

Nota della redazione

La dott.ssa Francesca Maestrello si è laureata con una ponderosa e ben documentata tesi su:

**«L'ACCOGLIENZA DELLE IDEE DI PIERRE TEILHARD DE CHARDIN
NELLA CULTURA ITALIANA NEGLI ANNI 1955-1965»**

Riteniamo che quest'originale ricerca [effettuata anche con la collaborazione del "Centro di Documentazione TdC - Roma"] consenta di comprendere meglio il tipo ed il grado di ricezione attuali del pensiero teilhardiano, nei confronti del quale perdura il sostanziale *apartheid* in cui il Magistero della Chiesa Cattolica l'ha confinato, quand'era in vita e post mortem.

Conviene tener presente che nelle valutazioni dell'opera teilhardiana entrano in gioco dei fattori ad essa *estranei* o *indipendenti*, quali:

- a. la posizione sostanzialmente chiusa del Magistero della Chiesa Cattolica verso l'evoluzione in generale e, soprattutto, riguardo al problema dell'origine della specie umana;
- b. l'atteggiamento negativo del Magistero della Chiesa Cattolica rispetto alla teoria neodarwinista;
- c. la mancanza, fino agli anni '70-80, di cognizioni relative alla scienza della complessità (su cui è incardinata l'intera visione di Teilhard);
- d. la non comprensione (in forza del punto precedente) della nascita e dello sviluppo della Noosfera, il cui futuro costituisce la parte sostanziale, anche per i risvolti teologici, del pensiero di Teilhard;
- e. la ferma opposizione del Magistero della Chiesa cattolica a nuove concezioni teologiche connesse con un'evoluzione di tipo *ascendente* (p.es. sul peccato originale, sull'Incarnazione, sulla Cristologia);
- f. l'interpretazione materialistica e socio-politica di *Le phénomène humain* da parte della cultura laica, nazionale ed internazionale.

L'insieme di questi fattori hanno avuto un ruolo decisivo nel "non vedere" ciò che Teilhard (forse un po' ingenuamente) sperava fosse subito "visto" ed accettato. Rispetto a mezzo secolo fa, è oggi del tutto scomparsa la lettura dell'opera teilhardiana in chiave socio-politica ("f"), ma gli altri punti sono soltanto parzialmente modificati; in particolare:

- il Magistero della Chiesa Cattolica oggi non nega *formalmente* l'evidenza dell'evoluzione generale (cosmica e biologica), ma chiude gli occhi sul suo carattere *ascendente* nella specie Homo [Cfr. la posizione di Ratzinger alle pp. 6-7 di "Scienza e Fede: tema troppo insistito ed esperienze ignorate" e alle pp. 3-7 di "Peccato originale e uomo primitivo", entrambi in questo sito];

- la teoria neodarwinista è stata riconosciuta “più che un’ipotesi” solo a partire dal 1996 [Cfr. Giovanni Paolo II ai Membri della Pontificia Accademia delle Scienze riuniti in Assemblea Plenaria il 22 Ottobre 1996. Il suo Messaggio è tuttavia saldamente legato ad alcuni “punti fermi” stabiliti dall’enciclica *Humani generis*];
- la continua mancata distinzione dei piani *scientifico* e di *fede*, per cui la *complessificazione* della materia (e degli psichismi ad essa correlati) sarebbe una *creatio continua* che comprende anche interventi speciali di Dio;
- il catechismo della Chiesa Cattolica rimane ancorato ad una concezione “fissista” del genere umano, che inizia con Adamo, uomo *realmente esistito* e *perfetto* prima del suo peccato.

La ricerca di Francesca Maestrello permette di capire bene la natura e la consistenza logica delle opinioni espresse sin dall’inizio nei confronti del pensiero teilhardiano, che nel decennio 1955-1965 poteva desumersi dalle seguenti nove opere (sulle tredici in totale) gradualmente pubblicate in Francia:

Le Phénomène humain (1955), *L’Apparition de l’Homme* (1956), *La Place de l’Homme dans la nature* (1956), *La Vision du passé* (1956), *Le Milieu Divin* (1957), *L’Avenir de l’Homme* (1959), *L’Énergie humaine* (1962), *L’Activation de l’Énergie* (1963), *Écrits du temps de la guerre* (1965).

Nel periodo **1955-1962** si registrano, in particolare, questi fatti principali:

- la “guerra” della gerarchia ecclesiastica contro la diffusione delle idee di TdC. Un decreto diramato in via riservata dal Sant’Uffizio disponeva che le opere di TdC fossero ritirate dalle biblioteche dei seminari e delle istituzioni religiose, che non fossero in vendita nelle librerie cattoliche e che non si facessero traduzioni in altre lingue;
- l’ignobile attacco del gesuita Giovanni Bosio su *La Civiltà Cattolica* del dicembre 1955, in cui l’autore è arrivato a scrivere che «sarebbe stato desiderabile che [..le controversie suscitate in vita da TdC] fossero definitivamente sepolte con la sua morte». A base della sua demolizione dell’opera di TdC sta l’asserito principio che l’evoluzionismo è contrario all’ordine dato da Dio sin dall’inizio della creazione;
- la presa di posizione della Pontificia Accademia Teologica Romana, che nella sua rivista *Divinitas* intende demolire l’opera di TdC sul piano metodologico e teologico. Uno dei critici che vi scrive, mons. M. Alessandri, lo critica anche sulla base di considerazioni ‘scientifiche’ (subordinate ai dettami della *Humani generis* e al creazionismo). In fondo, TdC è colpevole di sostenere l’evoluzionismo, un’ipotesi non provata e di presunto supporto all’ateismo;
- la manifestazione di qualche isolato sostegno a TdC, per esempio del teologo A. Locatelli, che cerca di difenderlo sul piano filosofico dimostrando la logica e consequenzialità della sua visione;
- una certa influenza di TdC sul Concilio Vaticano II, riguardo all’azione della Chiesa nel mondo contemporaneo, ma la strumentalizzazione politica del pensiero teilhardiano da parte della cultura laica ha infine rafforzato nella gerarchia cattolica l’idea di opporsi alla sua divulgazione. Questa opposizione rientrava d’altronde nella campagna più ampia contro la *nouvelle teologie*;

- gli interventi del paleontologo italiano Alberto Carlo Blanc e del chimico Salvatore Arcidiacono che, pur con alcune critiche, sono sostanzialmente in difesa delle posizioni scientifiche di TdC. Tuttavia essi non s'interessano degli aspetti filosofici e scientifici della sua visione;
- il *Monitum* del giugno 1962, che di fatto ha ufficialmente escluso, senza metterle all'*Indice*, le opere di TdC dall'ambito della cultura cattolica, filosofica, teologica e spirituale [Cfr. [Il "Monitum" e la comprensione odierna di Teilhard de Chardin, in questo sito](#)].

