



PIERRE TEILHARD DE CHARDIN (1949-1955).
L'AVVENTO DELL'«ULTRA-UMANO»
E LA TRANSIZIONE VERSO LA «NUOVA
ANTROPOLOGIA» E IL «NEO-CRISTIANESIMO»

Gianfilippo Giustozzi

Istituto Teologico Marchigiano
Istituto Superiore di Scienze Religiose Pescara
giangiustozzi@gmail.com

ENGLISH TITLE: PIERRE TEILHARD DE CHARDIN. THE ADVENT OF THE
“ULTRA-HUMAN” AND THE TRANSITION TOWARD THE
“NEW ANTHROPOLOGY” AND “NEO-CHRISTIANITY”

ABSTRACT

Between September 1949 and 1955, the year of his death, the category of ‘Ultra-human’ became the element around which Teilhard’s thought was structured. The issues concerning the existence, nature, and future development of this neofor- mation, together with reflections on the theoretical and practical ‘shock’ that this new setting of human evolution produced in the fields of anthropology and religious thought, formed the main reference points of the Jesuit’s theoretical work. Research within a ‘New Anthropology’ and a ‘Neo-Christianity’ became the favoured avenues for dealing with the unknown matters imposed by the transition towards the ‘Ultra-human’, an evolutionary regime in which the cognitive and operational performanc- es of men, and their decisions, play an increasingly relevant role.

KEYWORDS: Pierre Teilhard de Chardin, Catholic Culture, Technology, Ultra- humanism, Christian Mysticism

In *Le Cœur du Problème*¹, un saggio risalente al settembre 1949, Teilhard impiega per la prima volta l’espressione «Ultra-umano». Fino al 1955, anno della sua morte, essa diviene la categoria attorno alla quale si cristallizza la

¹ P. Teilhard de Chardin, *Le Cœur du problème*, in Id., *L’Avenir de l’Homme*, Éditions du Seuil, Paris 1959, pp. 339-349.

sua riflessione. In questo periodo, infatti, le problematiche riguardanti l'esistenza, la natura, il futuro sviluppo di questa neoformazione, insieme alla riflessione sulla «scossa» che questo nuovo assetto dell'evoluzione umana produce nel campo dell'antropologia e in quello del pensiero religioso, in particolare nella teologia cattolica, costituiscono i nuclei attorno ai quali si concentra il lavoro teorico del gesuita².

1. LA NUOVA FRONTIERA DELL'EVOLUZIONE: «L'UOMO *AUTO-EVOLUTORE*»

Teilhard sostiene che nella vita umana è in corso una mutazione di grande portata che non è riconoscibile, né, tantomeno, adeguatamente comprensibile permanendo in una cultura modellata dall'umanesimo platonizzante, o avendo come riferimento filosofie che fanno dell'antropologia un campo del sapere disconnesso dall'evoluzione della natura, oppure facendo appello a tipologie di discorso antropologico egemonizzate da un biologismo che pensa l'evoluzione come un processo biofisico disconnesso dall'apparire della vita pensante e dalla creatività da essa espressa. La mutazione in atto nella vita umana è data infatti dalla metamorfosi prodotta nella sua evoluzione dall'avvento dell'«Ultra-umano», espressione con la quale il gesuita fa riferimento alla fase in cui fa la propria comparsa «l'Uomo *auto-evolutore*»³. Si ha cioè l'avvento di una neoformazione che determina l'inizio di un'epoca in cui gli uomini non si limitano ad allargare il proprio dominio sulla natura. Attraverso i risultati delle ricerche prodotte dalla fisica, dalla biologia, dalle neuroscienze, dalla nascente cibernetica, divengono infatti il soggetto sperimentatore, e, al tempo stesso, il campo di sperimentazione di una evoluzione nella quale la conoscenza gioca un ruolo sempre più rilevante.

Prende forma, così, un «movimento di Ultra-ominizzazione»⁴, formula che compare per la prima volta in uno scritto dell'agosto 1949, che sta a indicare l'accesso a una condizione nella quale una specie umana sempre più unificata, in possesso di forme di sapere che allargano in maniera esponenziale gli spazi della sua creatività e della sua potenza, si accredita come elemento determinante nella costruzione dei futuri assetti della terra.

Questa transizione produce un profondo cambiamento nella vita umana, che, per la prima volta, matura la consapevolezza del fatto che il proprio fu-

² Per un'analisi dettagliata del divenire del pensiero di Teilhard dal 1949 al 1955 mi permetto di rimandare al mio: G. Giustozzi, *Pierre Teilhard de Chardin. Geobiologia/Geotecnica/Neocristianesimo*, Edizioni Studium, Roma 2016, pp. 462-619.

³ P. Teilhard de Chardin, *Note sur la Réalité actuelle et la Signification évolutive d'une Orthogénèse humaine*, in Id. *La Vision du Passé*, Éditions du Seuil, Paris 1957, p. 361.

⁴ P. Teilhard de Chardin, *La place de l'Homme dans la Nature*, Éditions du Seuil, Paris 1956, p. 161.

turo e il futuro della terra dipendono in maniera sempre più rilevante dalle proprie capacità progettuali e operative, e dal reperimento di soluzioni che consentano di affrontare e gestire i problemi inediti posti dall'ingresso in questa nuova fase dell'evoluzione.

Il graduale costituirsi della ricerca tecnico-scientifica come ricerca organizzata e gestita su scala planetaria, il suo crescente potenziamento, consentono infatti all'umanità di «sovra o almeno ultra-umanizzarsi»⁵. Una nota presente nella parte conclusiva di *La Place de l'Homme dans la Nature. Le groupe zoologique humain*, il libro che raccoglie le cinque lezioni che Teilhard avrebbe dovuto tenere alla Sorbona nei primi mesi del 1949, poi annullate per indisposizione, definisce l'«Ultra-ominizzazione», in questi termini: «ultra-ominizzare come si dice ultravioletto: termine che esprime semplicemente l'idea di un *Umano* che si prolunga al di là di se stesso sotto una forma meglio organizzata, più adulta di quella che noi conosciamo»⁶.

Il rimando all'avvento di una condizione «più adulta» della vita umana indica quella fase del processo evolutivo nella quale, a partire dal momento in cui le ricerche della fisica, della chimica, della biologia, delle neuroscienze, della cibernetica, consentono agli uomini non solo di ricostruire le sequenze evolutive del passato, ma di disporre delle risorse cognitive e operative che li abilitano a «metter mano sui comandi segreti della Biogenesi»⁷, l'evoluzione si muta in una «Evoluzione (Evoluzione riflessa) di *seconda specie*»⁸. Matura infatti l'eventualità «rivoluzionaria» che la ricerca possa assumere come oggetto di indagine l'intelligenza stessa che la produce. Non è quindi improbabile, secondo il gesuita, che una migliore conoscenza della struttura del cervello, e i progressi della tecnoscienza, possano «completare» e «perfezionare» le prestazioni cognitive dei singoli individui e della collettività umana.

Per quanto riguarda il primo aspetto, «completare», egli fa riferimento alle «straordinarie macchine elettroniche» che sono frutto delle ricerche «della giovane cibernetica»⁹. Questa nuova disciplina consente di velocizzare e di potenziare le capacità di calcolo, e di dar corso a una organizzazione sistemica delle attività cognitive e operative degli uomini. In tal modo si ha la replica, a livello di prestazioni cerebrali, del potenziamento che l'ottica ha realizzato nel campo della vista.

Per quanto riguarda invece il secondo aspetto, «perfezionare», Teilhard prospetta la possibilità di interventi sull'encefalo finalizzati all'attivazione di

⁵ *Ivi*, p. 157.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ivi*, p. 159.

prestazioni cognitive più performanti. In tal modo, all'interno di una «Noosfera» in cui vanno affermandosi forme sempre più pervasive di socializzazione, si apre lo scenario inedito di «una autocerebralizzazione dell'Umanità»¹⁰. Si entra, cioè, in una condizione che è il risultato del rilancio dell'evoluzione posto in essere da una collettività umana in possesso di conoscenze e di tecniche che le consentono di fare della propria evoluzione, e, indirettamente, di quella della terra, il prodotto della propria creatività cognitiva e della propria potenza operativa.

Teilhard ritiene, in tal modo, di offrire una descrizione plausibile del mutamento in atto in un gruppo umano che va progressivamente accreditandosi come una formazione che, dopo un percorso evolutivo iniziato da più di tre milioni di anni, «sta appena emergendo dalla sua fase embrionale»¹¹.

1.1. *L'antropologia ultraumanista e la «nuova questione Galilei»*

Il gesuita è l'esponente di un pensiero che considera la specie umana come una formazione non stabilizzata, che va strutturandosi come forma di vita dotata di pratiche cognitive e operative che le aprono l'accesso ad una condizione nella quale è in grado di «trans-umanizzarsi andando *fino al limite* di se stessa»¹².

Al riconoscimento dell'esistenza di questa nuova fase dell'evoluzione umana connette la necessità di delineare una «Nuova Antropologia» che consenta di capire correttamente il significato di tale passaggio. Egli è assertore, in tal senso, della tesi secondo la quale questo passaggio evolutivo è assimilabile a quello vissuto dai contemporanei di Galilei, con la differenza, però, che lo «*shock*» teorico che si produce nella fisica, nella filosofia, nella teologia, non ha a che fare con il movimento della terra, ma con la condizione di una specie umana la cui evoluzione va profondamente modificando i modelli teorici e pratici con cui gli uomini hanno tradizionalmente dato forma alla loro esperienza del mondo, alla comprensione di sé, alla concettualità teologica. Il gesuita ritiene, quindi, che come gli uomini del XVII secolo si sono visti costretti a elaborare una nuova interpretazione del quadro cosmologico, allo stesso modo, nella fase attuale dell'evoluzione della «Noosfera», l'umanità dovrebbe dar corso a una comprensione di sé in grado di far luce sul significato del passaggio evolutivo da essa posto in essere con l'accesso all'«Ultra-umano»¹³.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ivi*, 167.

¹² P. Teilhard de Chardin, *L'Essence de l'Idée de Démocratie. Approche biologique du problème*, in Id., *L'Avenir de l'Homme*, op. cit., p. 312.

