



Questa puntuale analisi del compianto gesuita p. Saverio Corradino suscita stupore per diversi motivi:

(1) apparve nel lontano gennaio 1965 sulla rivista di filosofia "Opera Aperta", quando in Italia non poteva (sic!) essere tradotto e pubblicato *Le phénomène humain*, mentre in Francia non erano ancora edite tutte le opere di Teilhard de Chardin;

(2) era da poco in vigore il famoso "Monitum" a carico del pensiero di Teilhard (cfr. il "Il Monitum", fra gli "Studi di base");

(3) riguarda soprattutto il raffronto fra **Galileo e Teilhard**, un tema che persino ai nostri giorni difficilmente si osa prendere in esame;

(4) dimostra che l'Autore ha saputo ergersi al di sopra delle roventi polemiche suscitate negli anni '60 dalle opere postume del "gesuita proibito";

(5) risulta, dopo oltre mezzo secolo, assolutamente attuale e di straordinario valore.

Le annotazioni in parentesi quadra [...] e le frasi evidenziate nel testo sono della redazione.

DA GALILEO A TEILHARD ¹

Saverio Corradino SJ

Si diceva una volta che la filosofia, per via dell'ininterrotto contraddirsi dei filosofi, è il paradiso dell'incertezza, e che sarebbe necessario riformarla sul modello di serietà e di rigore che è proprio della scienza: e si tenevano appuntati gli occhi, come a paradigma ideale, due secoli fa, alla fisica newtoniana e alla matematica, e più tardi alle diverse scienze naturali che erano venute via via sorgendo.

Mediante il suo concetto di fenomenologia, Teilhard de Chardin ha rovesciato per intero questi rapporti tra scienza e filosofia, con un gesto che di per sé non segna una novità assoluta, ma che raramente un uomo di scienza aveva compiuto con tanta precisione. La meta a cui egli ha aspirato era quella di una descrizione totale dell'universo, inteso «come fenomeno continuo a quattro dimensioni, che si estende nello spazio e nel tempo, a modo di un tutto organico e coerente in evoluzione, e che si rivela più perfettamente nell'uomo»: e però non ha mai proposto questa «fenomenologia» come il termine ultimo, invalicabile, della conoscenza umana; tutt'al più l'ha concepita come zona obbligata di transito e di mediazione, sia per chi si ferma alle scienze singole, ma non intende diminuirne il senso, sia per chi vuole procedere oltre, in direzione di un discorso filosofico propriamente detto [nel vol. XII delle opere di TdC, pubblicato in Francia nel 1973, si trova lo scritto "Sommaire della mia prospettiva 'fenomenologica' del mondo. Punto di partenza e chiave di tutto il sistema", steso da TdC il 14 gennaio 1954].

¹ Il titolo originale è: "Teilhard de Chardin o della filosofia della cultura", ma la maggior parte dell'articolo, a partire da p. 4, riguarda il raffronto fra Galileo e Teilhard, su cui intendiamo attirare l'attenzione.

Lo scritto di p. Corradino è stato fornito dal "Centro di Documentazione Teilhard de Chardin sul futuro dell'Uomo".

In altre parole, Teilhard mira a offrire non le condizioni ultime e il senso interno adeguato - che egli sa corrispondere ad un discorso filosofico - ma solo la descrizione totale o, come egli ha preferito dire, fenomenologica dell'universo, mediante quel bagaglio di ipotesi che, al livello scientifico, tengono il posto delle assunzioni dogmatiche in uso tra i filosofi. La scienza non può evitare di esprimere apertamente le proprie anticipazioni: e se in filosofia le anticipazioni fanno corpo col rimanente del testo, nel discorso propriamente scientifico il distacco tra postulati e deduzioni è un obbligo di correttezza e di rigore.

Ma la saldatura, in senso inverso a quello tradizionale, tra scienza e filosofia riguarda non meno la conclusione che i principi. La scienza è ricerca fenomenologica: registra e descrive, organizza deduttivamente, unifica mediante ipotesi. Tuttavia il giudizio che deve convertire teorie ed ipotesi in certezze categoriche sorpassa il livello della scienza ed è fondato su di una assunzione metafisica. Così ad esempio, la descrizione fenomenologica rileva che tra geosfera e biosfera, o tra biosfera e noosfera, c'è ad un tempo stesso continuità e diversità. Il giudizio decisivo, se sia essenziale la continuità, e accidentale e subordinata la diversità, o viceversa, può venir preparato materialmente dalle constatazioni via via raccolte, ma in ultima analisi dipende solo dalle premesse metafisiche di chi parla. Accade anzi ordinariamente che alcune di quelle premesse possano entrare (ed entrano effettivamente come ipotesi di lavoro) nella sistemazione fenomenologica, assolvendo un compito che ha il vantaggio di offrire loro quasi una verifica e una conferma sperimentale. Una certa dose di assunzione metafisica è quindi necessaria per formare le strutture portanti della stessa fenomenologia.