Negli anni **1963-1964** sono da porre in rilievo:

- la posizione di M. Gozzini, interessato al pensiero di TdC non tanto per divulgarlo quanto per sostenere la compatibilità fra cristianesimo e comunismo, nonché la necessità di un rinnovamento religioso e sociale della Chiesa;
- gli scritti di G. Vigorelli, che già prima del *Monitum* aveva accusato la Chiesa di misconoscere l'opera di TdC, l'unica in grado di conciliare la scienza con la fede e di permettere la convergenza fra cristianesimo e marxismo. La sua notissima opera *Il gesuita proibito*, una sorta di biografia di TdC corredata da suoi testi scelti e tradotti dall'autore, ha avuto sicuramente il merito di far conoscere "il caso Teilhard" al grande pubblico italiano. Il libro, - che ha intenti apologetici e scarsamente critici riguardo agli aspetti scientifici, filosofici, teologici e spirituali del pensiero teilhardiano, - si concentra sulle sue implicazioni sociali e politiche. Ne segue un vasto dibattito orientato a sostenere le tesi del Vigorelli e per lo più senza la cognizione diretta degli scritti teilhardiani;
- la monografia di Ferdinando Ormea *TdC il pensiero l'originalità il messaggio*, in cui l'autore dà preminenza agli aspetti scientifici dell'opera teilhardiana, all'evoluzionismo e alla legge di complessità-coscienza. Egli non menziona il *Monitum* e accenna appena all'atteggiamento intransigente della Chiesa, mentre incolpa la cultura scientifica e filosofica di essersi disinteressata di TdC. Sugli aspetti teologici del pensiero di TdC Ormea si astiene da specifici commenti dichiarando la sua incompetenza;
- l'opposizione all'opera di TdC è contrassegnata dalla conoscenza sommaria del suo pensiero criticato specialmente nel suo impianto filosofico piuttosto che nelle argomentazioni scientifiche. L'atteggiamento di S. Quinzio è condizionato dal suo rifiuto di un cristianesimo ottimista, rifiuto che, egli stesso ammette, influisce in misura notevole sulla valutazione delle proposte teilhardiane. Quinzio ammette pure di non conoscere tutti gli scritti di TdC, che ritiene un "magnifico De Gaulle ecclesiastico" (!) e un "brillante conferenziere". Decisamente fuori delle righe è il pamphlet di G. Scaltriti, *Theilhard (sic) de Chardin tra il mito e l'eresia*, uno scritto aprioristicamente ostile verso ogni tentativo di rinnovamento ecclesiale e caratterizzato dal totale rifiuto della scienza moderna. Scaltriti arriva ad ipotizzare che TdC sia stato traumatizzato dalla vita in trincea, perché solo un'infermità mentale giustificerebbe la sua adesione alla teoria evoluzionista (!).

Nell'anno **1965**:

- incoraggiati dalla posizione del Preposito Generale della Compagnia di Gesù, Pedro Arrupe, sostanzialmente favorevole a TdC, diversi religiosi esprimono il loro apprezzamento per il pensiero teilhardiano. Va ricordato soprattutto il gesuita S. Corradino, il quale affianca TdC a Galileo per l'opposizione che entrambi hanno subito da parte della Chiesa e per l'incidenza del loro pensiero sulla cultura delle loro rispettive epoche. Per Corradino, TdC ha il merito di aver ripristinato la convergenza delle scienze con la sua visione unitaria del cosmo fisico, biologico ed umano. È interessante questo suo giudizio, perché ancora valido e attuale: «l'opera di Teilhard non ha bisogno di quello che le è stato offerto prevalentemente fino ad oggi — panegirici o compianti o confutazioni — ma esige soprattutto prolungamenti di indole tecnica e integrazioni» poiché «il punto di arrivo della fenomenologia di Teilhard è un contributo per l'edificazione di una cultura cattolica che si apra [...] e ravvivi la speranza umana [...] anche al di fuori dei confini ufficiali del cattolicesimo»;
- l'interesse degli ambienti filosofici italiani per TdC rimane marginale e non approfondito. Le sue posizioni scientifiche restano ignorate. E. Zolla lo situa fra «i compilatori di romanzi cosmologici [...], fantastici ricercatori di sintesi coreografiche tra la scienza sperimentale da un canto e la metafisica (o teologia) dall'altro»;
- la pubblicazione in italiano, da parte di una casa editrice cattolica e con *imprimatur*, dello scritto di TdC *Il sacerdote*, è una piccola novità che sembra in contraddizione con il *Monitum*. In realtà, questo è il primo tentativo di “isolare” dall'opera teilhardiana ciò che interessa, come oggi giorno la sua visione cristo-centrica. È già qualcosa, mutilata però di ogni aspetto dinamico ed evolutivo.

Nella sua conclusione, Francesca Maestrello esprime l'idea che la situazione internazionale, caratterizzata dalla guerra fredda e dalla contrapposizione ideologica fra Est ed Ovest, abbia avuto peso nell'atteggiamento della Chiesa nei riguardi di TdC, perché sostenuto dai movimenti di sinistra. Tuttavia egli è stato ufficialmente accusato soltanto di errate posizioni teologiche e dottrinali.

La cultura italiana, filosofica e scientifica, ha potuto conoscere assai poco le opere teilhardiane e perciò si è sostanzialmente limitata alle tematiche sociali e politiche ad essa collegabili.

UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE – MILANO

Facoltà di Lettere e Filosofia

Corso di Laurea in Filosofia

L'ACCOGLIENZA DELLE IDEE DI PIERRE TEILHARD DE CHARDIN NELLA
CULTURA ITALIANA NEGLI ANNI 1955-1965

Tesi di Laurea di:

Francesca MAESTRELLO

Matr. N. 2506317

Relatore: Chiar.mo Prof. Roberto MAIOCCHI

Anno Accademico 2007-2008

Indice

Introduzione	p. 9
Breve biobibliografia teilhardiana	p. 12
Introduzione al pensiero teilhardiano	p. 21
I – Gli anni 1955-1962	
1. Mentre TdC è in vita	p. 59
2. Alla morte di TdC	p. 64
3. La posizione della curia	p. 66
<i>L'articolo di Giovanni Bosio su La Civiltà Cattolica</i>	p. 71
<i>L'articolo di mons. Alessandri su Divinitas</i>	p. 73
4. Alcuni sacerdoti favorevoli a TdC	p. 77
<i>Il saggio di Aldo Locatelli</i>	p. 81
5. L'atteggiamento dei laici	p. 85
<i>Gli interventi di Alberto Carlo Blanc</i>	p. 93
<i>L'articolo di Salvatore Arcidiacono</i>	p. 103
II – Gli anni 1963-1964	p. 108
1. La posizione di Mario Gozzini	p. 109

2. Gli interventi di Giancarlo Vigorelli	p. 112
<i>La prima monografia italiana su TdC: "Il gesuita proibito"</i>	p. 114
3. Le reazioni a " <i>Il gesuita proibito</i> "	p. 127
4. Le opinioni degli esponenti marxisti su TdC	p. 130
<i>L'articolo di Gian Piero Brega</i>	p. 130
<i>Interventi di altri marxisti</i>	p. 132
5. La seconda monografia italiana su TdC: il saggio di Ferdinando Ormea	p. 135
<i>Struttura, giustificazione del saggio e atteggiamento rispetto TdC</i>	p. 138
<i>Indagine rispetto i temi scientifici teilhardiani</i>	p. 142
<i>Esame della validità dei postulati teilhardiani</i>	p. 145
6. L'articolo di Beppino Disertori	p. 153
7. Il saggio di Pietro Ubaldi	p. 160
8. Gli avversari di TdC	p. 170
<i>L'intervento di Edmondo Cione</i>	p. 172
<i>La posizione di Sergio Quinzio</i>	p. 173
<i>L'articolo di Vincenzo Cappelletti</i>	p. 179
9. Le posizioni degli uomini di Chiesa	p. 181
<i>Il pamphlet Giacinto Scaltriti</i>	p. 187
10. L'atteggiamento dei laici cattolici	p. 193

<i>Il saggio di Adolfo L'Arco</i>	p. 194
III – L'anno 1965	p. 198
1. Gli atteggiamenti degli ecclesiastici	p. 200
<i>L'articolo di Saverio Corradino</i>	p. 202
<i>L'intervento di Aldo Locatelli al convegno milanese</i>	p. 205
2. Le posizioni degli intellettuali	p. 208
<i>L'articolo di Giorgio Pecorini</i>	p. 210
<i>Il convegno milanese</i>	p. 212
<i>I marxisti</i>	p. 213
<i>Il saggio di Egidio Vidoni</i>	p. 216
<i>L'intervento di Siro Contri</i>	p. 220
<i>L'articolo di Elémire Zolla</i>	p. 222
3. Le posizioni dei laici cattolici	p. 224
<i>Rispetto il Monitum e la gerarchia</i>	p. 225
<i>Rispetto la personalità di TdC</i>	p. 227
<i>Sull'evoluzionismo</i>	p. 228
<i>Sulla continuità con il personalismo ed i temi conciliari</i>	p. 235
Conclusione	p. 238
Bibliografia	p. 240

Introduzione

Così il cardinal segretario di Stato Agostino Casaroli scriveva del gesuita a mons. Paul Poupard¹, nel centenario della nascita di TdC: *“L'écho étonnant de ses recherches, joint au rayonnement de sa personnalité et à la richesse de sa pensée, ont durablement marqué notre époque. Une puissante intuition poétique de la valeur profonde de la nature, une perception aiguë du dynamisme de la création, une vaste vision du devenir du monde se conjuguent chez lui avec une indéniable ferveur religieuse. De même, sa volonté continue de dialogue avec la science de son temps et son optimisme intrépide face à l'évolution du monde ont donné à ses intuitions, à travers le chatoiement des mots et la magie des images, un retentissement considérable. Toute orientée vers l'avenir, cette synthèse à l'expression souvent lyrique et traversée par la passion de l'universel aura contribué à redonner à des hommes en proie au doute le goût de l'espérance. Mais dans le même temps, la complexité des problèmes abordés comme la variété des approches utilisées n'ont pas manqué de soulever des difficultés, qui motivent justement une étude critique et sereine – tant au plan scientifique que philosophique et théologique – de cette oeuvre hors du commun”*².

¹ Rettore dell'*Institut Catholique* di Parigi e da poco pro-presidente del [Pontificio Consiglio per il Dialogo con i non Credenti](#).

² A. CASAROLI, *Lettera del Card. Casaroli al Rettore dell'Istituto Cattolico di Parigi*, L'Osservatore Romano, Roma, 10 giugno 1981, p. 1. Questa la traduzione sulla rivista teilhardiana “Il Futuro dell'uomo”: “L'eco impressionante delle sue ricerche, congiunto all'irraggiamento della sua personalità e alla ricchezza del suo pensiero, hanno durevolmente impresso la loro impronta sulla nostra epoca. Una potente intuizione poetica del valore profondo della natura, una percezione acuta del dinamismo della creazione, una vasta visione del divenire del mondo si congiungevano in lui con un innegabile fervore religioso. Ugualmente, la sua volontà continua di dialogo con la scienza del suo tempo e il suo ottimismo intrepido di fronte all'evoluzione del mondo, hanno dato alle sue intuizioni,

Il card. Casaroli esprime tutta la difficoltà che gli intellettuali hanno trovato nel dare una forma definitiva al pensiero del gesuita: ebbe infatti uno svolgimento progressivo e disorganizzato, la cui esplicitazione fu complicata dalla lontananza di TdC dalla cultura europea, dovuta al suo ventennale soggiorno cinese, e alle restrizioni alla pubblicazione di temi filosofici e religiosi, che gli rese impossibile il confronto con altri intellettuali e favorì l'evoluzione del suo pensiero in senso personalistico.

