

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN E PAVEL FLORENSKIJ

- DUE GRANDI VISIONI CONVERGENTI -

Fabio Mantovani

Il confronto fra Teilhard de Chardin e Pavel Florenskij permette di verificare in che modo due preti-scienziati, senza conoscersi affatto, abbiano sviluppato le loro concezioni del mondo. Questo articolo contiene: (a) una nota sul valore *attuale* della visione di Teilhard de Chardin, (b) dei cenni sulla vita e sul pensiero di Florenskij, (c) un esame comparativo fra i due pensatori.

Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955)

Ad oltre sessant'anni dalla scomparsa di Teilhard de Chardin, il contesto generale scientifico-teologico è profondamente mutato: l'evoluzione cosmica, dal *big bang* alla sua prevista fine termica, è ormai comunemente accettato; l'evoluzione biologica è interpretata da teorie diverse e non soltanto dal neodarwinismo; in ogni campo, la visione sistemica è divenuta predominante; in genere, la teologia non è più irrigidita su posizioni anti-evolutive.

Rispetto al presente scenario, l'interpretazione teilhardiana del fenomeno evolutivo ha perso quel carattere di novità estemporanea - anziché in anticipo sui tempi - con cui fu da molti recepita. Difatti, per rendersi conto del valore innovativo e moderno del pensiero di Teilhard de Chardin basta confrontare alcuni suoi scritti sulla *complessità*¹ con opere successive di scienziati che presentano la *nuova scienza* della complessità.² Si scopre così che egli aveva già dato massimo rilievo all'esistenza di un "terzo abisso" (oltre all'Immenso e all'Infimo), quello appunto della Complessità, nel quale la materia, come se vi fosse attratta, si proietta incessantemente e in senso opposto all'entropia. Il mondo è ora visto come un brulicante oceano di corpuscoli aventi gradi diversi di complessità: dal sistema atomo alla sbalorditiva struttura del nostro sistema nervoso, formato da cento miliardi di neuroni, dinamicamente interconnessi mediante un milione di miliardi di sinapsi. Proprio in *Le phénomène humain* Teilhard de Chardin aveva descritto le fasi di complessificazione succedutesi

¹ *La Place de l'Homme dans l'Univers. Réflexions sur la complexité* (in P. TEILHARD DE CHARDIN, *La vision du passé*, éd. du Seuil, Paris 1957) e *Les Singularités de l'espèce humaine* (in P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'apparition de l'homme*, éd. du Seuil, Paris 1956); ed. it. *Le singolarità della specie umana*, Jaca Book, Milano 2013.

² Cfr. ad esempio: PONTIFICA ACADEMIA SCIENTIARUM, *The Emergence of Complexity in Mathematics, Physics, Chemistry, and Biology*, Vatican City 1996; M. M. WALDROP, *Complexity. The Emerging Science at the Edge of Order and Chaos*, Simon & Schuster, New York 1992.

nella storia evolutiva: dapprima quella *fisico-chimica*, in cui si sono gradualmente formati gli elementi atomici e molecolari; poi quella *biologica*, in ispecie con lo sviluppo dei sistemi nervosi; ed infine quella in atto, che è sociale, culturale e spirituale. Simili descrizioni sono oggi normali.³

Suscita invece stupore la novità che l'Universo si sarebbe formato attraverso una concatenazione di eventi estremamente improbabili.⁴ Questa scoperta della speculazione scientifica rafforza l'ipotesi che l'evoluzione sia direzionata o convergente, come sostenuto da Teilhard. Inoltre, alla luce delle attuali conoscenze, due altre sue ipotesi acquistano consistenza.

