



Avevamo già presentato, fra le “recensioni”, questo eccezionale lavoro di p. Gianfilippo Giustozzi sul pensiero di p. Teilhard de Chardin SJ, di cui ha analizzato diacronicamente una vasta quantità di scritti, oltre a quelli raccolti nei tredici volumi delle opere edite da Seuil.

Lo stesso Autore – che ringraziamo vivamente – precisa ora i criteri e gli scopi della Sua complessa e scrupolosa ricerca.

f.m.

## LEGGERE TEILHARD SENZA ENCOMI, SENZA DEPRECAZIONI, SENZA ANNESSIONI

Giustozzi Gianfilippo\*

La scrittura di questo libro, *Pierre Teilhard de Chardin. Geobiologia /Geotecnica/ Neo-Cristianesimo*<sup>1</sup>, si colloca nell’orizzonte di una ricerca che fa riferimento a due questioni di fondo. La prima è legata alla «questione della tecnica» e alla riflessione filosofica prodotta su di essa nel corso del XX e del XXI secolo. Sul versante filosofico, tra gli autori più significativi che hanno preso in considerazione tale problematica ci sono M. Heidegger, E. Jünger, M. Scheler, H. Jonas, Günther Anders, Th. Wiesengrund Adorno e Max Horkeimer, Donna Haraway, P. Sloterdijk, P. Levy, Nick Bostrom Ray Kurzweil, e gli italiani E. Severino, Gianni Vattimo, Giorgio Agamben, Roberto Marchesini, Aldo Schiavone, Michela Nacci.

La seconda questione che fa da sfondo alla scrittura di questo libro su Teilhard ha una connotazione più marcatamente teologica. Fa infatti riferimento ad autori che, con prospettive molto differenti, si sono misurati con la «questione della tecnica». Tra essi si possono ricordare R. Guardini, J. Ellul, Enrico Castelli, M. D. Chenu, come pure i contributi che R. Bultmann, K. Rahner,

---

\* Docente di Filosofia delle Religioni presso l’Istituto Teologico Marchigiano (sezione Fermo) e di Storia della Filosofia presso l’I.S.S.R. G. Toniolo di Pescara

<sup>1</sup> G. GIUSTOZZI, *Pierre Teilhard de Chardin. Geobiologia/Geotecnica/Neo-Cristianesimo*, Studium, Roma 2016.

H. U. von Balthasar, hanno dedicato alla riflessione sul rapporto tra espansione del sapere tecnico-scientifico e visione cristiana della realtà.

Il mio lavoro su Teilhard si proponeva, in origine, di esporre il suo pensiero inquadrandolo tra le varie ermeneutiche della tecnica prodottesi nel pensiero teologico del Novecento e nella più recente produzione teologica. Poi la lettura dell'opera di Teilhard, iniziata a partire da *Les Directions de l'Avenir*, e la graduale presa d'atto del ruolo centrale che la «questione della tecnica» gioca in essa, mi hanno condotto a concentrare la ricerca sui suoi scritti, che sono l'espressione di una produzione teorica molto vasta e differenziata. Di essa fa parte l'enorme mole di articoli raccolti negli undici volumi dell'opera scientifica. Ci sono, poi, i centonovantacinque scritti di carattere teologico e filosofico contenuti nei tredici volumi delle *Œuvres Complètes*. Queste ultime costituiscono un vasto insieme composto da due libri, *Le Milieu Divin* e *Le Phénomène humain*, e da centonovantatré articoli e saggi, che, in gran parte, per motivi disciplinari, il gesuita non ha potuto pubblicare nel corso della vita. Al comparto dell'opera filosofico-teologica si aggiungono i numerosi volumi dell'epistolario, il diario redatto al fronte durante la Prima Guerra Mondiale, le note scritte nel corso degli annuali esercizi spirituali praticati tra il 1919 e il 1922, il 1939 e il 1954, e, infine, le note di lettura vergate su libri consultati tra il 1945 e il 1947.