Nonostante le ambiguità scientifiche, filosofiche e teologiche sottolineate in varie sedi e da diversi punti di vista, negli anni l'influenza di TdC si è positivamente allargata agli ambiti specifici delle scienze biologiche, sociali ed alla teologia, ma è rimasta al di fuori della riflessione della società civile.

Se in Francia i testi teilhardiani furono dati alle stampe già l'indomani della morte del gesuita, raccolti in tredici volumi editati al ritmo di circa uno l'anno fra il 1955 e il 1976 – sebbene in un ordine non cronologico e poco funzionale ad una comprensione più agevole dello svolgimento del pensiero teilhardiano – nel nostro paese ebbe grande ruolo la resistenza ecclesiastica alla diffusione delle idee del gesuita, espressa su *L'Osservatore Romano* in seguito alla pubblicazione del primo volume delle *Œuvres*. Si verificò una limitazione alla traduzione degli scritti e una restrizione della circolazione delle pubblicazioni in lingua originale, per cui, in Italia, i volumi delle opere teilhardiane sono apparse fra il 1968 e il 2004 (eccetto che per i saggi *La grande*

attraverso i colori cangianti delle parole e la magia delle immagini, una risonanza considerevole. Tutto orientata verso l'avvenire, questa sintesi dall'espressione spesso lirica e attraversata dalla passione dell'universale, avrà contribuito a ridonare il gusto della speranza a degli uomini in preda al dubbio. Ma, nello stesso tempo, la complessità dei problemi abordati come pure la varietà degli approcci utilizzati, non hanno mancato di sollevare delle difficoltà, che motivano giustamente uno studio critico e sereno — tanto sul piano scientifico che filosofico e teologico — di questa opera fuori del comune” (*Il Futuro dell'uomo*, n. 2, 1981). Una breve nota dell'11 luglio dello stesso anno dalla sala stampa della Santa Sede preciserà che la lettera in questione non andava considerata una “riabilitazione” del gesuita francese, né dovevano considerarsi risolti gli aspetti problematici presenti nel suo pensiero.

Monade e Note pour servir a l'évangélisation des temps nouveaux inclusi nel XII volume delle *Œuvres* ma non ancora tradotti).

Questi fatti si ripercossero evidentemente sulla capacità di documentazione e giudizio degli autori italiani che scrivevano su TdC: lo studio degli articoli e saggi dedicati al gesuita nel nostro paese fa emergere evidentemente, accanto ad un vivido interesse, scarsità d'informazione, spesso distorta a favore di un uso strumentale delle idee del gesuita. Complessivamente, l'intelligenza italiana si espresse su TdC solo in reazione all'apprensione e alla sostanziale condanna delle tesi teilhardiane da parte della Chiesa, con scarsa cognizione di causa, spesso invocando il gesuita nei dibattiti sociali e soprattutto politici, operando una limitazione del pensiero teilhardiano rispetto alla portata delle sue intuizioni scientifiche, filosofiche e circa il futuro dell'uomo.

Al fine di contribuire ad un approfondimento dei temi relativi al pensiero teilhardiano, questo studio si propone di ripercorrere le modalità e gli argomenti con cui l'opera del gesuita è stata accolta in Italia, specialmente da autori italiani, fino al decennale della sua morte. La scelta dell'arco temporale è stata guidata da una considerazione bibliografica: il primo decennio dalla morte del gesuita, in cui divampa l'interesse per le sue opere, esprime infatti una certa regolarità nelle posizioni, che si mantiene fino alla fine degli anni '60 (ma senza novità interpretative), e che si perde invece negli anni successivi, con lo scemare dell'attrattiva per l'opera del francese. Per facilitare la comprensione delle critiche che gli furono opposte, presenterò quindi una breve biobibliografia ed un'introduzione al pensiero di TdC.

Breve biobibliografia teilhardiana

Per via di una vita profondamente raminga, è difficile seguire TdC nelle sue peregrinazioni. Quanto alla sua ampia produzione, essa è divisibile nelle due grandi aree tematiche che hanno interessato il nostro autore: quella scientifica, che è stata pubblicata regolarmente, e quella filosofico-religiosa, che, salvo alcune eccezioni, ha potuto circolare solo in modo ciclostilato e clandestino, e che fu principalmente pubblicata in raccolte postume. Traccio di seguito gli avvenimenti più importanti della sua vita e rimando per una bibliografia completa a McCARTHY Joseph M.: *Pierre Teilhard de Chardin. A Comprehensive Bibliography*, Garland, New York-London, 1981.

Marie-Joseph Pierre Teilhard de Chardin nasce il 1° maggio 1881 nel castello di Sercenat, nell’Auvergne, da famiglia di antica nobiltà. Ad un’innata propensione per l’Assoluto¹, si aggiungono le suggestioni che sviluppano la sua personalità nelle due direzioni naturale e soprannaturale: TdC deriva dal padre la passione per la natura, dalla madre una profonda devozione per Gesù Bambino e il culto per il Sacro Cuore — il cosmico e il “cristico”², temi che coprono l’intero orizzonte del pensiero teilhardiano.

Studia presso il collegio gesuita di Notre-Dame de Mongrè, e nel 1899 entra nella Compagnia di Gesù, trascorrendo i due anni di noviziato a Aix-en-Provence.

¹ Ne *Il cuore della materia*, TdC racconta che fin da bambino era attratto dall’idea di consistenza, di solidità, in contrapposizione all’effimero: aveva identificato in un bullone d’aratro il suo primo idolo, il “Dio di Ferro”, e descrive la sua “disperazione” nello scoprire poi (intorno al 1891) la debolezza del ferro, che si rigava ed arrugginiva.

² Il piccolo dizionario in coda all’edizione italiana del 1966 del volume *TdC* di Claude Cuénot, descrive il “senso cosmico” come la “facoltà in base alla quale reagiamo sinteticamente all’insieme spaziale e temporale delle cose per cogliere il Tutto dietro la molteplicità” (C. CUÉNOT, *TdC*, Il Saggiatore, Milano 1966, p. 309); e il “senso cristico” come “senso dell’onnipresenza dell’energia suprema, l’energia mistica emanante dal Cristo” (*ivi*).

