

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

— Gianfilippo Giustozzi*

Abstract

Dopo aver mostrato nella prima parte dell'articolo l'inadeguatezza di designazioni di Teilhard che vanno dal «benedetto» al «*cavendus*», dal «profeta» al «mistico», dal «visionario» allo «scienziato», in questa seconda parte si sostiene che il termine che meglio si attaglia alla definizione della sua personalità e della sua opera è quello di «pensatore». Su tale designazione concordano interpreti molto diversi tra loro come Grenet, de Lubac, Löwith, Leonardo Boff, Spadaro, Galleni, L'articolo discute criticamente il modo in cui costoro hanno configurato l'identificazione di Teilhard come «pensatore». In difformità dalle loro interpretazioni viene indicata come maggiormente plausibile/pertinente l'identificazione di Teilhard come «pensatore della tecnica».

After proving in the first part of the article the inadequacy of Teilhard's designations ranging from "blessed" to "*cavendus*", from "prophet" to "mystic", from "visionary" to "scientist", in this second part it is argued that the term that best fits the definition of his personality and his works is "thinker". Very different scholars agree on that designation, such as Grenet, de Lubac, Löwith, Leonardo Boff, Spadaro, Galleni. The article critically discusses the way in which they have configured the identification of Teilhard as a "thinker"; differently from their interpretations a new identification of Teilhard is suggested as more relevant, that of "thinker of the technique".

1. TEILHARD DE CHARDIN COME «PENSATORE»

Tra le varie designazioni, che vanno dal «benedetto» al «*cavendus*», dal «profeta» al

«mistico», dal «visionario» allo «scienziato», quella che meglio si attaglia alla definizione dell'opera e della personalità di Teilhard è quella di pensatore. Su tale designazione concordano interpreti tra loro molto diversi come de Lubac, Löwith, Leonardo

* Docente di Filosofia delle Religioni presso l'Istituto Teologico Marchigiano (sez. Fermo) e di Storia della Filosofia presso l'ISSR di Pescara

Boff, Galleni, Spadaro, e concorda anche il neoscolastico Grenet, il quale lo definisce come «*philosophe malgré lui*»¹. A suo avviso, infatti, Teilhard, pur essendo «un filosofo della domenica», che dispone di una conoscenza «sommaria» della «tecnica filosofica», ha, suo malgrado, prodotto, contrabbandandolo come la sola «filosofia dell'avvenire»², un pensiero che è indubbiamente «cattiva filosofia»³, ma ha il merito non trascurabile di confrontarsi con il problema della struttura della totalità del reale, una questione che, sostiene Grenet, da parte di pensatori neoscolastici tecnicamente più attrezzati di Teilhard, attende di essere «trattata con gli strumenti più tecnici e più coscienti della filosofia»⁴.

1.1. Pensatore religioso: innovazione e «fedeltà creatrice»

A differenza di Grenet, De Lubac considera Teilhard un vero pensatore. Lo identifica, infatti, come l'esponente di un pensiero religioso la cui «parte più intima»⁵ è ravvisabile in «una intuizione prima» radicata nella sua esperienza di credente. Su questa intuizione si radica una «dottrina spirituale» a partire dalla quale prende forma un pensiero di vasto respiro che si propone di dar corso a una visione di Cristo e del cristianesimo che, anche se «molto personale», è tuttavia compatibile con «l'unico Cristo del Vangelo e della Chiesa». Nella ricostruzione della prospettiva del confratello, de Lubac tiene infatti a distinguere la componente scientifico-filosofica, che trova la propria più compiuta espressione in *Le Phénomène humain*, e la componente più

squisitamente mistica, religiosa, con il suo esplicito appello alla rivelazione cristiana, che trova invece la propria espressione più adeguata in *Le Milieu Divin*. Per il noto teologo francese, inoltre, la componente scientifico-filosofica costituisce nell'opera di Teilhard l'elemento preliminare, la piattaforma teorica che trova il proprio prolungamento e completamento in una visione cristiana della realtà. «La mistica è – scrive de Lubac assemblando alcune citazioni di Teilhard – “la Scienza delle Scienze”, la “grande Scienza e la grande Arte, la sola potenza capace di sintetizzare le ricchezze accumulate dalle altre forme dell'esistenza umana”»⁶. In tale prospettiva, dunque, l'elaborazione scientifica e la riflessione filosofica portata avanti da Teilhard costituiscono la «base naturale» che trova la propria prosecuzione e il proprio prolungamento nella configurazione della sua «dottrina spirituale». La distinzione tra il piano scientifico-filosofico e il discorso più propriamente cristiano, che de Lubac, con l'intenzione di evitare esegesi «parziali», riscontra nell'opera del confratello, lo porta a lasciare in ombra l'urto decostruttivo che, invece, stando ai suoi scritti, la conoscenza scientifica e le pratiche della tecnoscienza esercitano sulle rappresentazioni tradizionali dell'esperienza religiosa. Inoltre, l'intenzione di accreditare Teilhard come un pensatore cattolico che, al di là di alcune intemperanze linguistiche, resta pur sempre nei limiti dell'ortodossia, conduce il noto teologo francese a sminuire l'impatto innovativo che l'opera del confratello ha sulla teoria e sulla pratica del cattolicesimo a lui coevo⁷. Riletto in tale prospettiva,

Teilhard appare come l'esponente di una «fedeltà creatrice»⁸ alla tradizione cattolica, il cui «ardimento era dunque, al fondo, molto meno rivoluzionario di quanto sia potuto apparire»⁹. Secondo de Lubac, infatti, Teilhard, pur praticando un'ermeneutica del cristianesimo che fa ampio uso dell'apparato categoriale del pensiero evoluzionista, non mette in discussione i riferimenti di fondo che danno forma all'assetto teorico e pratico del cattolicesimo.

1.2. «Le Philosophe Malgré l'Église»

In netta controtendenza rispetto a Grenet, il quale definisce Teilhard come «*philosophe malgré lui*», il prof. Viney, riprendendo e rovesciando la formula usata dal neoscolastico francese, lo indica, invece, come «*Le Philosophe Malgré l'Église*»¹⁰. Egli parla infatti del gesuita francese come di un «*maquisard*», di un resistente, che, anche in una condizione di marginalità, dovuta all'esternazione di idee non convenzionali in campo teologico, in una vasta produzione di testi destinati a circolare clandestinamente tra persone o gruppi di persone interessate alla sua produzione più propriamente teoretica, sviluppa una prospettiva teologico-filosofica molto vicina al «pensiero del processo di Henry Bergson, Alfred North Whitehead, e Charles Hartshorne»¹¹. Il prof. Viney sostiene, in tal senso, che il contenzioso tra Teilhard e l'autorità ecclesiastica non è legato, principalmente, a difformità di valutazione circa l'ammissibilità della teoria scientifica dell'evoluzione. Anche molti teologi neoscolastici, già prima dell'Enciclica *Humani Generis*, sono

disposti, in certa misura, a ammetterla. Il contrasto verte, piuttosto, sulle «implicazioni dell'evoluzione per la metafisica e la teologia»¹² messe in luce dal gesuita francese. Egli evidenzia infatti le conseguenze filosofiche e teologiche dell'evoluzione, identificata non soltanto come una teoria biologica, ma come «una precondizione per l'accettabilità di ogni teoria»¹³. La prospettiva evoluzionista viene a costituire, in tal modo, una sorta di *a-priori* epistemologico e ontologico che funge da orizzonte dei processi di costituzione e di leggibilità della realtà. Questo è il motivo per cui dai diari e dagli scritti traspare che «il problema reale per Teilhard non è l'evoluzione darwiniana, ma la trasformazione evolutiva come categoria metafisica»¹⁴. A questa presa di posizione circa l'impatto della teoria evoluzionista sulla visione generale della realtà viene collegata la necessità di una «ridefinizione dell'essere»¹⁵ che fuoriesca dal «*logicismo*»¹⁶, cioè dall'apparato categoriale tipico, secondo il gesuita, della metafisica dell'essere delineata dal pensiero neoscolastico, poichè la struttura originaria del mondo non è il prodotto dell'ordine stabilito da un «*collegamento logico* esistente nel pensiero divino»¹⁷. Al «*logicismo*» Teilhard oppone il «*fisicismo*»¹⁸, vale a dire una visione del mondo secondo la quale «le concatenazioni nella sequenza delle forme biologiche si dispongono secondo condizioni necessarie per ciò che viene dopo, e sono attivate dal «*gioco di uno specifico agente fisico*»»¹⁹. Il divenire della vita cosmica si configura in tal modo come un processo di sviluppo nel quale stratificazioni posteriori non possono

precedere quelle anteriori. Da ciò risulta che la creazione va pensata in termini evolutivi, e non è concepibile come «l'intrusione [...] di una intelligenza extracosmica»²⁰ che, nel proprio operare, possa prescindere dall'effettiva conformazione dei vari stadi di sviluppo della vita cosmica. Dio non potrebbe, in tal senso, portare all'esistenza un ente prescindendo dal suo processo di sviluppo, allo stesso modo in cui non potrebbe «fare un cerchio quadrato, compiere un atto cattivo, o fare in modo che qualcosa di passato non sia mai stato»²¹. Sulla base del riferimento a questa visione evolutiva del mondo, il gesuita propone un ripensamento complessivo della categoria di essere nell'orizzonte di un pensiero che nei saggi composti al fronte nel corso della prima guerra mondiale viene designato come «metafisica dell'unione creatrice», e, in anni successivi, come «iper-fisica o iper-biologia». Si tratta, in ogni caso, di una forma di pensiero per la quale le condizioni di esistenza e di conoscibilità di un fenomeno non sono legate a astratte condizioni logiche, ma a processi di effettivo sviluppo. Teilhard ritiene inoltre impossibile «isolare» la visione evolutiva del mondo attestata dalle scienze dalle implicazioni di carattere metafisico e teologico di cui essa è portatrice. Implicazioni che non si limitano a mettere in discussione l'apparato categoriale della metafisica dell'essere prodotta dalla neoscolastica, ma hanno anche ripercussioni sui modi in cui nel pensiero teologico di ispirazione tomista si è concepito l'essere di Dio, la creazione, l'onnipotenza divina, il rapporto tra Dio e mondo. La «metafisica dell'unione

creatrice», infatti, oltre a mettere in discussione la tesi della creazione come «*creatio ex nihilo*», in quanto asserisce che il nulla fisico è «una pseudo-idea» da sostituire con quella di «pura molteplicità», si lascia alle spalle anche la visione di Dio come «*Ens a se*», giudicata come fonte di svalutazione dell'essere partecipato, e inadeguata, inoltre, a esprimere la «relazione strettamente bilaterale e complementare»²² che secondo il gesuita esiste tra Dio e il mondo. Per Viney, infine, alla tesi tomista della «semplicità di Dio»²³, Teilhard oppone la tesi della «complessità di Dio»²⁴, cioè un modo di concepire Dio come un ente alla cui realtà il divenire del mondo aggiunge un aspetto rilevante nella sua costituzione ontologica, non totalmente precontenuto nella aseità della trascendenza divina.

