aplicable al *verdadero hombre* del que habla el concilio de Calcedonia.

5.3. INTEGRACIÓN DE UNA TEORÍA EVOLUTIVA CON CIERTO “DISEÑO” MÍNIMO: “TODO LLEGARÍA A CRISTO”, Y “TODO LLEGARÁ AL PUNTO OMEGA”

El conflicto entre los creacionismos —en sus versiones extremas, así como también en la del *Intelligent Design*— y los darwinismos materialistas —simbolizados en la imagen de Dawkins de un relojero ciego (Dawkins, 1986)— es, aunque no sólo, un conflicto entre la concepción de una pura acción divina que imprime la lógica del proceso de la vida y otra que entiende proceso como totalmente material y azaroso. Ahora bien, P. Teilhard de Chardin realizó sus estudios e investigaciones bajo el paradigma inicial del darwinismo, pero su pensamiento religioso lo fue orientando hacia una mirada cristocéntrica. Tanto su vocación jesuita como su opción por la teología paulina operaban en su interior por una orientación profundamente centrada en el misterio de Cristo. Incluso la nostalgia eucarística visible en “La Misa sobre el mundo” expresa ese reclamo interior de orientación de la investigación y la espiritualidad hacia el Cristo histórico y escatológico. Sus últimos escritos en su diario lo testimonian: “Voy hacia aquel que viene”.

Por otra parte, su visión científica lo condujo hacia la comprobación de la evidencia de un proceso evolutivo hacia una complejidad creciente. Tal *neguentropía* estaría siendo orientada por un centro de atracción, lo que Teilhard denominó el *punto Omega*. Esta teoría —científica y filosófica a la vez— constituye una expresión de su acceso al fenómeno que él vinculaba con la *Física* de la tradición aristotélica, para la cual había una continuidad entre la experiencia y la reflexión ontológica. Mediante un acceso científico constata que existe, al menos parcialmente, un movimiento de complejidad creciente (Cordelli, 2015), un “movimiento-hacia” (Galleni, 2010); a partir de allí, se eleva hacia un esta-

do reflexivo filosófico, deduciendo una fuerza causal hacia un probable punto de atracción, el punto Omega. De este modo, la clásica causa final aristotélica y tomista se convierte en una causalidad de atracción de ese hipotético punto de concentración activa que impulsa el movimiento evolutivo¹⁵. Finalmente, Teilhard aproxima una mirada teológica a este discurso científico-filosófico, hasta ahora autónomo: la teología bíblica agrega un punto sobrenatural de atracción. Se trata del Cristo de la Parusía, que concentra toda la creación y la historia de la salvación en la figura personal de aquel que estuvo en el origen, durante el proceso evolutivo y en la historia de Jesús. El que vendrá a cerrar la historia global del universo se aproxima, en un campo de significación diverso e independiente, al punto Omega. Éste último atrae todo; el Cristo escatológico también lo hace, tal como manifiestan los textos paulinos y el Apocalipsis.

Tal plataforma conceptual es, simultáneamente, *científico-filosófica-teológica*. Esa triple y única visión permite pensar la creación dinámica en una clave a la vez de proyecto o plan —no de diseño, sino de designio (Haught, 2001; 2003)— y de autonomía azarosa (Gregersen y Görman, 2002). Una focalización cristológica unifica el proceso creador en el futuro. En efecto, debe haber una encarnación y pascua (Ef 1, 1-14), así como un final cosmológico en el que el dinamismo evolutivo se encontrará con el Cristo que sale decididamente al encuentro del universo, la biosfera y la noosfera. Se puede parafrasear la ya mencionada expresión de Teilhard: “vamos —cosmos, biosfera y humanidad— hacia aquel que viene”. Tanto la encarnación y la pascua, previstas en el acto creador inicial según Ef 1,1-14, junto al *Punto Omega/Parusía*, proporcionan instancias determinadas del proceso de la *cosmo-bio-noogénesis*. Se trata de eventos necesarios, aunque no totalmente determinados, ya que podrían haber sido de otro modo. Por ejemplo, el *Homo sapiens*, tal como lo encontramos desde hace alrededor de un millón de años, es el efecto del proceso azaroso de la evolución cósmica y biológica. Estructuralmente, podría haber sido otro tipo de mamífero, incluso de animal. Lo que estaba en el plan teológico, si seguimos reportándonos al primer capítulo de la Carta a los Efesios, es la encarnación y la lógica cristológica posterior. El resto de la cosmogénesis y bio-