La prima riguarda il lato *interno* della materia, che è indubitabile in noi stessi, è intuibile in ogni forma vivente ed è presumibile nelle strutture inferiori, atomi inclusi.⁵ Questo lato interno è caratterizzato da psichismi che sono direttamente e qualitativamente correlati al grado di complessità della materia. Sull'emergenza degli psichismi e in particolare sull'auto-coscienza dell'uomo, Teilhard si limita a rilevare ciò che l'osservazione oggettiva e il ragionamento gli suggeriscono, ma lascia ai teologi il compito di definire se e quando l'azione di Dio intervenga specificatamente nel corso del processo di complessificazione-coscienza.⁶

La sua seconda ipotesi concerne l'evoluzione futura. Egli considera l'Umanità come una moltitudine di atomi disgregati e in via di complessificazione sino al raggiungimento di un punto di massima unità spirituale, il Punto Omega. A complessificazione ultimata emergerebbe una sorta di "mente della Noosfera", vale a dire una capacità di co-pensare e di co-sentire a livello planetario.⁷ L'opinione che l'Umanità si stia complessificando è oggi largamente condivisa⁸ e fa certo piacere constatare che le idee di Teilhard siano riproposte da altri. Carlo Rubbia, per esempio, ha scritto che «L'evoluzione tecnologica della società moderna è il corrispondente dell'evoluzione biologica, a cui sono serviti quattro miliardi di anni per arrivare all'uomo. Esattamente come nel caso della biologia, la velocità e l'ampiezza del fenomeno di specializzazione e di complessità si accelerano rapidamente con l'evoluzione progressiva».⁹

Nelle opere di Teilhard le riflessioni teologiche hanno lo scopo di sollecitarne altre che siano parimenti «*homogènes avec le dimensions expérimentales de l'Univers*».¹⁰

³ Cfr. ad esempio: H. REEVES, *Patience dans l'azur. L'évolution cosmique*, éd. du Seuil, Paris 1988.

⁴ J.D. BARROW & TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, New York 1986.

⁵ È un'ipotesi oggi sostenuta da alcuni fisici quantistici, per esempio da L. SCHÄFER, *In Search of Divine Reality - Science as a Source of Inspiration*, University of Arkansas Press, 1997.

⁶ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain*, éd. du Seuil, Paris 1955. La nota a pagina 186 è di notevole importanza: «*Ai-je besoin de répéter, une fois de plus ...*». (Ed. it. *Il fenomeno umano*, Queriniana, Brescia 2014⁶ - La nota è a p.158).

⁷ È impossibile cogliere esattamente questa situazione futura, com'è impossibile per un bambino immaginarsi il tipo di coscienza che avrà da adulto.

⁸ *The Biosphere and Noosphere Reader*, Routledge, New York and London, 1999.

⁹ C. RUBBIA, *Un nuovo patto fra scienza e società*, in "Vita e Pensiero" n° 4/2004, p. 126.

¹⁰ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Science et Christ*, éd. du Seuil, Paris 1965, pp. 291-293.

Pavel Florenskij (1882-1937)

É nato nell'Azerbaigian da padre russo e madre armena. L'ambiente familiare gli trasmette l'amore per la natura, per la scienza e per la musica, la pittura, la poesia, ma non una fede religiosa. Gli rimane tuttavia impresso il sentimento infantile di mistero per tutto ciò che oltrepassa il campo dell'esperienza tangibile. Laureatosi in matematica all'università di Mosca nel 1904, dimostra subito la sua genialità in vari ambiti. Si rende però conto dell'insufficienza del sapere scientifico e si avvicina alla religione cristiano-ortodossa. S'iscrive e poi insegna filosofia all'Accademia Teologica di Mosca. Si sposa nel 1910 e nell'anno seguente è ordinato sacerdote. Dirige dal 1911 al 1917 la prestigiosa rivista teologica *Bogolosvkij Vestnik*, in cui pubblica importanti saggi filosofici, teologici e scientifici. Nel 1933 è accusato di attività controrivoluzionaria e condannato a dieci anni di gulag, dove comunque il regime sovietico continua a sfruttarlo come ricercatore scientifico. Nel dicembre 1937 è fucilato nei pressi di Leningrado e sepolto in un luogo sconosciuto. Quale esponente del pensiero orientale è ricordato da Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Fides et ratio*, al n° 74.