La presa d'atto, da parte di Teilhard, del riflesso decostruttivo che la visione evolutiva del mondo prodotta dalle scienze esercita sulla metafisica dell'essere, e sui discorsi su Dio, sulla creazione, sul rapporto tra Dio e mondo, prodotti dal pensiero neoscolastico, conduce Viney a concludere che il pensiero del gesuita «non era compatibile con la filosofia tomista nei cui termini era espresso l'insegnamento della Chiesa»²⁵. A suo avviso, infatti, i neotomisti non compresero ciò che Teilhard aveva invece chiaramente compreso, che, cioè, «il vino nuovo del pensiero evoluzionista non può essere travasato nelle botti del vino vecchio del Tomismo»²⁶.

Nel suo articolo, il prof. Viney opera una

ricostruzione corretta nell'evidenziare la difformità di vedute esistente tra un pensiero di ispirazione neoscolastica e il pensiero di Teilhard de Chardin circa il modo di concepire la struttura ontologica del mondo, la realtà di Dio, la creazione, il rapporto tra Dio e mondo. La «metafisica dell'unione creatrice» elaborata dal gesuita è infatti il prodotto del «ripensamento di idee tradizionali cristiane alla luce di categorie evolutive che l'evoluzione rende inevitabili»²⁷. In tal senso, l'evidenziazione della difformità del pensiero di Teilhard rispetto al neotomismo, un filone del pensiero cattolico che negli anni in cui egli scriveva costituiva un punto di vista egemone nella Chiesa, pone in luce un aspetto effettivo della sua elaborazione teorica. A titolo di completezza, e di maggiore precisione nella ricostruzione del cammino di pensiero di Teilhard occorre però obiettare al prof. Viney che il gesuita, con la «necessaria rifondazione» della teologia da lui auspicata fin dai suoi primi scritti al fronte, non si limita a perorare la fuoriuscita del pensiero cattolico dalla simbiosi con la filosofia e la teologia neoscolastica. Egli delinea infatti un programma di «rifondazione» teologica che, oltre a liberare il cristianesimo dall'apparentamento con la metafisica neoscolastica dell'essere, si propone di decontaminare la mentalità cattolica dagli stilemi estrinsecisti, autoritari, patriarcalisti, demondanizzanti, tipici di una cultura religiosa in cui Dio viene pensato come presenza che controlla, come ente la cui realtà è assimilata a figure di un immaginario familistico e politico ispirate da istanze di dominio e di controllo. In tal

modo Teilhard intende delineare una figura di cristianesimo capace di interagire con la cultura prodottasi a partire dall'avvento della «Terra moderna», identificata come il momento in cui inizia a formarsi un'umanità più libera, più unificata, la cui esistenza è sempre più strutturata dalle pratiche cognitive e operative della tecnoscienza. Di conseguenza, a una umanità che va configurandosi come entità non stabilizzata, in procinto di travalicare nella condizione dell'«Ultra-umano», deve corrispondere una figura di esperienza cristiana anch'essa non stabilizzata, che il gesuita designa con l'espressione «Neo-cristianesimo». Teilhard, dunque, nella sua «rifondazione» del cattolicesimo convenzionale va molto al di là del distacco dal neotomismo, che Viney sembra invece identificare come l'elemento più rilevante del suo discorso filosofico-teologico.

1.3. La nuova «finestra della filosofia» sul «tutto dell'ente»

Sulla qualifica di Teilhard come pensatore concorda anche un filosofo del rango di Karl Löwith, il quale, in un lucido articolo del 1962, lo definisce «un naturalista domiciliato nel cristianesimo, che ha l'ardire di oltrepassare i limiti specialistici delle scienze e di pensare effettivamente *l'uomo nel tutto dell'ente*»²⁸. L'identificazione dell'uomo come ente la cui comprensibilità è legata alla sua collocazione nella totalità dell'ente giustifica, secondo il filosofo tedesco, il fatto che Teilhard è da «prendere filosoficamente sul serio»²⁹, anche se portatore di alcuni limiti che indeboliscono la consistenza della sua costruzione teorica. Uno dei limiti

riscontrati da Löwith nel pensiero del gesuita francese viene ravvisato nel fatto che, a differenza di ciò che accade nel mondo greco, nella cosmogenesi di Teilhard, «biblicamente condizionata», radicata sul suolo del dogma cristiano, e, al tempo stesso, allocata nello spazio secolarizzato prodotto dalla «metafisica post-cristiana da Cartesio a Hegel»³⁰, l'uomo viene considerato come «asse e vetta di tutto lo sviluppo del mondo»³¹ la cui autocoscienza funge da «determinazione ontologica fondamentale della realtà»³². Per Teilhard, infatti, sostiene Löwith, il cosmo è una storia che ha inizio con gli atomi e la polvere di stelle, e che, poi, attraverso una lenta evoluzione conduce «all'uomo autocosciente, il cui pensiero inventivo cambia il mondo»³³. In tale prospettiva, «il mondo della natura è una *storia* della natura e del mondo»³⁴, e la dimensione storica, di conseguenza, si inserisce anche nel nucleo della struttura teorica delle scienze della natura. Il gesuita, inoltre, descrive la cosmogenesi come un processo che avanza «nella direzione di sintesi sempre più complesse»³⁵, un divenire nel quale è coinvolto anche l'uomo, identificato come l'ente autocosciente il cui avvento apre una nuova fase della storia della terra. La figura più recente di tale fase è una neoformazione, la «Terra moderna», epoca in cui l'organizzazione tecnica della realtà e gli oggetti della tecnica, come a esempio «una capsula di metallo che corre intorno alla terra con una velocità di 30.000 km l'ora»³⁶, sono la nuova patria in cui abitano gli uomini. Nell'ambito di questo tipo di ordinamento della realtà si ha l'avvento di una modalità di esistenza nella quale

essi si lasciano alle spalle le tradizionali identificazioni razziali e nazionali, e i loro corpi entrano nello spazio di un sistema di pratiche cognitive e operative strutturato da scienze come la fisica, la chimica, la biologia, la fisiologia, le quali «già domani [...] possono portare lo sviluppo del corpo e del cervello umano in una direzione voluta»³⁷. La «Noosfera», che è il nuovo spazio di realtà prodotto dall'inventività e dall'azione degli uomini, diviene così l'ambito di «una organizzazione razionale della terra»³⁸, che, nel cristianesimo, a differenza di quanto accade invece per altre religioni, può trovare un'esperienza religiosa «conforme».

Inquadrato nell'alveo di questa linea interpretativa, il pensiero di Teilhard appare a Löwith come «una nuova metamorfosi nella storia dell'idea del Regno di Dio, non della sua secolarizzazione, ma nel senso della cristificazione delle sue forme secolarizzate»³⁹. Per il gesuita, infatti, senza il riferimento all'«escatologia dell'evoluzione»⁴⁰ fatto valere dal cristianesimo, l'idea di progresso perderebbe ogni consistenza, in quanto annullata dalla potenza dissolvente dell'entropia, identificata come l'abisso entro cui, in assenza di un esito teologico, sprofonderebbe lo sforzo costruttivo degli uomini. Löwith non condivide questa visione teologica e finalistica del processo evolutivo, e non concorda neppure sul ruolo «insostituibile» in esso assegnato al genere umano. A suo avviso il mondo è infatti *physis*, da lui concepita come un «accadimento memorabile e omniavvolgente»⁴¹ che esiste senza

rapportarsi a «nulla di ulteriore, senza alcuno scopo, senza alcuna destinazione nel senso di una lontana meta finale»⁴². Tuttavia, malgrado il dissenso radicale esternato nei confronti di Teilhard sul modo di concepire la struttura dell'ordinamento del mondo, Löwith ne apprezza il pensiero, poiché avverte in esso la presenza di una «risonanza del tutto»⁴³, elemento che costituisce, a suo avviso, il marchio di riconoscimento di una autentica filosofia. Per questo, al di là dei limiti rilevati nel suo pensiero, il pensatore tedesco ritiene che il gesuita «ha dischiuso sull'aperto la finestra della filosofia, che essa, soltanto per proprio danno, può chiudere di nuovo»⁴⁴.