Un esempio, abbastanza scontato. Quando Teilhard dice che l'evoluzione non è un'ipotesi o una teoria ma una evidenza, è certamente nel vero: e tuttavia pronunzia un giudizio che sorpassa le competenze della metodologia scientifica [purtroppo, il termine "evoluzione" è fatto spesso corrispondere a "evoluzione biologica" o a "neodarwinismo". TdC usa invece il termine "evoluzione" per comprendere ogni processo di trasformazione della materia nell'Universo, dal Big bang al Punto Omega. Mai lo utilizza per riferirsi alla sola evoluzione biologica o alle teorie che cercano di spiegarla]. La serie di fatti realmente constatati autorizza, tutt'al più, a dire che agli occhi della immensa maggioranza, per non dire della totalità degli uomini di scienza, l'evoluzionismo è un fatto stabilito», e che «nessuno è stato in grado di formulare un'altra ipotesi per dare una spiegazione intorno ai dati della paleontologia e dell'anatomia comparata.² Sul piano della descrizione fenomenologica dunque l'evoluzione è solo un'ipotesi («nessuno è stato in grado di formulare un'altra ipotesi»): per poter dire di più bisogna rifarsi a quei presupposti impliciti, di ordine metafisico e non più scientifico, che ogni uomo porta con sé. La «iperfisica» teilhardiana, che non vuole essere una metafisica, comporta precisamente un sistema di presupposti che sono soltanto ipotesi di lavoro [la fondamentale ipotesi di lavoro di TdC è che la materia sia dotata di un *interno*, ad ogni suo livello. Da tale ipotesi deriva la sua "legge di complessità coscienza"]].

Bisogna ricordare che a qualsiasi stadio della ricerca non si è mai in atteggiamento di pura attesa e di impassibile ricezione. Fin dall'inizio è necessario avere preso posizione, non propriamente - co-

² È la formulazione di N.M. Wilders, *Introduzione a Teilhard de Chardin*, Milano 1962, p. 34-35.

me è chiaro - sull'oggetto stesso della ricerca, ma su altri temi che condizionano o costituiscono intrinsecamente l'atto di ricercare. È compito appunto della filosofia della scienza, o meglio della filosofia della cultura esplicitare e discutere le premesse (logiche, sperimentali, derivate da altre discipline) che regolano un qualsivoglia discorso specializzato, in modo da valutare criticamente il peso dei presupposti, eliminando quelli superflui e portando alla luce, fuori delle penombre dell'inconsapevole e del sottinteso, tutti gli altri.

**

Stabilire in che rapporto con la filosofia si trovi la ricerca sul «fenomeno» - o fenomenologia - di Teilhard è uno degli argomenti interpretativi meno facili e meno conclusi intorno a questo autore. Si sa che Teilhard non è affatto un filosofo di professione; al contrario egli ha sempre escluso che la sua «iperfisica» potesse valere come una qualche metafisica. Nonostante tale dichiarazione perentoria, che ha la formulazione più nota nello *Avertissement* premesso (dieci anni dopo la stesura del libro) a *Le Phénomène humain*, è possibile contestare quel che Teilhard ha detto di se medesimo e affermare che è vero il contrario?

Beninteso: non si tratta di sviluppare la metafisica che è implicita negli scritti di Teilhard come in qualsiasi altra opera di pensiero; ma di dimostrare che (a somiglianza di altri studiosi profondamente interiori, i quali, pur senza proporsi nessun intento filosofico, o addirittura animati da ostilità antimetafisica, sono giunti a tale grado di intensità e di maturità intellettuale da svolgere un discorso di valore filosofico) anche Teilhard de Chardin ha portato a termine un'impresa che chiede propriamente di essere analizzata con i metodi della storia della filosofia. Più di un autore ha sostenuto questa tesi, sia pure con limitazioni o punte dubitative: ma c'è chi ha creduto di dimostrare addirittura che Teilhard è filosofo senza saperlo, quasi contro le proprie intenzioni;³ e perciò si affanna a moltiplicare le correzioni e i complementi - di metodo, di contenuto - di cui abbisognerebbe l'opera di Teilhard per riuscire ad essere ciò che è veramente. Lasciando da parte una discussione puntuale di queste tesi, che è stata proposta con acume dal Grenet, chiediamoci invece: è possibile fare filosofia, non solo senza proporselo esplicitamente, ma anche senza accorgersene?