Negli anni 1901-1905 prosegue gli studi sull'isola di Jersey, dopo l'espulsione degli ordini religiosi dalla Francia. Pensa di rinunciare ai suoi interessi scientifici per consacrarsi interamente alla vita sacerdotale, ma i suoi superiori lo spingono a perseverare negli studi naturalistici.

Tra il 1905-1908 è al Cairo come lettore di chimica e fisica in un collegio gesuita. Incantato dal paesaggio orientale, è tentato di abbandonarsi al sentimento panteistico che la natura esotica gli ispira. Torna nel 1908 ad Hastings, dove studia teologia ed è ordinato sacerdote nell'agosto del 1911.

Tornato in Francia nel 1912, studia paleontologia e, dopo l'incontro con l'antropologo Marcellin Boule, ha un posto come addetto presso il *Muséum d'Histoire naturelle* di Parigi. Viaggia in Spagna con l'abate Henri Breuil per lo studio dei dipinti rupestri nel nord-ovest della Spagna. Partecipa agli scavi che rinvergono frammenti di un osso mascellare inferiore e di un teschio attribuiti all'"uomo di Piltdown", riconosciuto come anello mancante della catena evolutiva tra scimmia e uomo. Dopo quarant'anni di dibattiti, nel 1953 i reperti vennero definitivamente smascherati come una truffa, e identificati come mandibola di orangutan, denti fossili di scimpanzé limati e cranio umano medievale, invecchiati ad arte. TdC fu sospettato con altri di aver architettato la frode, ne fu ritenuto l'unico artefice da Stephen Jay Gould.

Nell'estate del 1914 scoppia il primo conflitto mondiale e la Francia è invasa dai tedeschi: TdC è mobilitato all'inizio del '15 come caporale barelliere, in un reggimento misto di zuavi e tiratori. Merita una Croce di guerra, una Medaglia militare e la nomina a cavaliere della Legion d'Onore.

Il suo amico e biografo più documentato, Claude Cuénot, definisce la guerra "luna di miele intellettuale"¹ di TdC: nonostante la vita difficile del fronte, il gesuita scrive un *Journal*, trattiene una fitta corrispondenza con la cugina

¹ C. CUÉNOT, *TdC*, Il Saggiatore, Milano 1966, p. 27.

Marguerite (pubblicata col titolo *Genèse d'une pensée: lettres 1914-1919*), in cui si delinea il complesso dei suoi interessi e del suo sistema, che inizia a specificare in un numero notevole di saggi, tra cui: *La vie cosmique* (1916), *Le Christ dans la matière* (1916), *La lutte contre la multitude* (1917), *L'union créatrice* (1917), *La nostalgie du front* (1917), *Mon univers* (1918), *Note pour l'évangélisation des temps nouveaux* (1919), *La puissance spirituelle de la matière* (1919).

Dalle lettere alla cugina, si staglia una personalità operativa e pratica¹, con una forte spinta alla perfezione umana, unitamente ad uno strenuo sentimento del proprio ruolo di sacerdote². TdC identifica il proprio “compito” nello “sviluppare in se stesso, con umiltà, con fedeltà e cocciutaggine la mistica d'una ricerca appassionata di Dio nel cuore d'ogni sostanza e di ogni azione, e di diffonderla perciò il più possibile”³. Esprime l'intenzione di non voler “dif-

¹ Così TdC si descrive: “non posso fare a meno di constatare che la mia natura ha più del trapano che fora, piuttosto che dell'olio che facilita la corsa del Progresso” (lettera del 4 agosto 1916, in TdC, *Genesi di un pensiero, lettere dal fronte (1914-1919)*, Feltrinelli, Milano 1966, p. 98). Altrove: “l'aver provato l'imminenza concreta, personale della morte, mi fa sentire ancora di più la necessità di realizzare praticamente certe idee che ho, forse troppo, curate finora come teoria, e non ho abbastanza tradotte in concreto” (lettera del 28 luglio 1918, *ibid.*, p. 190). Ed anche: “sono molto meno preoccupato dell'aspetto metafisico delle cose, di ciò che avrebbe potuto essere o non essere, delle condizioni astratte dell'esistenza: tutto ciò mi pare estremamente fallace o fragile. Mi accorgo di essere sensibile al reale e al fatto in sé, e di esserne permeato fin nel midollo. Ma quel che mi sta a cuore è di trovare le condizioni del progresso così come esso si presenta a noi, e non, invece, lo sviluppo teorico dell'universo a partire dai principi primi. Questa mia tendenza farà sì che i filosofi di mestiere vedranno in me sempre un filisteo: ma sento che la mia forza sta nel seguirla” (lettera del 21 agosto 1919, *ibid.*, p. 259).

² TdC parla di “vita mediocre” (lettera del 30 gennaio 1915, *ibid.*, p. 39); e “monotona” (lettera del 9 febbraio 1915, *ibid.*, p. 40) nelle fasi di riposo e retrovia; ammira il coraggio dei combattenti, rispetto cui si sente “minuscolo” (lettera del 28 maggio 1915, *ibid.*, p. 47); invoca “insieme, zelo, ardimento, tatto e, soprattutto, santità” (lettera del 15 febbraio 1915, *ibid.*, p. 41) per la sua missione di religioso al fronte.

Altrove scrive di “essere dominato da due grandi forze: Dio, che mi attira in qualche modo nell'atmosfera creatrice della lotta, e il mio paese (dire paese, è forse poco) che mi spinge avanti, come una particella che lo rappresenta. Chi fosse lucidamente conscio di questa duplice forza, quella alle spalle, che l'anima e lo consacra, e quella davanti a lui che l'ama e l'assorbe, dovrebbe buttarsi avanti con entusiasmo” (lettera del 16 ottobre 1917, *ibid.*, p. 181).

³ Lettera del 29 marzo 1917, *ibid.*, p. 164.

fondere idee quanto uno *spirito*¹, “di mettere a punto non una teoria ma un’impostazione della vita (direi quasi un apostolato)”², con grande attenzione per il tema dell’ortodossia del suo pensiero³.