¹⁵ En su clásico libro *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*, dedicado precisamente al tema de la causa final en la filosofía de la biología, Gilson no considera importante la propuesta teilhardiana en general y, por lo tanto, tampoco la hipótesis de un Punto Omega. Lo que sí le reconoce es la reformulación de un cierto antropocentrismo bíblico, en el sentido de que la vida debía llegar hasta el ser humano (Gilson, 1980, p. 192). En cambio, desde una perspectiva más teológica, H. de Lubac valora su argumento de un punto de atracción final (De Lubac, 1967). El tema es sugerente, y hay que verlo en su complejidad cosmológica, biológica, metafísica y teológica (Florio, 2016).

génesis entra dentro del paradigma explicativo de los modelos cosmológicos adoptados y de la teoría de la evolución estándar¹⁶.

Esta visión comporta efectos importantes para el tratado sobre el Dios creador, tal como han desarrollado algunos teólogos (Haught, 2003; 2009), Por lo pronto, un aspecto de anonadamiento de Dios que deja que su creación busque sus propias formas, en una cierta "libertad". A partir de allí, se puede reconsiderar el concepto de *creatio continua*, así como el de providencia y gobierno del mundo. Se trataría de una participación del ser, sin por ello intervenir en cada etapa de la creación.

5.4. REFORMULACIÓN DE LOS TEMAS DEL ORIGEN DEL SER HUMANO Y EL PECADO ORIGINAL

Se sabe que un escrito sobre el pecado original fue lo que provocó el conflicto de Teilhard con las instancias de control teológico de Roma. El jesuita tuvo la oportunidad de retomar el tema en escritos posteriores, destinados a círculos muy minoritarios (Teilhard de Chardin, 2005). Sin embargo, como se ha señalado en estudios sobre el destino de los textos de Teilhard (Prats, 2022a; 2022b), éstos fueron hechos circular de manera privada, razón por la cual la cuestión del pecado original en perspectiva evolutiva se fue difundiendo entre numerosos lectores. Además, la consolidación paulatina del paradigma evolucionista, sumado a una maduración progresiva de la criteriología de hermenéutica bíblica, iba instalando el tema en el debate teológico. Algo análogo, obviamente, sucedía con la cuestión de la ontología y misión del ser humano en el cuadro evolutivo, tema emergido ya desde los primeros debates con posterioridad a la publicación de las obras de Darwin.

La antropología teológica puede renovarse si aborda su objeto como lo hizo Teilhard: aproximándose al fenómeno humano en todas sus dimensiones, comenzando por las físicas, químicas y biológicas. Ello implica la admisión de la evolución biológica, desde cuya perspectiva varias cuestiones antropológicas cambian radicalmente. En efecto, una contundente aceptación del hecho evolutivo humano comporta consecuencias sobre otros aspectos de la antropología que exigen modificar profundamente algunas doctrinas teológicas¹⁷.

¹⁶ Aquí habría que desarrollar la cuestión del azar en el pensamiento teilhardiano, donde la centralidad cristológica resulta capital, tanto en el proceso evolutivo como en el término final, bajo la atracción del Punto Omega.