L'epistolario, il diario, le note di ritiro, le note di lettura, non sono catalogabili come elementi semplicemente accessori o ridondanti rispetto alla produzione teorica del nostro autore. Essi costituiscono, invece, un prezioso materiale di riferimento per la contestualizzazione dei suoi scritti e per una più esatta comprensione dei contenuti e dello sviluppo del pensiero teologico-filosofico in essi espresso.

Questo lavoro sull'opera di Teilhard, pur non trascurando il riferimento al discorso scientifico da lui elaborato in qualità di paleontologo e paleoantropologo, si concentra sulla ricostruzione dei contenuti, e sulle scansioni del divenire del pensiero teologico-filosofico depositato nei tredici volumi delle *Œuvres Complètes*, nel vasto epistolario, nel diario, nelle note di ritiro e in quelle di lettura.

Attraverso l'incrocio e l'interazione tra il materiale teorico presente nei centonovantacinque scritti redatti tra il 1916 e il 1955, e quello rintracciabile nel diario, nelle lettere, negli appunti degli

annuali esercizi spirituali, il libro intende offrire una precisa e dettagliata ricostruzione diacronica del cammino di pensiero percorso da Pierre Teilhard de Chardin.

L'obiettivo dell'impiego di tale metodologia, particolarmente attenta all'esatta ricostruzione delle scansioni temporali del pensiero del gesuita, è sottrarre l'interpretazione della sua opera teologico-filosofica a letture laudatorie o denigratorie, oppure alla pratica di ermeneutiche selettive o attualizzanti.

Si intende, in tal modo, dar vita a un'interpretazione complessiva della sua vasta opera che è il risultato di un lavoro interpretativo ispirato all'imperativo fenomenologico «andare alle cose stesse».

Dislocata nell'ermeneutica degli scritti teilhardiani, la recezione di tale indicazione metodologica è finalizzata al proposito di offrire un'interpretazione dell'opera del gesuita basata sull'attenta analisi dei testi, sull'esatta configurazione del contesto in cui sono stati prodotti, sulla precisa determinazione delle tematiche in essi sviluppate.

L'obiettivo di tale procedura, molto focalizzata sul dato testuale e sulla minuziosa ricostruzione della scansione diacronica dei contenuti di pensiero in esso veicolati, è realizzare una sorta di normalizzazione dell'ermeneutica degli scritti teilhardiani. Essi vengono infatti sottratti, in tal modo all'approccio praticato da ermeneutiche che, variamente, vanno dalla beatificazione alla demonizzazione del pensiero del gesuita, dalla sottolineatura della sua compatibilità con la tradizione cattolica, alla evidenziazione della presenza in esso di tratti ereticali, di aspetti «visionari», oppure di elementi giudicati particolarmente consonanti con questioni dibattute nell'attualità.

L'opera di Teilhard, nel suo complesso, appare estremamente frammentata e spezzettata. Tuttavia è possibile rintracciare in essa la presenza di un nucleo unitario di pensiero che è riconoscibile come l'elemento generatore delle variazioni che la sua proposta teologica e filosofica manifesta nel divenire del proprio sviluppo.

Il nucleo generatore dell'opera del gesuita è rinvenibile nel «sussulto di pensiero» da lui vissuto nel periodo della permanenza al fronte nel corso della Prima Guerra Mondiale. Questo «sussulto» di creatività teoretica è ampiamente documentato nelle numerose note di diario redatte tra il 26 agosto 1915 e il 4 gennaio 1919, nei ventidue saggi composti in questi stessi anni, nelle lettere alla cugina, nelle note di ritiro del 1919.

Al fronte, Teilhard avverte infatti l'urgenza di dar vita a una profonda revisione del pensiero cattolico convenzionale. Tale urgenza viene da lui connessa alla necessità di raccordare la teoria e la pratica cristiana con la visione evolutiva del mondo prodotta dalle moderne scienze della natura, con le trasformazioni della vita umana generate dall'avvento e dallo sviluppo del sapere tecnico-scientifico, e, infine, con l'instaurazione di nuovi modelli politici di organizzazione e di gestione delle vite degli uomini.