Acquisisce in questo periodo la certezza di uno sviluppo morale individuale e sociale dell’umanità come proseguimento autentico e naturale dell’evoluzione organica; ritiene la guerra il luogo in cui si forgia un grande futuro⁴; scrive di “monadi umane”⁵ e della loro convergenza nella costruzione del Corpo mistico di Cristo. Le lettere parlano già anche dell’incapacità della Chiesa di parlare agli uomini⁶; del male e del peccato come di una condizione

¹ Lettera dell’1 febbraio 1919, *ibid.*, p. 241.

² Lettera del 25 luglio 1917, *ibid.*, p. 170.

³ TdC scrive: “evidentemente devo trovare un certo linguaggio ortodosso per farvi passare “la mia esperienza”, senza alterarla o debilitarla. L’importante, per fortuna, è che questa esperienza sia sostanzialmente ortodossa; ora di questo posso essere sicuro perché me l’hanno confermato in giugno e perché ho dalla mia San Giovanni, San Paolo, e inoltre tutta una massa di postulati e di soddisfazioni interne che non possono ingannare, tanto li sento ancorati al profondo della mia vita” (lettera del 3 ottobre 1918, *ibid.*, p. 209).

⁴ Leggiamo: “un Ordine nuovo, certo, finirà per attuarsi su questa terra, un Ordine che ridurrà al minimo gli scontri brutali e le fatalità cieche che, così spesso, gualciscono e schiacciano i fiori umani sbocciati nel caos dei determinismi” (lettera dell’8 settembre 1916, *ibid.*, p. 106).

⁵ Il dizionario di Cuénot specifica per la voce “monade”: “benché la marcia globale delle cose sia unica, comporta tanti aspetti isolatamente variabili e modificabili per quante coscienze ci sono, ognuna delle quali ha realmente il suo universo, di cui essa è centro. Ognuno di questi centri si chiama monade. La monade teilhardiana a differenza di quella leibniziana è aperta sul cosmo e non è regolata da un’armonia prestabilita” (C. CUÉNOT, *TdC, Il Saggiatore*, Milano 1966, p. 304). L’esperienza della prima linea suggerisce a TdC la sensazione di “non essere più una monade individuale, piena di progetti personali, bensì una monade perduta nel grande scontro di popoli e di energie brute” (lettera del 18 giugno 1916, in TdC, *Genesi di un pensiero, lettere dal fronte (1914-1919)*, Feltrinelli, Milano 1966, p. 85). A questo proposito scrive il saggio *La nostalgie du Front*, a spiegare come al fronte “ognuno vede affiorare dentro di sé un fondo lucido d’energia, di libertà che altrove, nella vita comune non si manifesta mai, mentre a rivelare l’anima è la forma rinnovata dell’individuo partecipante alla Vita quasi collettiva degli uomini, con una funzione che sorpassa quella individuale” (lettera del 25 settembre 1917, *ibid.*, p. 176).

⁶ TdC parla spesso della necessità “di fare una sana riconciliazione tra Dio e il Mondo, tra le aspirazioni ascetiche del Cristianesimo e l’instirpabile passione che ci fa vibrare da capo a piedi, quando avvertiamo qualcosa nell’anima di quel gran Tutto di cui innegabilmente siamo parte” (lettera del 2 febbraio 1916, in TdC, *Genesi di un pensiero, lettere dal fronte (1914-1919)*, Feltrinelli, Milano 1966, p. 79). Sente il bisogno di “smentire a me e agli altri la tesi che l’ideale cristiano renda l’uomo meno “umano” e ciò disinteressandolo da certi impegni essenziali, ma soprattutto omettendo di sviluppare in lui certe forze morali, che oggi tutti ammirano” (lettera del 28 luglio 1918, *ibid.*, p. 190). Altrove, valuta “il torto fatto al cristianesimo dai credenti e specialmente dai preti, non abbastanza “umani” e nei quali la religione manca di produrre il primo effetto di farli cioè più fedeli ai doveri e alla preoccupazione del loro tempo” (lettera dell’8 settembre 1918, *ibid.*, p. 200). Ed an-

e non un impedimento alla realizzazione personale. Invia qualche scritto per la pubblicazione, che gli è rifiutata, e rispetto alla quale dimostra indifferenza, nonché consapevolezza della futura clandestinità delle sue idee¹.

Dopo la smobilitazione, nel 1919, torna a studiare scienze naturali alla Sorbona. Intrattiene da questo periodo, per circa un anno, un carteggio con Maurice Blondel, tramite il comune amico padre Valensin; ritrova il suo lavoro di addetto al *Museum d'histoire naturelle*. Dal 1920 insegna a vario titolo presso l'*Institut Catholique* di Parigi, tenendo corsi di paleontologia e geologia. Conosce Edouard Le Roy, allievo cattolico di Bergson, con cui nasce una profonda amicizia e un decennale sodalizio intellettuale.

Quest'incontro — che Claude Cuénot definisce una “stretta comunione di pensiero”², una “cospirazione di due intelligenze”³ — unitamente all'influenza di Blondel⁴, completa la formazione intellettuale di TdC. Cuénot ritiene “assai scarso”⁵ il bilancio delle influenze filosofiche subite dal gesuita, e scrive che “l'insegnamento ricevuto, limitato ai manuali di filosofia scolastica, non sembra aver lasciato tracce profonde”⁶. TdC si sarebbe formato “median-

che: “la Chiesa o, meglio, i suoi amministratori non hanno più, ora almeno, il senso della vita reale” (lettera del 10 dicembre 1918, *ibid.*, p. 227); “la mia convinzione è che la Chiesa debba presentare il dogma in modo più reale, più universale, più “cosmogonico”” (lettera del 13 dicembre 1918, *ibid.*, p. 229).

¹ Nel dicembre del 1916 TdC manda alcune pagine alla redazione di *Etudes* (probabilmente si tratta di *Christ dans la matière* e di *Trois contes comme Benson*, cfr. p. 128, nota). Questa le righe con cui TdC dà la notizia alla cugina: “il mio articolo non è stato accettato da *Études*. E, in fondo, non mi stupisce. A parte che nell'articolo ci sono, forse, cose oggettivamente contestabili, il suo tono avrebbe sconcertato gli onesti e tranquilli lettori della rivista (questo è, soprattutto, quel che mi obiettano i censori). [...] Con tutto ciò, proprio non vedo come le mie idee possano veder la luce salvo che in una conversazione o in manoscritti fatti circolare con discrezione” (lettera del 23 dicembre 1916, *ibid.*, pp. 133-132. Altrove, commentando l'invio alla rivista del saggio *Terre promise*, TdC commenta che “non si fa illusioni” (lettera del 19 febbraio 1919, *ibid.*, p. 244) circa la pubblicazione, ma scrive di potersene “servire in privato per far conoscere la sua posizione e farla diventare oggetto d'esame critico” (lettera del 19 febbraio 1919, *ibid.*, p. 245).