¹⁷ Teilhard utiliza el recurso a los árboles filogenéticos (Teilhard de Chardin, 1965, p. 191). Se trata de un recurso de la taxonomía, con alto valor didáctico para introducir la

Una de ellas es la cuestión del pecado original (Giustozzi, 2016, pp. 96-100). Teilhard ha llevado hacia un campo de lucidez la concepción emergente de la historicidad evolutiva humana. Resulta totalmente inviable postular un pecado singular en una pareja humana originaria, por el hecho de que tal pareja no podría distinguirse claramente de sus inmediatos predecesores. ¿Cómo podrían cometer un acto voluntario, lúcido, que implicara a la totalidad de la humanidad posterior? Pero, por otra parte, los efectos atribuidos al pecado, tales como el sufrimiento y la muerte, han sido parte de la historia biológica. Aún más, han sido parte estructural del proceso evolutivo, tal como lo subrayara Charles Darwin mediante el concepto de selección natural o, más precisamente, la supervivencia del más apto. Teilhard no solamente abordó ese tema desde su raíz, sino que además insinuó que los modelos soteriológicos aplicados a la muerte y resurrección de Cristo, tales como la categoría de sacrificio, deben ser repensados en el cuadro conceptual de la evolución biológica, donde el sufrimiento y la muerte son parte del diseño estructural de la vida.

5.5. MIRADA HACIA EL FUTURO. PRIMACÍA DE LA «NUEVA CREACIÓN» POR SOBRE LA CREACIÓN DE LOS ORÍGENES

La visión teilhardiana, aunque radicada en el pasado mediante las investigaciones paleontológicas, se orienta hacia el futuro, mediante la idea de que hay una fuerza evolutiva en un proceso de complejidad creciente (Teilhard de Chardin, 1967). La neguentropía, al menos en gran parte del universo y de la biosfera, vence a la entropía. Esta visión cobra fuerza en su focalización en el concepto de *Punto Omega*.

Para comprender el sentido del Punto Omega conviene recordar que Teilhard de Chardin no se consideraba a sí mismo como un filósofo o un teólogo, sino como un investigador del fenómeno, un físico en el antiguo sentido griego de la palabra. En el prefacio de "El fenómeno humano" escribió que, para entender correctamente su libro, éste debía ser leído como una memoria científica (Teilhard de Chardin, 1965, pp. 39-41)¹⁸. Pensaba que su compren-

visión evolutiva en el imaginario de los lectores. Sobre el valor semiótico del árbol filogenético, cfr. Florio, 2016.

¹⁸ La opción epistemológica tomada por Teilhard en esta obra fue la de presentarla como "memoria científica". El destino posterior de tal interpretación fue inclinándose hacia una comprensión más amplia, no exclusivamente científico, sino incluso apologética. Eso es lo que señala Prats (2019) en su prolijo estudio de la historia y recepción posterior del texto. Cf. Prats, 2017.

sión científica general del universo podía considerarse como “hiperfísica”, y no como metafísica. Era consciente de que la metafísica es más que una extensión de la ciencia o una organización de sus resultados. Sin embargo, quería continuar con lo que él llamaba la película estrictamente experimental (De Lubac, 1967). Desde esta visión, según el científico francés, todas las cosas se unifican en un hipotético Punto Omega. Éste sería un punto final y central de la evolución. Desde la perspectiva de las ciencias, este punto de atracción puede ser entendido como la fuerza de la evolución por la que ésta se dirige hacia una complejidad creciente. Pero, además, este centro atrayente puede ser comprendido filosóficamente y teológicamente como una causa trascendente al proceso evolutivo. En la visión global de Teilhard, las reflexiones sobre el Punto Omega que podrían considerarse metafísicas y teológicas no pierden su carácter científico. Teilhard sostiene que hay una maduración del mundo hacia la biósfera y hacia la noósfera y que el último destino de todo el universo es un foco de una unión supremamente independiente, un principio autosubsistente y absolutamente último (Teilhard de Chardin, 1965, pp. 321-326).

Pero no son sólo las ideas de complejidad creciente y Punto Omega las que guían el proyecto teilhardiano. Obviamente, hay recursos teológicos que, por un andarivel diverso pero complementario, fortalecen la idea de un futuro más rico y pleno. Teilhard explota la teología de la nueva creación presente en los textos de san Pablo. Hay una creación renovada que empuja hacia el futuro. La naturaleza gime expectante por su cumplimiento definitivo, según Rom 8,18-23. Teilhard pone en acción toda la teología del futuro reportada por el Nuevo Testamento, aunque ya preludiada en el Antiguo.