È una domanda a cui credo si debba rispondere senz'altro di no. Esiste un solo modo di fare della metafisica contro le proprie intenzioni, ed è quello di chi svolge una polemica antimetafisica, ma con animo e qualità di vero filosofo. Si tratta di un caso sottolineato fin dagli inizi dell'esperienza filosofica: un minimo di discorso metafisico è inevitabile nel pensiero umano, perché, se anche la metafisica non potesse esistere, bisognerebbe dimostrare tale impossibilità, e almeno il testo di questa dimostrazione sarebbe un ragionamento metafisico, sia pure ridottissimo. Fuori di tale caso, che è paradossale ma non insolito, a nessuno è dato di filosofare *malgré lui*. È chiarissimo tuttavia che Teilhard non si colloca affatto su questo piano. Egli è convinto di svolgere un discorso *sui generis*, ben distinto dalla riflessione filosofica (che non viene negata) ma affine ad essa in molti punti. Teilhard, per esempio, non dubita affatto che il discorso sull'oggetto totale («tutto il feno-

³ Questa tesi è proposta perfino nel titolo di un libro del Grenet, *Teilhard de Chardin ou le philosophe malgré lui*, Paris, 1960.

meno») proponga una tema filosofico: egli però lo affronta lungo un itinerario che, anche quando materialmente ricalca alcuni tratti del cammino filosofico, ne è formalmente distinto; ha cioè un altro oggetto formale, ed è propriamente un itinerario scientifico: se almeno si concede a Teilhard che constatare i dati di fatto e darne una spiegazione unitaria mediante ipotesi di lavoro è un procedimento scientifico e non filosofico. Bisogna riconoscere (assieme al Grenet) che la metafisica si occupa di tutti i temi della iperfisica teilhardiana e ne assume tutti i compiti; e bisogna però anche dire che i metodi e gli interessi sono affatto diversi.

C'è da chiedersi allora: le integrazioni al pensiero teilhardiano proposte con tanta cura dal Grenet rimangono nella prospettiva di Teilhard, o invece sono richieste dal fatto di voler trascrivere (come peraltro è legittimo) l'opera di Teilhard in una chiave di lettura diversa dall'originale? E soprattutto: se l'atto di filosofare segna il momento della piena consapevolezza riflessa, com'è possibile fare un discorso filosofico senza accorgersene?

La risposta a questo interrogativo sarebbe che Teilhard ha composto un'opera di interesse incontestabilmente filosofico (oltre che teologico, scientifico e mistico), non però un'opera di filosofia: cioè è riuscito effettivamente ad inserire tra la metafisica, intesa come *scientia prima*, e le discipline sperimentali, un livello intermedio che non ha la ricchezza di fondo e l'impegno morale della metafisica (tanto è vero che non riesce ad indicare adeguatamente quale sia il posto che compete a un tema essenzialissimo come è quello del male) [TdC si è sforzato di far capire ai suoi critici che il male è tipico di un Universo in via di compimento, che solleva minori difficoltà di quelle esistenti in un Universo statico ed imm modificabile. Ma sono considerazioni difficilmente comprensibili da parte di chi rimane in un punto di vista non evolutivo] e tuttavia, quando venga liberata dal genere letterario, patetico od omiletico, che la avvolge, riesce a offrire un raccordo tra le discipline particolari simile, nell'ordine dei fini, a quello dell'antica metafisica, ma più agevole e più accessibile.

**

In questo scorcio di anno galileiano [era la fine del 1964, trecento anni dalla nascita di Galileo] non sembra che si possa evitar di affrontare, almeno per sommi cenni, un confronto tra le sorti per più riguardi parallele di Galileo e di Teilhard: anche perché è un confronto estremamente illuminante.

A prima vista l'accostamento dei due nomi può sembrare uno spunto polemico e stimolante, in rapporto alle difficoltà che sia Galileo sia Teilhard incontrarono, benché in misura diversissima, con l'autorità della Chiesa: ma di fatto serve invece a condurre ad alcune valutazioni di assieme circa l'arco di tempo e di esperienze che, emblematicamente, si può aprire con l'opera del primo e considerare chiuso più o meno all'epoca del secondo. Nei tre secoli che vanno da Galileo a Teilhard il corso del pensiero scientifico ha scoperto, e ha poi precisato una volta per sempre, la propria definizione: con una novità abbastanza palese in rapporto al passato, perché prima di una certa data non si può dire che esista propriamente il metodo scientifico: ma anche con una diversità radicale rispetto all'avvenire, perché la figura stessa dell'uomo di scienza, che Galileo aveva contribuito così intensamente a chiarire, è assorbita ai nostri giorni da quella del ricercatore in *équipe*.