1.4. Una risonanza dell'unità del tutto: il «Cristo Cosmico»

Un altro interprete che si accosta a Teilhard facendo attenzione alla «risonanza del tutto» percepibile nel suo pensiero è il noto esponente della teologia della liberazione Leonardo Boff. Nel 2006 ripropone, «dopo averlo profondamente modificato e arricchito»⁴⁵, un suo libro del 1971, *Evangelho do Cristo Cósmico*, al quale viene aggiunto il sottotitolo *A busca da Unidade do Todo na ciência e na religião*. Una parte considerevole del testo in questione è dedicata all'analisi della figura del «Cristo Cosmico» riproposta nel ventesimo secolo da Teilhard de Chardin, e al tentativo di capire «le premesse e i problemi che muovono Paolo e Teilhard per i quali il Cristo Cosmico è una risposta»⁴⁶. Nella ricostruzione del discorso sul «Cristo Cosmico» prodotto da Teilhard e da San Paolo, Boff si dice motivato da

un interesse non solo storiografico, ma «esistenziale», dal problema, cioè, di capire «come concepire l'Unità del Tutto»⁴⁷, e di chiarire il modo in cui il cristianesimo elabora la propria risposta a tale questione. Questo tipo di problematica, poi, viene contestualizzata in un orizzonte di pensiero che si propone di «rafforzare una lettura olistica e integratrice della realtà e animare una mistica cosmica che abbraccia le scienze, le religioni, le tradizioni spirituali e la sensibilità ecologica contemporanea»⁴⁸.

Per Boff, dunque, il problema del «Cristo Cosmico» si contestualizza nell'ambito della ricerca di una risposta a una questione con cui si confrontano le scienze della natura, in particolare la fisica, la cosmologia, la biologia, la ricerca filosofica, come pure le varie esperienze religiose. Si tratta, cioè, di capire «qual è il fattore, l'energia, il vincolo che fa sì che l'universo sia un *cosmos*, e non un *caos*, che presenta una unità sorprendente all'interno della sua innumerevole diversità di stelle e di galassie»⁴⁹. Teilhard articola la risposta a tale problematica tramite la proposta di una «cristologia cosmica»⁵⁰, un discorso cristologico nel quale l'immagine evolutiva del mondo prodotta dalle scienze della natura si connette con il mondo del mito e del simbolo, riabilitati come espressione culturale privilegiata tramite cui gli uomini si formano immagini della realtà capaci di veicolare l'unità del tutto. Tali immagini, inoltre, rilette attraverso la griglia della «nuova ermeneutica»⁵¹ del mito e del simbolo prodotta dalla psicologia del profondo, dallo strutturalismo, dal

pensiero ermeneutico, possono, secondo il teologo brasiliano, offrire strumenti di comprensione della totalità e di orientamento esistenziale, per il fatto che sono in grado di «esprimere realtà profonde e vitali alle quali ci si nega l'accesso attraverso concetti chiari, precisi e appropriati»⁵². In Teilhard, dunque, il «Cristo Cosmico» è la risposta che il cristianesimo offre alla comprensione dell'unità del reale e della sua struttura più originaria. Egli opera in tal senso, secondo Boff, una cosciente riproposizione del mito, «nel senso positivo e pieno del termine»⁵³, come legittima istanza cognitiva e comportamentale che si affianca al sapere scientifico nella costruzione di interpretazioni del mondo e dell'esistenza. Il mito costituisce infatti in tale prospettiva una «forma di espressione adeguata alle premesse che riguardano la realtà totale come totalità»⁵⁴. Boff collega inoltre la proposta teilhardiana di pensare l'unità del tutto in chiave cristologica alla prospettiva sviluppata da Duns Scoto e dal suo discepolo Vital de Four, alla riflessione sul vincolo sostanziale delineata da Leibniz, al «pancristismo metafisico»⁵⁵ di Blondel, che con Leibniz ha molti punti di contatto. Egli segnala anche alcuni pensatori contemporanei che, come Teilhard, ciascuno però con modalità e stili di pensiero del tutto propri, sviluppano un discorso sul ruolo cosmico di Cristo. Si va, in tal senso, dallo psicanalista junghiano Zacarias, al filosofo e biologo Adolf Haas, ai teologi Matthew Fox, Jürgen Moltmann, Karl Rahner.

Nel dar forma alla sintesi tra esperienza

del mondo e esperienza di Cristo, Teilhard persegue, scrive Boff, «l'intento geniale di dare a Cristo, dentro la struttura del mondo scientifico, il luogo centrale che Paolo gli attribuì nel contesto del suo mondo statico e pieno di spiriti cosmici»⁵⁶. Inoltre, il cosmo di cui parla il gesuita francese non è soltanto, sostiene il teologo brasiliano, «una semplice grandezza fisica chiusa in sé nel proprio processo meramente naturale»⁵⁷. Del cosmo fa infatti parte il lento formarsi della vita, lo sviluppo in essa della vita umana, il divenire della storia, la progressiva convergenza delle vite degli uomini in una collettività sempre più unificata. Del cosmo è parte costitutiva, dunque, anche la «Noosfera», che è l'ambito in cui si situa il problema del «Cristo Cosmico». Sulla base di tale contestualizzazione della problematica cristologica risulta possibile secondo Boff evidenziare l'esistenza di «virtualità latenti»⁵⁸ presenti nella tradizione cristiana che conducono al superamento delle ristrettezze della mentalità confessionalista tipica di larga parte del cristianesimo storico, e all'impegno politico finalizzato alla costruzione di una comunità planetaria edificata sulla base della congiunzione tra socialismo e fede religiosa. Inoltre, le «virtualità latenti» nel discorso cristiano fatte affiorare dalla pratica di una ermeneutica del cristianesimo radicata nella cosmologia conducono alla configurazione di una «spiritualità cosmica»⁵⁹, e all'affermarsi di un paradigma teologico nel quale «il Vincolo che unifica tutto»⁶⁰ viene pensato e vissuto in prospettiva pluralista. In tale paradigma, infatti, l'elemento unificatore

del reale assume non soltanto il nome di «Cristo Cosmico», ma anche altri nomi, come Tao, Saggezza, Illuminazione. In tal modo, nell'ambito di tale spiritualità dal tratto decisamente cosmico e dialogico, il sacro, e l'incontro con il sacro, non appaiono realtà perimetrabili unicamente in testi, in riti, oppure nell'interiorità umana. Il sacro, infatti, «abita l'universo e ogni particella del cosmo»⁶¹, poiché esso è una «realtà ineffabile che [...] impregna il Tutto»⁶².

Nel presentare Teilhard come pensatore dell'unità del tutto, che affida alla categoria del «Cristo Cosmico» un ruolo centrale nel dare forma concreta a tale unità, Boff presenta una ricostruzione del pensiero del gesuita corretta sul piano teoretico, poco attenta, però, all'ambientazione e alla scansione storica che tale tematica ha nei suoi scritti. Egli ha il merito, inoltre, di illustrare, con un'esegesi dettagliata, il discorso sul «Cristo Cosmico» presente nella Lettera ai Colossesi e in quella agli Efesini⁶³, e di mettere in luce lo stretto legame esistente tra la prospettiva espressa da tali lettere e l'immagine del «Cristo Cosmico» delineata da Teilhard. Al teologo brasiliano, però, forse perché troppo condizionato dalla preoccupazione di riabilitare il mito, e dalla stretta connessione da lui posta tra liberazione umana e pensiero ecologista, sfugge il lato costruttivistico del pensiero di Teilhard, che, soprattutto nell'ultimo periodo della sua vita, viene espresso dalla triade «Lavoro», «Ricerca», «Adorazione». Con tale triade viene infatti delineata una figura di esperienza cristiana che

si propone di valorizzare come propria componente strutturale l'impegno richiesto dall'azione con cui gli uomini danno forma al mondo, e dall'insieme delle pratiche cognitive e operative sedimentate nei saperi e nelle operazioni tramite cui gli uomini organizzano la conoscenza della natura, della propria stessa vita, e costruiscono nuovi scenari di sviluppo nel divenire della vicenda umana. Mettendo in sordina questa tematica ampiamente presente nel pensiero di Teilhard, Boff fa cadere nell'ombra l'impatto decostruttivo esercitato dalla conoscenza scientifica e dalle pratiche della tecnica sulle configurazioni convenzionali dell'esistenza cristiana. Secondo il gesuita essa va infatti decontaminata da paradigmi teologici che, in nome del primato dell'eterno, dell'interiorità, svalorizzano l'impegno mondano, oppure, in nome di una mentalità religiosa radicata nel patriarcalismo e negli stilemi identitari tipici della cultura neolitica tendono a svalutare tutto ciò che ha a che fare con la ricerca di innovazione e con l'ampliamento degli spazi della libertà umana. Boff è quindi nel vero quando afferma che Teilhard lavora a una riabilitazione del mito. Ha però il torto di non evidenziare il fatto che il gesuita connette al momento della rimitizzazione⁶⁴ un momento di demitizzazione, cioè di decostruzione di paradigmi di pensiero e di comportamento religioso che non valorizzano sufficientemente la componente emancipativa e costruttivistica del sapere affermatosi con l'avvento della modernità. Inoltre, il teologo brasiliano ha indubbiamente ragione nell'evidenziare

l'esistenza di una «spiritualità cosmica». Occorre dire, però, che il cosmo di cui egli parla non è soltanto materia biofisica, «Biosfera», ma anche «Noosfera». Di conseguenza, nella figura di esperienza cristiana da lui tracciata, accanto a una spiritualità che si potrebbe definire ecologista in senso lato, radicata nella percezione della natura come «diafania» del divino, e nella visione della materia come entità percorsa da una «potenza spirituale», c'è una spiritualità attivistica, costruttivistica. In questo genere di spiritualità, l'adorazione di Dio viene connessa a ciò che gli uomini realizzano attraverso l'impegno profuso nell'azione, nel lavoro, nella conoscenza scientifica, nella costruzione dei nuovi scenari di organizzazione e di gestione della vita umana determinati dall'affermarsi del sapere tecnico-scientifico come modo egemone di pensare e di abitare il mondo, e dall'allargarsi degli spazi della libertà umana che a esso sono connessi.