La convergencia de estos dos temas, uno científico y el otro teológico, produce una visión positiva del futuro¹⁹. Se trata de un “siempre más” del universo y de la vida que culminarán en ese misterioso polo de atracción que significa el Punto Omega y que, en su faz última, no es sino el Cristo final de la escatología bíblica. De este modo, y aplicando la tipología propuesta por I. Barbour (1997), entre la autonomía y el diálogo se llega a una visión profunda del final del proceso del universo. La conjunción “teología-y-ciencia” (Galleni, 2016) produce una concentración de inteligibilidad imposible de lograr con las visiones autónomas de la ciencia o de la filosofía. Este ejemplo resulta sumamente útil para la actividad académica, pues constituye un caso

¹⁹ Teilhard señala: “... ¿no es reveladora la correspondencia (*pattern*) de los dos Omegas confrontados: el postulado por la ciencia moderna y el experimentado por la mística cristiana?...” (Teilhard de Chardin, 2005, p. 201).

rápidamente perceptible del efecto de integrar la ciencia y la teología (Florio, 2016)²⁰.

6. CONCLUSIÓN

Teilhard no fue un teólogo académico, un profesor universitario habituado a precisar y discutir conceptos y sistematizaciones teológicas. Sin embargo, puede afirmarse que fue un teólogo en el sentido más clásico de la expresión: alguien que habla sobre el Dios revelado utilizando los recursos de la razón humana, en una fe que busca entender (*fides quaerens intellectum*), Teilhard hacía teología al modo pre-escolástico, tal como la practicaban los representantes de la patrística, pensando la Palabra desde la racionalidad a disposición. Para el jesuita francés, la racionalidad primaria fue la científica, a la que subordinaba la misma razón filosófica. Su vocación científica lo llevó a destinar gran parte de su vida activa a la investigación en el mundo natural. No se dedicó a la enseñanza académica, salvo en muy contadas ocasiones y, éstas, reducidas a explicar cuestiones científicas. Su pensamiento teológico se expresó en cartas, conferencias y libros. No habiendo tenido la posibilidad de discutirlo en un ámbito universitario, lo fue comunicando en forma personal. Eso fue algo negativo y positivo a la vez: negativo, por una parte, puesto que habría podido pulir y madurar algunos temas centrales que permanecieron en un estadio inicial de reflexión; pero, por otra parte, fue algo positivo, ya que le permitió desarrollar una teología surgida inmediatamente de su experiencia de investigador y de su contemplación religiosa del mundo y del Evangelio.

La recepción por parte de la teología académica ha sido, hasta el momento, limitada. Su metodología podría proporcionar una fuerza renovadora a una teología de la creación demasiado anclada en categorías filosóficas no idóneas para incorporar la cosmovisión originada en las ciencias contemporáneas. Hemos mencionado algunos puntos de interés en ese sentido, con la conciencia de que se precisa realizar una revisión más profunda de los diversos tratados afectados por los focos de atención de Teilhard.

²⁰ La actual situación del Antropoceno, con la amenaza humana a la biosfera, exige actualizar la visión teilhardiana que resulta demasiado optimista respecto de la confluencia entre evolución, progreso y nueva creación. Al respecto cf. Plašienková y Florio, 2021; Plašienková y Vertranová, 2022; Florio, 2022.

La investigación y comunicación de la teología de la creación pueden beneficiarse a la luz de varias intuiciones y teorías de Teilhard de Chardin. Ante todo, la teología del Dios creador debe incluir claramente la certeza científica de habitar en un universo y una biosfera en evolución. Eso supone la inclusión de datos científicos al comienzo del discurso teológico. En el futuro, cuando ya sea considerada patrimonio del pensamiento ordinario de los estudiantes —como lo fue el abandono del paradigma geocéntrico y su posterior sustitución por una visión heliocéntrica del sistema planetario, dos o tres siglos después (Schmitz-Moormann, 2005)—, se podrá avanzar más claramente sobre el sentido teológico de una creación evolutiva. Mientras tanto, se hace imprescindible la información científica y, considerando la pervivencia de pensamientos enfrentados (creacionistas vs. evolucionistas materialistas), también es necesario abordar el tema en su historia y en sus diversos planos epistemológicos (científico, filosófico y teológico).