Nei ventidue scritti redatti al fronte, il gesuita sostiene che l'orizzonte interpretativo più appropriato del complesso delle mutazioni prodottesi con l'avvento della modernità non è reperibile né nella «metafisica dell'esse» elaborata dalla neoscolastica, che costituisce, in quegli anni, il paradigma di riferimento della cultura cattolica, né nel romanticismo religioso di alcuni letterati, né nel riduzionismo tipico del pensiero materialista. Vengono così delineati i tratti di una «mistica nuova», vale a dire, una inedita configurazione della teoria e della prassi cristiana che, messe da parte le nostalgie passatiste, la visione fissista del cosmo, l'ascetismo demondanizzante, si propone di far interagire l'esperienza cristiana con la categoria di evoluzione. Quest'ultima, però, non viene assunta soltanto come categoria biologica. Viene infatti allargata al mondo delle produzioni culturali e impiegata come categoria filosofica sulla cui base costruire una «ontologia del nuovo» che, ai passati sviluppi dell'evoluzione biologica, connette gli sviluppi constatabili nel presente della vita umana, e quelli preventivabili nei suoi sviluppi futuri favoriti dai progressi delle scienze e della tecnica.

Sulla base di questa lettura dell'evoluzione, Teilhard configura una visione della teoria e della prassi cristiana sottratta a ogni proposito di restaurazione culturale. Negli scritti redatti al fronte si propone infatti di non scindere l'esperienza religiosa né dal radicamento della vita umana nel divenire del cosmo, né dall'azione creatrice di cui l'umanità moderna è divenuta capace attraverso le pratiche del sapere tecnico-scientifico.

L'evidenziazione del rilievo che la problematica legata alla visione dell'uomo come ente non stabilizzato ha nella formazione e nelle varie scansioni del pensiero di Teilhard mostra che, tra le varie designazioni prodotte dagli interpreti per esprimere il senso complessivo dell'opera del gesuita, designazioni che spaziano dal «benedetto» al «*cavendus*», dal «profeta» al «poeta», dallo «scienziato» al «visionario», dal «mistico» al «pensatore», quella che meglio si attaglia al senso complessivo della sua produzione teorica è indubbiamente quella di «pensatore».

Come ha giustamente evidenziato un filosofo del rango di Löwith, Teilhard ha aperto nello spazio del pensiero una nuova finestra. Questa finestra, però, come mostra il libro, non si limita a esibire una «risonanza del tutto» che si qualifica per l'evidenziazione della struttura cristica della totalità in divenire del cosmo, come, partendo da diversi punti di vista, sostengono Löwith, de Lubac, Boff.

Il pensiero del gesuita francese, inoltre, non è neppure catalogabile, come fa il P. Spadaro, come teoria della «Noosfera» nella quale reperire i lineamenti di una «antropologia del cyberspazio» più plausibile di quella delineata da Pierre Levy.

Infine, l'apporto più decisivo di Teilhard come pensatore non sta neppure, principalmente, nell'offrire una più adeguata configurazione del rapporto tra scienza e teologia, e neanche nell'attribuirgli il merito di aver delineato un'etica ambientale e un'antropologia cristiana capaci di fungere da istanze in grado di fronteggiare e di correggere le storture e le incognite prodotte da una «Noosfera» unilateralmente identificata come spazio egemonizzato dall'organizzazione tecnico-scientifica della natura e della vita umana, e dalla circolazione del denaro e delle merci.

Teilhard non risulta, quindi, catalogabile sotto la generica indicazione di pensatore religioso, oppure come teorico della connessione tra scienza e religione, o come esponente di un'«antropologia del cyberspazio» compatibile con il cristianesimo. Inoltre, non risulta neppure classificabile come precursore della *Ecotheology*, né come l'assertore di una teologia della storia modellata sulla base di una visione morale del mondo, una prospettiva secondo la quale, attraverso il progressivo affermarsi della pratica di un'etica della fraternità e di una politica solidaristica, la «Noosfera» si struttura progressivamente come lo spazio di gestazione di una «Umanità nuova», capace di costruire il proprio futuro quale prefigurazione di quel mondo riconciliato che si instaurerà con la seconda venuta di Cristo.