¹³ Su tale problematica cfr. in particolare P. Teilhard de Chardin, *Une nouvelle question de*

1.2. Effetti dell'«Ultra-umano» su teologia, antropologia, etica

Sull'avvento dell'«Ultra-umano», e sui riflessi che l'antropologia ultraumanista schizzata nell'agosto 1949 nella parte finale di *La Place de l'Homme dans la nature. Le groupe zoologique humain* ha sul piano teologico, Teilhard riflette tematicamente nel breve saggio *Le Coeur du problème*, composto nei primi giorni di settembre del 1949. Indirizzato al p. Gorostarzu, assistente del p. Generale per la Francia, esso intende essere il «grido» che, nell'intenzione del gesuita, dovrebbe indurre la gerarchia ecclesiastica a prendere coscienza del fatto che «qualcosa non va più, nel nostro tempo, tra l'Uomo e Dio, tale quale lo si presenta oggi all'Uomo»¹⁴.

La dissonanza tra esperienza umana e pratica cristiana convenzionale è a suo avviso attribuibile al fatto che le mutazioni in atto nell'umanità contemporanea richiedono profondi «rimaneggiamenti» del pensiero cattolico. Alcuni riguardano l'antropologia. Il gesuita sostiene infatti che la potenza cognitiva e operativa del sapere tecnico-scientifico è entrata in una fase di intensificazione che è all'origine di una nuova configurazione del gruppo umano destinata a imprimere una svolta nel processo evolutivo.

Egli reputa, inoltre, che tale mutazione antropologica ha il potere di rendere obsoleto il consolidato modello di pensiero teologico di ispirazione platonica fatto proprio dal magistero ecclesiastico e dagli «spirituali». Esso identifica infatti l'uomo come ente definito dalla partecipazione a un ordinamento eterno, e la vita cristiana come pratica di distacco dal mondo e accesso nello spazio della trascendenza. Per Teilhard, invece, le «forze appena nate di trans-ominizzazione»¹⁵ sono all'origine dei «primi vagiti di un *Neo-umanesimo*»¹⁶ al quale la gerarchia cattolica non dovrebbe relazionarsi in modo esorcistico, se desidera evitare di proporre una figura «sub-umanizzata» di cristianesimo.

Per raggiungere tale obiettivo, prospetta una forma di pensiero e di pratica cristiana raccordati con la visione della conoscenza, dell'azione, della responsabilità morale, che ha preso forma nella cultura legata all'avvento dell'«Ultra-umano». A suo avviso, infatti, il tratto distintivo dell'azione della Chiesa dovrebbe consistere nella capacità di «cristianizzare tutto l'Umano nell'Uomo»¹⁷, dunque, anche la transizione verso l'«Ultra-umano».

Per realizzare il trapianto dell'esperienza cristiana nella cultura prodotta-

Galilée: oui ou non l'Humanité se meut-elle biologiquement sur elle-même?, in Id., *L'Avenir de l'Homme*, op. cit., pp. 334-335.

¹⁴ Teilhard de Chardin, *Le Coeur du problème*, in Id., *L'Avenir de l'Homme*, op. cit., p. 339.

¹⁵ *Ivi*, p. 343.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ivi*, p. 345.

si in questa nuova fase dell'evoluzione, il gesuita trova nella nozione di incarnazione e nel discorso escatologico cristiano delle virtualità interpretative rimaste inesprese in una cultura teologica non familiarizzata con la visione evolutiva della realtà.

Dislocata in tale orizzonte, la categoria teologica di incarnazione viene assunta come base di legittimazione di una figura di esperienza cristiana che intende valorizzare l'impegno storico e le realtà terrene, quindi anche la nuova configurazione che la vita umana assume con l'avvento dell'«Ultra-umano». Inoltre, l'escatologia cristiana, pensata al di fuori del negativismo espresso da modelli teologici di indole dialettica, si manifesta come una prospettiva di comprensione del mondo per la quale l'avvento del Regno di Dio richiede come condizione «preliminare», necessaria, anche se non sufficiente, che la vita umana giunga a un punto critico di maturazione collettiva. In tal modo, «la scintilla della *Parousia*»¹⁸ scocca su un'umanità pervenuta al limite dello sviluppo evolutivo che inizia con l'avvento dell'«Ultra-umano».

Tramite la proposta di questo stile di pensiero teologico, che si potrebbe definire «incarnazionista», Teilhard si propone di saldare la vita cristiana con il mutamento prodottosi nell'umanità con l'accesso all'«Ultra-umano». In tal modo reputa possibile offrire all'adorazione degli uomini un Dio «proporzionato» all'ordinamento «Ultra-umano» dell'evoluzione umana, «la cui apparizione ha sconvolto la scala del nostro potere di adorazione»¹⁹.

La trasformazione dell'esperienza cristiana ritenuta necessaria dal gesuita spiega il fatto che, nel momento in cui la proposta di una antropologia ultraumanista diviene il riferimento attorno al quale va strutturando la propria riflessione, nel suo lessico ricorrono con frequenza formule come «Neocristianesimo», «Ultra-cristianesimo», «nuovo cristianesimo», «nuovo Dio», «Dio Motore, Collettore e Consolidatore, in avanti, dell'evoluzione». Attraverso questo linguaggio, che crea perplessità anche in confratelli a lui molto legati come de Lubac e Valensin, Teilhard schizza le linee di fondo di un pensiero cristiano che si propone di «incorporare» la svolta dell'evoluzione umana che prende forma con l'avvento dell'«Ultra-umano». Egli è infatti convinto che la teologia egemone nel cattolicesimo coevo sia espressione di una cultura esaurita, incapace di articolare forme di pensiero e di vita cristiana in grado di interagire con la cultura espressa da un gruppo umano in via di profonda trasformazione.

Sono sempre più fermamente convinto – scrive al P. Valensin nella lettera dell'8 agosto 1950 – che non c'è sbocco per l'umano se non nel prolungamento del Dio cristiano. È soltanto sul modo di concepire i rapporti tra Cri-

¹⁸ *Ivi*, p. 347.

¹⁹ *Ivi*, p. 348.

sto e il Mondo che c'è opposizione [...]. La sorgente di tutte le difficoltà, in questo momento, è che i teologi non vedono il Mondo e l'Uomo nel modo in cui essi si manifestano attualmente a noi. Ci presentano *un Dio per un Mondo finito* (o che sta finendo) proprio quando noi potremmo adorare *soltanto un Dio per un Mondo "che sta iniziando"*. Ne sono sempre più sicuro: tutta la difficoltà e tutta la grandezza del problema religioso moderno sono lì²⁰.

Teilhard ritiene che la cultura legata alla neoformazione dell'«Ultra-umano» non sia caratterizzata unicamente dall'espansione e dal potenziamento della tecnoscienza. All'avvento dell'«Ultra-umano» connette infatti la necessità di dar corso a «un'Etica nuova della Terra»²¹, formula con cui fa riferimento a una teoria morale che sposta il proprio baricentro sul ripensamento della categoria di responsabilità nell'orizzonte di un agire che si misura con problematiche dimensionate su scala planetaria. Inoltre, la teoria etica schizzata dal gesuita evidenzia l'esistenza di problematiche inedite, legate all'indirizzo dell'azione di una umanità che è entrata in possesso di risorse cognitive e operative che la abilitano a porre in essere nuove configurazioni del proprio agire.

L'avvento dell'«Uomo *auto-evolutore*», oltre alle ripercussioni nel campo della teoria morale, ha, secondo Teilhard, significativi riflessi di carattere antropologico e teologico. Egli sostiene, in tal senso, che il divenire dell'evoluzione nello spazio dell'«Ultra-umano» non è un problema di esclusiva pertinenza di fisici, biologi, ingegneri, economisti, tecnologi. Ha infatti a che fare con la volontà degli uomini di spingere avanti il corso di una evoluzione che dipende sempre più dalle prestazioni, dalle sinergie, dalle aspirazioni, dalle decisioni, di cui sono capaci. Quindi, per evitare che atteggiamenti rinunciatari possano loro impedire di mantenersi nella postura mentale psichica, operativa, richiesta da una forma di vita largamente dipendente dalla volontà di sapere, di progettare, di costruire, di collaborare, Teilhard, all'apporto del sapere tecnico-scientifico congiunge l'apporto offerto da una «Nuova Scienza» dell'uomo, da una nuova etica, da forme di esperienza religiosa consapevoli del «ruolo evolutivo» che ad esse compete.

La «Nuova Scienza» viene designata con la formula «Energetica della Massa Umana». Si tratta di un sapere che si occupa della misurazione, del mantenimento, della terapia, della volontà umana di potenziarsi costantemente nella funzione di elemento di traino di un'evoluzione che va sempre

²⁰ P. Teilhard de Chardin, *Lettres intimes de Teilhard de Chardin à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac (1919-1955)*, Aubier-Montaigne, Paris 1974², p. 382.

²¹ P. Teilhard de Chardin, *L'evoluzione della responsabilità nel Mondo*, in Id., *Verso la Convergenza. L'attivazione dell'energia nell'umanità*, tr. it. di A. Tassone Bernardi, Il Segno dei Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano (VR) 2004, p. 181.

più qualificandosi come processo «*Self*-cosciente» e «*Self*-organizzantesi».

Teilhard descrive inoltre la fase evolutiva in cui l'umanità sta entrando come un passaggio dal primato di una scienza come la fisica, con le possibilità di conoscenza, di controllo, di impiego delle particelle nucleari che essa consente, al primato di scienze come la biologia, la biochimica, la genetica, l'endocrinologia, le neuroscienze, la psicologia, la «nascente Cibernetica»²². Esse consentono agli uomini di padroneggiare non solo il mondo esterno, ma anche i meccanismi che danno forma ai loro corpi, al loro vissuto psichico, alle loro prestazioni cognitive, alla loro azione²³.

Teilhard ritiene inoltre che ad una specie umana che accede a «un regime di Auto-evoluzione inventiva»²⁴, oltre alle scienze della natura e alle scienze umane, possa offrire un apporto significativo anche l'esperienza religiosa. Quest'ultima, e l'indicazione vale non solo per il cristianesimo, ma per ogni religione, per non ridursi a pratica residuale, deve passare attraverso «qualche grande *shock* di fondo»²⁵. Soltanto l'abbandono di forme di pensiero teologico e di pratiche inadatte a interagire con le dinamiche culturali indotte dall'avvento dell'«Uomo *auto-evolutore*» può infatti consentire al cristianesimo, come pure ad altre forme di esperienza religiosa, di fungere da possibile riferimento per una vita umana in fase di profonda trasformazione.

1.2.1. La «virata» della teologia e la reinvenzione dell'esperienza religiosa

Secondo Teilhard, il cristianesimo, per essere recepibile nello spazio dell'immagine del mondo e dell'uomo prodotta dall'avvento dell'«Ultra-umano», dovrebbe trasformarsi nella «Religione dell'Umanità e della Terra»²⁶. Tale formula fa riferimento a una figura di cristianesimo capace di fungere da elemento di unificazione degli uomini, e da istanza di supporto dell'impegno richiesto a una collettività umana sulla quale grava in maniera sempre più rilevante la responsabilità del proprio futuro e di quello della terra.

