

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN (1936): FRAMMENTO DI UN DISCORSO TEOLOGICO- POLITICO

— *Giustozzi Gianfilippo**

Abstract

L'articolo tratta di due brevi saggi composti da Teilhard nel 1936, dedicati, rispettivamente, al problema della necessità di una profonda riforma della teoria e della prassi della Chiesa cattolica, e all'urgenza di un superamento delle configurazioni della politica poste in essere dal liberalismo, dal fascismo, dal comunismo. Esso intende mostrare come il discorso teilhardiano sulla riforma della Chiesa cattolica e sulla revisione delle categorie del politico si colloca nell'orizzonte di un discorso cosmologico che, sulla base di una prospettiva innovativa a livello epistemologico e ontologico, identifica l'evoluzione come un processo unitario di cui è parte integrante il pensiero stesso del soggetto che ne riconosce l'esistenza, e ne delinea i percorsi di sviluppo. Il cosmo viene infatti descritto come un processo che avanza verso la costituzione di stati sempre più elevati di coscienza e di unificazione delle coscienze.

Teilhard colloca in tal modo la propria ricerca al di fuori della classica partizione tra scienze della natura e scienze dello spirito, e delinea un discorso cosmologico in cui i discorsi e le pratiche della religione, dell'etica, della politica, perdono il loro statuto umanistico di produzioni culturali disconnesse dal radicamento della vita umana nei percorsi evolutivi della natura.

La vita intellettuale, morale, politica, religiosa, degli uomini, viene infatti concepita come «forza», come «energia», come «potenza», destinata a giocare un ruolo sempre più decisivo nella costruzione dei futuri assetti del divenire del cosmo.

Si spiega, così, come in Teilhard, tra il 1935 e il 1937, sia constatabile la presenza di un calo di interesse verso le scienze che si occupano degli «archivi della Terra» e una crescente attenzione alla costruzione di una «scienza dell'Uomo» capace di deciptare i futuri scenari dell'evoluzione e le tipologie di «energia umana» necessarie alla loro costruzione.

Key-words: Scienza dell'uomo – Riforma della politica – Riforma del discorso politico

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

Nel biennio 1933-34 l'interesse di Teilhard si era concentrato sul tentativo di definire una figura di cristianesimo modellata sulla base del mutamento prodottosi nella cultura occidentale con l'affermarsi di un paradigma culturale in cui giocano un ruolo essenziale la categoria biologica di evoluzione e quella storica di progresso. Tra il 1935 e il 1937, periodo della composizione dei due saggi presi in considerazione nell'articolo, nella riflessione del gesuita questo tipo di problematica resta ancora molto presente. Essa viene però contestualizzata nel quadro più vasto dell'elaborazione di una «Teoria del Mondo»¹ capace di render conto del ruolo centrale che il «fenomeno umano» gioca nel dar forma al presente e al futuro del processo della vita cosmica.

1 P. TEILHARD DE CHARDIN, «L'Énergie humaine», in Id., *(Œuvres Complètes, 6: L'Énergie humaine, Éditions du Seuil, Paris 2002, 153* (questo testo verrà in seguito indicato con la sigla VI).

Alla «nuova scienza»² da lui vagheggiata vengono dati nomi diversi: «Iper-Fisica o Super-Biologia»³, «Ultrafisica»⁴, «Teoria generale dell'energia umana» (VI 177), «Scienza dell'Energia umana» (LS 161), «Energetica umana» (VI 153), «*scienza dell'Uomo*» (VI 153), «Energetica dello Spirito»⁵.

2 P. TEILHARD DE CHARDIN & L. SWAN, *Correspondence*, tr. fr. di E. de la Héronnière, Lessius, Bruxelles 2009, 161 (questo testo verrà in seguito indicato con la sigla LS).

3 P. TEILHARD DE CHARDIN, *Lettres intimes à Auguste Valentin, Bruno de Solages, Henri de Lubac*, Éditions Aubier-Montaigne, Paris 1972, 295 (in seguito questo testo verrà citato con la sigla LI).

4 P. TEILHARD DE CHARDIN, «Esquisse d'un Univers Personnel», in Id., *(Œuvres Complètes, 6: L'Énergie humaine, 91* (questo testo verrà in seguito indicato con la sigla VI).

5 P. TEILHARD DE CHARDIN, «Alcune riflessioni sulla conversione del Mondo. A uso di un Principe della Chiesa», in Id., *La Scienza di fronte a Cristo*, tr. it. di A. Tassoni Bernardi, Il Segno dei Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano (VR) 2002, 176 (in seguito questo scritto verrà citato con la sigla IX).

1. ORIZZONTE TEORICO: DALLE SCIENZE DEGLI «ARCHIVI DELLA TERRA» ALLA «SCIENZA DELL'UOMO»

A livello epistemologico, la «nuova scienza» viene collocata nell'orizzonte di un «idealismo scientifico» (VI 152), formula con cui il gesuita si riferisce a un modo di concepire la fisica e la biologia affrancato da una visione del sapere scientifico basata sull'affermazione del primato dell'oggetto e sull'identificazione del soggetto conoscente come semplice «schermo» (VI 151) sul quale si rispecchia la realtà oggettiva dei fenomeni della natura. Tale impostazione ha a suo avviso il torto di

persistere nello schema della separazione tra soggetto e oggetto, e di non prendere in considerazione il ruolo che il soggetto conoscente, in fisica come in biologia, gioca nella costituzione dell'oggetto conosciuto.

Teilhard sostiene che nella «fisica moderna» (VI 152) il soggetto non è identificabile come l'osservatore neutro di fenomeni che egli si limiterebbe a registrare nell'oggettività del loro accadere. Infatti, attraverso le procedure di osservazione

e di controllo, il soggetto entra nella costituzione del fenomeno fisico e si pone come condizione di possibilità del darsi di un'oggettività scientifica. In tal modo, la realtà fisica perde lo statuto di datità oggettiva, di ordinamento già strutturato a prescindere dal rapporto con il soggetto conoscente, e appare, piuttosto, come un'«architettura» (VI 152) che è il risultato dell'interferenza tra potere costitutivo del soggetto conoscente e fenomeno materiale.

Il mutamento di paradigma verificatosi nel campo della fisica viene allargato anche al campo della biologia. Secondo il gesuita infatti anche nelle scienze biologiche l'uomo non è identificabile come osservatore esterno del corso evolutivo della natura, come ente «isolato» (VI 152) dalla storia della natura. Egli è, al contrario, un «attore» (VI 152) dell'evoluzione della vita cosmica profondamente «incorporato» (VI 153) al percorso evolutivo della natura. Risulta quindi forviante un'interpretazione della vita umana che non prende atto del radicamento dell'uomo nella natura, ma è altrettanto forviante una scienza della natura che descrive il corso evolutivo del cosmo senza tener conto del fatto che in esso è apparso il «fenomeno umano» (VI 153), con le specifiche connotazioni che esso conferisce alla vita cosmica. Di conseguenza, anche nelle scienze biologiche, il soggetto che indaga la struttura e i meccanismi dell'evoluzione deve esser considerato come un elemento interno alla storia della natura, un elemento che, inoltre, in forza delle proprie capacità cognitive e operative,

è in grado di aprire una nuova fase nella vicenda evolutiva del cosmo.

In tal senso, quindi, il soggetto che tramite le procedure cognitive ricostruisce i vari momenti del percorso della natura è, per un verso, il risultato dell'evoluzione del cosmo, ma è anche, per altro verso, una forma di vita che ha la capacità e il potere di dar forma ai futuri assetti dell'evoluzione della natura.

Prende corpo, così, una scienza dell'uomo che ha per oggetto il «fenomeno umano» considerato non soltanto come entità fisico-biologica che è il risultato dell'evoluzione, ma come figura della vita cosmica che ha il potere di porsi come soggetto in grado di dar forma al futuro dell'evoluzione. Per questo, nel delineare l'epistemologia implicita nella «nuova scienza» che deve superare «il vecchio realismo dei laboratori» (VI 152), il nostro autore così scrive:

In seguito a un'illusione psicologica molto naturale, la grande scienza moderna è nata e si è sviluppata sotto il segno dell'Oggetto. Chinati sulla materia e sulla vita, fisici e biologi hanno finora operato come se fossero estranei e indipendenti dal Mondo di cui cercavano di fissare gli elementi e le leggi [...]. Gli scienziati contemporanei contemplavano il Cosmo senza sospettare che potessero influenzarlo in qualche misura attraverso il contatto del loro pensiero e dei loro sensi, senza aver neppure coscienza di appartenere intrinsecamente al sistema

che si meravigliavano di analizzare [...]. Oggi iniziamo a uscire da questo ingenuo estrinsecismo [...]. Nel campo dei fenomeni materiali si manifesta l'azione perturbatrice dell'osservatore sulla cosa osservata [...]. Le costruzioni della fisica moderna lasciano percepire distintamente la trama intellettuale dello spirito del ricercatore sotto le movenze dei fenomeni [...]. Di conseguenza, il vecchio realismo dei laboratori, per la logica stessa del proprio sviluppo, vira verso un idealismo scientifico [...]. Nel campo della Biologia, si sta disegnando una deriva parallela. Fatto curioso: quando, nel corso dell'ultimo secolo, i naturalisti scoprivano i legami evolutivi che connettono tra loro gli elementi della biosfera non sembravano sospettare di trovarsi presi nella rete che avevano steso sulla vita [...]. L'Uomo [...] restava isolato e a parte, spettatore, non attore dell'evoluzione. Ora ecco che [...] l'elemento trascurato inizia a invadere il campo delle esperienze più rilevanti e a ritagliarsi un posto davanti alla Scienza [...]. Volenti o nolenti occorre aprire nella Teoria del Mondo un capitolo nuovo: quello del «fenomeno umano». E avviene, in tal modo, che in questo Universo, sul quale ci vantiamo di gettare i nostri sguardi dall'esterno, «come degli dei», noi ci scopriamo immersi, o più esattamente, incorporati [...]. Sui due campi della Materia e della Vita, l'Uomo che era fino ad allora il centro (guardante e non guardato) dell'esperienza totale, tende a porsi come l'obiettivo delle nostre conquiste e delle nostre ricerche. Per

sdoppiamento e riflessione, il soggetto di ieri si prepara a divenire il principale oggetto di domani. Ancora un po', e una *scienza dell'Uomo* rimpiazzerà ciò che non era altro che la scienza umana (VI 151; 152; 153).