Por otra parte, Teilhard recuerda la necesidad de permitir que el marco evolutivo permee los diversos temas teológicos. Por ejemplo, delante de una visión del mundo como proceso histórico, se hace necesaria la elaboración de una concepción renovada de la creación continua; también se necesita una pro-
tología que repiense los orígenes humanos, una cristología cósmica evolutiva que coloque a Cristo dentro del proceso creador —en su origen, desarrollo y desenlace—, una escatología que incluya la larga historia del universo, etc. En esta tarea, Teilhard de Chardin ofrece numerosas líneas de pensamiento que pueden ser seguidas en nuestro tiempo.

Referencias

- AA.VV. (2009), *Biblia de Jerusalén. Nueva edición*, Bilbao: Desclée de Brouwer.
- ARTIGAS, M. et al. (2010), *Seis católicos evolucionistas*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- BARBOUR, I. (1997), *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, San Francisco: Harper Collins.
- BERMEJO, D. (2014), Las aventuras del paradigma antrópico: Humanismo, Posthumanismo y Transhumanismo, en D. BERMEJO, *Pensar después de Darwin. Ciencia, filosofía y teología en diálogo*, Grafo – Basauri: Sal Terrae – Comillas, 13-106.
- BIBLICA, P. C. (1993), *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- BROOKE, J. (2016), *Ciencia y religión. Perspectivas históricas*, Madrid: Sal Terrae.

- CHANTRAINE, G. (2011), Evolution According To Teilhard de Chardin, en G. AULETTA, M. LECLERC y R. MARTÍNEZ (eds.), *Biological Evolution: Facts and Theories. A Critical Appraisal 150 Years After "The Origin of Species"*, Roma: Gregorian & Biblical Press, 613-644.
- CONRADIE, M. (2012), *Creation and Salvation. Vol. 2: A Companion on Recent Theological Movements*, Münster: LIT Verlag.
- CORDELLI, A. (2015), Finalism Clues in Modern Science. en CRESTI, V. & GALLENI, L. (eds.), *Teilhard de Chardin e la Astrobiologia*, Livorno: Edizioni Erasmio, 41-53.
- CRESPI, G. (1961), *La pensée théologique de Teilhard de Chardin*, Édition Universitaire.
- DAWKINS, R. (1986), *The Blind Watchmaker*, Nueva York: W.W. Norton & Company .
- DE LUBAC, H. (1967), *El pensamiento religioso de Teilhard de Chardin*, Madrid: Taurus.
- DEANE DRUMMOND, C. (2008), *Eco-Theology*, London: Darton, Longman and Todd.
- DELIO, I. (2014), *Cristo en evolución*, Grafo – Basauri: Sal Terrae – Comillas.
- DUPLEIX, A., y MAURICE, E. (2008), *Christ présent et universel. La vision christologique de Teilhard de Chardin*, Mame-Desclée.
- EDWARDS, D. (2008), *Aliento de vida. Una teología del Espíritu creador*, Navarra: Verbo Divino.
- FLORIO, L. (2015), *Teología de la vida en el contexto de la evolución y de la ecología*, Buenos Aires: Ágape.
- FLORIO, L. (2016), The Omega point Revisited from The New Tree of Life and The Ecological Crisis, en T. F. Univerzity (ed.), *Studia Aloisiana* 3, 31-40.
- FLORIO, L. (2018), *Teología de la vida en el contexto de la evolución y de la ecología*, Burgos: Grupo Editorial Fonte.
- FLORIO, L. (2020), Life and Evolution: Why Theology Matters, en L. VALERA, y J. C. CASTILLA, *Global Changes. Ethics, Politics and Environment in the Contemporary Technological World*, Cham, Switzerland: Springer International Publishing, 131-138.
- FLORIO, L. (2022), The Anthropocene in Salvation History, en E. B. DANIEL BEROS, *International Handbook on Creation Care and Eco-Diakonia Concepts and Perspectives from the Churches of the Global South*, Oxford: Regnum Books International, 223-229.
- GALLENI, L. (2010), *Darwin, Teilhard de Chardin y los otros. Las tres teorías de la evolución*, Buenos Aires: Epifanía.
- GALLENI, L. (2011), Teilhard de Chardin: Moving Towards Humankind?, en G. AULETTA, L. M., y R. MARTÍNEZ (eds.), *Biological Evolution: Facts and Theories. A Critical Appraisal 150 Years After "The Origin of Species"*, Roma: Gregorian & Biblical Press, 493-516.