Mentalità aperta e antisettaria, spirito ecumenico, supporto attivo

²² P. Teilhard de Chardin, *La structure phylétique du Groupe Humain*, in Id., *L'Apparition de l'Homme*, Éditions du Seuil, Paris 1956, p. 221.

²³ Sulla biologia come scienza destinata ad avere nel futuro una rilevanza sempre maggiore, cfr. le considerazioni contenute in Teilhard de Chardin, *La structure phylétique du Groupe Humain*, in Id., *L'Apparition de l'Homme*, op. cit. pp. 225-226.

²⁴ P. Teilhard de Chardin, *Riflessioni sulla probabilità scientifica e le Conseguenze religiose di un Ultra-Umano*, in Id. *Verso la convergenza*, op. cit., p. 232.

²⁵ P. Leroy, *Lettres familières de Pierre Teilhard de Chardin mon ami. Les dernières années (1948-1955)*, Le Centurion, Paris 1976, p. 90.

²⁶ P. Teilhard de Chardin, *Il piacere di vivere*, in Id., *Verso la Convergenza*, op. cit., p. 203.

dell'impresa cognitiva e operativa della tecnoscienza, consapevolezza delle nuove frontiere della responsabilità morale, sono, secondo il gesuita, alcune caratteristiche che dovrebbero appartenere a ogni religione. Egli enuncia questo discorso sulla struttura dell'esperienza religiosa da un punto di vista non confessionale, anche se non dissimula la convinzione secondo la quale la Chiesa cattolica, una volta decontaminata dalle chiusure prodotte da forme datate di pensiero teologico, potrebbe avere i requisiti per fungere da spazio teorico e pratico di decantazione della conflittualità esistente tra le diverse religioni, e da elemento di attivazione di una mentalità capace di spingerle ad assumere con consapevolezza la funzione di alimento del «gusto di vivere» e di avanzare necessari a una umanità che va affermandosi come formazione che si avvia a giocare un ruolo sempre più rilevante nella costruzione dei futuri assetti di un'evoluzione che ha come sbocco la «terza riflessione»²⁷.

Con questa formula, il gesuita intende evidenziare la connessione esistente tra il regime evolutivo affermatosi con l'avvento dell'«Ultra-umano» e un'esperienza religiosa nella quale il divino viene identificato come polo di convergenza di un'evoluzione che, dopo essere passata attraverso l'avvento della vita pensante, il suo lento avanzamento verso il costituirsi come collettività sempre più unificata e potenziata, trova compimento nella condizione in cui l'amore si afferma come l'energia che dà forma alla vita umana e alla vita cosmica.

L'evidenziazione del ruolo che l'esperienza religiosa potrebbe avere nel supportare la vita umana nel transito verso l'«Ultra-umano» induce Teilhard a marcare la propria differenza rispetto a forme di pensiero cristiano che blindano la teoria e la prassi della Chiesa in uno spazio ritenuto immune dalle variazioni indotte dalla conoscenza scientifica sui modi in cui gli uomini fanno esperienza del mondo e di sé. Egli è infatti convinto che la cultura moderna, i cui assi costitutivi sono a suo avviso reperibili nel discorso cosmologico di Galilei, nel «pensiero genetico» di Laplace e degli zoologi del XVII secolo, nel costruttivismo del sapere tecnico-scientifico, provoca una «scossa» sui modi in cui gli uomini concepiscono il mondo, se stessi, Dio. A tale «scossa» connette la necessità di imprimere una «virata» alla teoria e alla prassi della Chiesa.

Negli scritti redatti tra il 1949 e il 1955, Teilhard dà forma alla «virata» della teologia servendosi di espressioni come «monoteismo evoluto», «Dio evolutore», «Dio di cosmogenesi», «nuovo Dio», «Cristianesimo ultra-Umano», «Dio trans-cristiano», «Neo-cristianesimo», «Ultra-Cristico». Si tratta di un gergo atipico attraverso il quale tenta di catechizzare la cultura cattolica sulla necessità di formulare un pensiero teologico omogeneo con le variazioni dell'immagine del mondo e dell'uomo prodotte dall'avvento della

²⁷ *Ivi*, p. 205.

visione evolutiva del cosmo, dall'affermarsi della specie umana come vettore di un processo evolutivo sempre più legato alle sue prestazioni cognitive e operative, dall'esistenza ritenuta altamente probabile di una pluralità di mondi abitati, con le rispettive «Noosfere».

Questo tipo di mentalità induce Teilhard a non identificare l'esperienza religiosa come istanza di stabilizzazione e di inquadramento della vita umana che trae legittimità dall'esistenza di un Dio concepito come fondamento di un ordine immutabile del mondo, il quale, a sua volta, funge da fondamento di un immutabile ordine morale. A suo avviso, infatti, la teoria e la prassi della Chiesa, per risultare comprensibili e comunicabili, vanno collocate nel contesto della visione evolutiva della natura prodotta dalla fisica, dalla biochimica, dalla biologia, e nell'orizzonte di una visione del gruppo umano come formazione in divenire, che, dopo un cammino evolutivo della durata di diversi milioni di anni, arriva a fare del proprio pensiero e della propria azione delle componenti rilevanti dell'evoluzione. Egli ritiene, in tal senso, che la consapevolezza del fatto che la natura biofisica è il prodotto di una evoluzione durata miliardi di anni, unitamente all'acquisizione di una visione della specie umana come formazione che, dopo un lungo cammino evolutivo, arriva a disporre delle competenze cognitive e della potenza operativa che le consentono di dar corso a una nuova configurazione dell'evoluzione, hanno il potere di costringere il pensiero cristiano a liberarsi dalla visione fissista e essenzialista della vita umana, e a ripensare nel contesto di una visione evolutiva della realtà le categorie teologiche e antropologiche di cui si serve. Per questo, gli sviluppi della ricerca biologica e della genetica, con le problematiche ad esse connesse riguardanti la possibilità di aprire vie inedite nel campo della riproduzione umana, e di dar corso a sperimentazioni innovative sul corpo umano, come anche le acquisizioni della cosmologia sulla possibile esistenza di altri mondi, oltre la terra, dotati di «Noosfera», sono, secondo il gesuita, le questioni sulle quali dovrebbe attentamente riflettere la gerarchia ecclesiastica, la quale, si limita, invece, alla gestione di una pietà popolare senza futuro²⁸.

Negli scritti redatti tra il 1949 e il 1955, oltre a evidenziare la necessità di liberare il pensiero cristiano da rappresentazioni del divino condizionate dal fissismo della metafisica dell'essere, Teilhard si sofferma sulla necessità di uscire da un immaginario religioso nel quale la relazione tra Dio, uomo, mondo, viene modellata sulla base degli stilemi neolitici che regolano il rapporto tra servo e padrone. A suo avviso, infatti, in tale contesto prende forma, un discorso religioso caratterizzato da estrinsecismo e autoritarismo, due elementi che sono il sintomo di una rappresentazione inadeguata di Dio,

²⁸ Sull'argomento cfr. in particolare le osservazioni contenute nella lettera a Leroy del 31.05.1953: Leroy, *Lettres familières*, op. cit., pp. 196-197.

identificato come il «Padrone del mondo».

Il gesuita vede una possibilità di superamento delle distorsioni del discorso cristiano prodotte dalla persistenza di stilemi neolitici e dalla metafisica neoscolastica dell'essere nella mistica cristiana, in particolare in quella ravvisabile negli scritti di San Giovanni e di San Paolo, i quali autorizzano a pensare il rapporto tra Dio e mondo come una «relazione strettamente bilaterale»²⁹ che pone in luce la loro «mutua complementarità»³⁰. In tale contesto prende forma un pensiero cristiano per il quale gli uomini non sono identificabili semplicemente come dei soggetti sottoposti a Dio, o soltanto come «uditori della Parola». Son infatti vite pensanti che, attraverso la graduale espansione della potenza creatrice delle loro prestazioni cognitive e operative, arrivano a porsi come enti in grado di rilanciare il cammino di una evoluzione che trova il proprio compimento nel *Pléroma*, identificato come la condizione finale della vita cosmica nella quale si realizza il livello più elevato di unità tra mondo, uomo, Dio. Il mondo e la vita umana non sono quindi enti inutili rispetto all'assolutezza dell'essere divino, ma realtà che apportano qualcosa di necessario alla costituzione e al pieno compimento dell'essere di Dio, identificato come ente «reale», ma non ancora «realizzato»³¹.

1.2.2. *La fine di una fase storica del Cristianesimo e il problema del suo «nuovo inizio»*

Pensare la relazione tra Dio, mondo, uomo, come relazione di «mutua complementarità», assegnare un valore teologico alla espansione della potenza creatrice della vita pensante, evidenziare l'esistenza di una correlazione tra impegno storico e Regno di Dio, porta Teilhard a marcare il proprio dissenso non solo nei confronti dei «teologi integralisti», che fanno della diade autorità/obbedienza il tratto distintivo del cattolicesimo, ma anche nei confronti dell'opera di rinnovamento del pensiero cristiano portata avanti da intellettuali cattolici come René Voillaume, Romano Guardini, Jacques Maritain, Jean Mouroux, Henri de Lubac, come pure dal protestante Karl Barth³². A

²⁹ P. Teilhard de Chardin, *Contingence de l'Univers et gout humain de survivre*, in Id., *Comment je crois*, Éditions du Seuil, Paris 1969, p. 271.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ P. Teilhard de Chardin, *L'Energie Humaine*, Éditions du Seuil, Paris 1962, p. 91. Per una analisi della stizzita presa di distanza di Teilhard da Tresmontant, un interprete che ha a suo avviso il torto di obliterare la dimensione processuale del suo pensiero teologico, mi permetto di rimandare al mio: G. Giustozzi, *Teilhard contro Tresmontant. Testi e contesto dello scontro tra il gesuita e un suo interprete*, in M. Florio (a cura di), *Scrutando il Mistero nella storia*, Cittadella editrice, Assisi 2018, pp. 231-254.