Negli anni che vanno dal 1935 al 1937, la presa d'atto che il «fenomeno umano» costituisce il nuovo fronte sul quale si gioca il futuro del percorso evolutivo della vita cosmica porta il nostro autore a palesare in maniera reiterata e insistita, nella corrispondenza e nella produzione teorica, un calo di interesse verso la geologia e la paleontologia, in quanto discipline che hanno a che fare con il passato e non con il futuro dell'evoluzione.

Egli riconosce la geologia come la «radice» (AH 114) teorica, la «piattaforma» (AH 114) categoriale capace di offrire modelli euristici utili nell'interpretazione della realtà. Ritiene, però, al tempo stesso, che la pratica della geologia e della paleontologia non esaurisca la portata della propria ricerca. Le procedure e i risultati di tali discipline vengono assunti, infatti, nell'orizzonte di un disegno teorico di vasta portata che si propone di costruire una «*scienza dell'Uomo*» avente come oggetto non tanto il passato, ma soprattutto il futuro dell'evoluzione.

Nella lettera del 14 febbraio 1935, indirizzata all'Abbé Gaudetroy, Teilhard palesa «una certa disillusione sul valore della ricerca di Cose morte e scomparse» (GB 108) e si ripromette di sviluppare i pensieri che sta maturando in un saggio,

«La Découverte du Passé», che sarà poi effettivamente composto nel settembre 1935. Da diverse lettere vergate tra i primi mesi del 1935 e il novembre del 1936 (GB 108; AH 108; 109; 114; LV 230; LS 54; GB 109-110; LI 306; LI 309-310) appare con chiarezza la rilevanza che sta assumendo nel pensiero del nostro autore la riflessione sui nuovi scenari dell'evoluzione della vita umana e sui riflessi che essi hanno sul futuro del corso evolutivo della vita cosmica.

In tre lettere, la prima dell'agosto 1935, le altre due dell'8 settembre 1935 e del 19 settembre 1935, il gesuita manifesta agli interlocutori questo spostamento di interesse che si sta verificando nel proprio pensiero. In esse conferma la scelta di continuare a militare sul fronte delle scienze geo-paleontologiche e dichiara non solvibile il debito epistemologico contratto con le procedure euristiche e con le conoscenze sviluppate da queste discipline. Al tempo stesso, però, manifesta la volontà di trasporre i modelli euristici tipici di tali discipline dallo studio del passato dell'evoluzione allo studio degli scenari dei futuri assetti della vita umana e della vita cosmica.

Debbo il meglio di me stesso – scrive in queste lettere – alla geologia: ma tutto ciò che essa mi ha insegnato tende a distaccarmi dalle cose morte [...]. Senza la Geologia non avrei compreso nulla del Mondo: e ora che penso di aver capito il Mondo, vorrei lavorare più direttamente a modellare il *vivente* [...]. *Il Passato mi ha rivelato la costruzione*

dell'Avvenire. E la costruzione dell'Avvenire tende a spazzare via tutto [...]. Ora che la scoperta fondamentale è fatta, vale a dire, che noi siamo portati da un'onda marciante di coscienza, che cosa c'è di importante da trovare dietro di noi? (AH 108; 109; LV 230).

Due altre lettere, la prima del 15 agosto 1936, indirizzata al P. de Lubac, la seconda, datata 11 ottobre 1936, rivolta all'Abbé Gaudefroy, evidenziano con chiarezza come la riflessione sul futuro della vita umana sia ormai divenuta il riferimento attorno al quale si va organizzando la ricerca teorica del nostro autore.

Continuo a «esplorare il Passato» – scrive – con la medesima fedeltà di prima. Ma il mio interesse è decisamente, oramai, *esplicitamente in avanti* [...]. Senza voler rifiutare le prospettive fondamentali che la mia disciplina mi ha aperto, mi accorgo che esse mi inviterebbero logicamente ad abbandonare la geologia per un lavoro qualunque di costruzione umana attento all'Avvenire (LI 309-310; GB 109).

Nel saggio «La Découverte du Passé»⁶, composto nel settembre del 1935, poi pubblicato nel mese di novembre sulla rivista *Études*, Teilhard sviluppa in

6 P. TEILHARD DE CHARDIN, «La Découverte du Passé», in Id., *Œuvres Complètes, 3: La Vision du passé*, Éditions du Seuil, Paris 1957, 259-269 (in seguito questo scritto verrà indicato con la sigla III).

maniera più ampia questi pensieri presenti nella corrispondenza.

Egli reputa «scientificamente stabilita» (III 265) la tesi secondo cui si è verificato nella vita cosmica un processo di «crescita entitativa» (III 265). Tale crescita è determinata dal fatto che «la coscienza» (III 259), o meglio, come scrive con una certa dose di enfasi retorica, «un'onda di coscienza» (III 263), «un vento di coscienza» (III 264), da intendere come fenomeno collettivo che ha a che fare con il complesso della vita cognitiva e operativa dell'intera umanità, è divenuta il vettore che determina il percorso del futuro della vita cosmica.

L'imporre della vita pensante e autocosciente come fenomeno intorno al quale si organizzano gli scenari futuri della vita cosmica genera dunque nel gesuita un calo di passione per le scienze che decifrano gli «archivi della Terra» (III 265). Queste scienze conservano a suo avviso un loro valore soltanto se classificate come «un dipartimento di una fisica dell'Universo» (III 267), poste, cioè, come componenti di una scienza della vita cosmica che considera il fenomeno umano, la crescita delle capacità cognitive e operative degli uomini, come uno dei fenomeni più rilevanti che danno forma ai futuri assetti della vita dell'universo.

Agli occhi del biologo o del filosofo, – scrive – un fenomeno che eclissa tutti gli altri, sulla terra presente, è quello dell'espansione della coscienza [...]. Un'onda di coscienza in marcia

frangeva la prua dell'Universo. E questa onda, nel campo accessibile alle nostre ricerche, era l'Umanità [...]. Questa idea che l'Universo, resosi manifesto parzialmente nella nostra coscienza individuale, subisce, in ciascun istante, un accrescimento entitativo che lo rende di qualità superiore a se stesso, è così grande e ricca di conseguenze che iniziamo appena adesso ad assimilare [...]. Partita alla ricerca del Passato, la coscienza ha sorprendentemente scoperto l'Avvenire. Chinata su ciò che aveva cessato di esistere ha incontrato una corrente che la spinge irresistibilmente verso ciò che non è ancora [...]. Dopo che l'esistenza di una crescita entitativa del mondo mi appare scientificamente stabilita, il piacere che si può provare nel decifrare gli archivi della Terra mi sembra diminuire. Cosa chiedere alle cose morte se non la loro testimonianza in favore delle possibilità ancora aperte ai progressi della vita? [...]. Da questo momento in poi il passato ha cessato di essere un giardino per i curiosi o un magazzino per i collezionisti. Il suo studio non vale, e non sopravviverà, che come un dipartimento della fisica dell'Universo (III 259; 263; 264; 265; 267).

Per il gesuita, dunque, «il Passato è qualcosa di sorpassato» (III 265), non ha più, cioè, valore autonomo come oggetto di indagine e costituisce un fenomeno destinato a «saturarsi» (III 268), perché la ricerca si occuperà sempre più dell'analisi della «curva del pensiero» (III 268). Egli ritiene che la vita pensante, anche

se è un fenomeno che copre un arco di tempo trascurabile rispetto a quello coperto dal passato dell'evoluzione del cosmo, costituisce tuttavia il vettore destinato a determinare in maniera sempre più consistente gli scenari futuri dell'evoluzione. Per questo motivo reputa che in futuro l'umanità dovrà «alleggerire» (III 268) l'attenzione attualmente rivolta al passato per concentrarsi sull'impegno richiesto dal dover «costruire l'Avvenire» (III 269). Il futuro degli uomini non dipenderà infatti dagli automatismi del biologico ma dalla loro capacità di reperire e selezionare le «energie *viventi*» (III 269) adatte a favorire l'avanzamento della vita umana.