- GALLEN, L. (2016), Una proposta: il programma di un corso su Teologia e Scienza, *Quaerentibus. Teología y ciencias* 4 (6), 82-116. <http://quaerentibus.org/q06.html>
- GILSON, E. (1980), *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*, Pamplona: EUNSA.
- GIUSTOZZI, G. (2015), Leggere Teilhard senza encomi, senza deprecazioni, senza annessioni. Per una normalizzazione dell'ermeneutica degli scritti teilhardiani, en *Quaerentibus. Teología y ciencias* (5), 27-74. http://quaerentibus.org/assets/q05_leggere-teilhard-senza-encomi....pdf
- GIUSTOZZI, G. (2016), *Pierre Teilhard de Chardin. Geobiologia/Geotecnica/Neocristianesimo*, Roma: Studium.
- GIUSTOZZI, G. (2023), *Pierre Teilhard de Chardin. La "reinvencción" de la experiencia religiosa*, Salta: Eucasal.
- GREGERSEN, N. E., y GÖRMAN, U. (eds.) (2002), *Design and Disorder. Perspectives from Science and Theology*, London – New York: T & T Clark.
- HAUGHT, J. (2000), *God After Darwin. A Theology of Evolution*, Boder: Westview Press.
- HAUGHT, J. (2001), *Responses to 101 Questions on God and Evolution*, Mahwah, New Jersey: Paulist Press.
- HAUGHT, J. (2003), *Deeper than Darwin. The Prospect for Religion in the Age of Evolution*, Boulder, Colorado: Westview Press.
- HAUGHT, J. (2009), *Cristianismo y ciencia. Hacia una teología de la naturaleza*, Maliaño (Cantabria): Sal Terrae.
- HAUGHT, J. (2009), *Cristianismo y ciencia. Hacia una teología de la naturaleza*, Maliaño: Sal Terrae.
- JOU, D. (2008), *Reescribiendo el Génesis. De la gloria de Dios al sabotaje del universo*, Barcelona: Destino.
- LÖNING, K. Y. (2006), *In principio Dio Creö. Teologie bibliche della creazione*, Brescia: Editrice Queriniana.
- MARLÉS, E. (2014), *Trinidad, universo, persona. Teología en cosmovisión evolutiva*, Villatuerta: Verbo Divino.
- MARTELET, G. (2007), *E se Teilhard dicesse il vero...*, Milano: Jaka Book.
- MARTÍNEZ, R. A. (2011), The reception of evolutionary theories in the Church, en G. AULETTA (ed.), *Biological Evolution: Facts and Theories. A Critical Appraisal 150 Years After "The Origin of Species*, Roma: Gregorian & Biblical Press, 589-612.
- MOONEY, C.F. (1968), *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ*, Doubleday Image.
- OVIEDO, L. V. (2022), *Un diálogo posible. Ciencia y religión se encuentran en la escuela*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Don Bosco.
- PAPANICOLAU, J. (2005), *Cristología cósmica. Fundamentos bíblicos, aproximación histórica y reflexión sistemática*, Buenos Aires: Epifanía.