² C. CUÉNOT, *TdC*, Il Saggiatore, Milano 1966, p. 49.

³ *Ivi.*

⁴ Cuénot scrive infatti che “l'influenza più sensibile è quella di Maurice Blondel” (*ivi*).

⁵ *Ibid.*, p. 48.

⁶ *Ivi.*

te lettura probabilmente molto discontinue”¹, con conversazioni con “spiriti colti”². Cuénot indovina le letture di filosofi della scienza come Duhem, Henri Poincaré; di Pascal, Newman, Leibniz e soprattutto Bergson; mentre il gesuita avrebbe conosciuto il marxismo da alcuni interlocutori.

Nel 1921 riesce a pubblicare sulla rivista gesuita *Études* il saggio *Comment se pose aujourd’hui la question du transformisme*. Si laurea in scienze naturali nel 1922, e l’anno seguente il padre gesuita Émile Licent invita TdC a Tientsin, Cina, dove lo aspetta una missione scientifica sovvenzionata dal *Museum* parigino. Inizia in questo anno quello che si può definire l’“esilio cinese” di TdC, durato, con varie interruzioni e viaggi, fino al 1946. Durante una spedizione in Mongolia scrive *La messe sur le monde* (1923), in cui esprime i temi dell’immensità della terra e dell’umanità che TdC percepisce nel suo soggiorno cinese, un’amplificazione del senso cosmico sperimentato durante la prima guerra mondiale.

Al suo ritorno a Parigi nel 1924, lo scienziato gesuita si trova in aperto contrasto con i suoi superiori, anche per via di una *Note sur quelques représentations historiques possibles du péché originel*, e il 2 novembre TdC sottoscrive un «atto di sottomissione» per la sua interpretazione non ortodossa del peccato originale. È allontanato dall’insegnamento e gli è imposto di pubblicare solo scritti strettamente scientifici.

Obbedendo ai suoi superiori torna in Cina nel 1926, dove partecipa a varie campagne paleoantropologiche. Lavora in un ambiente cosmopolita, stringe numerose amicizie nell’ambiente delle delegazioni e delle ambasciate. Tra il 1926 e il ’27 scrive *Le milieu divin*, che egli stesso definisce il suo «libro di pietà», con l’intento, non riuscito, di farsi pubblicare.

¹ *Ivi.*

² *Ivi.*

Torna tra il 1927 e '28 in Francia, viaggia l'anno successivo in Africa orientale.

Tornato in Cina, come apprezzato specialista in mammiferi fossili del quaternario cinese, TdC diventa consigliere del Servizio geologico nazionale. Nel giacimento fossilifero di Chu-Ku-Tien è rinvenuto il primo fossile di un antropoide asiatico; nel 1931 TdC e il maestro Breuil dimostrano che il Sinantropo è *faber* (taglia le pietre ed usa il fuoco). TdC viaggia molto frequentemente e per itinerari ampi attraverso l'Asia e negli Stati Uniti, mentre scrive: *L'esprit de la terre* (1931), *Christologie et évolution* (1933), *Comment je crois* (1934), *Esquisse d'un univers personnel* (1936), *Sauvons l'humanité* (1936), *Réflexions sur la conversion du monde* (1936), quest'ultimo su invito del Delegato apostolico della Santa Sede a Pechino che gli chiede un rapporto sulla situazione religiosa nel mondo, e *L'énergie humaine* (1937).

All'inizio della seconda guerra mondiale nel 1939, che blocca TdC a Pechino fino al 1946, inizia a scrivere *Le phénomène humain* (1939), *L'atomisme de l'esprit* (1941), *Le Christ évoluteur* (1942), *Christianisme et évolution* (1945), e riesce a pubblicare su *Études* il piccolo saggio *Quelques réflexions sur le retentissement spirituel de la bombe atomique* (1946). Negli stessi anni, continua la guerra cino-giapponese scoppiata nel 1937 e si prepara l'avanzata e la vittoria dell'esercito comunista di Mao Zedong.

Nel 1946, in Francia, TdC conosce e stringe amicizia con Sir Julian Huxley, che più tardi contribuirà efficacemente alla diffusione del pensiero teilhardiano. Nel 1947, in occasione di uno dei suoi periodici rientri in patria, TdC è insignito della Legion d'Onore per i servizi resi come scienziato francese alle istituzioni scientifiche in Cina. La motivazione dell'onorificenza mette in luce la capacità organizzativa e l'abilità diplomatica di TdC, capace di ottenere i cospicui finanziamenti necessari alle ricerche. È colpito da infarto. Conduce

una vivace vita pubblica, incontra famosi esponenti comunisti; è coinvolto nella condanna della *nuova teologia*, ed in settembre gli è di nuovo ordinato di non scrivere più di filosofia.

Nel 1948 viaggia per la prima volta a Roma per chiedere la pubblicazione de *Le phénomène humain*, che gli viene negata. Scrive *Le groupe zoologique humain* (1949), *Le cœur du problème* (1949), *Comment je vois* (1949), *Le cœur de la matière* (1950), *Monogenisme et monophylétisme* (1950). Nel 1950 è eletto membro dell'*Académie des sciences*, ma da parte dei superiori gli sono vietate conferenze e pubblicazioni. I suoi testi circolano ciclostilati assieme ai primi libelli che lo avversano.

L'anno seguente, allontanato da Parigi dai superiori, TdC compie un viaggio in Africa australe, e poi si stabilisce a New York. Nel 1952 visita i ciclotroni dell'università di Berkley, California, e pubblica nell'aprile del 1953 sulla rivista *Recherches et débats* l'articolo *En regardant un cyclotron*.