Nel Seicento, nel Settecento, nell'Ottocento, in qualche misura ancora nella prima metà di questo secolo, l'uomo di scienza ha qualcosa dell'eroe rinascimentale e del genio romantico: perché la intensità e l'interiorità della sua vita professionale tendono ad esprimersi con le note di isolamento

volontario che sono proprie dell'uno e dell'altro. Solo attraverso una conversazione molto sobria e controllata, che sembra definire piuttosto un certo tipo di solitudine che non significare un modo più profondo di comunione col proprio tempo, sono state conseguite le grandi conquiste della tecnica e del sapere contemporaneo: con un processo di accumulo, durato molte generazioni, che quanto più si ripercorre all'indietro tanto più chiaramente risulta nato da contributi isolati e frammentari. Si ha l'impressione invece che ai tempi nostri stia avvenendo nella collaborazione scientifica una sorta di disgelo generale, paragonabile appunto a quello che, per l'indagine pura, si è iniziato con Galileo.

Dopo millenni di completa stasi, la ricerca scientifica sboccia ai primi del Seicento e seguita poi a fiorire nei secoli seguenti con ritmo sempre più rapido e vorticoso: **con questo stesso slancio costruttivo sta sorgendo oggi un'attività scientifica non più promossa da gigantesche individualità, ma nata col contributo modesto e praticamente anonimo di figure di secondo piano.**

In un certo senso si potrebbe anche dire che la scienza si va democratizzando: non è affidata più a una *élite* di superuomini, ma è opera di uomini qualsiasi, in larga misura intercambiabili, purché siano inseriti in un sistema rigorosamente definito di lavoro comune. **Lo stesso Teilhard, che ha diagnosticato in un quadro di interpretazione generale amplissimo il fenomeno della socializzazione integrale della scienza, e che tuttavia ha vissuto e lavorato, suo malgrado, nella solitudine più austera, è sotto questo riguardo un personaggio del passato: quasi ultimo portavoce delle ambizioni rinascimentali.**

* *

Collocando così Galileo e Teilhard de Chardin ai due capi di uno svolgimento storico in sé compiuto, la contrapposizione tra i due scienziati, nella loro vita personale non meno che nella loro disponibilità a valere come emblemi, è davvero illuminante: e viene a toccare subito le ragioni del contrasto dell'uno e dell'altro con l'autorità ecclesiastica. **Che non sono ragioni episodiche e marginali, ma rivelano tutto il travaglio della coscienza cristiana di fronte alla novità imprevedibile della società postmedievale.**

All'epoca di Galileo si sentiva la necessità urgente di differenziare e di rendere autonomi ordini di conoscenza diversi, in contrasto con la scienza del tempo: dove tutto si fondeva in un blocco omogeneo, dalla fisica alla teologia, dalla filosofia all'economia o al diritto. Anche a prescindere da mostruose contaminazioni (come quelle che impedivano già a Girolamo Fracastoro, in un tentativo di revisione dell'astronomia tolemaica di portare a dodici il numero dei cieli, perché i teologi equiparavano il numero dei cieli a quello delle gerarchie angeliche e perciò, secondo un'opinione male documentabile con la Scrittura, non permettevano che si parlasse più di nove cieli) la scienza dell'antichità e nel Medio Evo soffriva di un eccesso di pretese metafisiche. Ancora non si era scoperta la fecondità della descrizione fenomenologica dominata da un unico interesse particolare. **Quando Galileo giunge a esprimere in termini matematici il comportamento dei gravi, introduce un metodo di lavoro dove la totalità del dato - in questo caso, il significato e la struttura intrinseca della realtà sensibile - rimane completamente fuori campo, e dove si persegue sistematicamente una linea isolata di constatazioni e di spiegazioni, ignorando completamente tutto quello che le rimane al di fuori. Il punto di vista particolare a cui si attiene Galileo è quello della descrizione dei**

fenomeni secondo il loro aspetto matematicamente misurabile: così si lascia interamente da parte la totalità del fatto fisico e un ordine di spiegazioni strettamente causali, per comprendere invece una dimensione sola del dato, quella che è suscettibile di conoscenza geometrico-meccanica. Se invece di questa dimensione se ne persegue un'altra, si ha non più la fisica classica, ma la chimica, o le scienze statistiche, o l'economia, o che altro si vuole: secondo un processo che è altrettanto autonomo quanto quello della meccanica newtoniana.