³² Per l'analisi dettagliata delle critiche rivolte da Teilhard alla cultura cattolica convenzionale

suo avviso, infatti, i problemi con i quali si deve confrontare il pensiero cristiano non sono risolvibili con l'uso di un linguaggio religioso più aderente al vissuto personale, con il rimando al primato della Scrittura, con il richiamo alla ricchezza della tradizione patristica, oppure con una lettura di san Tommaso sottratta alle distorsioni della neoscolastica. Egli ritiene che nel campo della teologia occorra operare un salto gestaltico che consenta di delineare delle forme di pensiero e di prassi cristiana integrabili con le nuove dimensioni spazio-temporali del cosmo, e con la mutazione in corso in una umanità che è divenuta il vettore di un'evoluzione che si sta trasformando in «*Self*-evoluzione».

Nel riflettere sulle questioni riguardanti il presente e il futuro delle religioni, e, in particolare, del cristianesimo, Teilhard ritorna più volte sulla posizione espressa da Arnold Toynbee. Il filosofo inglese sostiene che l'unica religione praticabile in futuro sarà la «religione unitaria», che nasce dalla «mescolanza» di elementi assunti dalle diverse religioni storiche. L'avvento di questa nuova configurazione dell'esperienza religiosa determina il tramonto del cristianesimo, e l'ingresso in una «era post o ex-cristiana».

Oltre al pensiero di Toynbee, Teilhard prende in considerazione anche le tesi espresse dal teologo anglicano J. V. Langmead Casserley in *The retreat from christianity in the modern world*, libro del quale legge con attenzione l'ampio resoconto apparso nel 1952 sulla rivista *Time*. In esso si sostiene che nella cultura occidentale, identificata come il prodotto più avanzato della modernità, è in atto un arretramento del cristianesimo.

Le tesi sostenute da Toynbee e da Casserley confermano il gesuita sulla necessità di prospettare una figura di cristianesimo capace di «sorpassarsi», di lasciarsi cioè alle spalle le letture ascetiche, espiatorie, consolatorie, eticiste, escatologistiche, intimiste, esistenzialiste, tomiste, della fede cristiana, e integrare nella teoria e nella prassi della Chiesa la coscienza cosmica, l'attenzione al nuovo, la mentalità costruttivista, presenti nel «Neo-umanesimo» contemporaneo. Questa opzione teoretica consentirebbe alla fede cristiana di far uscire dalla latenza alcune virtualità in essa contenute, rendendo così possibile la nascita del «Dio trans-cristiano che attendiamo»³³, formula con la quale viene indicata una figura di cristianesimo capace di canalizzare l'esperienza religiosa di un'umanità in profonda trasformazione.

Teilhard, quindi, per un verso, dissente dalla tesi di Casserley sull'agonia del cristianesimo nel mondo contemporaneo, come pure dalla tesi di Toynbee sulla identificazione dell'età contemporanea come «ex cristiana» o «post-cristiana». Per altro verso, però, condivide le tesi di Casserley e

e a esponenti del rinnovamento del pensiero cristiano cfr. Giustozzi, *Teilhard de Chardin*, pp. 501-505; 530-544; 600-602.

³³ Teilhard de Chardin, *Lettres intimes*, op. cit., p. 412.

di Toynbee, perché il cristianesimo del futuro non è il cristianesimo esistito o quello esistente. Egli sostiene infatti, si legge nella lettera a Henri Breuil del 08 gennaio 1955, scritta a quattro mesi dalla morte, che esistono «avanti a noi un Ultra-umano e un Ultra-Cristico in un Universo in stato di evoluzione accelerata. Qualunque cosa possa pensarne Roma - continua - il mondo non ritroverà il proprio equilibrio (e la Chiesa la propria forza contagiosa) che in qualcosa di trans-cristiano»³⁴.

Formule come cristianesimo «ultra/trans-cristiano», «Dio trans-cristiano», «Ultra-cristico», «Ultra-cristianesimo», «Neo-cristianesimo», «Cristianesimo re-incarnato», «Cristianesimo rinato», designano quindi, per un verso, la consapevolezza della fine di una fase storica del cristianesimo, e, per altro verso, la necessità di dar corso a un «nuovo inizio» che consenta alla teoria e alla prassi della Chiesa di interagire, attraverso la configurazione di un discorso teologico profondamente rinnovato, con l'esperienza di sé e del mondo che gli uomini vanno maturando con l'ingresso nel regime evolutivo dell'«Ultra-umano». In tale situazione, Teilhard ritiene utile per i credenti del futuro l'esperimento teologico da lui portato avanti nell'isolamento e nel disconoscimento pressoché generale del valore della sua opera³⁵.

2. L'ANTROPOLOGIA ULTRAUMANISTA E I SUOI NEMICI

Come già visto in precedenza, a partire dal 1949, il pensiero di Teilhard si struttura attorno alla centralità assegnata alla categoria di «Ultra-umano», e a quella equivalente di «Uomo *auto-evolutore*». Alla rilevanza loro attribuita connette la necessità di avviare un «riaggiustamento» dei modi convenzionali di pensare e di praticare la fede cristiana, e l'urgenza di dar corso a una «Riforma dell'Antropologia». Egli lavora in tal senso alla decontaminazione dell'antropologia dai discorsi che non prendono in considerazione il radicamento della vita umana nelle scansioni dell'evoluzione, come pure da discorsi che ignorano il fatto che negli sviluppi del «fenomeno umano» sono in atto trasformazioni che aprono una nuova fase dell'evoluzione.

La tesi secondo la quale la specie umana è una formazione non stabilizzata, che si presenta «come *un'opera da completare*, il cui compimento dipende in ultima analisi dalla nostra ingegnosità e tenacia a conseguirla»³⁶, pone Teilhard in conflitto non soltanto con impostazioni di pensiero che fan-

³⁴ P. Teilhard de Chardin, *Lettres inédites à l'Abbé Gaudefroy et à l'Abbé Breuil*, Éditions du Rocher, Monaco 1988, p. 325.

³⁵ Sull'argomento cfr. le considerazioni contenute in: P. Teilhard de Chardin, *Le Christique*, in Id., *Le Cœur de la Matière*, Éditions du Seuil, Paris 1976, pp. 111; 117

³⁶ P. Teilhard de Chardin, *La Riflessione dell'Energia*, in Id., *Verso la Convergenza*, op. cit., p. 279.

no del radicamento nell'eterno, della trascendenza dello spirito, del vissuto esistenziale, del valore cognitivo attribuito al «mondo della vita», i riferimenti privilegiati di identificazione dell'umano. Questa tesi lo differenzia infatti anche dai discorsi prodotti da biologi, paleontologi, paleoantropologi, che considerano l'uomo come una variante del ramo dei primati ormai stabilizzata sul piano anatomico. Inoltre, la visione dell'uomo come «opera da completare» porta il gesuita a considerare criticamente l'antropologia declinista che, in modi differenti, prende forma nel pensiero di Spengler o di Galton-Darwin. Infine, la considerazione del gruppo umano come formazione evolutivamente aperta induce Teilhard a valutare criticamente il nichilismo cosmologico, da lui identificato come la prospettiva che funge da orizzonte ultimo di comprensione della realtà rinvenibile nel pensiero espresso da scienziati che considerano la vita umana come efflorescenza anomala della vita cosmica, destinata ad essere annientata in tempi più o meno lunghi dall'entropia.

Il gesuita ritiene che una volta superato il pregiudizio secondo il quale «la Biologia si ferma alla frontiera dell'Uomo»³⁷, sia possibile avviare un discorso antropologico più adeguato. Al riduzionismo tipico del paradigma materialista viene infatti sostituito un paradigma che considera la biologia come scienza dell'infinitamente complesso, un ambito nel quale rientrano non soltanto le formazioni del mondo biofisico, ma anche quelle appartenenti al nuovo spazio di realtà, la «Noosfera», che prende gradualmente forma a partire dall'apparizione dell'uomo. In tal modo, alla Biosfera si sovrappone «il rivestimento tecnico-sociale della Terra»³⁸ prodotto da una specie umana che va caratterizzandosi come formazione sempre più unificata su scala planetaria, la cui esperienza di sé e del mondo è governata in maniera sempre più rilevante dall'espansione del sapere tecnico-scientifico.

Nella rappresentazione dell'evoluzione fornita dal gesuita viene dunque meno la «barriera» tra storia naturale e storia umana, tra naturale e artificiale, tra espansione del sapere tecnico-scientifico e esperienza religiosa. Egli delinea infatti una «grande narrazione» nella quale l'evoluzione appare come un processo che, partendo dalla formazione delle particelle sub-atomiche, passando attraverso la vitalizzazione della materia, la genesi e l'espansione della vita pensante, l'avvento dell'«Ultra-umano», culmina nel *Pléroma*, cioè nel prodursi del livello più elevato di unificazione tra natura, vita pensante, Dio.

Nel contesto di questa narrazione cosmologica prende forma una antropologia che si propone di integrare all'interno del discorso scientifico il fatto

³⁷ *Ivi*, p. 231.

³⁸ P. Teilhard de Chardin, *Comment concevoir et espérer que ce se réalise sur Terre l'unanimité humaine?* In *Id.*, *L'Avenir de l'Homme*, op. cit., p. 370.

che l'uomo è un animale capace di pensiero riflesso, il quale, nel corso di una lunga evoluzione, ha saputo «tessere una rete biologica autonoma di dimensioni planetarie»³⁹, nel cui ambito prende forma una trasformazione evolutiva la cui portata è assimilabile a quanto si è verificato con l'apparizione delle proteine. Secondo il gesuita, infatti, l'antropologia deve prendere atto del fatto che «zoologicamente e psicologicamente parlando l'Uomo, osservato nell'integrità cosmica della sua traiettoria, non è ancora che a uno stato embrionale, al di là del quale si profila già una larga frangia di Ultra-umano»⁴⁰.

La specie umana appare in tal senso come una formazione dotata di una «singolarità evolutiva»⁴¹. Trasforma infatti l'evoluzione in «*Self-Evolution*», vale a dire, in un processo voluto, strutturato, realizzato, da un soggetto collettivo la cui azione viene potenziata in maniera esponenziale dalle pratiche cognitive e operative della tecnoscienza. In tal modo si realizza «una continuazione intensificata dell'evoluzione animale naturale nell'evoluzione culturale umana»⁴².

2.1. Un programma di ricerca: dare legittimità scientifica all'antropologia ultraumanista

Tra gli scritti composti tra il 1949 e il 1955 ce ne sono tre, redatti tra il luglio e il dicembre del 1951, nei quali il gesuita enuncia un programma di ricerca finalizzato a legittimare «una introduzione quasi ufficiale in Scienza del problema di uno spostamento dell'Umanità su di sé»⁴³. Di questi, uno gli viene commissionato da Julian Huxley per la *Festschrift* in suo onore in occasione del sessantacinquesimo compleanno⁴⁴. Esso non compare però nel volume in questione perché ritenuto dal biologo inglese troppo asimmetrico rispetto all'ortodossia della «nuova sintesi» dominante negli altri interventi. Gli altri

³⁹ P. Teilhard de Chardin, *Hominisation et spéciation*, in Id., *La Vision du passé*, op. cit., p. 371.