Il discorso sviluppato nel libro, pur concordando con quanti privilegiano la designazione di Teilhard come pensatore, si differenzia tuttavia da essi su ciò che costituisce la questione di fondo attorno alla quale si struttura il suo pensiero. Il gesuita viene infatti presentato come «pensatore della tecnica»<sup>2</sup>, o, meglio, come pensatore teologico della tecnica, cioè come l'assertore di

---

<sup>2</sup> La paternità di tale formula risale a Kostas Axelos, il quale l'ha impiegata nella pubblicazione risalente al 1961 K. AXELOS, *Marx penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde*, Les Éditions De Minuit, Paris 1963<sup>2</sup>. Sul senso di tale formula cfr. in particolare 13-29; 33-52.

un'ermeneutica teologica della tecnica che intende delineare un quadro di riferimento teorico capace di offrire un valido contributo alla comprensione della tecnica pianificata e planetaria, fenomeno da lui riconosciuto come il terreno sul quale si radicano le forme di pensiero e le strutture di organizzazione della vita e dell'azione umana egemoni nel mondo contemporaneo.

Sulla base del riferimento a questo sfondo, che è anche l'asse privilegiato attorno al quale struttura il proprio pensiero, Teilhard configura i nuovi scenari della comprensione della natura, della vita umana, dell'esperienza cristiana, prodotti dall'espansione del sapere tecnico-scientifico e dall'accelerazione del suo sviluppo.

Nei diversi capitoli del libro, dal secondo, che illustra il «sussulto di pensiero» vissuto dal gesuita nel corso della permanenza al fronte tra il 1915 e il 1919, all'undicesimo, che descrive la stretta connessione da lui rilevata tra il delinearsi della «Nuova Antropologia» e del «Nuovo Umanesimo» prodotti dalla cultura tecnico-scientifica, e l'avvento di una figura di esperienza cristiana designata come «Neo-Cristianesimo», oppure come condizione in cui prende forma «qualcosa di trans-cristiano», si intende evidenziare il ruolo centrale che la categoria di evoluzione svolge nella configurazione della sua opera.

Tale categoria non funge soltanto da dispositivo euristico per la comprensione del mondo biologico. Essa viene infatti interpretata in un senso molto più ampio, che abbraccia le varie fasi di sviluppo del «fenomeno umano», dal primo apparire della coscienza riflessa e del pensiero, fino al profilarsi di una neoformazione come l'«Ultra-umano». In tal modo, la categoria di evoluzione funge da asse privilegiato di riferimento attorno al quale viene strutturata una produzione teorica attenta a evidenziare gli urti teorici e comportamentali che il succedersi delle mutazioni delle immagini del mondo e dell'uomo, in particolare quelle prodottesi a partire dall'avvento della «Terra moderna», determinano nella configurazione dell'esperienza cristiana.

Nell'assegnare alla conoscenza scientifica, alle pratiche della tecnoscienza, e ai riflessi che esse hanno nell'ambito della comprensione del mondo, dell'uomo, di Dio, un ruolo centrale nell'interpretazione del pensiero di Teilhard, non si intende proporre una lettura militante della sua produzione teorica, finalizzata, magari, a reperire in lui l'antesignano della prospettiva post-umanista o del pensiero trans-umanista, come fa, ad esempio, il filosofo Erich Steinhardt.

L'obiettivo di questo lavoro è, piuttosto, offrire, sulla base di una minuziosa analisi degli scritti di carattere teoretico di Teilhard, e del puntuale riferimento al materiale teorico presente nei diari, nel vasto epistolario, nelle note di ritiro, una precisa ricostruzione diacronica delle varie scansioni attorno alle quali si organizza un pensiero che fa del «fenomeno umano», della progressiva espansione del potere cognitivo del sapere scientifico, e del crescente allargamento della potenza creatrice della tecnoscienza, gli elementi attorno ai quali prende forma una visione del mondo che, lasciandosi progressivamente alle spalle l'interesse per il passato dell'evoluzione, fa del futuro della vita umana, e degli scenari futuri dell'esperienza cristiana, i propri punti di riferimento privilegiati.