Per questo motivo, la chiave interpretativa della vita cosmica non va ricercata in un'origine collocata in un lontano passato, ma nel futuro, che diviene, così, la chiave di comprensione delle dinamiche che hanno strutturato il passato dell'evoluzione. Per il nostro autore, infatti, le strutture originarie dell'evoluzione biologica sono uno spazio in cui «le serie temporali si attenuano, si sfumano, si rimescolano» (III 264), il futuro, invece, con il movimento di progressiva coscientizzazione e unificazione della vita che si attua nello scorrere del tempo biologico, è il referente che consente di decifrare le complesse dinamiche che hanno strutturato il passato dell'evoluzione.

Un primo risultato dell'apparizione dell'avvenire è – scrive – di far svanire l'aurora che pensavamo vedere rifulgere dietro di noi. Il fascino essenziale

della navigazione verso il passato era, dicevamo, la speranza di avvicinare un focolaio di luce. Ora, l'illusione non è più permessa [...]. Il sole sorge *in avanti* [...]. Lo stabilirsi di un nuovo punto di vista non è un'illuminazione istantanea, rapida come il fulmine [...]. L'acquisizione del senso dell'avvenire è un fenomeno biologico animato da una durata propria: prima che essa si estenda al suo soggetto totale, l'Umanità, passeranno forse molte generazioni [...]. In quel momento, forse, l'uomo potrà, senza nulla perdere della sua coscienza della cosmogenesi in cui si trova coinvolto, alleggerire i pesi dei musei, delle collezioni, delle biblioteche. Solidamente appoggiato sugli assi che lo hanno aiutato a determinare la storia, avrà il diritto di volgere tutto il proprio sforzo verso il discernimento e l'utilizzo delle energie *viventi* che lo circondano. E sarà, allora, la stagione della marcia *interamente verso un avanti* che non conosce limiti. L'uomo comprenderà finalmente le parole essenziali che gli mormoravano le rovine, i fossili, le ceneri: «Vale la pena di esser trovato soltanto ciò che ancora non è mai esistito. La sola scoperta degna del nostro sforzo è costruire l'Avvenire» (III 264; 266; 269).

Questa indagine sui futuri equilibri del processo evolutivo, e sul ruolo che in esso è destinato a giocare il «fenomeno umano», a partire dalle profonde mutazioni in esso prodottesi con l'avvento della conoscenza scientifica e della costruzione tecnica del mondo, con i mutamenti da esse indotti

sulla costituzione dell'esperienza religiosa e sulla configurazione dell'ordinamento politico, continua nel corso del 1936, anno in cui Teilhard compone tre scritti di indole filosofico-teologica.

Nel primo, «Esquisse d'un Univers Personnel»⁷, ultimato il 4 maggio del 1936, prosegue la riflessione in parte tratteggiata in «La Découverte du Passé», attraverso il tentativo di dar forma a una cosmogenesi dal carattere marcatamente personalista⁸ e futurista.

Negli altri due scritti, il primo «Quelques réflexions sur la conversion du Monde. À l'usage d'un Prince de l'Église»⁹, il secondo, «Sauvons l'Humanité. Réflexion sur la crise présente»¹⁰, utilizza alcune delle idee espresse in «Esquisse d'un Univers Personnel» per interpretare la situazione del cristianesimo e della società europea di quel periodo. In questi due brevi saggi di carattere teologico-politico

il gesuita evidenzia infatti gli apporti che la sua visione del mondo può offrire a una riforma della teoria e della prassi della Chiesa, come pure alla lettura della situazione politica coeva e dei futuri assetti dell'organizzazione sociale degli uomini.

Nell'importante lettera dell'11 ottobre 1936, indirizzata all'Abbé Gaudefroy¹¹, egli riassume con suggestive formulazioni la mentalità teologico-politica che circola in «Quelques réflexions sur la conversion du monde. À l'usage d'un Prince de l'Église», scritto terminato il 9 ottobre 1936, e in «Sauvons l'Humanité. Réflexion sur la crise présente», articolo ultimato in data 11 novembre 1936, che poi apparirà, in versione abbreviata, nel numero di *Études* del 20 ottobre 1937, con il titolo «La crise présente. Réflexions d'un naturaliste».

In questa lettera Teilhard impiega la parola «crisi» (GB 113) come il termine ritenuto più adatto per descrivere la condizione della Chiesa cattolica e la situazione politica del mondo europeo. La crisi è dovuta alla presenza, nel cattolicesimo, di pulsioni culturali che spingono a regredire verso configurazioni della vita politica e religiosa ispirate dalla mentalità vigente nel passato del «Neolitico» (GB 114). A suo avviso, tali spinte non hanno alcun valore nella situazione attuale, nella quale, più che sognare irrealizzabili restaurazioni, è necessario dar luogo a una «nuova Rivoluzione» (GB 114), porre

7 P. TEILHARD DE CHARDIN, «Esquisse d'un Univers Personnel», in Id., *Œuvres Complètes, 6: L'Énergie humaine*, 71-119.

8 Sulla connotazione personalista del pensiero di Teilhard nel modo di concepire la realtà di Dio, dell'uomo, del mondo, cfr. H. de Lubac, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Aubier-Montaigne, Paris 1962, 201-214; M. Barthélemy-Madaule, *La personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin*, Éditions du Seuil, Paris 1967.

9 Teilhard de Chardin, «Alcune riflessioni sulla conversione del Mondo. A uso di un Principe della Chiesa», in Id., *La Scienza di fronte a Cristo*, 149-158 (in seguito questo scritto verrà citato con la sigla IX).

10 P. TEILHARD DE CHARDIN, «Salviamo l'Umanità. Riflessioni sulla crisi attuale», in Id., *La scienza di fronte a Cristo*, 159-180.

11 P. TEILHARD DE CHARDIN, *Lettres à l'Abbé Gaudefroy et à l'Abbé Breuil*, Éditions du Rocher, Monaco 1988 (in seguito questo testo verrà citato con la sigla GB).

in essere un «nuovo movimento» (GB 114) capace di prolungare e radicalizzare i mutamenti sociali, politici, religiosi, già realizzatisi nella modernità. Osservata da questo punto di vista, la mentalità cattolica tradizionale, per la sua incapacità di integrare i cambiamenti culturali prodotti dalla moderna visione del mondo, rischia di divenire il rifugio di «fissisti» (GB 114), di nostalgici di un passato idealizzato, che, per mancanza di «*spirito di progresso*» (GB 114), rifiutano le mutazioni teoriche e pratiche prodottesi nella modernità.

Sul versante politico, il gesuita ritiene che le categorie espresse dalle democrazie liberali, dai fascismi, dal comunismo, non abbiano la capacità di risolvere i problemi che attualmente si pongono nell'ambito dell'organizzazione della vita sociale degli uomini. Reputa che alle improponibili nostalgie passatiste dei fascismi, e ai codici vetero-rivoluzionari ispirati alla formula «libertà, uguaglianza, fraternità» (GB 114), sia necessario sostituire una nuova concezione della politica costruita attorno a categorie come «*universalismo, futurismo, personalismo*» (GB 114).

Stabilito l'orizzonte culturale che definisce i tratti della «nuova Rivoluzione» di cui ha bisogno l'azione politica, occorre poi valutare «*tecnicamente*» (GB 114) quali, in concreto, possano essere le forme più adatte di organizzazione politica, sociale, economica.

Così scrive infatti il nostro autore all'Abbé Gaudefroy in data 11 ottobre 1936:

La crisi umana presente, che si sta avvicinando a un massimo, mi interessa, e al tempo stesso mi angoscia profondamente: perché vi vedo uno spaventoso malinteso nel quale si rischia più che mai di confondere il cristianesimo con una tendenza disperata (e condannata) di riportarci a Romolo, o a Wothan, cioè al Neolitico. Mi sembra che tutte le vecchie categorie (democrazia, comunismo, fascismo), non significhino più nulla e coprano delle spinte assolutamente eterogenee. Penso a un nuovo movimento, a una nuova Rivoluzione che dovrebbe operare il riallineamento sulle tre parole seguenti: non più libertà, uguaglianza, fraternità, ma *universalismo, futurismo, personalismo*; dopodiché si potrebbe adoperare la forma politico-economica che appare *tecnicamente* migliore [...]. Occorrerebbe a ogni costo che la Chiesa si decida ad accettare il Nuovo Universo attorno a noi («con le sue nuove dimensioni: spaziali, temporali e psicologiche»), che essa, cioè, passi ai Barbari. Non so se Breuil (naturalmente molto scosso dagli orrori della Spagna) veda bene tutto questo. Egli ammira i progressi dei fascismi: sento, però, che i fascismi non hanno lo *spirito di progresso*, e mi rattristo nel vederli attirare, istintivamente, tutti gli elementi fissisti, disfattisti, del mondo (GB 113-114).