1.5. La «Noosfera» tra cyberspazio e «rete eucaristica»

Un discorso più attento alla valorizzazione della «Noosfera» come ambito rilevante nella configurazione della teoria del mondo espressa da Teilhard, e come spazio privilegiato in cui prende forma la sua proposta di una nuova spiritualità cristiana, è delineato dal gesuita Antonio Spadaro in *Cyberteologia. Pensare il cristianesimo al tempo della rete*⁶⁵. Egli definisce Teilhard «un genio religioso»⁶⁶ nella cui opera, pur in presenza di «ombre e di ambiguità irrisolte»⁶⁷, sono reperibili alcune «intuizioni a loro modo profetiche»⁶⁸

che costituiscono una valida alternativa all'«antropologia del cyberspazio» proposta dal filosofo francese Pierre Levy⁶⁹. Quest'ultimo, per dare una risposta al problema di come pensare un'intelligenza comune tra gli uomini si serve dello «schema teologico neoplatonico islamico»⁷⁰, reperibile in Al-Fârâbi e Avicenna, al quale fa subire «una conversione dal trascendente all'immanente»⁷¹ in forza della quale «ciò che fu teologico diventa tecnologico»⁷². La struttura teorica del paradigma teologico neoplatonico islamico diviene in tal modo la griglia concettuale tramite cui pensare una «intelligenza collettiva» che non ha più nulla di divino o di angelico. Viene infatti presentata come dispositivo di carattere tecnico-sociale nel quale il singolo costituisce «una sorta di terminale *hardware*»⁷³ connesso «a un'intelligenza collettiva che pensa ovunque e sempre»⁷⁴ e funge, così, da stimolo ai pensieri, alle azioni, alle forme di contatto che i vari individui pongono in essere «nella creazione continua del loro mondo comune»⁷⁵. Secondo il P. Spadaro, nella metamorfosi fatta subire all'eredità dei neoplatonici islamici dell'XI secolo, la prospettiva di Levy mostra di avere un radicamento nella teoria marxista delle dinamiche sociali nella quale viene estesa al «capitalismo virtuale» la tensione liberatrice dai vincoli della proprietà privata, con l'obiettivo di realizzare, in tal modo, «un "paradiso" in terra fondato sulle conquiste successive che ciascuno di noi, morendo, abbandona»⁷⁶. Il capovolgimento del teologico nel tecnologico configurato da Levy genera secondo il P. Spadaro un'utopia dai tratti totalitari nella quale,

oltre alla trascendenza religiosa, viene meno anche la consistenza ontologica del singolo individuo nell'originalità della propria singolarità e della propria creatività.

Per il Direttore di *La Civiltà Cattolica* una valida alternativa al modello di intelligenza collettiva proposta da Levy è reperibile in Teilhard de Chardin. Infatti al di là delle «ambiguità» rintracciabili nella sua opera, sono presenti in essa elementi utili per configurare un modello di intelligenza comune tra gli uomini capace di evitare i rischi di totalitarismo e di spersonalizzazione insiti nella prospettiva di Levy. Viene positivamente valorizzato, in tal senso, il concetto teilhardiano di «Noosfera», intesa come spazio della conoscenza e del pensiero che è il frutto delle pratiche cognitive e operative poste in essere dagli uomini nel corso della loro storia. Di essa fanno parte anche le macchine, le reti radiofoniche e televisive prodotte dalla comunicazione tecnologica, le «sorprendenti macchine calcolatrici»⁷⁷, che non si limitano a velocizzare il pensiero, ma danno corso a una rivoluzione destinata a cambiare profondamente l'organizzazione della vita umana. Il gesuita francese descrive inoltre la «Noosfera» come «una sorta di cervello costituito dall'interconnessione non di fibre non pensanti, ma di altri cervelli pensanti»⁷⁸, oppure la assimila a «un sistema nervoso planetario»⁷⁹ che produce la progressiva convergenza di esseri umani sempre più connessi e sempre più compenetrati tra loro dai dispositivi delle

reti energetiche e dalle tecniche della comunicazione.

Secondo Teilhard, però, sulla base del principio «"l'Unione differenzia"»⁸⁰, un principio costantemente riaffermato in tutte le fasi della sua produzione teorica, il progressivo configurarsi della «Noosfera» come ambito che, in forza degli sviluppi delle reti energetiche e delle reti sociali, si qualifica sempre più come spazio del progressivo affermarsi di una «"intelligenza connettiva"»⁸¹, non determina il venir meno della dimensione personale nella vita dei vari individui che in essa interagiscono. Inoltre, a differenza di quanto avviene in Levy, l'intelligenza comune che si produce tra gli uomini nello sviluppo della «Noosfera» non diventa il sostituto di Dio, ma si manifesta, piuttosto, «come una grande rete interconnessa che tende verso un punto di salvezza»⁸². Il P. Spadaro rileva infatti l'esistenza in Teilhard di un legame tra la «Noosfera» intesa come «sistema nervoso planetario» tendente a una progressiva convergenza, e la «Noosfera» intesa come «rete eucaristica»⁸³, cioè come spazio in cui si manifesta la forza unificante della parola evangelica e della continuazione sacramentale della presenza di Cristo.

Nella sua visione dell'umanità e dell'universo come di un'enorme rete connettiva, Teilhard – scrive il P. Spadaro – vede nel Cristo colui che imprime movimento e direzione di unità, e questa visione ha chiaramente una dinamica eucaristica [...]. Il punto di maturazione di questo processo e

della Noosfera nella visione di Teilhard coincide con la *Parusia*⁸⁴.

Sulla scia del gesuita francese, al P. Spadaro appare legittimo affermare, a differenza di quanto sostiene Balthasar nell'articolo dedicato a Teilhard, che la esclude come congiunzione improponibile, l'esistenza di una connessione tra «Tecnica e Eucarestia». Si dà, cioè, uno stretto legame tra potere unificante della tecnica, che si manifesta nello sviluppo di una «Noosfera» in cui si ha un'espansione di sistemi di organizzazione e di gestione della vita umana sempre più sintetici e globali, e la forza unificante dell'amore generata dall'esperienza cristiana.

Scriva infatti il Direttore di *La Civiltà Cattolica*:

La complessa e ricca visione teilhardiana [...] propone una visione aperta alla trascendenza e capace di comprendere un'intelligenza non «collettiva» ma convergente [...]. L'intuizione teologica intravede e manifesta un'attrazione magnetica che parte dalla fine e dal di fuori della storia e che rende ragione e valorizza tutti gli sforzi dell'interazione tra le menti umane in reti sociali sempre più complesse e che non solo non escludono l'individualità, ma al contrario la esaltano. La rete diventa una tappa del cammino dell'umanità mosso, sollecitato e guidato da Dio. In questo senso, Teilhard dà un significato di fede alle dinamiche proprie dello spazio antropologico che è la rete, che a questo punto può essere intesa

anch'essa parte dell'unico *milieu divin*, di quell'unico «ambiente divino» che è il nostro mondo⁸⁵.

Per il P. Spadaro, dunque, la tecnica, e in particolarmente quella figura della tecnica che è il cyberspazio, è «*milieu divin*», costituisce cioè uno spazio umano che contiene in sé virtualità e dinamiche di carattere teologico. Egli, però, dato anche l'oggetto formale della sua trattazione, cioè la «Cyberteologia», si limita a evidenziare la tensione teologica che attraversa l'«intelligenza connettiva» e convergente che prende forma nelle reti prodotte dalle tecnologie della comunicazione. Non vengono prese in considerazione, di conseguenza, le possibili virtualità teologiche insite nella potenza costruttiva di scienze come la fisica e la biologia, che, attraverso il controllo degli atomi, degli enzimi, degli ormoni, sono in condizione, secondo Teilhard, di fare della «Noosfera» lo spazio del «prolungamento» e del «rilancio» dell'evoluzione verso inedite configurazioni di realtà. Il P. Spadaro, infatti, per effettive questioni di omogeneità tematica, nell'esposizione della visione teilhardiana della «Noosfera» evidenzia soprattutto la sua realtà di spazio strutturato da una «intelligenza connettiva» che dà forma a reti di comunicazione tecnologica che non minacciano né la consistenza ontologica dei singoli individui né la tensione religiosa delle loro esistenze. In questa presentazione della «Noosfera» come spazio di una sorta di «comunità della connessione illimitata», e come ambito di una crescente armonizzazione tra le connessioni stabilite

dalle reti della comunicazione tecnologica e l'«amorizzazione» della vita prodotta dal cristianesimo, viene lasciato in ombra il lato costruttivistico, non stabilizzato, della «Noosfera», con il progressivo affermarsi, in essa, di un tipo di umanità che, in forza delle capacità di controllo della natura e della propria stessa vita garantite dai progressi della conoscenza scientifica e dalle innovazioni della tecnica, transita verso quelle nuove figure di umanità che, nel corso degli anni Quaranta, Teilhard designa con le categorie di «Super-umanità» e di «Ultra-umano».

1.6. Per una simbiosi tra scienza e teologia, «Biosfera» e «Noosfera»

Sulla «qualità filosofica»⁸⁶ di Pierre Teilhard de Chardin, quindi sulla sua qualifica di pensatore, che si aggiunge a quella di scienziato, nei molti scritti a lui dedicati, si sofferma anche il prof. Galleni. Infatti, oltre a rivendicare con forza il valore dell'opera scientifica del gesuita francese, e l'incontrovertibile legittimità della sua designazione come scienziato, egli evidenzia la presenza di «una importante progettualità filosofica nella sintesi teilhardiana»⁸⁷.