Il libro, quindi, non intende essere né un'apologia, né una critica di Teilhard, e non intende neppure accreditarsi, in prima istanza, come una proposta di rilettura attualizzante della sua opera, finalizzata all'attivazione di una *Teilhard-Renaissance*.

Per questo, al di fuori di ogni intento polemico o laudatorio, e al di fuori di ogni proposito di rintracciare nel suo pensiero delle virtualità più o meno latenti capaci di offrire una soluzione a quelli che, di volta in volta, vengono oggi identificati come i problemi più rilevanti della nostra epoca, il libro si propone semplicemente di offrire una esatta ricostruzione del pensiero di Teilhard nel darsi effettivo delle variazioni del suo divenire.

Esso si pone, in tal senso, come tentativo di rintracciare le scansioni di una produzione teorica che, sulla base di una considerazione del mondo come una totalità in divenire composta di materia corpuscolare, di minerali, di vegetali, di animali, di uomini, di società storiche in continua evoluzione, di discorsi di carattere etico, politico, religioso, vede nel «fenomeno umano», e nelle metamorfosi verificatesi nel nuovo spazio di realtà da esso posto in essere, la «Noosfera», una neoformazione della storia della terra che va progressivamente costituendosi come luogo della crescente espansione di una «prassi totale»<sup>3</sup> che si pone come l'elemento capace di dar corso all'avvento della progressiva convergenza tra realtà e pensiero.

Questa visione dal tratto marcatamente idealistico di quello spazio di realtà che è la «Noosfera» induce il gesuita a designarla come l'ambito privilegiato in cui si realizza la crescente integrazione

---

<sup>3</sup> AXELOS, *Marx penseur de la technique*, 33.

tra storia della natura, storia dell'essere pensante, rivelazione di Dio, un processo che avanza verso il pieno dispiegarsi del cosmo come «*Milieu Divin*».

Riletto in tale prospettiva, Teilhard appare come uno dei rari pensatori cristiani del '900, che, senza inibizioni mentali, e senza nostalgie passatiste, si è confrontato con «la questione della tecnica».

Tale questione, per una parte considerevole della riflessione filosofica dei secoli XX e XXI, costituisce il problema più rilevante con il quale si deve confrontare un pensiero che intenda articolare in modo plausibile uno «sguardo in ciò che è»<sup>4</sup>, e sia capace, inoltre, di fare affiorare «la tendenza fondamentale del nostro tempo e il senso del futuro»<sup>5</sup>.

Con ciò non si intende accreditare il pensiero di Teilhard come la soluzione preconfezionata dei problemi che gravano sul presente e sul futuro dell'umanità. Egli stesso, d'altra parte, scriveva in un saggio del 1934 che «la cosa difficile non è risolvere i problemi. È porli».

Il pensiero di Teilhard, dunque, non va recepito come una soluzione già pronta ai problemi che si impongono a uomini e donne del nostro tempo. Esso va assunto, piuttosto, come un repertorio di problematiche e di «questioni aperte» che possono divenire anche le problematiche e le «questioni aperte» con le quali deve confrontarsi un pensiero capace di articolare un discorso cristiano che non si limiti a riprodurre pigramente logiche e linguaggi di un passato ipostatizzato come paradigma teorico indiscutibile e imm modificabile.

La puntuale ricostruzione diacronica del cammino di pensiero del gesuita pone infatti in luce, con tutta evidenza, il fatto che in lui agisce una pulsione al cambiamento che assume la propria specifica caratterizzazione in tre precise direzioni. In primo luogo, nella «necessaria rifondazione» della teologia e della spiritualità cattolica; in secondo luogo, nella riconfigurazione del discorso scientifico, per creare le condizioni della sua emancipazione dal riduzionismo materialistico; in terzo luogo, nel tentativo di dar vita alla costituzione di una «Nuova Antropologia».

Partendo dall'esigenza di posizionare l'annuncio evangelico nell'orizzonte della materialità del processo evolutivo della vita cosmica, attraverso l'allargamento della categoria di evoluzione alla

---

<sup>4</sup> M. HEIDEGGER, *Conferenze di Brema e Friburgo*, tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi Edizioni, Milano 2002, 17.