⁴⁰ P. Teilhard e Chardin, *Le Coeur de la Matière*, in Id., *Le Coeur de la Matière*, op. cit., p. 48.

⁴¹ Per una analisi della categoria di «singolarità» svolta nella prospettiva della storia delle idee, cfr. R. Campa, *Il culto della singolarità. Come è nata la religione della tecnoscienza*, in «Orbis Idearum», Vol. 6, Issue 2 (2018), pp. 95-110.

⁴² P. Teilhard de Chardin, *Un grandissimo problema per l'Antropologia. È vero o no che nell'uomo continua, trasformandosi, il processo biologico dell'evoluzione*, in Id., *Verso la Convergenza*, op. cit., p. 264.

⁴³ P. Teilhard de Chardin, *La convergenza dell'Universo*, in Id., *Verso la Convergenza*, op. cit., p. 247.

⁴⁴ P. Teilhard de Chardin, *Trasformazione e Prosecuzione nell'uomo del Meccanismo dell'Evoluzione. Scritto per Huxley*, in Id., *Verso la convergenza*, op. cit., pp. 251-260

due scritti sono indirizzati a Paul Fejos, Direttore della Wenner Green Foundation. In essi, Teilhard tratteggia le linee di fondo di un programma di ricerca finalizzato a legittimare scientificamente la tesi secondo la quale la specie umana è una formazione non stabilizzata che avanza verso l'«Ultra-umano». La verifica di questa tesi è funzionale al tentativo di «ricostruire su una base nuova e solida l'intero edificio dell'Antropologia»⁴⁵. Il gesuita si propone infatti di indurre gli scienziati a liberarsi dall'opinione secondo la quale la specie umana sarebbe una formazione stabilizzata da almeno quarantamila anni, che evolve unicamente sul piano culturale, un ambito ritenuto estraneo alle dinamiche del processo evolutivo. Egli sostiene invece che l'evoluzione culturale è un fenomeno che è parte di un processo evolutivo che prosegue e si intensifica «attraverso e al di là dell'Uomo».

Crescente unificazione della vita umana, dislocazione dell'evoluzione in «ambiente riflesso», sua trasformazione in processo voluto, pensato, strutturato, da una specie umana potenziata dalle pratiche cognitive e operative della tecnoscienza, costituiscono per Teilhard delle evidenze «accecanti», che consentono di legittimare la tesi circa l'inizio di una nuova fase del processo evolutivo.

A suo avviso, questo modo di pensare non è il prodotto di una filosofia della storia, ma è frutto di una prospettiva legittimata dalle scienze naturali, le quali forniscono lo sfondo concettuale di una conoscenza «scientificamente» fondata del «Senso della Storia», che ha effetti positivi sulla collettività umana sia dal punto di vista intellettuale che da quello emotivo. Genera infatti la consapevolezza del fatto che la vita pensante non è un prodotto effimero dell'evoluzione. Fa inoltre capire che la specie umana è una formazione che avanza verso l'«Ultra-umano». Supporta, infine, la speranza che la vita pensante, dopo aver raggiunto il massimo livello di potenza e di unità, possa trovare il proprio compimento nell'acquisizione di condizioni di irreversibilità.

Per delineare un'antropologia capace di comprendere la vita umana nell'effettività della sua costituzione biofisica e culturale, Teilhard si serve delle categorie di «complessità», «soglia critica», «singolarità». Attraverso di esse, senza separare la vita umana dalle «radici animali», ma senza neppure ridurla ad esse, intende evidenziare il fatto che con l'apparizione dell'uomo si forma lentamente sulla terra un nuovo spazio di realtà: la «Noosfera». Nel corso dell'evoluzione di questa neoformazione, l'essere umano accede a una condizione in cui arriva a disporre di pratiche cognitive e operative che gli consentono di porsi come il soggetto che, attraverso un'attività voluta e programmata, trasforma l'evoluzione in «Self-

⁴⁵ Teilhard de Chardin, *La convergenza dell'Universo*, in Id., *Verso la Convergenza*, op. cit., p. 238.

evoluzione». In tale contesto, la specie umana appare come il prodotto dell'evoluzione, e, contemporaneamente, a partire dalla modernità matura, come il soggetto in grado di rilanciarla.

La nascita, l'espansione, il potenziamento, del sapere tecnico-scientifico forniscono un apporto rilevante alla formazione di una civiltà planetaria, una condizione che trova il luogo di origine e il punto privilegiato di irradiazione nell'Occidente. Secondo il gesuita, però, l'Occidente non costituisce un fenomeno riguardante unicamente un determinato gruppo umano, ma appare, piuttosto, come la formazione in cui vengono alla luce alcune dinamiche evolutive della vita pensante, come il graduale avanzamento verso condizioni di crescente unificazione, e l'espansione della potenza creatrice della sua azione.

A questa visione dell'evoluzione, Teilhard connette una antropologia che si caratterizza per due tesi di fondo. La prima afferma che «evoluzione naturale e evoluzione culturale sono un'unica cosa»⁴⁶. L'evoluzione culturale costituisce, in tal senso, il prolungamento, nello spazio della creatività e della progettualità rese possibili dall'espansione del sapere tecnico-scientifico, della creatività espressa dall'evoluzione biologica. La seconda tesi marca una presa di distanza da paleontologi, paleoantropologi, etnologi, biologi, zoologi, che ritengono che l'evoluzione umana si arresti con l'apparizione di *Homo Sapiens*, un tipo umano anatomicamente stabilizzato da almeno quarantamila anni. Si sostiene infatti che l'evoluzione è in pieno movimento, dislocata, però, nello spazio dei processi cognitivi e operativi che determinano la genesi e l'espansione dell'«Ultra-umano».

Teilhard, dunque, attraverso il proprio discorso antropologico si propone, anche se non la reputa un'operazione facile, di dare cittadinanza, all'interno del discorso scientifico, alla categoria di «Ultra-umano». Concepisce infatti la specie umana come una formazione la cui evoluzione non si arresta con la stabilizzazione della struttura anatomica, ma prosegue nella «rete planetaria» da essa tessuta sulla terra. In tal modo, lo sviluppo della «Noosfera», quindi anche il passaggio dall'umano all'«Ultra-umano», appare come il prodotto della trasposizione, nello spazio del divenire della vita umana, delle medesime dinamiche di progressiva complessificazione e cerebralizzazione che hanno agito nell'evoluzione della materia e degli organismi viventi.

Da questa visione della vita umana come scenario di una evoluzione ancora in atto, il gesuita deriva la valutazione critica, spesso ricorrente negli scritti del periodo americano, delle opinioni espresse da paleontologi e paleoantropologi che confinano l'evoluzione nello spazio del processo che ha condotto alla sua attuale conformazione anatomica. Ritiene infatti che la

⁴⁶ Teilhard de Chardin, *Hominisation et spéciation*, in Id., *La Vision du Passé*, op. cit., p. 374.

graduale formazione sulla terra di un «organismo umano planetario» non sia un dato trascurabile dalla biologia, che dovrebbe inserire tra gli organismi di cui occuparsi anche un macrorganismo come la «Noosfera», la cui esistenza è empiricamente verificabile.

Dal riconoscimento di questo nuovo spazio di realtà come componente dell'evoluzione deriva che, per essere compresa in termini adeguati, l'evoluzione debba essere rappresentata come un processo che, partendo dalle particelle subatomiche, per via di successive complessificazioni, si struttura come costruzione nella quale gioca un ruolo sempre più rilevante l'apporto dato da un'umanità dotata di livelli sempre più elevati di unità e di potenza⁴⁷

Osservata da questo punto di vista, la stratificazione pensante della terra non costituisce quindi una anomalia, né, tantomeno, un punto morto dell'evoluzione. Trova infatti la propria collocazione nel divenire di una specie umana in rapido mutamento, che avanza verso la crescita esponenziale del proprio potere di controllo e di indirizzo della natura, come pure verso il potenziamento della propria costituzione biofisica e delle proprie prestazioni cognitive e operative.

La constatazione del graduale avanzamento del gruppo umano verso questo regime evolutivo pone una serie di problemi inediti alla cui soluzione dovrebbero, secondo il gesuita, dedicare la propria attenzione scienziati impegnati in discipline come la fisica, la chimica, la biochimica, la biologia, la genetica, la sociologia, la psicologia, le neuroscienze, la cibernetica, discipline che costituiscono un osservatorio privilegiato per capire i processi in atto nella vita umana e i loro possibili sviluppi. Per questo motivo, ritiene opportuno che alcuni esperti uniscano le loro competenze per dare legittimità scientifica all'esistenza di una «ultra-evoluzione umana» destinata a mutare profondamente l'attuale conformazione della vita umana, e affrontare le problematiche inedite indotte da tale passaggio.

Il gruppo di ricerca auspicato dal gesuita dovrebbe «gettare le basi di una *Tecnica* (a un tempo bio-fisica e psicologica) dell'*Ultra-Evoluzione*»⁴⁸. Si tratta di un sapere interdisciplinare, portato avanti da organizzazioni interessate al potenziamento della ricerca scientifica e all'affinamento delle pratiche mediche, tra le quali viene fatta rientrare anche l'«Eugenetica», che ha l'obiettivo di trovare nuovi campi di applicazione delle scoperte scientifiche, e di tematizzare il ruolo sempre più rilevante assunto dall'azione umana nella costruzione dei futuri assetti della terra.

Secondo il gesuita, inoltre, una specie umana che accede a un regime

⁴⁷ Sull'argomento cfr. in particolare: Teilhard de Chardin, *Un grandissimo problema per l'Antropologia*, in Id., *Verso la Convergenza*, op. cit., pp. 261; 262-263

⁴⁸ *Ivi*, p. 265.

evolutivo legato alla propria creatività e alla propria potenza necessita di un bagaglio culturale del quale fanno parte anche forme innovative di esperienza morale, di vita religiosa, di azione politica. A suo avviso, infatti, soltanto la sinergia tra ragione tecnico-scientifica, riflessione morale, esperienza religiosa, può offrire a un'umanità che è sulla soglia del passaggio verso l'«Ultra-umano» le energie psichiche e le risorse culturali necessarie per affrontare le problematiche inedite imposte dalla nuova fase dell'evoluzione⁴⁹.