Con Florenskij si entra nell'orizzonte della filosofia religiosa russa, le cui principali peculiarità sono date dal rifiuto dell'oggettivazione dell'essere, dal modello apofatico (che evita l'idolatria dei concetti, secondo Gregorio di Palamas), dalla priorità dell'amore rispetto al sapere, dal linguaggio simbolico e dalla centralità del "cuore" (*serdce*). Egli tuttavia introduce delle prospettive che non erano largamente condivise in ambito ortodosso, quali la ricerca dell'armonia fra scienza e fede ovvero fra la cultura laica e la religione. Quest'ultima, per la fondamentale importanza che ha nella vita umana, non può essere separata dalla cultura, deve anzi costituirne il sostrato. Più precisamente, è solo nell'ambito dell'ecclesialità (*cerkovnost'*) che le persone possono percorrere con sicurezza il proprio cammino spirituale, perché essa ha per meta perenne Colui che nella Bibbia è indicato come colonna e fondamento (Tim 3,15). L'opera maggiore di Florenskij, scritta nel 1914, ha appunto come titolo *La colonna e il fondamento della verità (Stolp i utverzdenie istiny)*, dove egli espone in maniera eccezionalmente erudita le sue idee filosofiche e religiose. L'altra grande opera (incompleta), del 1922, è *Agli spartiacque del pensiero - Lineamenti di metafisica concreta (U vodorazdelov mysli - Certy konkretnoj metafiziki)*. L'espressione "metafisica concreta" indica l'avversione di Florenskij per l'astratto idealismo e per una verità non incarnata nella materia. Il tessuto cosmico è visto da lui come un unico insieme materiale e spirituale.¹¹ La nostra esperienza interiore attesta d'altronde che il mondo visibile (il corpo) e quello invisibile (lo spirito) coesistono e sono interdipendenti: «*nei meandri del corporeo c'è il mistero, che dietro il corporeo si cela ma che corpo non è, e il corporeo del mistero non solo non cancella il mistero stesso, ma anzi in determinate occasioni può esserne a*

¹¹ Teilhard de Chardin assume questa stessa posizione allo scopo di evitare un inammissibile e assurdo dualismo di fondo fra materia e spirito. É interessato alla materia nel suo *farsi*, mentre Florenskij la valuta nel suo *essere in sé*.

sua volta cancellato. In qualsiasi momento, pensavo, il mistero può ergersi in tutta la sua statura e gettar via, lontana, la maschera del corporeo...».¹² Il fenomeno non può essere dissociato dal noumeno, altrimenti tutto diventerebbe pura materialità o, all'opposto, pura energia spirituale libera. Fenomeno e noumeno, incontrandosi concretamente in ogni realtà oggettiva, la trasformano in *simbolo*. In tal modo ogni cosa tangibile è sempre molto di più di ciò che appare - non soltanto perché vi confluiscie tutta la sua storia passata e vi sono iscritte le sue potenzialità future, - ma soprattutto perché è un frammento concreto della Realtà ultima. Il simbolo è così dimora di radicali *antinomie*: il finito e il transfinito, l'umano e il divino, lo scorrere del tempo e l'eternità, il molteplice e l'uno. Tutte le antinomie devono essere pensate *congiuntamente*, per non cadere in un gretto materialismo o in un disincarnato spiritualismo. La chiave di lettura del simbolo non è primariamente la *ragione*, che lo riduce ad oggetto, quanto piuttosto *la ragione immersa nel cuore*, che ha la duplice capacità di cogliere concettualmente l'unità fra tutte le cose e di unirsi interiormente a qualunque esistente attraverso l'*Einfühlung*, l'empatia e la donazione del proprio amore. È importante aprire *mente e cuore* alla Realtà totale, cioè ai suoi aspetti fenomenici e noumenici, perché altrimenti si frantuma l'unità della conoscenza e si disgrega l'unità della persona, fatta di corpo, psiche e spirito.