<sup>5</sup> E. SEVERINO, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi Edizioni, Milano 1988<sup>2</sup>, 37.



genesi e all'espansione della vita pensante, Teilhard, fin dai primissimi esordi della sua produzione teorica, giunge a dar forma ai tratti essenziali di una ermeneutica teologica della tecnica. Egli concepisce infatti la biologia come «fisica del terzo infinito», cioè l'infinito della complessità. In tale prospettiva, l'evoluzione viene identificata come un processo nel quale, nel succedersi delle varie stratificazioni di realtà, viene incluso anche il pensiero, nella varietà delle configurazioni da esso assunte in quello spazio di realtà designato come «Noosfera». A questa lettura dell'evoluzione come «cammino verso il pensiero», come «Noogenesi», si connette strettamente la necessità di localizzare la progressiva espansione della potenza costruttiva del pensiero e dell'azione umana nell'alveo di una «Storia naturale del Mondo».

A tale inclusione della vita pensante nella storia evolutiva della natura il gesuita collega, inoltre, il tentativo di dar vita a un'inclusione teologica delle differenti formazioni che scandiscono il divenire della «Noosfera». Di tale divenire è parte integrante la «Terra Moderna», come pure il successivo costituirsi delle manifestazioni più recenti del suo sviluppo, rintracciabili in fenomeni come la «Planetizzazione umana», l'avvento della «geotecnica», il prodursi, cioè, di una figura del divenire della «Noosfera» in cui si realizza la progressiva espansione di sistemi di oggetti tecnologici connessi su scala planetaria. Al darsi di questi due fenomeni viene legato l'avvento di una neoformazione designata con la formula «Ultra-umano», una categoria che, a partire dal settembre 1949, diviene un riferimento essenziale nella configurazione della proposta teorica del gesuita.

Nel pensiero di Teilhard si realizza, in tal modo, il «congiungimento» tra divenire della natura, progressiva espansione della sinergia tra potere cognitivo e potenza operativa della vita umana, e crescente disvelamento della presenza divina nel mondo. Per il gesuita, infatti, il cosmo, nelle varie scansioni del proprio divenire, si manifesta sempre più come il prodotto dell'interazione tra processo evolutivo della natura, crescente espansione del potere costruttivo del pensiero e dell'azione umana, progressiva «trasparenza» dell'azione divina che irraggia sull'universo la potenza unitiva dell'amore.

Il nostro autore si accredita, in tal modo, come un pensatore la cui proposta ha come asse portante la ricerca di una forma di «congiungimento tra ragione e mistica» adeguata ai rapidi mutamenti in atto nella «Noosfera». Egli si propone, in tal senso, come l'assertore dell'esistenza di uno stretto rapporto tra espansione della razionalità tecnico-scientifica, con le profonde mutazioni

che essa determina sui modi in cui gli uomini costruiscono l'esperienza di sé, del mondo, di Dio, e una nuova mistica cristiana, designata come «mistica della traversata».

Con tale formula viene indicata una figura di esperienza cristiana capace di interagire positivamente con la «Nuova Antropologia» che pensa la vita umana come realtà non stabilizzata, costantemente esposta agli effetti destabilizzanti prodotti dagli urti cognitivi e comportamentali generati dalle mutazioni in corso nella storia più recente della «Noosfera».

La ricognizione analitica del divenire del pensiero di Teilhard ha quindi l'effetto di portare alla luce il ruolo centrale che in esso gioca la tematica della costruzione tecnico-scientifica della realtà.

Fin dai primissimi scritti egli riconosce infatti in questo fenomeno la figura più avanzata di un processo evolutivo che, nel dislocarsi sempre più nello spazio della forza progettuale e costruttiva del pensiero, necessita, per poter persistere e avanzare, di un riferimento e di un esito teologico.

Ai fini della precisa ricostruzione del pensiero del nostro autore risulta dunque evidente il valore euristico che ha la questione dell'ermeneutica teologica della tecnica, una problematica che, invece, la «*Teilhard-Forschung*» ha quasi completamente ignorato.