2. PER UN «CRISTIANESIMO RINGIOVANITO»

La lettera a Lucile Swan del 25 settembre 1936 racconta la circostanza che ha spinto Teilhard a scrivere il saggio «*Quelques réflexions sur la conversion du Monde*», uno scritto che sarà poi ultimato il 9 ottobre 1936.

Nel corso di una conversazione informale con Mons. Commisso, segretario di Mons. Zanin, Delegato Apostolico a Pechino, su tematiche riguardanti i problemi della Chiesa cattolica e la situazione politica europea, il nostro autore è invitato a sintetizzare i pensieri espressi nel corso dell'intrattenimento in un appunto scritto da inviare probabilmente a Mons. Costantini, segretario di *Propaganda Fide*. Il gesuita scrive alla Swan che nel breve saggio intende parlare, «con un tono appropriato ma franco» (LS 115), della necessità che ha attualmente la Chiesa di «proporre un nuovo volto del “vecchio” Dio e un nuovo tipo di culto (basato sulla avventura e sulla scoperta)» (LS 115).

Nel promemoria egli fa riferimento alla figura di un «cristianesimo ringiovanito» (IX 154), diversa da quella definita dal pensiero cattolico tradizionale, contrassegnato a suo avviso da una sensibilità culturale antimoderna che concepisce la fede come deposito di verità immutabili e considera «tutti i rinnovamenti e gli ampliamenti delle prospettive che l'Uomo acquisisce sull'Universo» (IX 152) come una possibile minaccia alla stabilità di tale verità.

Il «cristianesimo ringiovanito» si differenzia anche dal modernismo¹², identificato, nel testo in questione, come un blocco culturale uniforme, nel quale la figura di Cristo «si perde in mezzo all'Universo» (IX 154), per il fatto che non verrebbe sufficientemente evidenziato il significato cosmico della sua apparizione nel mondo.

Per ovviare alle debolezze teoriche del cattolicesimo convenzionale e del modernismo viene proposta una linea di pensiero designata con le formule «evoluzionismo spiritualista» (IX 153) oppure «“pan-Cristismo”» (IX 155), espressioni che veicolano una visione del cristianesimo come esperienza religiosa capace di metabolizzare le due «scoperte» (IX 150) più significative della modernità: l'«Universalismo» (IX 150) e il «Futurismo» (IX 150). Secondo il gesuita, infatti, la cultura moderna costruisce un'immagine del mondo nella quale il cosmo, nel suo

12 Per uno sguardo generale sul modernismo cfr. M. Guasco, *Modernismo. I fatti, le idee, i personaggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995; M. GUASCO (ed.), «Il modernismo in Europa», *Humanitas* 1(2007), 4-136; A. COZZI, «La crisi modernista: conflitto insanabile con la modernità o trasformazione culturale del cattolicesimo?», in G. ANGELINI – S. MACCHI, *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, Glossa, Milano 2008, 3-111; F. FERRARIO, *La teologia del Novecento*, Carocci editore, Rom 2012, 33-37. Per una trattazione di alcune problematiche tipiche del modernismo cfr. G. FORNI, *L'Essenza del Cristianesimo. Il problema ermeneutico nella discussione protestante e modernista (1897-1904)*, il Mulino, Bologna 1992; G. FORNI ROSA, *Il dibattito sul modernismo religioso*, Editori Laterza, Roma-Bari 2000, 3-98; G. FORNI ROSA, *Destino della Religione. Il Cristianesimo moderno fra scienza storica e filosofia della storia*, Marietti 1820, Genova-Milano 2005, 61-81.

ordinamento spaziale, appare come un'«immensità correlata» (IX 150) di fenomeni che hanno fra loro uno stretto rapporto di interdipendenza. Il tempo, a sua volta, viene pensato come «Durata» (IX 150), successione interconnessa di accadimenti nel corso della quale si realizza un «Progresso» (IX 150) che conferisce all'universo la struttura di organismo «in crescita globale» (IX 150).

L'imporsi della modernità come visione totalizzante e progressista della vita cosmica determina non soltanto l'allargamento degli scenari spazio-temporali dell'universo, ma anche la nascita di una nuova «fede» (IX 150), di una «Religione della Terra» (IX 151) che si contrappone al cristianesimo storico per il fatto che quest'ultimo continua a porsi come esperienza religiosa inquadrata da categorie cosmologiche e antropologiche condizionate dal fissismo biologico e da una mentalità ascetica e demondanizzante.

Per evitare una malsana contrapposizione tra modernità e cristianesimo occorre, dunque, secondo il gesuita, sganciare quest'ultimo da quadri cosmologici obsoleti e «battezzare» (IX 152) la sensibilità culturale maturata nell'umanità moderna, che considera l'uomo come il risultato in cui si condensa il progresso del corso evolutivo della natura e, al tempo stesso, come il soggetto che ha la «forza» (IX 156) di indirizzare e di condizionare in maniera sempre più rilevante il corso futuro della vita cosmica.

Per attuare un'operazione culturale di

questo genere, Teilhard avverte la necessità di dar vita a un pensiero cristiano capace di trasporre i contenuti della cristologia e dell'etica cristiana nei codici di un «evoluzionismo spiritualista» che considera il mondo come un processo interconnesso di fenomeni, «strutturalmente dominato da un Centro Personale di convergenza universale» (IX 153). Reputa necessario, inoltre, che il cristianesimo dia corso a un umanesimo attivistico, progressista, nel quale gioca un ruolo centrale «l'Impegno» (IX 153) tramite cui l'umanità si prodiga per far progredire l'evoluzione verso la realizzazione di «un Mondo migliore» (IX 154).

Nel suo slancio riformatore esprime anche la ferma convinzione che nella ripresa dei «testi più fondamentali di San Giovanni e di San Paolo» (IX 153), nella rivisitazione della «teologia dei Padri greci» (IX 153), sia possibile reperire utili indicazioni per «esplicitare una Cristologia proporzionata alle dimensioni dell'Universo attualmente conosciute» (IX 153) e elaborare un modello di prassi cristiana capace di integrare nella vita di fede l'esperienza del mondo prodotta dall'etica umanistica del lavoro e dell'impegno di trasformazione della realtà.

Sulla base di questi riferimenti, il nostro autore disegna una figura di cristianesimo che si presenta come «sintesi liberatrice tra la Terra e il Cielo» (IX 158), si fa cioè banditore di una predicazione cristiana che annuncia agli uomini un «Cristo non perso nelle nuvole, ma grondante dell'energia del Mondo in cui si è immerso» (IX 156).

Guardato da questa prospettiva, il cristianesimo appare come una forma di vita religiosa nella quale gli uomini non si rapportano a Dio a partire dalla propria debolezza, o dai propri bisogni inevasi, ma a partire dalla «forza» (IX 156), dalle loro capacità di progettazione e di costruzione della vita della terra. Viene così proposto un modello di vita cristiana che considera l'essere di Dio e l'esperienza del divino come elementi propulsori delle dinamiche unificatrici e personalizzanti che si dispiegano nel processo cosmogonico. Inoltre, in tale ermeneutica del cristianesimo, la pratica evangelica viene configurata come un modo di stare al mondo pienamente coinvolto nell'impegno con il quale l'umanità moderna pone mano alla trasformazione della vita della terra.

Attraverso la proposta di questo cristianesimo «ringiovanito», capace di assimilare le immagini del mondo e dell'uomo prodotte dalla cosmologia e dall'antropologia moderne, Teilhard ritiene possibile disinnescare la «tendenza panteistica, immanente, organicista» (IX 151) che costituisce il contrassegno originario, e a suo avviso in qualche modo anche necessario, della cultura moderna, che si è trovata a interloquire con un cristianesimo ancora pensato nell'orizzonte di una cosmologia fissista e di una concezione del rapporto uomo-Dio normata da categorie di tipo ascetico e giuridico. A suo avviso, inoltre, un cristianesimo ripensato nell'orizzonte delle «nuove dimensioni (spaziali, temporali, psicologiche) del Mondo» (IX 157) tipiche della modernità è in grado di

uscire dalla condizione reattiva e residuale di contromovimento, per porsi come concezione del mondo che «domina» (IX 154), indirizza, gli scenari evolutivi della vita cosmica, consentendo agli uomini di non autodistruggersi a motivo di un «disgusto» (IX 155) nichilistico di sé e del mondo.

Scrive infatti:

Cristo non si perde in mezzo all'Universo (come avveniva nelle forme condannate di modernismo), ma egli lo domina e lo assimila [...]. Il cristianesimo, per conservare il proprio posto alla testa dell'Umanità deve esplicitarsi in una sorta di «pan-Cristismo», che, di fatto, non è altro che la nozione (spinta fino in fondo) del Corpo Mistico e l'estensione all'Universo delle caratteristiche già riconosciute (soprattutto socialmente) a Cristo Re. Enunciando gli splendori del Cristo-Universale, il cristianesimo, senza cessare di essere per la Terra l'acqua che purifica e l'olio che addolcisce, acquisisce una nuova virtù. Per il fatto stesso che presenta alle aspirazioni della Terra uno Scopo a un tempo *immenso, concreto e sicuro*, la salva dal disordine, dalle incertezze, dal disgusto, che sono i più terribili pericoli di domani. Diventa la fiamma dell'Impegno umano. Detto in altri termini, si manifesta come la forma di Fede più appropriata ai bisogni moderni: una religione per il Progresso, la religione stessa del progresso della Terra, oserei dire; la religione stessa dell'Evoluzione (IX 154; 155).