Per il biologo pisano gli apporti più significativi reperibili nell'opera non strettamente scientifica di Teilhard vanno in tre direzioni. Egli illustra, in primo luogo, il contributo dato dal gesuita alla configurazione di una «sintesi» tra teologia e scienza in grado di porsi come riferimento significativo per il pensiero futuro. Evidenzia, in secondo luogo, l'apporto offerto da Teilhard allo sviluppo

di un'etica ambientale che ha come propria base di riferimento la necessità di costruire una relazione non distruttiva, ma, al contrario, simbiotica, tra «Biosfera» e «Noosfera». Pone in luce, infine, i numerosi elementi rintracciabili negli scritti del gesuita atti a ispirare un'antropologia sulla quale innestare un'etica solidaristica capace di fungere da riferimento per lo sviluppo di un'azione politica attenta ai diritti umani e alla liberazione degli uomini da condizioni di sottomissione e di sfruttamento.

Per il prof. Galleni, Teilhard, nel suo modo di concepire i rapporti tra scienza e teologia, oltre al fondamentalismo e al concordismo, si lascia alle spalle anche il «modello fissista»⁸⁸ rintracciabile nella teologia naturale proposta dalla «tradizione classica», cioè da pensatori come Platone, Aristotele, Galeno, Cicerone. Essi concepiscono il divino come origine e garante di un ordine del mondo che, a sua volta, è il garante delle verità rinvenute dalla mente umana attraverso i dispositivi cognitivi elaborati dalla matematica, dalla geometria, dalla logica. Per il biologo pisano, «la visione apologetica della natura» collegata alla teologia naturale, che considera l'ordine del mondo come un riflesso dell'ordine originario prodotto dal Dio creatore, è un «prestito della filosofia greca», che, di fatto, con la sua mentalità fissista, ha costituito un serio ostacolo per un «sereno confronto» tra teologia cristiana e teoria evuzionista. Per il prof. Galleni, inoltre, la prospettiva di Teilhard si diversifica anche dalla tipologia di relazione «asimmetrica»⁸⁹ che Averroè e

Galilei, ognuno con una propria specifica modalità, stabiliscono tra scienza e teologia. Essi ritengono infatti che la logica o la scienza matematizzante della natura, identificate come criterio di comprensione del mondo della natura e del libro della rivelazione, mettono in discussione il valore cognitivo del testo sacro, e, di conseguenza, spostano la portata veritativa delle sue affermazioni sul piano dell'allegoria o dell'esortazione morale. Il biologo pisano, invece, avendo come riferimento la prospettiva epistemologica elaborata da Lakatos, secondo il quale nella costruzione del nucleo centrale di una teoria scientifica operano anche elementi provenienti da una «metafisica efficace», cioè da idee non direttamente verificabili che agiscono nello scienziato, rintraccia in Teilhard la presenza di un modello di interazione tra scienza e teologia capace di configurare una «sintesi» che può costituire un paradigma di riferimento per il pensiero del terzo millennio. A suo avviso, infatti, nella prospettiva del gesuita francese, scienza e teologia non agiscono come due «magisteri non sovrapponibili», dal momento che in lui l'approccio scientifico «è chiaramente legato al suo *background* religioso»⁹⁰. Nel suo pensiero è possibile constatare, in tal senso, la presenza di una interazione tra teologia e scienza, un modello teorico la cui prospettiva di ricerca è fondata sul valore euristico della «categoria della totalità»⁹¹, su una visione dell'evoluzione governata dall'«idea metafisica del *muoversi verso*»⁹², direzionata cioè verso l'espansione di livelli crescenti di complessità e di coscienza, sul presupposto di «una qualche

necessità nell'emergenza dell'essere pensante nell'economia dell'universo»⁹³. Nell'allestimento del programma di ricerca teilhardiano tali assunti non funzionano però come principi generali validi di per sé. Essi appaiono, piuttosto, come griglie concettuali di cui viene esibita una conferma sperimentale attraverso la pratica di una ricerca paleontologica governata da un approccio globale ai fenomeni evolutivi, e dal rilevamento in essi di uno sviluppo che procede verso livelli crescenti di complessità e di coscienza che hanno come sbocco la formazione del cervello umano e l'avvento dell'essere pensante.

Nell'allestimento del programma di ricerca scientifica c'è, scrive il prof. Galleni,

un continuo rapporto dialettico tra il dato sperimentale basato sull'osservazione e l'interpretazione dei resti fossili e il costruirsi della teoria, in cui è sempre presente, in maniera chiara e non ambigua, anche l'aspetto metafisico [...] inteso nel senso letterale di «*tà metà tà physikà*», cioè di tutta quella parte che va al di là di osservazioni ed esperimenti già presenti sul tavolo dello scienziato⁹⁴.

Per il gesuita, infatti, continua il prof. Galleni,

il *muovere verso* all'interno di una visione dedicata alla riflessione sulla totalità dell'essere diventa lo strumento che collega la sintesi tra scienza, filosofia e teologia [...]. La teologia in effetti può suggerire piste di indagine, ma queste

piste di indagine, che di fatto vanno a costituire a pieno titolo parte del nucleo del programma di ricerca, debbono essere poi testate con gli strumenti tipici della scienza. La teologia partecipa quindi all'allestimento dei programmi di ricerca, ma poi i programmi di ricerca vengono controllati dalla scienza nella sua legittima autonomia⁹⁵.

In tale prospettiva, dunque, la teologia può suggerire piste di ricerca alle scienze. Occorre aggiungere, però, che, nel momento in cui i programmi di ricerca scientifica offrono risultati consolidati, la teologia nell'allestire le proprie teorie deve a sua volta tenere seriamente conto di essi, e, «laddove vi è un contrasto, rivedere le proprie teorie, senza poter alterare le conclusioni della scienza»⁹⁶. Tra scienza e teologia, dunque, insieme alla compenetrazione nell'allestimento di un programma di ricerca scientifica si dà anche una asimmetria che non impedisce il rapporto, ma, al contrario, consente di ottenere risultati significativi sia per la scienza che per teologia. Sulla base di tali indicazioni risulta quindi possibile, secondo il biologo pisano, reperire in Teilhard la presenza di elementi utili per la costituzione di «una nuova disciplina: scienza-e-teologia o anche scienza&teologia»⁹⁷, che si pone al di là sia dell'armonia di principio che della non sovrapponibilità tra discorso teologico e discorso scientifico teorizzati, rispettivamente, dalla neoscolastica e dal paleontologo S.J. Gould. Il gesuita viene infatti presentato come l'assertore di una «sintesi» nella quale la teologia funge

da istanza che suggerisce e organizza la parte metafisica di un programma di ricerca scientifico, da testare, poi, con la strumentazione e con le pratiche della scienza sperimentale. Inoltre, scrive il prof. Galleni, «le conclusioni fattuali di valore ontologico debbono essere prese in considerazione nella ricerca teologica che deve tenerle in gran conto in molte delle sue linee di indagine, ma non può alterarle se non suggerendo altri programmi di ricerca»⁹⁸. Il gesuita appare, così, come l'assertore di una prospettiva secondo la quale «le conclusioni fattuali di valore ontologico»⁹⁹ prodotte dalla ricerca scientifica debbono essere prese in seria considerazione da una ricerca teologica che intenda dare espressione al significato della manifestazione di Dio realizzatasi in Gesù Cristo senza sottrarsi al confronto con i problemi a essa posti dalla mutazione dell'immagine del mondo e dell'uomo prodotta dall'avvento del sapere tecnico-scientifico. La teologia agisce, in tal modo, come un sapere che, dialogando su un piano di parità con le scienze della natura, pone questioni con le quali esse debbono misurarsi, ed esse, a loro volta, con la definizione del «quadro ontologico dell'evoluzione»¹⁰⁰ pongono alla teologia questioni rilevanti con le quali essa deve necessariamente confrontarsi. Senza tale confronto, infatti, l'esperienza cristiana risulterebbe difficilmente recepibile da una cultura sempre più profondamente segnata dal prodursi di un quadro cognitivo strutturato dalla conoscenza scientifica, e da un'azione umana sempre più connessa, nel proprio dispiegamento, al sistema delle pratiche cognitive e

operative strutturato dalla tecnoscienza. Il prof. Galleni, dunque, trova in Teilhard le linee guida per l'allestimento di una nuova «sintesi» nel rapporto tra scienza e teologia in forza della quale l'evoluzione perde, per la teologia, lo statuto di assalto ateistico alla fede e si muta in risorsa. Per la scienza, a sua volta, «la prospettiva teologica e filosofica di una totalità che *muove verso*»¹⁰¹ diviene un riferimento significativo per l'allestimento di un programma di ricerca.

Accanto alla ridefinizione del rapporto tra teologia e scienza, il biologo pisano reputa possibile rinvenire in Teilhard la presenza di significative indicazioni per la configurazione di un'etica ambientale la cui preoccupazione di fondo è «agire per mantenere la stabilità della Biosfera»¹⁰². Egli inquadra infatti la lettura dell'opera del gesuita nell'orizzonte di una prospettiva secondo la quale l'umanità attuale, dopo che le scienze del XX secolo hanno mostrato che il pianeta terra ha risorse limitate e equilibri fragili, si trova davanti a un «bivio»¹⁰³, deve cioè decidere se «lavorare all'interno dei limiti della biosfera rivalutando [...] modi di vita più sobri»¹⁰⁴, oppure «sperare che la tecnologia e la biotecnologia sostituiscano alla biosfera una tecnosfera che permetta di guardare al futuro senza rinunciare a tutti o a buona parte degli sprechi che caratterizzano la civiltà occidentale»¹⁰⁵. Di fronte all'alternativa culturale con la quale deve misurarsi l'umanità contemporanea, il biologo pisano ritiene che Teilhard non imboccherebbe la via della costruzione di una «biotecnosfera»¹⁰⁶, del dar corso,

cioè, a un processo sempre più spinto di tecnicizzazione della biosfera e della stessa vita umana, le cui conseguenze risultano difficilmente prevedibili sia nel medio che nel lungo periodo. Egli, al contrario, con il suo progetto teologico di «costruire la terra *in Christo Jesu*»¹⁰⁷ appare come l'assertore di un modello di pensiero per il quale «il mantenimento della stabilità della biosfera è lo strumento che permette la sopravvivenza umana per la *performance* del suo compito teologico»¹⁰⁸. In tale prospettiva, la stabilità della biosfera acquisisce una legittimazione teologica che consente di fornire un solido fondamento a un'etica ambientale per la quale il mantenimento della stabilità delle variabili biofisiche che garantiscono la sopravvivenza della vita biologica e di quella umana è il «compito comune»¹⁰⁹ che lega «Biosfera» e «Noosfera». Si delinea, così, una «simbiosi»¹¹⁰ tra «Biosfera» e «Noosfera» che costituisce la cornice teorica nella quale inquadrare l'insieme delle pratiche cognitive e operative tramite cui gli uomini strutturano il proprio rapporto con la natura.