Dall'attenta analisi dei suoi scritti appare infatti con chiarezza che, fin dai suoi primi esercizi di pensiero, portati avanti tra le «tempeste d'acciaio» scatenatesi al fronte della Prima Guerra Mondiale, egli si pone come un pensatore religioso estraneo a ogni tentativo di rinnovamento della cultura cattolica attraverso un programma di «*ressourcement*», sia esso di tipo biblico o di tipo patristico. Sono invece la cultura e il costume prodottisi a partire dall'inizio dell'età moderna, e gli sviluppi in essa avvenuti, gli elementi che, a suo avviso, costituiscono l'orizzonte privilegiato entro cui delineare un progetto di «Riforma» della teoria e della prassi cattolica.

Il gesuita ritiene esauriti, in tal senso, un costume cattolico e una prassi ecclesiale fissati su stilemi culturali autoritari e rigidamente patriarcalisti, che impediscono ai credenti di interagire positivamente con i processi di democratizzazione della società e di emancipazione femminile prodottisi con le trasformazioni sociali e politiche avviate dalla cultura moderna<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Risulta significativo, in tal senso, il passo di una lettera del 07.10.1929 indirizzata all'Abbé Gaudefroy: «Talvolta mi sembra che nella Chiesa attuale ci siano tre pietre friabili pericolosamente utilizzate nelle fondamenta: la prima è un governo che esclude la democrazia; la seconda è un sacerdozio che esclude e minimizza la donna; la terza è una rivelazione che esclude, per il futuro, la Profezia».

Tra le trasformazioni in atto nel mondo contemporaneo, il gesuita, negli ultimi anni della sua vita, guarda con particolare attenzione alle acquisizioni maturate dalla fisica nel campo delle particelle nucleari, alle ricerche condotte dalla biologia nel campo della genetica, alle ricerche pionieristiche portate avanti nel campo di una nuova disciplina come l'informatica, con le possibilità in essa insite di accelerazione dei processi di pensiero e di espansione del ruolo-guida del pensiero nell'ordinamento delle varie attività umane.

La combinazione di queste scoperte, insieme al progressivo imporsi di una condizione umana sempre più unificata, su una terra che viene progressivamente percepita come uno spazio sempre più ristretto e compresso, consente agli uomini, attraverso una ricerca scientifica pianificata su scala planetaria, di dar corso a un «rilancio» dell'evoluzione, la quale si muta, in tal modo, in un processo capace «di dirigersi e di accelerarsi da se stesso» (XIII 68).

L'avvento di questa condizione di «*self-evolution*» della vita umana, designato da Teilhard con la formula «Ultra-umano», non dovrebbe, al contrario di quanto, a suo avviso, accade effettivamente, creare nei credenti una condizione di «ansietà» (XIII 68), generata in essi dal timore di vedere «esplodere» (XIII 69) le immagini di Dio e le forme di esperienza religiosa ereditate dalla tradizione.

Lo stato mentale ansiogeno, che turba il vissuto religioso di molti credenti, viene identificato come il frutto di un pensiero teologico e di una prassi ecclesiale incapaci di interagire positivamente con la progressiva espansione di una cultura nella quale si verificano profonde mutazioni nell'esperienza che gli uomini hanno di sé, del mondo, e quindi, di conseguenza, anche di Dio.

Verso le trasformazioni in atto in un'umanità che si percepisce come entità sempre più unificata e sempre meno stabilizzata, al timore e all'ansia, due sentimenti da Teilhard avvertiti come largamente diffusi nella mentalità cattolica coeva, dovrebbe sostituirsi la convinzione che il messaggio cristiano, se opportunamente ripensato e riformulato, ha in sé le risorse simboliche e concettuali per offrire all'adorazione di uomini che stanno vivendo processi di profonde mutazioni culturali il «Dio tanto atteso» (XIII 69) da essi.

Uno sguardo complessivo sull'opera di Teilhard evidenzia dunque con chiarezza che essa è attraversata da una pulsione riformatrice che non tocca soltanto la teologia e la spiritualità

cattolica, ma anche lo statuto e il significato del discorso scientifico, come pure le complesse problematiche riguardanti la costruzione di una «Nuova Antropologia».