L'autonomia delle scienze segna l'inizio della loro liberazione da un'ipoteca metafisica e del loro rapidissimo sviluppo: la realtà viene di volta in volta esplorata lungo una sola delle sue componenti, con una radicale semplificazione di lavoro e una imprevedibile fecondità di risultati. Ma la ricerca nata in queste condizioni, sia pur necessarie di autonomia, trova ora una enorme difficoltà a esprimersi come valore conoscitivo assoluto: essa opera su di una sezione, e la conoscenza si riferisce invece al tutto; è un procedimento astratto e strumentale, mentre la realtà è un valore concreto che ci impone la sua alterità quando vogliamo affrontarlo in termini di conoscenza. L'autonomia della ricerca si rivela come frammentarietà e astrattezza appena si vogliono paragonare tra loro discorsi scientifici di diversa disciplina: l'incomunicabilità diventa allora assoluta, nonostante qualche equivocazione iniziale. Non si può giudicare un sistema di conoscenza rimanendo all'interno del sistema stesso: tanto meno è possibile, stando al concetto di ricerca autonoma, stabilire punti di contatto tra sistemi diversi. Appunto in questo quadro, di dispersione della conoscenza in frammenti isolati, sta il significato del concordismo teilhardiano.

Il concordismo consiste nel fatto che la fenomenologia teilhardiana «si costituisce nell'atto di collegare l'una all'altra le varie parti della scienza moderna»: il concordismo è infatti il tentativo «di far concordare fra loro, membro a membro due serie di conoscenze appartenenti a due ordini diversi».⁴ Ma ai tempi nostri l'accostamento ed il raffronto tra i vari capitoli del sapere non è più un lusso o un'utopia, bensì una rigorosa ed urgente necessità. Mentre all'epoca di Galileo incombeva il dovere di separare e di distinguere, al tempo di Teilhard, che è il tempo nostro (sia pure con le anticipazioni che personalità come Teilhard o Galileo possono imporre ai propri contemporanei), occorre invece affrettarsi a raccordare le disparate discipline in cui si va segmentando, quasi all'infinito, il sapere umano: perché ci si è resi conto, per esperienze inevitabili e incontestabili, che l'unità dell'uomo e la stessa esistenza umana rischiano di perdersi se non si salva l'unità della conoscenza. Che è una unità dialogica: dove nessuna parte ha diritto di eliminare le altre con il pretesto che non cadono sotto i suoi strumenti di comprensione, e deve invece tenere viva ed operante con tutta quella tensione che è intelligenza reciproca.

L'ultraconcordismo di Teilhard (l'espressione è ancora di Grenet) non è dunque una colpa (o una ingenuità), più grave di qualsiasi concordismo singolo, ma è la condizione di legittimità degli altri concordismi, cioè la condizione perché i singoli riscontri tra serie parallele siano possibili. Tale possibilità di contatto tra ricerche diverse - se non si tratta di contatti preordinati e fittizi - è necessaria a sua volta perché la ricerca scientifica abbia valore teoretico e non solo strumentale, cioè sia propriamente "intelligenza": *intelligere* è unificare, sempre senza mai fare violenza all'alterità ed

⁴ P. Grenet, *Teilhard de Chardin ou le philosophe malgré lui*, Beauchesne, Paris 1960.

alla pluralità del dato. «Se non esiste che una verità, due scienze qualsiasi, per quanto differenti, che si occupino del medesimo oggetto si accordano fra di loro in profondità».

**

Questa discordanza di ragioni storiche tra Galileo e Teilhard, assunti come segni estremi di un ciclo culturale in sé concluso, a guardarla bene esprime una affinità di interessi più che un contrasto. Nel pensiero di Teilhard il rapporto della teologia all'evoluzione prescinde completamente dalle divagazioni polemiche che un secolo fa i cattolici si lasciavano imporre dai positivisti, e nasce, invece che da motivi apologetici, dalla necessità di allacciare la rivelazione a un preciso concetto del cosmo. Tale giudizio di necessità (quale che sia il valore della sintesi teilhardiana) è assolutamente tradizionale. In teologia, infatti, non tutto è fissato dalla rivelazione, ma c'è una parte - una parte larghissima - che è lasciata alla fatica intellettuale umana: perché la scienza teologica è una risposta alla Parola di Dio; e rispondere non è subire, non si riduce a prendere atto del dono spirituale ricevuto (ogni comunicazione è dono); rispondere è accettare o respingere una parte che ci viene offerta e mettete a fuoco le responsabilità che ci competono.