2.1.1. L'evoluzione nell'«Era della Ricerca»

Il 26 novembre 1951 Teilhard arriva a New York. Il trasferimento in questa città è dovuto al fatto che l'ambiente ecclesiale francese è divenuto per lui «pericoloso». A 70 anni è ancora una volta costretto a vivere la condizione di esule. Trova una sistemazione lavorativa come Research Associate alla Wenner Gren Foundation, diretta da Paul Fejos, e un luogo di residenza nella casa dei gesuiti in Park Avenue.

Dall'inizio della permanenza a New York si occupa con continuità del problema della configurazione di una «Nuova Antropologia», delle questioni inedite connesse ai futuri sviluppi dell'evoluzione umana, dei riflessi che esse hanno sul piano teologico.

Sul tema dei mutamenti prodotti sulla terra dalla specie umana, e sui futuri assetti dell'evoluzione, il gesuita trova un interlocutore in Paul Fejos, il quale nel settembre 1954 gli commissiona un contributo per un Convegno organizzato dalla Wenner Gren Foundation da tenersi nel giugno 1955 dedicato all'evoluzione umana. Con il suo intervento, che ha come tema il «significato planetario» della cultura e i futuri scenari della sua evoluzione, Teilhard si ripromette di riequilibrare l'impostazione di un Convegno a suo avviso troppo sbilanciato sul passato dell'evoluzione. Inoltre, insieme al Dott. Fejos, progetta, per il giugno 1956, l'organizzazione di un Convegno dedicato al futuro della «Noosfera». La morte, sopravvenuta il 10 aprile 1955, gli impedisce di portare a termine questo progetto.

Nello scritto commissionato dal Dott. Fejos, dopo aver ricostruito le varie fasi dell'evoluzione umana, Teilhard sposta l'attenzione sull'umanità attuale. Sostiene che essa è sulla soglia di un passaggio epocale, nel quale prende forma «una *rivoluzione* nel processo della evoluzione *naturale*»⁵⁰ che determina un cambiamento non solo nell'ambiente naturale, ma anche nella

⁴⁹ Sul programma stilato da Teilhard per questo ipotetico gruppo di ricerca cfr. Teilhard de Chardin, *Un grandissimo problema per l'Antropologia*, in Id., *Verso la Convergenza*, op. cit., pp. 265-266.

⁵⁰ P. Teilhard de Chardin, *The Antiquity and World Expansion of Human Culture*, in Id., *L'Oeuvre scientifique, X: 1945- 1955*, Walter-Verlag, Olten und Freiburg 1971, p. 4583.

struttura biofisica, nella vita psichica, nelle prestazioni cognitive, nella struttura dell'azione.

L'avvento di una collettività capace di dare forma e direzione alla propria evoluzione ha, secondo Teilhard, delle rilevanti conseguenze sul piano della riflessione antropologica. Consente infatti di mettere in discussione la tesi secondo la quale l'evoluzione di *Homo Sapiens* si è arrestata con la stabilizzazione della sua struttura anatomica. Egli sostiene, in tal senso, che non è irragionevole ritenere che alle scoperte della fisica che hanno consentito di capire la struttura dell'atomo e di controllare l'energia nucleare non possano far seguito, in futuro, scoperte della biologia nel campo delle cellule, dei neuroni, delle strutture più originarie della vita, che consentano di «metter mano» sui processi che regolano la riproduzione, l'embriogenesi, i meccanismi di selezione della specie. Sarebbe in tal modo possibile dar corso a una «selezione guidata», che, sostituendosi ai meccanismi della selezione naturale, potrebbe condurre alla formazione di un tipo umano dotato di un corpo, di un sistema nervoso, di un cervello, più perfezionati e performanti. Non sarebbe quindi un'ipotesi fantasiosa ritenere che il progresso cognitivo realizzatosi a livello collettivo attraverso una ricerca scientifica pensata e gestita come impresa planetaria possa avere l'effetto di perfezionare la struttura biofisica e le prestazioni cerebrali dei singoli individui⁵¹.

Teilhard lega il passaggio dalla selezione naturale alla «selezione guidata» all'avvento dell'«Era della Ricerca», fase in cui prende forma «un'altra Umanità», cioè una configurazione dell'esistenza umana che è il frutto della sinergia tra scienze come la fisica, la «Nuova Biologia», le neuroscienze, la cibernetica, la sociologia, la psicologia. Attraverso l'apporto congiunto di queste discipline il gruppo umano accede infatti a una condizione «nella quale scopre improvvisamente che può (o meglio deve) aiutare scientificamente in se stesso il cammino incompiuto e ininterrotto dell'evoluzione biologica»⁵². In tal modo, il sistema della ricerca scientifica si pone come elemento che determina i criteri di leggibilità del reale e dà forma al suo ordinamento. «Macchine che fanno o disfano la Materia, macchine per vedere, macchine per comunicare, macchine per pensare, la cui fauna mostruosamente varia – scrive il gesuita – incomincia a popolare la Terra»⁵³, divengono l'ambiente nel quale e attraverso il quale gli uomini conoscono la natura, interagiscono con essa, danno forma a visioni del mondo, gestiscono i propri corpi, costruiscono le relazioni interpersonali, elaborano teorie morali, praticano la

⁵¹ Sull'argomento cfr. le notazioni contenute in: P. Teilhard de Chardin, *Les Singularités de l'Espèce humaine*, in Id., *L'Apparition de l'Homme*, Éditions du Seuil, Paris 1956, pp. 350-351.

⁵² P. Teilhard de Chardin, *Osservando un Ciclotrone. Riflessioni sulla concentrazione su di sé dell'energia umana*. In Id. *Verso la Convergenza*, op. cit., p. 294.

⁵³ *Ivi*, p. 295.

religione.

All'ingresso nell'«Era della Ricerca», nella quale giocano un ruolo direttivo scienze come la biologia, le neuroscienze, la cibernetica, la psicologia, viene connessa la necessità di dar corso a una «Nuova Antropologia», descritta dal gesuita come un sapere che nasce dalla constatazione del passaggio evolutivo in atto nella specie umana, e dalla considerazione dell'impatto che esso ha sulla comprensione dell'essere umano e del processo evolutivo del cosmo.

3. LA «NUOVA ANTROPOLOGIA» COME PENSIERO TERAPEUTICO

Partendo dal riconoscimento del transito in atto verso l'«Ultra-umano», Teilhard evidenzia la necessità di dar corso a una antropologia che, senza ignorare il radicamento della vita umana nel divenire della natura, sia tuttavia capace di riconoscere «le Singolarità» che le appartengono in quanto formazione nel cui divenire si manifesta la forza costruttiva che il pensiero ha nella configurazione degli assetti dell'evoluzione. In tale contesto prende forma l'antropologia ultraumanista, che, tra le sue varie caratteristiche annovera anche quella di fungere da pensiero terapeutico capace di liberare gli uomini dalle «tre paure» che, a partire dall'inizio della modernità, ne hanno inquietato l'esistenza. La prima è generata dallo spaesamento prodotto dal sentirsi «perduti» in un cosmo inospitale in cui le loro vite appaiono come realtà prive di senso. La seconda è legata al fatto di autocomprendersi come una formazione che ha davanti a sé un futuro fatto di «sfinimento biologico» e di decadenza. La terza è prodotta dal pensiero di abitare un mondo nel quale ogni avanzamento e ogni conquista sono destinati a svanire nel nulla.

Per esorcizzare queste paure, il gesuita elabora un pensiero che ha come assi privilegiati di riferimento le categorie di «complessità», «soglia critica», «singolarità».

Nel lessico teilhardiano, le categorie di «complessità» e «soglia critica» sono una presenza di lungo corso. La categoria di «singolarità» compare invece per la prima volta in uno scritto, datato maggio 1951, nel quale si parla di «singolarità evolutiva»⁵⁴ della specie umana. Essa viene definita attraverso il riferimento a tre passaggi, che, in sequenza, sono il «passo della Riflessione» prodottosi agli inizi della ominizzazione, l'espansione della vita pensante e il progressivo costituirsi di un nuovo spazio di realtà, la «Noosfera», che si sovrappone gradualmente alla biosfera. Si arriva, infine, all'«Ultra-umano», vale a dire alla fase dell'evoluzione nella quale una specie umana dotata di livelli crescenti di potenza cognitiva e operativa, che le consentono

⁵⁴ P. Teilhard de Chardin, *Note sur la réalité actuelle et la signification évolutive d'une Orthogénèse humaine*, in Id., *La Vision du Passé*, op. cit., p. 359.

di strutturarsi in regime di «*Self-organizzazione*», avanza verso l'instaurazione di forme di vita che rendono pensabile l'ipotesi della «evansione di una parte del *Weltstoff* al di fuori dell'Entropia»⁵⁵.

Applicata alla specie umana, la categoria di «singolarità» non sta quindi ad indicare una stranezza o un fatto casuale prodottosi nel corso dell'evoluzione. Indica, piuttosto, «*perfezione nell'espressione, parossismo nello sviluppo, compimento nella linea*»⁵⁶. Assunta in questa prospettiva, la «singolarità» della specie umana fa riferimento a un evento, l'apparizione del pensiero, che viene identificato come l'accadimento che «completa e illumina drammaticamente per i nostri occhi (soltanto se sappiamo guardare bene) l'immensa storia della materia totale»⁵⁷. In tal modo, la formazione della «Noosfera», e la graduale espansione della potenza creatrice del pensiero che in essa si realizza, sono da considerare come «*il prodotto normale, conclusivo, di un'evoluzione della Materia spinta fino al termine*»⁵⁸.

Prende forma, così, una teoria dell'evoluzione che sviluppa un discorso cosmologico e antropologico differente da quelli prodotti nell'orizzonte cognitivo tipico di una scienza della natura che, secondo Teilhard, si è sviluppata «sotto il segno troppo esclusivo dell'Entropia (cioè del degrado e della disintegrazione universale)»⁵⁹. Ciò ha a suo avviso contribuito all'affermarsi di una visione del mondo che è portatrice di una escatologia il cui approdo è la nientificazione del mondo e di tutto ciò che in esso si produce.

L'introduzione del pensiero della complessità come chiave di accesso alla comprensione dell'evoluzione consente invece di evidenziare la presenza in essa di un meccanismo selettivo che fa capo a ciò che Teilhard designa come il «terzo infinito», l'infinito della «complessità organizzata», cioè l'ordinamento che conferisce al divenire del cosmo la figura di un processo in cui, oltre all'entropia, opera una corrente che porta la materia a organizzarsi in forme sempre più complesse, che si canalizzano verso la formazione, l'espansione, il graduale potenziamento della vita pensante.