Accade purtroppo che i simboli siano visti soltanto come "cose", come rappresentazioni chiuse in se stesse, morte, senza ulteriori livelli di sintesi e di significato. Per esempio, un quadro potrebbe essere descritto come nient'altro che tela, colori e cornice (sarebbero questi i soli elementi di un'interpretazione materialistico-scientifica!), ma lo si può altresì considerare come un *varco* attraverso il quale l'anima si eleva e si pone in contatto con il sovrasensibile.

Siamo davvero immersi in un universo di simboli, che sono "finestre" su qualcos'altro: molecole, formule matematiche, parole, persone, icone... Nessun simbolo può essere disgiunto dall'intreccio di simboli in cui è esso stesso incluso: un cespuglio di rose (dalle sue radici, dai raggi di sole, dalla pioggia, dall'aria e da Dio creatore); la preghiera che diciamo (dalle persone che nei secoli l'hanno proferita e da Dio al quale si eleva).

Osserviamo ora che ogni entità complessa (nel senso *fisico* di Teilhard) è antinomica, perché racchiude in sé stessa una *moltitudine* di elementi, i quali coesistono con l'*unità* di ordine superiore da essi creata. Per esempio, una *moltitudine* di atomi di Azoto, d'Idrogeno, di Ossigeno, di Carbonio e, d'altro canto, l'*unità* della specifica molecola di DNA in cui quegli atomi si trovano ora raccolti. Merita rilevare per inciso che tali atomi, pur rimanendo gli stessi di prima, sono divenuti partecipi di una realtà qualitativamente superiore sbocciata in virtù della loro unione.

¹² P. FLORENSKIJ, *Detjam moim*, (tr.it. *Ai miei figli*, Mondadori, Milano 2003, p. 225).

L'unione fra le parti, dice Florenskij, non è ottenuta mediante la loro fusione, ma con la compenetrazione e lo scambio delle loro energie unitive. L'antinomia del molteplice-uno, presente in ogni unità complessa, è una traccia dell'antinomia somma che sta nel dogma della SS. Trinità, il cui mistero perciò si riflette in tutto ciò che esiste. Trinità significa Amore infinito e dunque le cose stanno insieme in forza dell'*Energia unitiva* universale: «*L'amor che move il sole e l'altre stelle*»! La percezione di questo Amore permette a Florenskij di comprendere che tutto è correlato a tutto, che ciascuna parte è determinata dalla totalità e che il Creato è il *Simbolo* per eccellenza dell'Amore di Dio.

Il confronto

Teilhard de Chardin e Florenskij sono entrambi pionieri di una concezione sintetica del mondo. Il primo segue per così dire la *Via Crucis* dell'evoluzione, abbraccia l'inizio e la fine della Storia, guarda al futuro dell'Umanità e pensa che «*Dieu intègre le multiple dans son être Trine*»¹³ attirando a Sé tutto ciò che *si unisce* complessificandosi. Il secondo è meno interessato al destino dell'Umanità, che considera tuttavia come un insieme unico, una *Pneumatofera*. Florenskij offre soprattutto l'abbagliante visione di un mondo pervaso dalla luce e dall'azione della SS. Trinità: «*...la vita, come ciascuno di noi, e ciascun popolo e tutta l'Umanità, è condotta da una Volontà Buona, così che non bisogna preoccuparsi di nulla, se non dei compiti del giorno presente*».¹⁴

Sia Teilhard sia Florenskij hanno in comune un atteggiamento mistico che mantiene distinto, in una bi-unità che *non si fonde*, il soggetto della conoscenza e l'essenza conosciuta. Qui è però Teilhard che si avvicina alla tradizione del cristianesimo orientale, in forza dell'Incarnazione che divinizza e trasfigura la materia. Il loro misticismo informa tutta la visione del mondo, passando di continuo dal visibile all'invisibile e viceversa. In Teilhard tale atteggiamento sembra più dialettico che spontaneo,¹⁵ in Florenskij è legato primariamente alla meraviglia infantile di fronte alla natura e allo stupore per le trasformazioni della materia, come davanti ad un mistero che si compie.