La rivelazione non contiene nessuna descrizione o spiegazione del cosmo: capire l'universo sensibile, unificarlo interpretandolo, appartiene alla vocazione dell'uomo ed entra abbondantissimamente nella risposta alla parola di Dio, perché l'uomo è porzione del cosmo anche nell'atto di rispondere a Dio, e risponde non solo a nome proprio ma a nome di tutto l'universo, a quel modo che la parola di Dio discendendo nell'uomo si indirizza a tutto l'universo.

La ragione per cui a una certa data la coscienza cristiana ha creduto di dover contrastare le idee di Galileo si trova appunto nella necessità di incorporare un concetto del cosmo nella propria risposta a Dio (tutta la vita cristiana è risposta a Dio). Ne seguiva, in quelle precise circostanze, la difficoltà di abbandonare una giustificazione antica, apparentemente inoppugnabile, per fare posto a una nuova che sembrava indimostrata. Credo che questi motivi di fondo spieghino tutta la vicenda galileiana, più assai che le ragioni contingenti di diffidenza verso l'interpretazione che Galileo proponeva per il testo di *Giosuè*. Vorrei aggiungere che, allo stesso modo, la ragione dello scandalo provocato fra i protestanti dalla condanna di Galileo riguarda forse non tanto l'esercizio di autorità dogmatica da parte della chiesa (la condanna degli Arminiani al Sinodo di Dordrecht è del 1618!), quanto piuttosto l'affermazione che **esistono implicazioni reciproche e condizionamenti tra scienza e rivelazione, tra ragione e fede, tra concezione del cosmo e lettura della Bibbia**. Al fondo delle varie mistiche protestanti c'è sempre una larga parte di fideismo e quindi anche la convinzione che la risposta dell'uomo consista esclusivamente nel posare le armi di fronte a Dio, cioè debba essere accettazione senza resistenza invece che intelligenza attiva della parola di Dio.

Ma allora perché da Galileo a Teilhard la teologia cattolica non ha fatto posto ad una nuova teoria del cosmo? Infatti è chiaro: fino a Teilhard non è esistita tra i cattolici (e probabilmente non esisterà per decenni ancora dopo Teilhard) una interpretazione dell'universo che prenda il luogo delle sfere tolemaiche messe in crisi da Galileo [*A. è stato buon profeta, nel senso che tale interpretazione oscilla oggi fra il Creazionismo ed il Disegno Intelligente!*]. Il fatto è che per un simile risultato non ci si poteva contentare di spostare la terra al rango di pianeta solare, lasciando intatto, per tutto il rimanente, l'antico sistema del mondo e la dimensione cronachistica della storia: ma **occorreva so-**

stituire radicalmente l'immobilismo aristotelico con un concetto nuovo ed unitario, scientificamente fondato, del cosmo fisico, biologico ed umano. Da Galileo ad oggi, per tre secoli, la scienza aveva suggerito solo sintesi instabili, palesemente provvisorie: meccanicismo, dinamismo leibniziano, hegelismo, evolucionismo alla Spencer. Solo con Teilhard l'impresa sembra raggiungere una sufficiente ampiezza attraverso l'inserimento delle singole discipline in un unico contesto, il quale rimane però distinto dalla metafisica tradizionale ed è ancora esprimibile nei termini propri di qualsiasi sistemazione scientifica; cioè nella raccolta sistematica dei dati e nella loro unificazione mediante un complesso di ipotesi di lavoro [questa metafora può essere d'aiuto: se le singole discipline scientifiche sono simili a "perle disgiunte", il filo teilhardiano della "complessificazione" le tiene insieme in "una sola collana"].

**

Il rapporto di Teilhard de Chardin a Galileo è assai più interessante di quello che comunemente si suppone: non si riduce all'opposizione tra la polemica di Galileo a favore dell'eliocentrismo di Galileo e l'antropocentrismo di Teilhard, e nemmeno si può risolvere nella coincidenza che è peraltro di avere trovato l'uno e l'altro un'opposizione spietata nei cattedratici. Galileo e Teilhard si trovano ai due capi estremi e contrapposti di quella fase della ricerca scientifica che è il momento moderno della storia del pensiero: di tutta la storia del pensiero, e non solamente del pensiero scientifico. Questa fase si inaugura con Galileo il quale spezza l'unità inconsistente, e tecnicamente fasulla, del sapere medievale; e si conclude, appunto, con Teilhard, il quale restaura l'unità perduta a un livello incomparabilmente più attendibile e più fecondo.