La noosfera – scrive il prof. Galleni nel sintetizzare la propria prospettiva interpretativa di Teilhard – non può sopravvivere senza mantenere pienamente le sue connessioni, sia fisico-biologiche che culturali, con la biosfera. A questo punto, la biosfera diversificata del giorno d'oggi non può sopravvivere senza un'opera attiva di conservazione da parte della noosfera¹¹¹.

Accanto a questo tipo di etica dal tratto

marcatamente ecoteologico è possibile, secondo il prof. Galleni, rinvenire in Teilhard la presenza di un'antropologia ispirata alla «prospettiva del personalismo comunitario»¹¹², un modello di pensiero che funge da riferimento di un'etica basata sulla solidarietà, il rispetto dei diritti umani, la salvaguardia delle differenze culturali. Su questa base risulta possibile, inoltre, edificare una politica che lavora alla costruzione di una «Umanità nuova», cioè di una condizione umana nella quale la ricerca della giustizia, e la «liberazione dei poveri» dalla gabbia di una «Plutosfera»¹¹³ che ha nel denaro il proprio unico valore di riferimento, si connettono con il movimento «verso il punto Omega»¹¹⁴, vale a dire, con il futuro di «una Terra finalmente costruita per la seconda venuta di Cristo»¹¹⁵. Facendo riferimento a questa interpretazione della «Noosfera» come spazio della progressiva costituzione di una comunità umana composta da persone libere e solidali, il prof. Galleni ritiene di dover «affermare con forza che Teilhard non è assolutamente da considerare il precursore della rete»¹¹⁶, poiché la «Noosfera» non ha il proprio centro di gravitazione nella tecnica, o negli strumenti di una «comunicazione rapida ma impersonale»¹¹⁷. Il gesuita appare, piuttosto, come l'assertore di una visione del mondo nella quale etica, politica, religione, agiscono congiuntamente per dare forma a una «Noosfera» concepita come spazio in cui i vari soggetti si sentono vincolati a un «progetto comune» in forza del quale le risorse della terra sono poste «a servizio della persona». Inoltre, la «Noosfera» costituisce l'ambito

in cui l'applicazione dei diritti umani non annulla le diversità culturali nell'unità indifferenziata di una monocultura globale, e consente di articolare «progetti di liberazione dalla paura della guerra e della fame»¹¹⁸. La «Noosfera», quindi, è lo spazio di maturazione «dell'«uomo persona» e non quello dell'«uomo tecnologico»»¹¹⁹, vale a dire lo spazio in cui una cultura ispirata al «personalismo cristiano»¹²⁰ si pone come prospettiva di riferimento che consente di costruire un futuro capace di non rinchiudere gli uomini nella «gabbia d'acciaio» di una tecnosfera e di una «Plutosfera» che hanno come unico fine il proprio potenziamento, un obiettivo al quale si connette una gestione spersonalizzata e spersonalizzante della vita umana.

Nella ricostruzione del Teilhard «filosofo», il prof. Galleni ha perfettamente ragione presentandolo come l'assertore di un rapporto di non sconnessione tra scienza e teologia, rapporto che trova il proprio campo di attualizzazione non soltanto nell'ambito della teoria, ma anche in quello della prassi. La teologia, infatti, agisce come sfondo «metafisico» utile per l'allestimento di teorie scientifiche, e, al tempo stesso, a differenza di quanto sosteneva Galilei, non si limita a indicare agli uomini come far andare in cielo la propria anima, ma offre loro anche indicazioni su come «costruire la Terra *in Christo Jesu*». Il prof. Galleni non coglie invece esattamente il *ductus* del pensiero di Teilhard quando ne fa l'assertore di un'etica ambientale normata dall'imperativo della «stabilità» della «Biosfera» e dalla necessità,

per la sopravvivenza umana, di dar corso a un rapporto di «simbiosi» tra «Noosfera» e «Biosfera» normato dal primato attribuito alla tutela della stabilità della «Biosfera». In tal modo egli sottovaluta la rilevanza che nel pensiero del gesuita hanno il progresso tecnico-scientifico, l'accrescimento della potenza costruttiva dell'azione umana a esso connessa. Vengono inoltre sostanzialmente ignorate categorie che giocano un ruolo rilevante nella definizione del profilo teoretico di Teilhard, come «senso umano», «energetica umana», «rilancio dell'evoluzione», «Super-umanità», «Ultra-umano». Si tratta di figure di pensiero che mettono a tema configurazioni dell'evoluzione della vita umana e del suo rapporto con la natura che risultano difficilmente inquadrabili nella cornice della stabilità della «Biosfera» e del rapporto simbiotico che la «Noosfera» dovrebbe stabilire con essa. Infine, l'antropologia ispirata al «personalismo cristiano», che il prof. Galleni ritiene di poter reperire in Teilhard, una visione dell'uomo e di Dio che funge da argine nei confronti di derive tendenti a trasformare la «Noosfera» in tecnosfera o in «Plutosfera», costituisce una cornice teorica troppo angusta nella quale inquadrare il discorso antropologico e teologico prodotta dal gesuita. Egli infatti, già nei primi scritti, e poi nello sviluppo

successivo della sua opera, parla della necessità di dar corso a un'antropologia e a una teologia capaci di lasciarsi alle spalle ogni deferenza verso tipologie di mentalità cristiana governate dalla metafisica neoscolastica, dal platonismo, dallo spiritualismo, dall'esistenzialismo. Si propone, in tal senso, di pensare la vita umana e l'esperienza cristiana sulla base della percezione del mondo e dell'esistenza umana prodotte dall'avvento della visione evuzionista della realtà e dallo sviluppo esponenziale del sapere tecnico-scientifico. Egli intende, così, dar corso a un pensiero cristiano capace di valorizzare positivamente l'evoluzione, intesa non soltanto come categoria biologica, ma come paradigma culturale che determina una profonda revisione delle immagini del mondo, dell'uomo, di Dio, sedimentate nelle tradizioni filosofiche e teologiche più diffuse. Secondo Teilhard, infatti, e questo è un elemento estremamente rilevante del suo pensiero, non solo la natura ma anche l'uomo è un ente non stabilizzato. A questa visione dell'uomo come ente non stabilizzato, destinato a evolvere verso gli scenari inediti della «Super-umanità» e del «Ultra-umano», egli connette la necessità di dar corso a profondi rimaneggiamenti dei modi usuali con i quali gli uomini hanno pensato se stessi, Dio, il rapporto con Dio, il proprio modo di abitare il mondo.

2. TEILHARD DE CHARDIN COME «PENSATORE DELLA TECNICA»

Una lettura biosferocentrica del pensiero di Teilhard, come sembra essere quella operata dal prof. Galleni,

accantona una tematica che costituisce invece un riferimento essenziale nella configurazione del pensiero del gesuita

francese. L'evidenziazione del rilievo che la problematica legata alla visione dell'uomo come ente non stabilizzato ha nella formazione e nelle varie scansioni del pensiero del gesuita mostra che, tra le varie designazioni prodotte dagli interpreti per esprimere il senso complessivo della sua opera, designazioni che spaziano dal «benedetto» al «cavendus», dal «profeta» al «poeta», dallo «scenziato» al «visionario», dal «mistico» al «pensatore», quest'ultima è indubbiamente la più pertinente. Come ha giustamente evidenziato un filosofo del rango di Löwith, Teilhard ha aperto nello spazio della filosofia una nuova finestra. Questa finestra, però, non si limita a esibire una «risonanza del tutto» che si qualifica per l'evidenziazione della struttura critica della totalità in divenire del cosmo, come, partendo da diversi punti di vista, sostengono Löwith, de Lubac, Boff. Il pensiero del gesuita francese, inoltre, non è neppure catalogabile, come fa il P. Spadaro, soltanto come teoria della «Noosfera» nella quale reperire i lineamenti di una «antropologia del cyberspazio» più plausibile di quella delineata da Pierre Levy. Infine, a differenza di quanto ritiene il prof. Galleni, l'apporto più decisivo di Teilhard come pensatore non sta nell'offrire una migliore configurazione del rapporto tra scienza e teologia, e neppure nella proposta di un'etica ambientale e un'antropologia cristiana capaci di fungere da istanze in grado di fronteggiare e di correggere le storture e le incognite prodotte da una «Noosfera» unilateralmente identificata come spazio egemonizzato dall'organizzazione tecnico-scientifica della natura e della vita