Quest'ultima viene designata come una prospettiva che si differenzia da discorsi dominanti nella teologia e in larga parte della filosofia, definiti dal gesuita come antropologie «da paracadutisti». Nella «Nuova Antropologia» vengono delineati, in tal senso, i tratti di un «Nuovo Umanesimo» che strappa alla vita umana «l'aureola platonica» di essenza stabilizzata, e ne disloca l'interpretazione nello spazio di un discorso cosmologico e antropologico in cui essa appare come ente non stabilizzato, ancora in pieno divenire.

Prende forma, così, un discorso antropologico sottratto agli stilemi codificati nel pensiero neoscolastico, nelle filosofie di ispirazione spiritualista, nelle analisi della condizione umana prodotte dal pensiero e dalla letteratura esistenzialista, nelle ricognizioni sulle culture umane condotte con i metodi dell'etnologia e dell'antropologia culturale. In questi discorsi antropologici è rintracciabile, secondo Teilhard, un doppio limite che ne invalida la plausibilità. In primo luogo, hanno il torto di considerare la vita umana come un «*imperium in imperio*», come realtà scissa dalla storia naturale del mondo e dalle dinamiche che ne strutturano le scansioni evolutive. In secondo luogo, hanno il torto di identificare l'uomo come ente stabilizzato, non comprendendo che negli sviluppi evolutivi constatabili nel «fenomeno umano» e nel nuovo spazio di realtà da esso prodotto, la «Noosfera», sono in atto trasformazioni capaci di dar corso all'avvento di una nuova fase del processo evolutivo della vita cosmica. Secondo Teilhard, inoltre, è inadeguato anche il biologismo da lui riconosciuto come contrassegno tipico della mentalità di molti esponenti dell'antropologia americana. A suo avviso essi hanno il torto di accostarsi alla realtà umana nell'ambito di un paradigma anatomico che la considera come organismo biologico sostanzialmente stabilizzato, perdendo così di vista il rapporto esistente, scrive, tra «*Physical and Cultural Anthropology*», cioè tra l'evoluzione biologica e evoluzione culturale.

Il gesuita, nel collocarsi nell'orizzonte di pensiero dischiuso da un'antropologia che interpreta la vita umana contestualizzandola nel divenire delle scansioni del processo cosmogonico, e la identifica, inoltre, come entità non stabilizzata, aperta a nuove configurazioni, persegue l'obiettivo di dar vita a un pensiero religioso che, ponendosi al di là delle figure di teoria e di prassi cristiana sedimentate nel pensiero cattolico convenzionale, si propone di delineare i tratti di una figura di cristianesimo capace non soltanto di interagire in modo non conflittuale con le trasformazioni in

atto nella «Noosfera», ma di fornire a esse una legittimazione e un supporto di carattere teologico.

Contribuire a una «rifondazione» della teologia e della spiritualità cristiana, dar corso a una «Nuova Scienza» non materialistica della natura, in grado di integrare al proprio interno il «fenomeno umano» nell'insieme delle componenti bio-fisiche e culturali che ne costituiscono l'identità, delineare i tratti di una «Nuova Antropologia» capace non soltanto di leggere le scansioni evolutive del passato della vita umana, ma di esibire le linee di fondo che caratterizzano i futuri sviluppi di un'umanità sempre più unificata e potenziata, sono questi i tre riferimenti di fondo attorno ai quali Teilhard ha organizzato la propria riflessione su Dio, sul mondo, sull'uomo.

L'esigenza di rinnovamento, e la volontà di dar forma a un pensiero che si pone come una sorta di «*expeditio in novum*», costituiscono, dunque, la pulsione di fondo che governa la riflessione teologica, epistemologica, antropologica, di Teilhard. Una riflessione nella quale, accanto a elementi datati, sono reperibili anche valide indicazioni capaci di mettere i credenti nella condizione, come scrive nel novembre 1945, di «*praesentire cum Ecclesia*», di attivare, cioè, nella Chiesa le energie psichiche e le risorse culturali necessarie per far fronte alle «sfide di un'evangelizzazione rinnovata».

---