Il fatto è che a Teilhard, spirito sereno e senza fratture, e quindi poco amante della polemica, è toccato di dover proporre un discorso doppiamente sconcertante per i propri contemporanei: sia perché egli ha chiesto ai cattolici di giudicare e di intendere certe tesi classiche della protesta anticristiana non per quel che suonavano in bocca di avversari interessati, ma per quel che valevano o potevano valere in se stesse, quando fossero riscoperte o reinterpretate *ex novo*, e sia soprattutto perché ha congiunto, in sintesi, teologia e scienze naturali, rompendo una consuetudine di separazione e di disinteresse reciproco a cui ci si era acclimatati molto volentieri. In fin dei conti i teologi coetanei di Teilhard erano perfettamente soddisfatti della rigorosa divisione di poteri e di compiti instaurata tra teologia e scienze naturali dopo il declino del positivismo. Fra i tanti scompartimenti «autonomi» in cui è suddiviso il sapere umano sembrava naturale che i cattolici aggiungessero, a loro uso privato, anche un discorso sulla Rivelazione (cioè appunto la teologia) altrettanto «autonomo», e quindi regolato da leggi sue proprie, quanto gli altri. Questa distinzione, spinta fino alla separazione totale, sembrava oltretutto vantaggiosa apologeticamente, perché escludeva a priori la possibilità di obiezioni e di contrasti: la scienza rimaneva a casa sua, dopo aver constatato che tutti i propri sconfinamenti metafisici e teologici erano da giudicarsi abusivi in nome dei principi stessi della scienza: e, viceversa, la pretesa dei teologi medievali o rinascimentali di anticipare lungo le vie della Rivelazione i risultati dell'indagine scientifica nasceva da malintesi ormai definitivamente dissipati.

Forse la maggiore importanza di Teilhard per i cattolici è appunto qui, nell'aver compreso che questa separazione di compiti conduce a un disinteresse reciproco tra i valori della scienza e

quelli della fede, il che è inammissibile e scandaloso per una coscienza cristiana, anche se molte persone di riguardo lo hanno praticato senza ombra di scrupolo.

Non so se si sia sottolineato abbastanza questo argomento. Che ai nostri tempi, a tanta distanza dalle *Summae* medievali medievali, un unico discorso che ha la pretesa di essere rigoroso, possa raggiungere, da un capo, i reperti geologici, e dall'altro la Parusia del Signore, stabilendo tra questi estremi e attraverso altri punti disparati una continuità interna ed essenziale, è un fatto scandaloso che spiega tutte le resistenze di cui Teilhard fu oggetto [è certo scandaloso fintantoché non si accetta di considerare che il processo evolutivo si svolge per via di crescenti "unificazioni" successive, sia fra le molecole come fra gli uomini, e che l'unione di questi per effetto dell'amore evangelico costituirà infine il Corpo Mistico di Cristo]. Per esempio, un libello divulgato in Italia circa un anno fa lamenta la subordinazione dei misteri della fede a una verità scientifica in termini come questi: «S'intravede il pericolo di una tale connessione: è riprendere l'errore che avevano commesso alcuni teologi del Medio Evo, i quali avevano legato la loro fede al sistema geometrico del mondo immaginato da Tolomeo. É questo legame ingiustificato che provocò la condanna di Galileo, quando questi volle, in nome della scienza, abbandonare l'opinione cosmogonica fino allora in auge. Il P. Teilhard cade nello stesso pericolo quando lega il Mistero cristiano a una certa visione scientifica del Mondo, molto di moda certamente, ma che può ancora essere oggetto di mutamenti, se non addirittura abbandonata a favore di un'altra ipotesi. In verità la nostra fede nel Mistero del Cristo e della sua Chiesa ci conduce ad un oggetto trascendente che deve mantenersi al di sopra di tutte le teorie scientifiche, anche di quelle più di moda».⁵

Questi timori sono completamente fuori luogo, perché non c'è nessuna probabilità - o meglio nessuna possibilità - che i teologi di oggi e di domani aderiscano *mordicus* all'evoluzionismo, fino al punto di negare le evidenze scientifiche che, per ipotesi, dovessero affiorare un giorno in contraddizione con l'evoluzionismo stesso [!!!]. Questa medesima saldatura, a modo di connessione necessaria, tra la Rivelazione giudaico cristiana e un sistema di pensiero che per i critici della destra cattolica è motivo di indignazione è invece occasione di elogi e di entusiasmi per gli scrittori dell'altra sponda: con una concordanza di metodi e di motivazioni che è molto più significativa, per le parentele di fondo che mette in luce, che non l'opposizione tra i risultati finali [!!!].