3. OLTRE LIBERALISMO, COMUNISMO, FASCISMO: LA POLITICA DEL «FRONTE UMANO»

La seconda tavola del dittico teologico-politico composta da Teilhard nel 1936 è data dal saggio «Sauvons l'Humanité. Réflexion sur la crise présente». La lettera del 22 novembre 1936, indirizzata al P. de Lubac, vergata undici giorni dopo aver ultimato il saggio, così ne riassume il senso:

Vi faccio spedire [...] due cose [...]. La seconda, un articolo (che invio, senza grandi speranze, a *Études*) sulla situazione politico-umana attuale: *Sauvons l'Humanité* (nientemeno!). Malgrado il titolo enfatico, le riflessioni sono freddamente obiettive. Evocando (e definendo) un «Fronte Umano», sono persuaso che non sto assolutamente sulle nuvole, e che molti vi riconosceranno ciò che hanno a cuore (LI 316-317).

Nello scritto in questione, Teilhard fonde in un'unica prospettiva la proclamazione di un «nuovo ideale» (LI 317) etico, politico, religioso, con lo sguardo sul mondo esercitato dal naturalista nel costruire una «visione obiettiva» (IX 160) dei processi che regolano il corso dell'evoluzione.

Anche in questo testo, come in precedenza in altri, egli osserva il mondo partendo dal presupposto dell'esistenza di un nesso di continuità tra struttura fisico-biologica della natura e azione umana. La vita culturale degli uomini, con l'insieme delle costruzioni etiche, politiche, religiose, che la caratterizzano, viene descritta come «la

più alta manifestazione» (IX 163) della vita prodottasi fino a questo momento nel processo cosmogonico. A suo avviso, infatti, il pensiero umano, le produzioni culturali, non sono fenomeni isolati o isolabili rispetto alla «situazione biologica del mondo» (IX 179), ma ne costituiscono le manifestazioni «più alte» (IX 163), destinate a esercitare un ruolo sempre più rilevante nella costruzione dei futuri assetti della vita cosmica.

Il gesuita ritiene che «la più grande scoperta della scienza moderna» (IX 162) sia consistita nell'accertamento dell'«esistenza di uno sviluppo cosmico dello Spirito» (IX 162), cioè nel riconoscimento del fatto che il «fenomeno umano», con l'insieme delle sue produzioni, viene classificato, da un punto di vista scientifico, come il fenomeno cosmico più rilevante non soltanto per la sua capacità di espansione spaziale, ma, soprattutto, per il ruolo strategico che esso gioca nell'interpretazione delle dinamiche evolutive caratteristiche del passato, come pure nella costruzione del presente e del futuro della vita cosmica. «L'evento umano» (IX 164), in tal senso, non è «un'anomalia, un breve epifenomeno» (IX 164) che si perde nella vastità delle strutture fisico-biologiche che determinano il divenire del processo cosmogonico, ma costituisce la formazione che finalizza il lavoro evolutivo prodottosi nell'«abisso senza fondo» (IX 163) del passato del tempo biologico, e si afferma, inoltre, come il nuovo asse sulla

cui direzione si costruisce il futuro del processo evolutivo.

Il nostro autore è assertore di una cosmologia antropocentrica che differisce però notevolmente dall'«antico antropocentrismo» (IX 163) tipico della cosmologia pre-moderna per il fatto che l'uomo non costituisce il «centro geometrico» (IX 163) di un cosmo definito, ma funge invece da asse di costruzione di un universo destinato a sciogliersi progressivamente dai limiti di una natura definita, e ad avanzare nell'ampliamento degli spazi strutturati dal pensiero e dall'azione umana.

Scrive infatti:

Nel corso dell'ultimo secolo [...] l'Uomo si è accorto che accerchiava la Terra. Questa impressione nuova non è che poca cosa in confronto alla consapevolezza, risvegliatasi simultaneamente in Lui, di riempire la Durata stessa. Dapprima, sotto la crescente influenza della Storia, ci si è manifestato il Passato; non quei pochi secoli che costituivano l'orizzonte di un Pascal, di un Bossuet o di un Newton, ma l'abisso senza fondo in cui sono ormai immersi al nostro sguardo, a perdita d'occhio all'indietro, gli stadi successivi della Fisica, dell'Astronomia e della Biologia [...]. E poi, accomodando meglio la vista, ha iniziato a riconoscere che quelle profondità erano in realtà tutte piene di se stesso. Oggi, per chi sa leggere il diagramma dei fatti registrati dalla Scienza, l'umanità non è più un fenomeno accidentale,

apparso fortuitamente su uno dei più piccoli astri del cielo. Essa rappresenta, nell'ambito della nostra esperienza, la più alta manifestazione della corrente fondamentale che ha fatto gradualmente emergere il Pensiero in seno alla Materia. Noi siamo né più né meno che la porzione della *Weltstoff* emersa nell'autocoscienza [...]. Questo modo di vedere secondo cui il «fenomeno umano» non è nient'altro che una forma caratteristica estrema del fenomeno cosmico ha una portata morale incalcolabile (IX 162-163).

Appoggiandosi alle conoscenze prodotte dalle scienze della terra sulle dinamiche che hanno governato la formazione degli «ampi movimenti d'insieme» (IX 160) del passato e del presente della vita cosmica, Teilhard decrypta il futuro dell'evoluzione facendo riferimento a tre categorie: «*Futurismo*» (IX 168), «*Universalismo*» (IX 168), «*Personalismo*» (IX 168), definite come «le tre colonne dell'avvenire» (IX 167).

Contrariamente a Spengler¹³, che descrive la storia attraverso l'immagine di una «sinusoide» (IX 164) in cui si alternano fasi di espansione e di «tramonto», egli ritiene che il cosmo proceda verso l'allargamento del «fenomeno Coscienza» (IX 164) e la progressiva «spiritualizzazione» (IX 166) dei fenomeni vitali. Si apre, così, nella vita cosmica, un fronte evolutivo nel quale

13 O. SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente: lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, tr. it. J. Evola, Longanesi, Milano 2008

risulta determinante l'azione umana e la sua capacità di persistere in uno stato di progressivo avanzamento. Per evitare che gli uomini divengano preda di un disgusto nichilistico della vita occorre infatti che davanti a essi si apra lo scenario di un futuro «illimitato di perfezionamenti e di scoperte» (IX 168) che procede verso l'attuazione di forme di spiritualizzazione «irreversibile» (IX 166) della vita umana.

Accanto all'«irreversibilità» (IX 166), un altro vettore di costruzione del futuro della vita cosmica viene identificato con categorie come «totalizzazione» (IX 167), «Universalismo». Si tratta di formule con le quali si intende affermare che il cosmo è una struttura mobile, mutante, ma al tempo stesso unitaria, «un Tutto in via di formazione» (IX 166) che avanza verso la realizzazione di una «vasta unità» (IX 167) di vite pensanti nella quale non viene distrutta la singolarità di cui ognuna è portatrice.

In tal senso, categorie come «*Totalità*» (IX 166), «totalizzazione», «Tutto», «unificazione», «unità», «Universalismo», non funzionano come dispositivi di annientamento delle differenze delle singole «particelle riflessive» (IX 168). Il «Tutto» viene infatti concepito come il «polo» (IX 168) che agisce da fattore di avvicinamento e di convergenza delle varie «particelle» pensanti, senza che vengano eliminate le differenze del loro essere personale. In tal senso, scrive il nostro autore, «Totalizzazione e Personalizzazione sono le due espressioni di un unico movimento» (IX 168).

Facendo riferimento a questa visione della cosmogenesi strutturata sul rimando ai «tre assi incrollabili» (IX 168) dati dalle categorie di «Futurismo», «Universalismo», «Personalismo», Teilhard ragiona sulle condizioni dell'umanità, in particolare di quella occidentale, attorno alla metà degli anni trenta.

A differenza di Spengler e di altre voci della cultura letteraria e filosofica di quegli anni, che interpretano la vita dell'occidente, o più in generale dell'umanità coeva tramite le categorie di «tramonto», di «crisi», Teilhard sostiene che «ciò che oggi avviene di così critico in Occidente potrebbe non essere altro che un segno di progresso. Malgrado tutte le evidenze contrarie, possiamo e dobbiamo crederlo: *noi avanziamo*» (IX 165). Egli considera infatti l'epoca iniziata con la modernità come «il più grande periodo di trasformazione che l'Umanità abbia conosciuto dalla sua nascita in poi» (IX 159). Rileva, inoltre, che con l'irrompere della modernità «un'altra specie di vita sta incominciando» (IX 160) sulla faccia della terra, che, voci ispirate da «disfattismo» (IX 161) o da pessimismo rinunciatario giudicano, a torto, come espressione di «decrepitezza» (IX 161) e di senescenza culturale.