- PLAŠIENKOVÁ, Z., y FLORIO, L. (2017), Ideas inspiradoras de Teilhard de Chardin para la educación en el tiempo de crisis ecológica, *Quaerentibus. Teología y ciencias* (8), julio-diciembre, 100-112. <http://quaerentibus.org/q08.html>
- PLAŠIENKOVÁ, Z., y FLORIO, L. (2021), ¿Antropoceno o Noósfera? Una visión comparativa entre la clasificación geológica y la perspectiva científico-teológica de P. Teilhard de Chardin, *Quaerentibus. Teología y ciencias* (17), 55-68.
- PLAŠIENKOVÁ, Z., y FLORIO, L. (2022), El antropoceno en perspectiva teilhardiana: visión comparativa con el concepto de noósfera, en L. FLORIO (ed.), *X Congreso Latinoamericano de Ciencia y Religión. La Originalidad y la Fragilidad de la Vida en el Planeta Tierra*, City Bell, La Plata: DECYR, 187-200.
- PLAŠIENKOVÁ, Z., y VERTRANOVÁ, S. (2022), La concepción de “Biósfera” y “Noósfera” en V.I. Vernadskiy y P. Teilhard de Chardin y la inspiración de su legado en el actual pensamiento ambiental, en F. “. (DeCyR)”, *X Congreso Latinoamericano de Ciencia y Religión. La originalidad y fragilidad de la vida en el planeta Tierra*, City Bell, La Plata: DeCyR, 201-215.
- PRATS, M. (2017), El “Fenómeno Humano” de Pierre Teilhard de Chardin, avatares de. *Evolución*, en *Revista de la Sociedad Española de Biología Evolutiva* 12 (2), 70-77.
- PRATS, M. (2019), Le Phénomène Humain de Pierre Teilhard de Chardin. Une mémoir scientifique?, *ORGANON* (51), 91-121.
- PRATS, M. (2022a). *Une parole attendue. La circulation des photocopiés de Teilhard*, París: Salvator.
- PRATS, M. (2022b), Entre obediencia y fidelidad. La circulación de los escritos mimeografiados de Teilhard de Charin, en L. FLORIO (ed.), *X Congreso Latinoamericano de Ciencia y Religión: La originalidad y la fragilidad de la vida en el planeta Tierra*, Buenos Aires: Decyr, 175-187.
- SCALMANA, G. (2010), *Teología e Biología*, Brescia: Morcelliana.
- SCHMITZ-MOORMAN, K. (2005), *Teología de la creación de un mundo en evolución*, Navarra: Verbo Divino.
- SEQUEIROS SAN ROMÁN, L. (2016), Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), geólogo y paleontólogo. La recuperación histórica de su obra científica, *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica* 61 (230), 181-207.
- TANZELLA-NITTI, G. (2015), *Teología fondamentale in contesto scientifico, vol. 1, La teologia fondamentale e su dimensione di apologia*, Roma: Città Nuova.
- TANZELLA-NITTI, G. (2022), *Teologia della rivelazione, vol. IV: Fede, Tradizione, Religioni*, vol. IV, Roma: Città Nuova Editrice.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1965), *El fenómeno humano*. Madrid: Taurus.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1967), *El porvenir del hombre*, Madrid: Taurus.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (2005), Cristología y Evolución, en P. TEILHARD DE CHARDIN, *Lo que yo creo*, Madrid: Trotta, 69-83.
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (2005), El Dios de la evolución, en P. TEILHARD DE CHARDIN, *Lo que yo creo*, Madrid: Trotta, 197-202.

- TEILHARD DE CHARDIN, P. (2005), *Lo que yo creo*, Madrid: Trotta.
- TOMÁS DE AQUINO, S. (s.f.), *Summa Theologiae*.
- UDÍAS, A. (2009), Christogenesis: The Development of Teilhard's Cosmic Christology, *Teilhard Studies*, 1-26.
- UDÍAS, A. (2010), *Ciencia y religión. Dos visiones del mundo*, Santander: Sal Terrae.