É certo che Teilhard non aspirava di collegare con un nesso indissolubile e necessitante la Rivelazione divina a un qualsivoglia evento culturale. Le intenzioni che egli si propone nel *Phénomène humain* sono assai più modeste: egli si accontenta di dimostrare che le ipotesi di lavoro capaci di unificare tutto il fenomeno, cioè la totalità dei dati sperimentali che sono stati raccolti sino ad oggi intorno alla storia del cosmo, concordino, o addirittura coincidano, con alcune convinzioni di fondo dello spirito cristiano. Poiché egli aderiva con tutta l'anima sia alle evidenze scientifiche sia alla religione rivelata, la certezza di un simile accordo non si distingueva in lui chiaramente dalla certezza stessa della fede. La scienza veniva a far parte, in lui, di quel sostrato di convinzioni umane che sono, per ciascuno, strumento insostituibile al fine di interiorizzare consapevolmente la propria fede. La riflessione sul dato rivelato, proprio perché è riflessione, ed è quindi tensione dialogi-

⁵ G. Frenaud, *Il pensiero filosofico e religioso di Teilhard de Chardin*, in *Gli errori di Teilhard de Chardin*, Torino, 1964.

ca tra la novità della fede e alcune categorie mentali già acquisite, suppone necessariamente una cultura, e tuttavia non la impone come necessitante [!!!].

Va notato poi che quando, dalla connessione tra perfezionamento comunitario e Corpo mistico, si imputa a Teilhard de Chardin la colpa di porre l'ordine della grazia come pienezza finale dell'ordine della natura, e quindi di saldare il soprannaturale al livello dei valori naturali, si ricade nel medesimo fraintendimento di quando si credeva di comprendere che per Teilhard lo spirito è una epifania della materia, o la vita psichica è una conseguenza della complessità biologica [Teilhard, come noto, postula l'unità fra materia e spirito]. È abbastanza ovvio infatti, per poco che si rifletta sulla storia dei nostri tempi, che lo sviluppo del Regno di Dio comporta (sempre come effetto, ma con una correlazione quasi necessaria) un innalzamento dei valori umani. Questa crescita si svolge lungo vie paradossali e contraddittorie, com'è proprio della novità della vita in rapporto all'inerzia dei livelli inferiori. La grazia trascende in senso stretto la natura, ma non le si aggiunge da fuori: la rivivifica dall'interno, la «perfeziona», come si suol dire; cioè la rinnova, ma per vie e per modi che sono a lei propri, e non già attraverso il semplice prolungamento delle vie e dei modi naturali. L'ingresso di Israele in Canaan nel s. XIII a.C. (tanto per fare un esempio) avrà potuto anche segnare un abbassamento di livello civile e tecnico: eppure non c'è dubbio che su quel livello più povero e più modesto si sia innalzata una esperienza spirituale essenzialmente nuova e irripetibile, di cui l'umanità profitta oggi assai più da vicino che di tutte le altre conquiste delle civiltà sbocciate lungo l'arco della Fertile Mezzaluna.

**

L'opera di Teilhard non ha bisogno di quello che le è stato offerto prevalentemente fino ad oggi - panegirici o compianti o confutazioni - ma esige soprattutto prolungamenti di indole tecnica e integrazioni. Essa prende le mosse da una certezza difficilmente contestabile: cioè che la teologia, come riflessione concreta sul disegno della salvezza, non può lasciare ai margini del proprio interesse la ricerca scientifica e le acquisizioni tecniche, ora che sono divenute parte essenziale della storia e della conoscenza umana; e che non può nemmeno limitarsi a benedirle di lontano con gesti di incoraggiamento e inconcludenti [!!!]. Il punto di arrivo poi della fenomenologia di Teilhard è un contributo per l'edificazione di una cultura cattolica che si apra disponibile a tutti e ravvivi la speranza umana (così baldanzosa alcuni decenni or sono, quando era giovane Teilhard ed oggi così spenta) anche al di fuori dei confini ufficiali del cattolicesimo. Ma l'atto di reintrodurre le conoscenze profane in una sintesi religiosa, ampia come quella medievale, e tuttavia a differenza di quella medievale, rigorosa e veritiera dal lato scientifico non meno che da quello teologico, è un'impresa che suppone il lavoro in comune di una generazione di pensatori.

Una simile impresa deve rimanere libera da tutti i complessi di inferiorità che hanno contaminato il cattolicesimo modernista. C'è bisogno di dirlo, proprio perché al modernismo i critici di destra e i critici di sinistra amano rapportare - con esito diverso ma con uguale ragionamento - il punto di vista di Teilhard. Sotto questo riguardo Teilhard è veramente un maestro: egli che non è mai stato intimidito dagli innumerevoli ricatti dell'arroganza laica, così come non si è lasciato condizionare - a differenza dei cattolici del suo tempo - dalla reazione polemica contro l'avversario.