Il lato filosofico, religioso e spirituale della visione teilhardiana riceve più intensa luce dal pensiero di Florenskij. Teilhard osserva la materia soprattutto nel suo *dipinarsi*, abbraccia l'inizio e la fine della Storia e guarda soprattutto al futuro dell'Umanità, alla maturazione della Noosfera, cioè alla fase ultima di complessificazione della materia; Florenskij interpreta la sostanza della materia

¹³ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Notes de retraits*, éd du Seuil, Paris, 20003, p. 80.

¹⁴ P. FLORENSKIJ, *Vospominanija*, in 'Literaturnaja učeba' 1988 n° 6.

¹⁵ *Esquisse d'une dialectique de l'Esprit*, (in P. TEILHARD DE CHARDIN, *Activation de l'Énergie*, éd. du Seuil, Paris 1963).

nel *qui e ora* dei suoi aspetti trascendenti e alla luce del dogma della SS. Trinità. Il primo mostra soprattutto il cammino verso Omega, il secondo indirizza il nostro sguardo verso la contemplazione del mondo.

Negli studi che ulteriormente si faranno su Teilhard de Chardin e Florenskij, non dovrebbe mai essere perso di vista questo punto fermo: entrambi hanno testimoniato Cristo durante le loro sofferenze esistenziali terrene. In secondo luogo, essi hanno anche testimoniato con chiarezza che non sussiste alcuna originaria e congenita contrapposizione fra il sapere scientifico e la fede cristiana, e che la scienza offre addirittura la possibilità di rilevare nei dettagli l'ordine, l'estrema intelligenza e la bellezza dell'opera di Dio.

In *Le phénomène humain*, Teilhard de Chardin utilizza argomentazioni filosofico-scientifiche nei due terzi del libro e solo alla fine prospetta l'opportunità di tener conto anche del fenomeno religioso cristiano. Così facendo, egli si è avvicinato al mondo pagano. Negli scritti di Florenskij le argomentazioni razionali si intrecciano con quelle metafisiche teologiche e poetiche.

Questi due pre-scienziati insegnano ai cristiani di non aver alcun timore della scienza e di non ricorrere alla fede per colmare le lacune delle conoscenze scientifiche sinora acquisite. La preziosità delle loro opere non sta tanto nell'aver arricchito il patrimonio della conoscenza umana, quanto piuttosto nell'aver proposto dei modi diversi e universali di considerare il mondo.

Le loro riflessioni creano indubbiamente armonia e reciproco sostegno fra *ragione e fede*, con il risultato che la vita interiore del cristiano resta unificata e il Cristo ne occupa il centro.

Ma essi sanno bene che è *l'amore* la strada maestra della fede e della nostra personale salvezza. Infatti, Teilhard de Chardin confessa che le sue splendide concezioni non lo rendono più ricco di carità e migliore dell'umile persona inginocchiata accanto a lui;¹⁶ Florenskij mette da parte tutta la sua genialità e cultura per visitare lo *starec* Isidoro, che non sapeva nulla di filosofia e di teologia, ma la cui vita santa stava al di sopra del mondo.¹⁷

In fin dei conti, il messaggio più alto che possiamo trarre dalle loro vite è questo: hanno testimoniato di aver *intravisto l'Amore* nel tessuto del mondo ovvero la *presenza di Dio* nella trasparente bellezza del Creato.

¹⁶ *Le Critique* (in P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Cœur de la Matière*, éd. du Seuil, Paris 1976, p. 115).

¹⁷ P. FLORENSKIJ, *Sol' zemli* (trad. it. *Il Sale della terra*, Qiqajon, Magnano VC, 1992, p.77).