umana, e dalla circolazione del denaro e delle merci. Teilhard non risulta quindi catalogabile sotto la generica indicazione di pensatore religioso, oppure come teorico della stretta connessione tra scienza e religione, o come esponente di un'«antropologia del cyberspazio» compatibile con il cristianesimo. Inoltre, non risulta neppure classificabile come precursore della *Ecotheology*, né come l'assertore di una teologia della storia che, attraverso il progressivo affermarsi della pratica di un'etica della fraternità e di una politica solidaristica, fa della «Noosfera» lo spazio di gestazione di una «Umanità nuova» capace di costruire il proprio futuro come prefigurazione di quel mondo riconciliato che si instaurerà con la seconda venuta di Cristo. Per questo, nel condividere la prospettiva di quanti privilegiano la designazione di Teilhard come pensatore, occorre tuttavia differenziarsi da essi su ciò che costituisce la questione di fondo attorno alla quale si struttura il suo pensiero. Il gesuita appare infatti come un «pensatore della tecnica»¹²¹, o, meglio, come un pensatore teologico della tecnica, cioè come l'assertore di un'ermeneutica teologica della tecnica che intende delineare un quadro di riferimento teorico capace di offrire un valido contributo alla comprensione della tecnica pianificata e planetaria, fenomeno da lui riconosciuto come il terreno sul quale si radicano le forme di pensiero e le strutture di organizzazione della vita e dell'azione umana egemoni nel mondo contemporaneo. Sulla base del riferimento a questo sfondo, che è anche l'asse privilegiato attorno al quale struttura

il proprio pensiero, Teilhard configura i nuovi scenari della comprensione della natura, della vita umana, dell'esperienza cristiana, prodotti dall'espansione del sapere tecnico-scientifico e dall'accelerazione del suo sviluppo. Egli infatti dal «sussulto di pensiero» vissuto nel corso della permanenza al fronte tra il 1915 e il 1919, alla teorizzazione negli ultimi anni della sua vita della stretta connessione esistente tra il delinearsi della «Nuova Antropologia» e del «Nuovo Umanesimo» prodotti dalla cultura tecnico-scientifica, e l'avvento di una figura di esperienza cristiana designata come «Neo-Cristianesimo», evidenzia il ruolo centrale che la categoria di evoluzione svolge nella comprensione del mondo. Tale categoria non viene intesa soltanto in senso biologico. Viene infatti interpretata in un senso molto più ampio, che abbraccia le varie fasi di sviluppo del «fenomeno umano», dal primo apparire della coscienza riflessa e del pensiero, fino al profilarsi di una neoformazione come l'«Ultra-umano». In tal modo, la categoria di evoluzione funge da asse privilegiato di riferimento attorno al quale viene strutturata una produzione teorica attenta a evidenziare gli urti teorici e comportamentali che il succedersi delle mutazioni delle immagini del mondo e dell'uomo prodotesi con l'avvento della «Terra moderna» determinano nella configurazione dell'esperienza cristiana.

Nell'assegnare alla conoscenza scientifica, alle pratiche della tecnoscienza, e ai riflessi che esse hanno nell'ambito della comprensione del mondo, dell'uomo, di

Dio, un ruolo centrale nell'interpretazione del pensiero di Teilhard, non si intende proporre una lettura militante della sua produzione teorica finalizzata, magari, a reperire in lui l'antesignano della prospettiva post-umanista o del pensiero trans-umanista. L'obiettivo di uno studio accurato di Teilhard è invece offrire, sulla base di una minuziosa analisi dei suoi scritti di carattere teoretico, e del puntuale riferimento al materiale teorico presente nei diari, nel vasto epistolario, nelle note di ritiro, una precisa ricostruzione diacronica delle varie scansioni attorno alle quali si organizza un pensiero che fa del «fenomeno umano», della progressiva espansione del potere cognitivo del sapere scientifico, e del crescente allargamento della potenza creatrice della tecnoscienza, gli elementi attorno ai quali prende forma una visione del mondo che, lasciandosi progressivamente alle spalle l'interesse per il passato dell'evoluzione, fa del futuro della vita umana, e degli scenari futuri dell'esperienza cristiana, i propri punti di riferimento privilegiati. Il pensiero del gesuita francese si struttura infatti sulla base di una comprensione del mondo come una totalità in divenire composta di materia, di minerali, di vegetali, di animali, di uomini, di società storiche in continua evoluzione, che vede nel «fenomeno umano», e nelle metamorfosi verificatesi nel nuovo spazio di realtà da esso posto in essere, la «Noosfera», una neoformazione che va progressivamente costituendosi come luogo della crescente espansione di una «prassi totale»¹²² capace di favorire l'avvento della progressiva identificazione tra realtà e pensiero. Questa visione dal

tratto marcatamente idealistico di quello spazio di realtà che è la «Noosfera» induce il gesuita a identificarla come l'ambito in cui si realizza la crescente integrazione tra storia della natura, storia dell'essere pensante, rivelazione di Dio, un processo che avanza verso il pieno dispiegamento del cosmo come «*Milieu Divin*».

Riletto in tale prospettiva, Teilhard appare come uno dei rari pensatori cristiani del Novecento che, senza inibizioni mentali, e senza nostalgie passatiste, si è confrontato con «la questione della tecnica». Tale questione, per una parte non trascurabile della riflessione filosofica dei secoli XX e XXI, è il problema più rilevante con il quale si deve confrontare un pensiero che intenda articolare in modo plausibile uno «sguardo in ciò che è»¹²³, e sia capace, inoltre, di fare affiorare «la tendenza

fondamentale del nostro tempo e il senso del futuro»¹²⁴. Con ciò non si intende accreditare il pensiero di Teilhard come la soluzione dei problemi che gravano sul presente e sul futuro dell'umanità. Egli stesso, d'altra parte, scriveva in un saggio del 1934 che «la cosa difficile non è risolvere i problemi. È porli». Il suo pensiero non va dunque recepito come una soluzione già pronta ai problemi che si impongono a uomini e donne del nostro tempo. Esso va assunto, piuttosto, come un repertorio di problematiche e di «questioni aperte» che possono divenire anche le problematiche e le «questioni aperte» con le quali deve confrontarsi un pensiero capace di articolare un discorso cristiano che non si limiti a riprodurre pigramente logiche e linguaggi di un passato che, come dice Teilhard, «è trapassato».

(ENDNOTES)

- 1 P.B. Grenet, *Pierre Teilhard de Chardin ou le philosophe malgré lui* (Paris: Beauchesme, 1960).
- 2 Grenet, *Pierre Teilhard de Chardin ou le philosophe malgré lui*, 5.
- 3 Grenet, *Pierre Teilhard de Chardin ou le philosophe malgré lui*, 5.
- 4 Grenet, *Pierre Teilhard de Chardin ou le philosophe malgré lui*, 7.
- 5 H. De Lubac, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin* (Paris: Aubier-Montaigne, 1962), 12.
- 6 De Lubac, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, 14.
- 7 Sul rapporto tra Pierre Teilhard de Chardin e Henri de Lubac e sull'ermeneutica che quest'ultimo offre del pensiero del confratello cfr. X. Tilliette, «Henri de Lubac e Pierre Teilhard de Chardin nel ricordo di un testimone», in *Un futuro per l'Uomo* 2(1997), 52-68; J. Disse, «Henri de Lubac und Pierre Teilhard de Chardin. Eine Annäherung», in P. Reifenberg – A. van Hooff (hrsg.), *Gott für die Welt*, (Mainz: Peter Grünewald Verlag, 2001), 94-110; G. Chantraine, «Pierre Teilhard de Chardin letto da Henri de Lubac», in Bisio (ed.), *Un mondo in evoluzione: fede, scienza e teologia*, 129-138; de Moulins-Beaufort E., «Teilhard de Chardin et Henri de Lubac au second concile du Vatican», in M.-A. Roger – M. Bayon de La Tour – I. Ménard (édd.), *Défis d'une évangélisation renouvelée. Les apports de Pierre Teilhard de Chardin* (Bruxelles: Lessius, 2013), 35-63.
- 8 De Lubac, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, 268.

- 9 De Lubac, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, 267-268.
- 10 D.W. Viney, «Teilhard: Le Philosophe Malgré l'Église», in K. Duffy (ed.), *Rediscovering Teilhard's Fire*, (Philadelphia: Saint Joseph University Press, 2010), 69-88.
- 11 Viney, «Teilhard: Le Philosophe Malgré l'Église», 83-84.
- 12 Viney, «Teilhard: Le Philosophe Malgré l'Église», 74.
- 13 Viney, «Teilhard: Le Philosophe Malgré l'Église», 80.
- 14 Viney, «Teilhard: Le Philosophe Malgré l'Église», 81.
- 15 Viney, «Teilhard: Le Philosophe Malgré l'Église», 78.
- 16 Viney, «Teilhard: Le Philosophe Malgré l'Église», 80.
- 17 Viney, «Teilhard: Le Philosophe Malgré l'Église», 80.
- 18 Viney, «Teilhard: Le Philosophe Malgré l'Église», 80.
- 19 Viney, «Teilhard: Le Philosophe Malgré l'Église», 80.
- 20 Viney, «Teilhard: Le Philosophe Malgré l'Église», 80.
- 21 Viney, «Teilhard: Le Philosophe Malgré l'Église», 79.
- 22 Viney, «Teilhard: Le Philosophe Malgré l'Église», 78.
- 23 Viney, «Teilhard: Le Philosophe Malgré l'Église», 82.
- 24 Viney, «Teilhard: Le Philosophe Malgré l'Église», 82.
- 25 Viney, «Teilhard: Le Philosophe Malgré l'Église», 84.
- 26 Viney, «Teilhard: Le Philosophe Malgré l'Église», 84.
- 27 Viney, «Teilhard: Le Philosophe Malgré l'Église», 81.
- 28 K. Löwith, «Pierre Teilhard de Chardin», in K. Schmitz-Moormann (hrsg.), *Teilhard de Chardin in der Diskussion*, (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986), 309-331.
- 29 Löwith, «Pierre Teilhard de Chardin», 309.
- 30 Löwith, «Pierre Teilhard de Chardin», 310.
- 31 Löwith, «Pierre Teilhard de Chardin», 310.
- 32 Löwith, «Pierre Teilhard de Chardin», 310.
- 33 Löwith, «Pierre Teilhard de Chardin», 310-311.
- 34 Löwith, «Pierre Teilhard de Chardin», 317.
- 35 Löwith, «Pierre Teilhard de Chardin», 319.
- 36 Löwith, «Pierre Teilhard de Chardin», 323.
- 37 Löwith, «Pierre Teilhard de Chardin», 325.
- 38 Löwith, «Pierre Teilhard de Chardin», 327.