In questo quadro si colloca l'apparizione dell'uomo, una formazione che, pur esibendo a livello biologico uno scarto minimo rispetto ai Primati, realizza tuttavia un avanzamento che ne fa l'organismo nel quale si produce un evento evolutivo dotato di un impatto «rivoluzionario» sugli equilibri della Biosfera. La portata di questo evento risulta però percepibile soltanto a patto di connettere all'evoluzione della terra fenomeni della vita umana co-

⁵⁵ Teilhard de Chardin, *Les Singularités de l'Espèce humaine*, In Id., *L'Apparition de l'homme*, op. cit., p. 362.

⁵⁶ *Ivi*, p. 319.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ivi*, p. 320.

⁵⁹ *Ivi*, p. 304.

me il linguaggio, l'autocoscienza, i sistemi simbolici, la costruzione di modelli mentali di stati di cose, il pensiero rappresentativo, la capacità di prevedere e di progettare. Essi sono il terreno in cui si radicano le pratiche cognitive e operative che hanno consentito agli uomini di «tessere poco a poco, sulla vecchia Biosfera, una membrana continua di realtà pensante tutt'intorno alla Terra: la Noosfera»⁶⁰.

Per il gesuita, la collocazione della nascita e dell'espansione del pensiero tra le formazioni che scandiscono la storia della terra costituisce la via di accesso a una comprensione del fenomeno umano che si differenzia da quella depositata nella sistematica convenzionale, che lo classifica come una sottofamiglia dell'ordine dei Primati. Egli sostiene infatti che l'uomo non è soltanto una nuova specie animale, ma una nuova forma di vita, che, tramite il sistema delle pratiche cognitive e operative da essa poste in essere, apre un nuovo ciclo evolutivo. «Nell'Uomo – scrive – è l'Evoluzione che rimbalza su di sé tutta intera (...), ed è il Mondo stesso che, aprendo a forza l'ingresso in un ambito fisico restato fino a quel momento chiuso, riparte su di sé per una nuova tappa»⁶¹.

Per dare legittimità scientifica a questo tipo di discorso, il gesuita reputa necessario uscire dall'orizzonte di comprensione del mondo e della vita umana depositato nella «scienza normale», e dare corso a «una Scienza più avanzata della nostra»⁶² che consenta di includere le dinamiche evolutive della «Noosfera» nello spazio delle dinamiche evolutive della vita cosmica. A suo avviso infatti l'evoluzione umana non si arresta con la comparsa e l'espansione di *Homo Sapiens*. Prosegue con la «seconda ominizzazione», vale a dire con il lento avanzamento verso la formazione di una specie umana strutturata come un macrosoggetto unificato su scala planetaria, che dispone delle risorse cognitive e operative, e dell'energia psichica che consentono di sostenere lo sforzo richiesto dal lavoro creativo e dall'impegno necessari in questa fase dell'evoluzione.

All'integrazione della «Noosfera» nel divenire dell'evoluzione, Teilhard collega la tesi secondo la quale, al di sotto delle costellazioni culturali esplorate dagli etnologi e dagli storici, è possibile individuare la presenza di «*un Senso della Storia*»⁶³.

Questa formula fa riferimento al fatto che nel divenire della «Noosfera» è presente un nucleo additivo di elementi, composti da tecniche che vanno dalla domesticazione del fuoco al controllo dell'energia nucleare, da istituzioni politiche, come la democrazia, i diritti umani, da sistemi di conoscenza,

⁶⁰ *Ivi*, p. 314.

⁶¹ *Ivi*, p. 317.

⁶² *Ivi*, p. 362.

⁶³ *Ivi*, p. 337.

come la visione evolutiva del mondo, la fisica atomica, la genetica, la cibernetica, che costituiscono dei punti di non ritorno. L'umanità, quindi, nel proprio cammino evolutivo crea sistemi cognitivi, operativi, organizzativi, che hanno un impatto sempre più rilevante nel divenire dell'evoluzione.

Prende forma, così, una descrizione del cosmo che, partendo dall'esplosione originaria e dalla formazione delle galassie, passando attraverso le infinite ramificazioni della Biosfera, include nel processo evolutivo anche la «Noosfera», e il suo lento sviluppo come spazio di realtà destinato ad avere un ruolo sempre più rilevante nel futuro della terra.

Da questa cosmologia, Teilhard deriva una antropologia che si propone di supportare l'attività inventiva e costruttiva di una specie umana che, attraverso il progressivo potenziamento delle prestazioni cognitive e operative favorito dalla nascita e dall'espansione del sapere tecnico-scientifico, dopo quattro secoli di autosottovalutazione per motivi legati alle scoperte di Galilei nel campo dell'astronomia, di Darwin nel campo della biologia, di Freud nel campo della psicologia, riconosce la singolarità del proprio percorso evolutivo e riemerge «più che mai *in testa alla Natura*»⁶⁴. Si accredita infatti come «forza geologica» in grado di fare dell'evoluzione un processo in cui la scienza, la tecnica, le decisioni etiche, le scelte politiche, le tonalità emotive, l'esperienza religiosa, sono destinate a giocare un ruolo sempre più rilevante.

3.1. Contro l'uso antiumanistico della scienza

Questo modo di affrontare il problema antropologico spiega l'insofferenza di Teilhard verso l'essenzialismo di ascendenza platonica, che, a suo avviso, domina ancora larga parte del discorso antropologico di molti pensatori cristiani⁶⁵. Egli non si limita però a criticare il pensiero espresso da teologi e filosofi coronati dalla «aureola platonica», che non prendono in considerazione il radicamento della vita umana nel divenire della vita cosmica. Il rinnovamento del discorso antropologico da lui auspicato lo porta infatti, come attestano molte lettere scritte tra il 1952 e il 1954, e vari saggi composti in questo stesso periodo, tra i quali si segnala, per importanza, *Les Singularités de l'Espèce Humaine*, a valutare criticamente anche la visione dell'uomo espressa da paleontologi e paleoantropologi come Simpson, Blum, Needhan, Jepsen, Eddington, Jeans, Boule, Gregory, Osborn, Vandel, da biologi e zoologi come Charles Galton-Darwin, Julian Huxley, Jean Rostand, Lucien

⁶⁴ *Ivi*, p. 367.

⁶⁵ Sul duro scontro che, nel novembre 1954, nel corso del «Colloquio sull'Uomo» organizzato dalla Columbia University, Teilhard ha con tre intellettuali cristiani, Gilson, Niebuhr, Battaglia, cfr. Giustozzi, *Teilhard de Chardin*, p. 579.

Cuenot, oppure, come si può rilevare in due brevi accenni, da Norbert Wiener, definito «l'uomo dell'informatica»⁶⁶.

Il discorso antropologico elaborato da Teilhard nel periodo americano trova l'espressione più compiuta in *Les Singularités de l'Espèce Humaine*, un lungo e articolato saggio composto tra il gennaio e l'aprile 1954 servendosi di appunti di lettura di libri di paleontologi, di paleoantropologi, di biologi, di fisici, di futurologi, di un esponente della nascente cibernetica come Wiener, apparsi tra il 1952 e il 1954, o in anni immediatamente precedenti. Esso è quindi il frutto della presa di posizione del gesuita nei confronti di scienziati che, in nome della scienza, «sottostimano l'Umano»⁶⁷. Di questi, infatti, alcuni, vengono criticati perché riducono la specie umana a sottofamiglia dei Primati, altri perché la identificano come una struttura anatomica stabilizzata, altri, ancora, perché la considerano come un incidente di percorso dell'evoluzione destinato ad essere annientato dall'entropia, altri perché la ritengono una formazione dannosa per la vita della terra, altri, infine, perché ne vedono il compimento più alto nella formazione di un «pool» cognitivo omogeneo.

Occorre dire, però, che Teilhard, pur esternando nella corrispondenza, un atteggiamento fortemente polemico, a volte quasi sarcastico, verso teologi, letterati, filosofi, «immobilisti», come pure verso paleontologi, paleoantropologi, scienziati, a suo avviso troppo condizionati da «pregiudizi anatomici» e da un senso comune «da medici», a partire dal 1953 identifica l'avversario da combattere in Charles Galton-Darwin, autore del libro *The Next Million Years*⁶⁸, apparso nel corso di questo medesimo anno. Nelle tesi in esso contenute riconosce infatti la smentita più radicale della sua tesi sull'avvento dell'«Ultra-umano», e sul rinnovamento dell'antropologia ad esso connesso.

Galton-Darwin, più che l'«Ultra-umano» prossimo-venturo, vede approssimarsi la fine della specie umana, descritta come una formazione che è divenuta una minaccia per il futuro della terra e un pericolo per la propria stessa sopravvivenza. Dopo aver depredato le risorse del suolo e del sottosuolo per sostenere modelli di vita e di consumo insostenibili, si avvia infatti verso un'autodistruzione difficilmente evitabile.

Teilhard avversa l'antropologia declinista di Galton-Darwin ancor più della narrazione del «tramonto dell'Occidente» di Spengler. Nel libro del nipote di Darwin vede infatti il tentativo di offrire una giustificazione scientifica del fatto che la fine della specie umana, una possibilità da molti scienziati

⁶⁶ Per una analisi del confronto di Teilhard con questi autori cfr. Giustozzi, *Teilhard de Chardin*. pp. 552-560; 582-596; 605-606.

⁶⁷ Teilhard de Chardin, *Lettres familières*, op. cit., p. 209.

⁶⁸ C. Galton-Darwin, *The Next Million Years*, Doubleday & Company, New York 1953.

collocata in un lontano futuro, riguarda invece l'umanità attuale. Galton-Darwin si propone in tal senso di dimostrare che la prosperità economica di cui gode una parte dell'umanità, largamente fondata sullo sfruttamento distruttivo delle risorse della terra, è una «fiammata senza domani», perché il carbone, il petrolio, l'uranio, l'acqua, l'aria, saranno ben presto consumati o inquinati da modi di produzione tendenti allo sfruttamento intensivo delle risorse, e da stili di vita eccessivamente dispendiosi. Il fisico inglese prevede quindi che al benessere del XX secolo farà seguito un periodo di restrizioni e di carestie che imporranno una drastica riduzione dei consumi e della popolazione mondiale.