Il nostro autore sostiene, in tal senso, che il fenomeno più rilevante con cui si deve confrontare non soltanto la riflessione filosofica, ma anche la biologia e la fisica, è dato dal fatto che la cultura espressa dalla modernità, in un tempo relativamente breve, si è sostituita o sovrapposta a culture

più antiche e ha esteso tra gli uomini una «rete» (IX 161) di conoscenze, di modi di sentire, di forme di organizzazione della vita dai tratti sempre più comuni e unificati. L'imporsi di tale modello culturale a livello planetario determina un'unificazione mentale e psichica degli uomini che facilita la comunicazione e crea condizioni di «stabilità» (IX 161) nella convivenza umana.

Oggi, al di sotto di residuali diversità delle antiche culture, si è andata distendendo – scrive Teilhard – una rete di psicologia comune. Nello spazio di alcuni anni, la civiltà cosiddetta moderna si è bruscamente distesa come un velo sull'intera superficie della Terra abitata. In tutti i paesi del mondo gli uomini fanno oggi essenzialmente le stesse cose e pensano essenzialmente seguendo le stesse direzioni. Non c'è, in questo diventare uguale degli umani su un piano superiore, una definitiva garanzia di stabilità? [...]. Per quanto chiaramente riusciamo a vedere nei determinismi che ci governano, lo stabilirsi di una indivisibile rete sociale, economica, eterea, al di sopra della molteplicità umana, è uno dei fenomeni più straordinari mai offerti alle riflessioni della Fisica e della Biologia (IX 161; 166-167).

I contrasti politico-militari che lacerano l'umanità dipendono, secondo il nostro autore, dal fatto che le scienze della natura, le ideologie politiche, la teologia cristiana tradizionale, pur constatando che le vite degli uomini stanno diventando sempre

più simili e sempre più interconnesse tra di loro, in seguito all'allargarsi degli spazi strutturati dall'ordinamento posto in essere da una cultura che ha disteso sulla terra una «rete» omogenea di pensieri e di forme di organizzazione, non sono tuttavia ancora in grado di capire la radicale innovazione della vita umana prodotta dall'imporsi di tale fenomeno.

Nel momento in cui scrive, il gesuita vede «tre ideologie politiche che combattono tra loro per il possesso della Terra» (IX 169): democrazia, comunismo, fascismo. Come quarto soggetto di tale contesa, collocato in una posizione «al di sopra (perlomeno così esso crede)» (IX 159) delle parti che si affrontano, pone il cristianesimo tradizionale, un modello di mentalità e di pratica religiosa giudicato non all'altezza della situazione perché incapace di offrire effettive vie di uscita dal conflitto, in quanto esso stesso «del tutto sbalordito dai turbini che la lotta fa salire fino alla sua anima» (IX 159).

Dei tre soggetti politici che si contendono «il possesso della Terra», Teilhard descrive per primo il movimento liberal-democratico. Egli valuta la democrazia come l'ideologia politica «più vicina di ogni altra alla bruciante sorgente da cui è uscita la coscienza umana moderna» (IX 169), per l'importanza che essa attribuisce all'«idea "rivoluzionaria" di progresso» (IX 169) e per la positiva valorizzazione della persona umana. A suo avviso, però, la democrazia è portatrice di due vistosi limiti culturali: un'emancipazione dei singoli individui che crea «dispersione» (IX 170), allentamento

dei legami sociali, e la ricerca di un «rovinoso e impossibile egualitarismo» (IX 170) che ha il potere di compromettere ogni seria possibilità di impegno per la «costruzione di una Terra nuova» (IX 170). L'eccesso di individualismo e di spinta egualitaria sono infatti elementi che impediscono alle democrazie di accedere a un «vero Universalismo» (IX 170), che si caratterizza invece come un sistema di potere «organico e gerarchizzato» (IX 170).

Per quanto riguarda il comunismo, la forza di fascinazione e di espansione di tale ideologia non dipende, secondo il gesuita, dal «vangelo umanitario» (IX 170) con il quale alcuni identificano il «Vangelo di Lenin» (IX 170). Egli ritiene, piuttosto, che la «potenza spirituale» (IX 170) che va riconosciuta al comunismo russo dipende dalla sua proposta di «una civiltà totalitaria fortemente legata alle potenze cosmiche della Materia» (IX 170). Inoltre, l'attenzione che il comunismo manifesta «per le risorse e l'avvenire della Terra» (IX 170), congiunta con «l'atmosfera di novità e di universalità» (IX 170) di cui è portatore, aiuta a spiegare la «reale seduzione» (IX 170) che da esso emana.

Accanto a tali aspetti positivi Teilhard rinviene, però, nel comunismo elementi che lo inducono a esprimere un giudizio negativo su di esso. Tra questi c'è, in primo luogo, «l'assenza di personalismo» (IX 171). Tale assenza porta «a fare dell'uomo una termite» (IX 171) che vive come parte di un «organismo umano universale» (IX 170) strutturato secondo logiche che ne fanno una collettività priva di amore

e di afflato spirituale. Questi, più che «i capovolgimenti economici» (IX 171), sono a suo avviso «i pericoli del Bolscevismo» (IX 171).

Il fascismo viene descritto come contromovimento, «reazione» (IX 171) alle idee politiche della rivoluzione francese e di quella russa. Tale caratterizzazione non fa tuttavia del fascismo un movimento di puro e semplice «conservatorismo intellettuale e sociale» (IX 171). Per il gesuita, infatti, appartiene al fascismo un «ardore» (IX 171) futurista, congiunto con pratiche organizzative e progetti culturali ispirati alla valorizzazione della «*élite*» (IX 171), cioè di quanto di meglio un gruppo umano può offrire nel campo «del Personale e dello Spirito» (IX 171).

Il «guaio» (IX 171), il limite più vistoso reperibile nel fascismo, va collocato nella sua incapacità di capire il senso del moto di internazionalizzazione della vita umana che si sta affermando con forza a partire dalla modernità. Ciò è da ascrivere al fatto che la mentalità del fascismo è governata da uno «stretto nazionalismo» (IX 172) e da un immaginario ancora legato agli stilemi della cultura neolitica. Si ritiene infatti di poter costruire il futuro attingendo ai modelli e alle energie di un passato ipostatizzato come l'archetipo che funge da inesauribile sorgente di ispirazione culturale. Per questo motivo, il fascismo può costituire, secondo il gesuita, una «fase» (IX 172) nel corso della quale un gruppo umano si esercita per crescere nel proprio livello di identificazione, ma non può rappresentare una soluzione valida

per una umanità in via di progressiva internazionalizzazione.

Scrive infatti:

Il Fascismo, finora pare voler ignorare la trasformazione umana critica e i legami materiali irresistibili che hanno fatto accedere la civiltà allo stadio di Internazionalismo. Si ostina a pensare e a realizzare il mondo moderno che vive in lui secondo dimensioni «neolitiche» [...]. Il Fascismo [...] è forse anche una fase necessaria nel corso della quale gli Uomini possono apprendere, come in una esercitazione su un terreno ridotto, il loro mestiere umano. Ma non sarà ciò che noi attendiamo, se non rinunciando, a un dato momento, allo stretto nazionalismo che lo obbliga a escludere dalle sue costruzioni tutti gli elementi che sarebbero correttamente a misura della Terra, e che lo fa remare verso l'avvenire con l'idea di ritrovare forze di civilizzazione mai scomparse (IX 171-172).

Nella rapida ricognizione tracciata dal gesuita le ideologie politiche e i loro conflitti non vengono giudicati come sintomo di decadenza, ma, al contrario, come espressione di una «crisi di sviluppo» (IX 173) che mette in luce come dalle dimensioni planetarie assunte dall'azione politica possa maturare tra gli uomini ciò che viene definito il «*quarto spirito*» (IX 173), o anche il «*Fronte Umano*» (IX 174).

Tramite l'espressione «*Fronte Umano*», Teilhard si fa assertore di una teologia

politica in cui il soggetto dell'azione politica non è il singolo individuo, né il *Volksgeist*, né il partito della classe operaia, ma l'umanità intesa come il soggetto collettivo che deriva la propria coesione dal fatto di essere il risultato di un'«opera comune» (IX 174) che incanala le proprie energie verso un unico obiettivo: costruire «l'unità del Mondo» (IX 176). Muta radicalmente, in tal modo, lo scenario politico, che non viene rappresentato come lotta tra fronti ideologici, tra differenti visioni del mondo che si contendono il dominio della terra¹⁴. Per il gesuita è infatti necessario che nella fase attuale della storia umana l'azione politica si spogli delle connotazioni ideologiche per divenire «Scienza» (IX 176). La politica viene così identificata come un sapere che si occupa della ricognizione, del controllo, dell'indirizzo dell'energie materiali, psichiche, culturali presenti nell'umanità, designata come la componente più avanzata dell'evoluzione, il soggetto che fa progredire il cosmo verso la costruzione di forme di vita sempre più coscientizzate e unificate.