- 39 Löwith, «Pierre Teilhard de Chardin», 328-329.
- 40 Löwith, «Pierre Teilhard de Chardin», 331.
- 41 Löwith, «Pierre Teilhard de Chardin», 329.
- 42 Löwith, «Pierre Teilhard de Chardin», 329.
- 43 Löwith, «Pierre Teilhard de Chardin», 332.
- 44 Löwith, «Pierre Teilhard de Chardin», 332.
- 45 L. Boff, *Evangelio del Cristo Cósmico. Hacia una nueva conciencia planetaria*, tr. esp. di F. Cantalapiedra y María José Gavito, (Madrid: Editorial Trotta, 2009), 13.
- 46 Boff, *Evangelio del Cristo Cósmico*, 65.
- 47 Boff, *Evangelio del Cristo Cósmico*, 13.
- 48 Boff, *Evangelio del Cristo Cósmico*, 13.
- 49 Boff, *Evangelio del Cristo Cósmico*, 12.
- 50 Boff, *Evangelio del Cristo Cósmico*, 41.
- 51 Boff, *Evangelio del Cristo Cósmico*, 58.
- 52 Boff, *Evangelio del Cristo Cósmico*, 57.
- 53 Boff, *Evangelio del Cristo Cósmico*, 59.
- 54 Boff, *Evangelio del Cristo Cósmico*, 75.
- 55 Boff, *Evangelio del Cristo Cósmico*, 88.
- 56 Boff, *Evangelio del Cristo Cósmico*, 104.
- 57 Boff, *Evangelio del Cristo Cósmico*, 104.
- 58 Boff, *Evangelio del Cristo Cósmico*, 114.
- 59 Boff, *Evangelio del Cristo Cósmico*, 121.
- 60 Boff, *Evangelio del Cristo Cósmico*, 121.
- 61 Boff, *Evangelio del Cristo Cósmico*, 123.
- 62 Boff, *Evangelio del Cristo Cósmico*, 123.
- 63 Boff, *Evangelio del Cristo Cósmico*, 65-78.
- 64 Sulla tendenza rimitizzante presente nel pensiero contemporaneo, cfr. V. Sainati, *Credere, oggi. Cristianesimo e teologia verso il duemila*, (Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1997), 109-132.
- 65 A. Spadaro, *Cyberteologia. Il cristianesimo al tempo della rete*, Vita e Pensiero, Milano 2012.
- 66 Spadaro, *Cyberteologia*, 124.
- 67 Spadaro, *Cyberteologia*, 124.
- 68 Spadaro, *Cyberteologia*, 124.

- 69 P. Levy, *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, tr. it. di D. Feroldi e M. Colò, (Milano: Feltrinelli, 2002).
- 70 Spadaro, *Cyberteologia*, 123.
- 71 Spadaro, *Cyberteologia*, 121.
- 72 Spadaro, *Cyberteologia*, 121.
- 73 Spadaro, *Cyberteologia*, 123.
- 74 Spadaro, *Cyberteologia*, 123.
- 75 Spadaro, *Cyberteologia*, 123.
- 76 Spadaro, *Cyberteologia*, 129.
- 77 Spadaro, *Cyberteologia*, 125.
- 78 Spadaro, *Cyberteologia*, 125.
- 79 Spadaro, *Cyberteologia*, 126.
- 80 Spadaro, *Cyberteologia*, 129.
- 81 Spadaro, *Cyberteologia*, 123.
- 82 Spadaro, *Cyberteologia*, 125.
- 83 Spadaro, *Cyberteologia*, 130.
- 84 Spadaro, *Cyberteologia*, 131.
- 85 Spadaro, *Cyberteologia*, 132.
- 86 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*, (Caltanissetta-Roma: Salvatore Sascia Editore, 2012), 43.
- 87 Galleni, «L'evoluzione come *muovere verso*. Il programma di ricerca», 41.
- 88 L. Galleni, «Postfazione. Scienza-e-Teologia, il progetto del terzo millennio», in V. Maraldi, *Lo Spirito creatore e la novità del cosmo*, (Milano: Paoline Editoriale Libri, 2002), 260.
- 89 L. Galleni – M.C. Groessens-Van Dych, «A Model of Interaction between Science and Theology», in V. Sweet – R. Feist (eds.), *Religion and the Challenges of Science*, (Burlington: Ashgate Publishing Company, 2007), 57.
- 90 Galleni – Groessens-Van Dych, «A Model of Interaction between Science and Theology», 58.
- 91 Galleni, «Pierre Teilhard de Chardin: Scienza e teologia nella prospettiva del terzo millennio», in *Revista Portuguesa de Filosofia* 61(2005), 169.
- 92 Galleni, «Pierre Teilhard de Chardin: Scienza e teologia nella prospettiva del terzo millennio», 167.
- 93 Galleni, «Pierre Teilhard de Chardin: Scienza e teologia nella prospettiva del terzo millennio», 172.
- 94 Galleni, «Pierre Teilhard de Chardin: Scienza e teologia nella prospettiva del terzo millennio», 172.
- 95 Galleni, «L'evoluzione come *muovere verso*. Il programma di ricerca», 56; 46-47.
- 96 Galleni, «Teilhard de Chardin e la ricerca di un *muovere verso* nell'evoluzione della vita», in F. Facchini (ed.), *Complessità, evoluzione, uomo*, (Milano, Jaca Book, 2001), 153.

- 97 L. Galleni, «Teilhard de Chardin: un programma di ricerca in scienza-e-teologia», in V. Cresti – L. Galleni – S. Procacci (edd.), *Teilhard de Chardin pensatore universale. Un bilancio del cinquantennio (1955-2005)*, Atti del Convegno, Pisa 1-2 dicembre 2006, (Ghezzano [PI]: Felici Editore, 2012), 157.
- 98 Galleni, «Teilhard de Chardin: un programma di ricerca in scienza-e-teologia», 157-158.
- 99 Galleni, «Teilhard de Chardin: un programma di ricerca in scienza-e-teologia», 157.
- 100 Galleni, «Pierre Teilhard de Chardin: Scienza e teologia nella prospettiva del terzo millennio», 177.
- 101 Galleni, «L'evoluzione come *muovere verso*. Il programma di ricerca», 66.
- 102 L. Galleni – F. Scalfari, «Teilhard de Chardin's Engagement with the Relationship between Science and Theology in Light of Discussions about Environmental Ethics», in *Ecotheology* 2(2005), 206.
- 103 L. Galleni, «Il futuro della noosfera tra sobrietà e tecnologia», in L. Alici (ed.), *Dialogando. Idee, pensieri, proposte per il nostro tempo*, (Roma: AVE, 2011), 41. Sulla questione del rapporto tra «Biosfera» e «Noosfera» cfr. anche L. Galleni, «Il progetto scientifico e la sintesi di Teilhard de Chardin nell'ottica della salvezza della biosfera», in *Convergere* 0(2001), 23-39.
- 104 Galleni, «Il futuro della noosfera tra sobrietà e tecnologia», 41.
- 105 Galleni, «Il futuro della noosfera tra sobrietà e tecnologia», 42.
- 106 Galleni, «Il futuro della noosfera tra sobrietà e tecnologia», 42.
- 107 Galleni – Scalfari, «Teilhard de Chardin's Engagement with the Relationship between Science and Theology», 212.
- 108 L. Galleni, «Teilhard's de Chardin Multicentric Model in Science and Theology: Proposal for the Third Millennium», in J. Salmon – J. Farina (eds.), *The Legacy of Pierre Teilhard de Chardin*, (New York: Paulist Press, 2011), 72.
- 109 Galleni, «Teilhard's de Chardin Multicentric Model in Science and Theology», 74.
- 110 Galleni, «Teilhard's de Chardin Multicentric Model in Science and Theology», 74.
- 111 Galleni – Scalfari, «Teilhard de Chardin's Engagement with the Relationship between Science and Theology», 210.
- 112 Galleni, «Postfazione. Rileggere e rispiegare Teilhard de Chardin», in P. Teilhard de Charin, *Le Singolarità della Specie Umana*, tr. it. di L. Galleni, (Milano: Jaca Book, 2013), 109.
- 113 Galleni, «Postfazione. Rileggere e rispiegare Teilhard de Chardin», 117.
- 114 Galleni, «Postfazione. Rileggere e rispiegare Teilhard de Chardin», 117.
- 115 Galleni, «Postfazione. Rileggere e rispiegare Teilhard de Chardin», 117.
- 116 Galleni, «Postfazione. Rileggere e rispiegare Teilhard de Chardin», 106.
- 117 Galleni, «Postfazione. Rileggere e rispiegare Teilhard de Chardin», 106.
- 118 Galleni, «Postfazione. Rileggere e rispiegare Teilhard de Chardin», 116.
- 119 Galleni, «Il futuro della noosfera tra sobrietà e tecnologia», 45.
- 120 Galleni, «Il futuro della noosfera tra sobrietà e tecnologia», 43.
- 121 La paternità di tale formula risale a Kostas Axelos, il quale l'ha impiegata nella pubblicazione risalente al 1961 K. Axelos, *Marx penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde*, (Paris : Les Éditions De Minuit, 19632). Sul senso di tale formula cfr. in particolare 13-29; 33-52.
- 122 Axelos, *Marx penseur de la technique*, 33.

123 M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, tr. it. di G. Gurisatti, (Milano: Adelphi Edizioni, 2002), 17.

124 E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, (Milano: Adelphi Edizioni, 19882), 37.