Galton-Darwin considera lo sviluppo dell'umanità del XX secolo come una marcia verso il disastro, che è il prodotto di un insieme di fattori come l'esaurimento delle risorse, la rigida meccanizzazione dell'esistenza umana, la crescente conflittualità tra popoli e culture causata «dall'eccesso stesso della pressione che li avvicina»⁶⁹. Questo stato cose, sintetizzato nella formula «troppi uomini, troppi sprechi, per colpa degli uomini», immette la specie umana in un cammino che conduce verso un rapido autoannientamento. Pericolo, declino, meccanizzazione, impoverimento, scontro tra culture, estinzione, sono le parole con le quali Galton-Darwin pone una pietra tombale sul «bel sogno» posto in essere dall'Occidente e dalla civiltà industriale in esso sviluppatasi di poter raggiungere livelli di benessere generalizzato sempre più elevati consumando quantità sempre più rilevanti di risorse a torto ritenute inesauribili.

Al declinismo di Galton-Darwin, che considera la specie umana come un «fiore effimero», una «fiammata» destinata a spegnersi nel giro di due o tre secoli, Teilhard, senza uscire dai confini di una ipotesi sostenibile da un punto di vista scientifico, oppone il punto di vista di chi ritiene che «per l'Uomo la vita comincia domani»⁷⁰. Sostiene, infatti, che la sopravvivenza umana, dopo essere stata assicurata in una prima fase da energie già pronte e largamente disponibili, al momento attuale, in forza delle capacità acquisite dalla fisica, dalla chimica, dalla biologia, di «metter mano» sull'energia nucleare e sulle sintesi organiche, può essere invece garantita in altri modi. L'apporto arrecato dal sapere scientifico costituisce in tal senso l'elemento che consente all'umanità di disporre di energie non esauribili, acquisite attraverso gli avanzamenti prodotti nel campo della tecnoscienza.

Teilhard non si nasconde che l'azione combinata di tecnica, industria, mercato, ha contribuito a sfigurare la terra attraverso la distruzione dell'*habitat* naturale e un consumo dissennato di risorse. A differenza di Galton-Darwin egli ritiene, però, che, con l'entrata della specie umana nel

⁶⁹ Teilhard de Chardin, *Les Singularités de l'Espèce humaine*, op. cit., p. 326.

⁷⁰ *Ivi*, p. 346.

regime evolutivo dell'«Ultra-umano», «sarà preoccupazione di tutti dare alla faccia industrializzata della Terra, sfigurata in questo momento da un saccheggio barbaro della natura, una nuova bellezza»⁷¹.

È dunque possibile, a suo avviso, che l'umanità, attraverso l'acquisizione di forme di sapere tecnico-scientifico più raffinate di quelle attualmente disponibili, possa rendersi capace di dare alla terra devastata dall'industrialismo, e dalle tipologie di sapere tecnico-scientifico che ne hanno consentito l'espansione, una «nuova bellezza» che è il frutto della possibilità di porre in essere una connessione non distruttiva tra «Noosfera» e Biosfera⁷².

Secondo Teilhard, dunque, l'umanità attuale non è al capolinea della propria evoluzione. Non si trova neppure in una condizione di declino, o di regressione verso condizioni di vita dominate dall'assillo di bisogni ai quali non è più in grado di dare soddisfazione. A suo avviso, infatti, l'umanità in transito verso l'«Ultra-umano» appare come una formazione i cui assetti futuri sono legati alla capacità di sviluppare progetti e sinergie che sono il prodotto di una «tensione evolutiva» che si concretizza in aspirazioni e obiettivi condivisi.

Dalla rappresentazione dell'umanità come formazione non stabilizzata, che dispone di livelli sempre più elevati di unità e di potenza, deriva l'individuazione, da parte di Teilhard, del «vizio tecnico» che è all'origine della mentalità di Galton-Darwin, e del modo di pensare di molti scienziati, filosofi, teologi, letterati, che si misurano con il problema del futuro dell'umanità. Il «vizio» è a suo avviso ravvisabile nel fatto che le loro valutazioni e le loro estrapolazione sui futuri assetti della vita umana, pur servendosi di dati attendibili, sono regolate da un non detto, che è dato dal «postulato categorico di un'immutabilità e non perfettibilità definitive della natura»⁷³.

Questo presupposto non problematizzato, che accomuna intellettuali molto diversi tra loro come Galton-Darwin e Barth, Simpson e Gilson, Rostand e Maritain, è legato alla convinzione secondo la quale l'essere umano, nelle sue dinamiche personali e collettive, «sarà domani esattamente tale e

⁷¹ *Ivi*, p. 356.

⁷² Sul tentativo operato dal pensatore americano Thomas Berry di «andare con Teilhard oltre Teilhard» e dar forma, così, a una ripresa del suo pensiero caratterizzata in senso ambientalista, cfr. Th. Berry, *Teilhard in the Ecological Age*, Anima Pubns, Chambersburg (PA) 1982; Id., *Teilhard in the Ecological Age*, in A. Fabel, D. St. John (eds), *Teilhard in the 21st Century. The Emerging Spirit of Earth*, Orbis Book, Maryknoll, New York 2003, pp. 57-73; Id., *The New Story. Comments on the Origin, Identification and Transmission of Values*, in Fabel, St. John (eds), *Teilhard in the 21st Century*, op. cit., pp. 77-88.

⁷³ *Ivi*, pp. 347-348.

quale lo vediamo oggi»⁷⁴. Per il gesuita, invece, non solo il presente, ma anche il futuro dell'umanità non è più quello di una volta. Il gruppo umano appare infatti come una formazione il cui futuro si costruisce attraverso la sinergia tra lo sperimentalismo di una tecnoscienza sempre più pervasiva e potenziata, e la maturazione di dispositivi culturali e di pratiche di discernimento diversi da quelli sedimentati nel Neolitico o nell'età industriale.

In tal senso, per superare il «passaggio pericoloso» nel quale si trova attualmente coinvolta la specie umana, Teilhard ritiene necessario liberarsi da nostalgie passatiste e lavorare per «scoprire e acclimatare nella nostra civilizzazione tutto un mondo di energie nuove»⁷⁵. Questa operazione è a suo avviso perseguibile attraverso la costruzione di una cultura che ha come riferimenti privilegiati gli imperativi ispirati alla triade «più Scienza», «più Ambizione», «più Saggezza», perché è «dalla intensità accresciuta della nostra potenza riflessiva e affettiva – scrive – che dipendono, in fin dei conti, il successo o il fallimento dell'Umanità»⁷⁶.

Secondo Teilhard, dunque, l'esistenza dell'umanità futura non è compatibile con forme di cultura che, in modi differenti, fanno della critica dell'umanesimo tecnico-scientifico il loro riferimento privilegiato. Egli è infatti convinto che la correzione delle storture prodotte dall'espansione del sistema nato dalla sinergia tra tecnoscienza, industria, mercato, *media*, sia realizzabile attraverso la costruzione di un sapere tecnico-scientifico più raffinato, più attento alla complessità e alla qualità dei fenomeni. Esso, inoltre, dovrebbe avere la capacità di non ignorare l'apporto che un'etica e un'esperienza religiosa profondamente rinnovate possono dare all'affermarsi di una interazione non distruttiva con la Biosfera, e alla costruzione di una società in cui l'espansione della tecnoscienza non produca forme di inquadramento costrittivo della vita umana, o pratiche discriminatorie verso vite che hanno minori possibilità di accesso ai benefici connessi ad alcune sue prestazioni.

BIBLIOGRAFIA

- Berry Th., *Teilhard in the Ecological Age*, Anima Pubns, Chambersburg (PA) 1982.
 Berry Th., *Teilhard in the Ecological Age*, in A. Fabel, D. St. John (eds), *Teilhard in the 21st Century. The Emerging Spirit of Earth*, Orbis Book, Maryknoll, New York 2003, pp. 57-73.
 Berry Th., *The New Story. Comments on the Origin, Identification and Transmission of Values*, in Fabel, St. John (eds), *Teilhard in the 21st Century*, pp. 77-88.

⁷⁴ *Ivi*, p. 348.

⁷⁵ Teilhard de Chardin, *Les Singularités de l'Espèce humaine*, pp. 347-348.

⁷⁶ *Ibidem*.

- Campa R., *Il culto della singolarità. Come è nata la religione della tecnoscienza*, in «Orbis Idearum», Vol. 6, Issue 2 (2018), pp. 95-110.
- Delio I., *Christ in evolution*, Orbis Book, Maryknoll, New York 2008.
- Delio I., *Making all things new. Catholicity, cosmology, consciousness*, Orbis Book, Maryknoll, New York 2018.
- Delio I., *The Unbearable Wholeness of Being. God, Evolution and The Power of Love*, Orbis Book, Maryknoll, New York 2019.
- Duffy K., *Teilhard's mysticism. Seeing the inner face of evolution*, Orbis Book, Maryknoll, New York 2014.
- Duffy K., *Teilhard's struggle. Embracing the work of evolution*, Orbis Book, Maryknoll, New York 2019.
- Giustozzi G., *Pierre Teilhard de Chardin. Geobiologia/Geotecnica/Neocristianesimo*, Edizioni Studium, Roma 2016.
- Teilhard de Chardin P., *Trasformazione e Prosecuzione nell'uomo del Meccanismo dell'Evoluzione. Scritto per Huxley*, in Id., *Verso la convergenza. L'attivazione dell'energia nell'umanità*, tr. it. di A. Tassone Bernardi, Il Segno dei Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano (VR) 2004, pp. 251-260.
- Teilhard de Chardin P., *La convergenza dell'Universo*, in Id., *Verso la Convergenza*, pp. 237-249.
- Teilhard de Chardin P., *Le Coeur du problème*, in Id., *L'Avenir de l'Homme*, Éditions du Seuil, Paris 1959, pp. 339-349.
- Teilhard de Chardin P., *Les Singularités de l'Espèce humaine*, in Id., *L'Apparition de l'Homme*, Éditions du Seuil, Paris 1956, pp. 295-375.
- Teilhard de Chardin P., *Osservando un Ciclotrone. Riflessioni sulla concentrazione su di sé dell'energia umana*. In Id. *Verso la Convergenza*, pp. 289-296.
- Teilhard de Chardin P., *The Antiquity and World Expansion of Human Culture*, in Id., *L'Œuvre scientifique, X: 1945- 1955*, Walter-Verlag, Olten und Freiburg 1971, pp. 4580-4589.
- Teilhard de Chardin P., *Un grandissimo problema per l'Antropologia. È vero o no che nell'uomo continua, trasformandosi, il processo biologico dell'evoluzione*, in Id., *Verso la Convergenza*, pp. 261-266.