In tale prospettiva, la «Scienza» dell'azione politica viene concepita come tecnica dell'organizzazione e della gestione delle energie umane, una «Energetica dello Spirito» (IX 176) che presenta maggiori affinità con una lettura della realtà ispirata a una ermeneutica non convenzionale del

14 Sulla politica come lotta planetaria per il dominio della terra «tra quelli che sono al potere e quelli che vogliono arrivarci», cfr. M. HEIDEGGER, «Oltrepassamento della Metafisica», in Id., *Saggi e discorsi*, tr. it. di G. Vattimo, Mursia, Torino 1976, 59-64.

cristianesimo che con le ideologie politiche convenzionali.

Scrive infatti il nostro autore:

Un tempo, i nostri padri sono partiti per la grande avventura in nome della giustizia e dei diritti umani. Essi non avevano capito, non potevano sapere, che l'armonia, il cui presentimento li inebriava, esigeva, per realizzarsi, una dimensione di avvenire della quale non era ancora nato il concetto. Vedeivano ancora troppo il Mondo da pastori, come un idillio, non come una scoperta e una conquista. Noi, che abbiamo ora tutto lo Spazio e tutto il Tempo per sviluppare la sola libertà, la sola eguaglianza, la sola fraternità possibili (cioè quelle che nascono dalla collaborazione a un'opera comune), perché non dovremmo sollevarci tutti assieme, a nostra volta, per i Diritti del Mondo, in nome (non così astratto come si potrebbe credere) del Futuro, dell'Universale, della Persona? [...]. Non fronti fascisti, né un fronte popolare, ma un Fronte Umano [...]. Ecco perché, se un Fronte Umano incominciasse a formarsi, a fianco degli ingegneri occupati a organizzare le risorse e i collegamenti della Terra, ci vorrebbero altri «tecnici» unicamente incaricati di definire e di propagare gli scopi concreti, sempre più elevati, sui quali sarebbe necessario concentrare lo sforzo delle attività umane. Ci siamo a ragione appassionati, finora, alla rivelazione dei misteri nascosti nell'infinitamente grande e nell'infinitamente piccolo

della Materia. Ma un'indagine ben più importante per l'avvenire sarebbe lo studio delle correnti e delle attrazioni di *natura psichica*: una Energetica dello Spirito. Forse, spinti dalla necessità di costruire l'unità del Mondo, finiremo per accorgerci che la grande opera oscuramente presentita e perseguita dalla Scienza non è nient'altro che la scoperta di Dio (IX 174; 177).

3.1. «Dogma» cristiano e azione politica

Teilhard ritiene che, al di là delle differenze riscontrabili nei rispettivi codici linguistici e nella struttura dei loro paradigmi cognitivi, ricerca scientifica ed esperienza religiosa si radicano sul terreno di una identica pulsione monistica, che, con metodi e procedure differenti, persegue l'obbiettivo di dare al cosmo una configurazione di carattere unitario. Però, malgrado la consonanza di profondità esistente tra scienza e mistica cristiana, egli rileva con rammarico l'esistenza di una situazione di «conflitto» (IX 179), di antagonismo, «tra Fede e Progresso» (IX 179), creatasi per l'incapacità del cristianesimo tradizionale di capire e di metabolizzare la svolta prodottasi nella modernità.

La cultura moderna non rappresenta il mondo come un «idillio» (IX 174) agropastorale, ma come realtà che è oggetto di «scoperta» (IX 174), di «conquista» (IX 174) di intervento trasformativo e costruttivistico da parte degli uomini. La mutazione dell'immagine del mondo e dei modi di abitare in esso da parte degli uomini determina la nascita di una «nuova

anima» (IX 180) nell'umanità. Si afferma infatti una diversa comprensione di sé da parte degli uomini che muta radicalmente anche l'autocomprensione che dava forma all'«anima religiosa umana» (IX 177) anteriore all'avvento della modernità, la quale forniva l'orizzonte culturale che fungeva da referente della teoria e della prassi della chiesa.

La modernità produce un'immagine evolucionista del mondo e un «Umanesimo» (IX 177) attivistico e costruttivistico, due quadri culturali guardati con sospetto dal cristianesimo tradizionale, che si attarda sui canoni di una cosmologia medievale, su un ascetismo «passivo e soffocante» (IX 180), su pratiche governate dal giuridicismo e dal moralismo. L'inadeguatezza culturale del cristianesimo si riflette, secondo Teilhard, anche sul piano della comprensione delle trasformazioni politiche in atto. Con disappunto constata che davanti ai conflitti ideologici che oppongono democrazia, comunismo, fascismo, «i cristiani si sentono stranamente agitati» (IX 176). L'agitazione dipende, a suo avviso, dal fatto che, al fondo, la Chiesa non comprende il senso della trasformazione antropologica di vasta portata prodotta dall'affermarsi di questi movimenti politici e si limita a paventare la perdita o il drastico ridimensionamento di quel residuo potere di controllo sulla vita delle istituzioni pubbliche che ancora le appartiene.

Il cristianesimo, per non continuare a vivere come residuo di «un passato che non vuole passare» deve, secondo il nostro autore, «re-incarnarsi, cioè allinearsi

francamente e risolutamente con quello che abbiamo definito il Fronte Umano» (IX 180). In tal senso, ritiene dovere di un cristiano «sopportare con gioia di essere perseguitato affinché il mondo cresca» (IX 180), e riconosce come componente essenziale dell'identità cristiana l'obbligo di non divenire oggetto di disprezzo culturale «con il pretesto di sbarrare la strada dell'Umanità» (IX 180). Di conseguenza, il cristianesimo, per superare la condizione di marginalità risentita attualmente vissuta nei confronti del mondo moderno, deve attivare un'opera di «adeguamento» (IX 179) ai tre assi lungo i quali si sta sempre più decisamente incanalando l'evoluzione dell'umanità, vale a dire, «futurismo», «universalismo», «personalismo».

Il gesuita è infatti convinto che l'insieme del «dogma» (IX 179) cristiano, e con tale termine si riferisce alla cristologia, all'antropologia, all'escatologia, e non solo la morale cristiana, come invece reputavano altri pensatori cattolici, possano non soltanto adeguarsi senza difficoltà agli assi portanti del futuro dell'evoluzione, ma possano anche fungere da elementi in grado di garantire a essi una legittimazione teologica che li sottragga al sospetto di essere il frutto demoniaco del sogno prometeico coltivato dall'umanità moderna. Egli sostiene, quindi, che parole del dogma cristiano come «Cielo, Cattolicità, Città delle anime» (IX 179), traspongono sul piano del linguaggio religioso le dinamiche di profondità che strutturano la vita cosmica espresse da parole come «futurismo», «universalismo», «personalismo».

Teilhard, dunque, afferma con decisione che «il cristianesimo è altamente futurista» (IX 179), e ritiene che l'escatologia cristiana sia in possesso di risorse simboliche e concettuali capaci di offrire uno sbocco plausibile al futuro dell'evoluzione.

Infatti, anche se il sapere scientifico dispone al momento di conoscenze imperfette rispetto alle effettive dimensioni dell'estensione passata e futura dell'evoluzione, è a suo avviso possibile sostenere in modo plausibile che il futuro «tende a far saltare gli attuali limiti della Natura» (IX 178), che l'evoluzione futura della specie umana è «essenzialmente definita dallo sviluppo del pensiero» (IX 171), che è ragionevolmente immaginabile una qualche «soglia critica» (IX 178) per un'umanità che «incomincia già a sentirsi allo stretto sul nostro piccolo pianeta» (IX 178).

Contestualizzato all'interno di questo modello interpretativo della vita cosmica, il linguaggio dell'escatologia cristiana, con l'immagine dei «cieli nuovi» e della «terra nuova» costituisce la trasposizione sul piano del simbolismo religioso di due caratteri del processo evolutivo. In primo luogo, dell'«irreversibilità dei progressi» (IX 178) che caratterizzano la struttura dell'evoluzione. In tal senso, non è pensabile una condizione futura della vita cosmica che regredisca al di sotto della sfera del pensiero. In secondo luogo, delle metamorfosi che il processo evolutivo è destinato a subire «sotto l'effetto stesso del suo sviluppo psichico» (IX 178), che è lo spazio in cui prosegue il cammino

dell'evoluzione dopo la costituzione della «Biosfera».

Teilhard ritiene, in tal senso, che tramite la metafora dei «cieli nuovi» e della «terra nuova», il linguaggio dell'escatologia cristiana enuncia la medesima verità che una visione evuzionista della realtà, che considera il cosmo come un processo avente quali assi di riferimento gli avanzamenti della vita cosciente e l'allargamento degli spazi strutturati dagli ordinamenti della vita pensante, esprime tramite le categorie di «irreversibilità» e di «soglia critica» del processo evolutivo.

In proporzione alle nostre infinite esigenze, che cosa sono in effetti – scrive il nostro autore – quelle poche centinaia di milioni di anni che gli astronomi più generosi accordano alla Terra? E cosa sarebbe del resto, dopo una simile durata di carcerazione, lo stato di un'Umanità che incomincia già a sentirsi allo stretto sul nostro piccolo pianeta? Non ci potrebbe essere, se vi si riflette, del vero Avvenire se non nell'ipotesi (e la speranza) di qualche soglia critica che faccia passare il Mondo, sotto l'effetto stesso del suo sviluppo psichico, a uno stato diverso da quello che noi gli riconosciamo. Ora, non è forse questa, esattamente, la verità accarezzata dalla fede cristiana? Non solo «i cieli nuovi e la Terra nuova», anticipati dal Vangelo, aprono (se li si vuole «omogeneizzare» con le moderne rappresentazioni del Mondo) degli orizzonti inattesi alla fisica della Materia, ma forniscono il solo spazio

nel quale si possa manifestare una delle più essenziali qualità del nostro essere psicologico: l'irreversibilità dei progressi e dei desideri (IX 178).

Per il gesuita, inoltre, la fede cristiana, se correttamente interpretata, è «in modo specifico personalista» (IX 180). Lo è innanzitutto per il fatto che afferma «il primato del Pensiero riflesso, cioè personalizzato» (IX 179), e lo è perché portatrice di una visione personale di Dio. Questa connotazione personalista, che potrebbe far apparire il cristianesimo «fuori moda» (IX 178), se guardato con gli occhi del monismo materialista dominante nella mentalità scientifica, oppure se considerato dal punto di vista dei simpatizzanti occidentali delle mistiche orientali, ne fa invece «la più moderna fra le religioni» (IX 179).

La visione cristiana della realtà assegna infatti un ruolo centrale non semplicemente al pensiero, ma alla singola vita pensante. Ciò costituisce un efficace antidoto culturale atto a impedire la perdita di valore della singola persona, propiziata dall'affermarsi di una mentalità scientifica che identifica le singole esistenze come parti intercambiabili del sistema-natura o del sistema-società, entità prive di reale valore e consistenza ontologica nella singolarità della loro determinatezza. In tal senso, la fede cristiana costituisce un'alternativa alla tendenza antiumanista ravvisata dal gesuita nella mentalità scientifica coeva, che a suo avviso corre il rischio di disperdere le differenze della vita umana nell'indeterminato di una «energia

diffusa» (IX 178), oppure di cancellarle facendone le componenti di una vita sociale assimilata a una «"seconda Materia"» (IX 179) che funziona secondo meccanismi regolati da rigidi determinismi.

Il nostro autore, però, a differenza di tendenze invalse nel pensiero liberale, sottolinea che per la fede cristiana la persona non costituisce una monade isolata che rivendica la differenza di una unicità autoreferenziale. Il cristianesimo esprime infatti una «mistica» (IX 179) dal tratto fortemente monistico e universalistico, nella quale la singola persona, anche se consapevole della propria differenza, si percepisce tuttavia strutturalmente collegata, tanto a livello fisico-biologico, quanto a livello di vita psichica e di vita cognitiva, al processo evolutivo di un cosmo che avanza progressivamente verso un «Centro di convergenza totale» (IX 179).

La fede cristiana, in tal senso, nella figura del «Cristo Universale» (IX 180), cioè in una rappresentazione del divino non isolata nell'aseità di una trascendenza irrelata nella quale il cosmo non gioca alcun ruolo nella definizione del suo statuto d'essere, offre all'adorazione degli uomini una divinità dotata, al tempo stesso, di determinatezza storica e di universalismo cosmico, un «universale concreto», si potrebbe dire, in grado di assicurare «un obiettivo finale e totale» (IX 179) al corso complessivo della storia della natura e della storia umana.

Il meno che possa oggi ammettere un credente, se comprende la situazione

biologica del Mondo, è che – scrive il gesuita – la figura di Cristo (così come si trova non solo immaginata in un libro, ma realizzata concretamente nella coscienza cristiana) è la più perfetta

approssimazione fin qui realizzata di un obiettivo finale e totale verso il quale possa tendere, senza stancarsi né deformarsi, lo sforzo umano universale (IX 179).

4. CONCLUSIONE

Nell'«Ultrafisica», cioè nel sapere tramite cui Teilhard tenta di collegare «il più armoniosamente possibile la somma delle nostre esperienze» (VI 91), l'energia fondamentale che agisce nell'universo viene descritta come «energia fisico-morale» che opera come «energia di personalizzazione» (VI 93).

Viene così disegnata una cosmogonia nella quale la soggettività umana svolge un ruolo euristico essenziale nella spiegazione sia del passato che del futuro dell'evoluzione. Il cosmo viene infatti descritto come un sistema concatenato di fenomeni le cui dinamiche evolutive spiegano la genesi della vita «ominizzata», ne lasciano arguire i futuri sviluppi, e consentono, inoltre, di stabilire che la «freccia umana» costituisce l'ala marciante di una vita cosmica che avanza verso una condizione in cui ogni «unità cosciente» (VI 88), conservando la propria singolarità, trova la propria più alta perfezione antropologica e ontologica nell'unificazione con il «Centro unico della Noosfera» (VI 86).

L'«Ultrafisica» proposta dal nostro autore prolunga, in tal senso, il discorso sull'ordinamento bio-antropologico dell'evoluzione allargandolo anche alla

prospettiva teologica. Tale apertura è resa necessaria dal fatto che l'essere viene concepito come realtà che avanza verso la costituzione di stati sempre più elevati di coscienza e di unificazione delle coscienze.

Sulla base della determinazione del pensiero come componente strutturale del processo cosmogonico, Teilhard colloca la propria ricerca al di fuori della classica distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito. Propone infatti una scienza unitaria della vita cosmica, una teoria generale del mondo, che può essere considerata, scrive nel saggio composto nel marzo del 1937, «Le Phénomène Spirituel»¹⁵, «vera» (VI 147) allo stesso modo in cui può esserlo un'ipotesi fisica di grande ampiezza» (VI 147), e la identifica come l'unica via percorribile per spiegare il passato dell'evoluzione e «salvare l'Avvenire del tipo di evoluzione sperimentalmente constatata nella Natura» (VI 147).

L'affermazione secondo cui la «realtà

15 P. TEILHARD DE CHARDIN, «Le Phénomène Spirituel», in Id., *(Œuvres Complètes, 6: L'Énergie humaine, Éditions du Seuil, Paris 2002, 123-148* (in seguito questo scritto verrà indicato con la sigla VI).

pensante» (VI 138) costituisce la chiave di volta che spiega non soltanto il passato, ma anche il futuro dell'evoluzione del cosmo, conduce il nostro autore a reintegrare la vita morale e religiosa degli uomini tra le «energie» (VI 147) che danno forma alla vita del cosmo. Egli ritiene infatti che l'umanità attuale, dopo aver preso coscienza del proprio radicamento nel processo evolutivo della natura, sia entrata in una nuova fase della propria storia, definita con l'espressione «era della Forza» (VI 147). Si tratta di una situazione che caratterizza non soltanto la vita della terra, ma, più in generale, la vita del cosmo, nella quale il motore del processo evolutivo si disloca dall'ambito del mondo fisico-biologico al mondo delle «energie personali umane» (VI 138). Gli uomini divengono, così, «gli arditi navigatori del domani» (VI 141), il soggetto che attiva un processo di costruzione del mondo nel quale l'evoluzione, da fenomeno biofisico, si trasforma in processo che è il prodotto delle capacità progettuali e operative appartenenti al pensiero e all'azione umana. L'evoluzione del cosmo diviene, in tal modo, un ordinamento che avanza «nella direzione della più grande coscienza» (VI 141) e del potenziamento della «forza» (VI 142) con la quale gli uomini operano per dare forma al mondo.

Nel momento in cui l'asse dell'evoluzione cosmica si disloca dalla sfera delle energie biofisiche allo spazio della potenza creatrice del pensiero umano, si impone la necessità di dar corso a una teoria unificata della vita cosmica capace di integrare la vita morale e l'esperienza religiosa tra le

«forze», le «energie», che danno forma al processo cosmogonico. I discorsi e le pratiche che strutturano la vita morale e religiosa perdono così la loro connotazione prevalentemente umanistica, come pure lo statuto di produzioni culturali che regolano le relazioni umane o esprimono simbolicamente il rapporto del soggetto con il cosmo. Per il gesuita, infatti, etica, politica, religione, non sono innanzitutto esperienze di vita del singolo individuo, ma «potenze» (VI 138) la cui «funzione» (VI 138) essenziale è «costruire il mondo» (VI 138). La vita intellettuale, morale, politica, religiosa, degli uomini, appare, in tal senso, come «energia», «forza» della vita cosmica, destinata a giocare un ruolo sempre più decisivo nella costruzione del futuro del processo cosmogonico.

A noi che vediamo nello sviluppo della coscienza – scrive Teilhard – il fenomeno essenziale della Natura, le cose si presentano sotto una luce completamente diversa. Se veramente, come abbiamo ammesso, il Mondo culmina in una realtà pensante, l'organizzazione delle energie personali umane rappresenta sulla Terra lo stadio supremo dell'evoluzione cosmica; e la Morale, di conseguenza, non è nulla di meno che l'esito superiore della Meccanica e della Biologia. Il Mondo si costruisce attraverso delle potenze morali; e la Morale, reciprocamente, ha per funzione di costruire il Mondo [...]. È sull'Oceano misterioso delle energie morali da esplorare e da umanizzare che si imbarcheranno i più arditi navigatori di domani (VI 138; 141).