Nel 1954 gli accordano un soggiorno di tre mesi in patria, durante il quali TdC tiene conferenze, incontra persone, subisce attacchi dalla stampa, per cui è costretto a rientrare negli Stati Uniti con un mese di anticipo. Scrive *Recherche, travail et adoration* (1955), *Le Christique* (1955). Muore il 10 aprile 1955 a New York.

Solo con la sua morte nel 1955 è iniziata la pubblicazione delle *Œuvres de Pierre Teilhard de Chardin*, presso le edizioni Seuil di Parigi, sotto la tutela di un doppio comitato, uno scientifico e l'altro generale, e con l'alto patronato dell'ex regina d'Italia Maria Josè, nonostante le pressioni romane per evitarne o almeno rinviarne la pubblicazione. Tra i membri del comitato spiccano, tra gli altri, i nomi dei paleontologi Alberto Carlo Blanc, Henri Breuil e Jean Piveteau, i fisici Louis e Maurice de Broglie, il biologo Julian Huxley, lo storico Ar-

nold J. Toynbee, la segretaria amministratrice dei manoscritti Jeanne Mortier, il biografo e amico Claude Cuénot, André Malraux, A.J. Marrou, il presidente del Senegal Léopold Sédar Senghor.

Nel 1961, vengono pubblicate le lettere dal fronte, ad opera della cugina; numerosi *Cahiers* con inediti teilhardiani e articoli di numerose personalità, numeri speciali di riviste.

Introduzione al pensiero teilhardiano

Il pensiero di TdC è sostanzialmente immutato e composto degli stessi temi fin dai primi scritti, approfondito di volta in volta sotto punti di vista differenti ed in modo asistematico. La doppia formazione di gesuita e paleontologo approda a un tentativo di sintesi tra cristianesimo e scienza, una teoria evolutiva spiritualista, ascendente e convergente, compiutamente delineata nel volume *Le phénomène humain* (d'ora in poi, PH), a cui principalmente mi riferirò nella presentazione del pensiero teilhardiano.

Nell'importante *Avvertenza* al volume, l'autore invita a non leggere il PH "come un'opera metafisica e ancor meno come una specie di saggio teologico, ma unicamente ed esclusivamente come una memoria scientifica"¹. Il gesuita propone "una *introduzione ad una spiegazione del mondo*"², un tentativo di organizzare un coerente sistema di antecedenti e conseguenti, attraverso una legge sperimentale di corrispondenza, che spieghi la comparsa cronologica di tutti i fenomeni nel tempo; al contempo la considerazione di "tutto il fenomeno"³, ovvero la comprensione anche del "fenomeno umano", generalmente ignorato dalle indagini scientifiche.

TdC evidenzia qui i suoi postulati, le "due opzioni primordiali"⁴ senza le quali egli ritiene impossibile dare una "rappresentazione coerente e totale del

¹ TdC, *Avvertenza a Il fenomeno umano*, terza edizione, il Saggiatore, Milano 1980, p. 25. Ma più tardi, l'autore scrive: "questo saggio non sarà in definitiva null'altro che la storia della lotta che si svolge nell'universo, tra il molteplice unificato e la moltitudine non ancora organizzata" (*ibid.*, p. 70).

² *Ivi.*

³ *Ivi.*

⁴ *Ibid.*, p. 27.

fenomeno umano”¹: “la prima è il primato conferito allo psichico e al pensiero”², la seconda è “il valore «biologico» attribuito al fatto sociale”³. L’opera è quindi scandita in quattro parti, che riprendono l’articolazione dei momenti dell’evoluzione cosmica: la pre-vita, la vita, la riflessione, la super-vita.

La previta

Allo scopo di ricostruire una teoria esaustiva del fenomeno cosmico e terrestre, TdC comincia la sua indagine dall’analisi “naturalistica”⁴ della materia, che egli definisce “stoffa dell’universo”⁵. Essa è considerata dapprima nei suoi elementi più semplici, gli atomi,⁶ e secondariamente nella sua totalità. Nel primo caso, il gesuita riconosce le caratteristiche di pluralità (intesa come atomicità), unità (manifestata da uniformità di massa e comportamento) ed energia (intesa come capacità di azione “o più precisamente d’interazione”⁷). Corrispondentemente, dal punto di vista complessivo, TdC definisce la materia come “sistema” (intesa come ordinamento, interrelazione, composizione e organizzazione della molteplicità degli elementi; caratteristica “immediatamente percettibile a un qualsiasi osservatore della natura”⁸), come “totum” (“per la sua unità”⁹ nonostante l’innumerabilità delle combinazioni), infine come “quantum” (dato che “l’atomo è naturalmente coestensivo a ogni spazio in

¹ *Ivi.*

² *Ivi.*

³ *Ivi.*

⁴ *Ibid.*, p. 40.

⁵ *Ibid.*, p. 39.

⁶ Pur ammettendo TdC che l’atomo è un “semplice mezzo grafico e transitorio per realizzare il raggruppamento e verificare la non contraddizione degli «effetti» sempre più numerosi manifestati dalla materia” (*ibid.*, p. 39).

⁷ *Ibid.*, p. 43.

⁸ *Ibid.*, p. 45.

⁹ *Ivi.*

cui viene situato”¹, il raggio d’azione proprio a ogni elemento cosmico è esteso ai limiti del mondo, e quest’ultimo è definito “uno spazio curvo chiuso”²).

TdC passa poi a considerare l’evoluzione della materia³ dal duplice punto di vista “qualitativo” (“la figura assunta”) e “quantitativo” (“le regole seguite” dalla materia). Secondo il primo aspetto, il gesuita ritiene che l’evoluzione della materia “si riduce, nelle teorie attuali, all’edificazione graduale, per complicazione crescente, dei diversi elementi individuati dalla fisico-chimica”⁴. Il gesuita accenna alla legge di complessificazione, sottolineando con forza come, da una “massa ancora irrisolta di elementi semplici [...] di natura luminosa”⁵ si sarebbe passati improvvisamente “a corpuscoli elementari (“protoni, neutroni, elettroni, fotoni,...) la cui lista si allunga continuamente”⁶; dai corpuscoli elementari si sarebbe giunti ad una varietà di corpi composti, infine alla vita, soltanto attraverso “l’organizzazione di un unico tipo iniziale corpuscolare”⁷.

Dal punto di vista quantitativo, l’evoluzione della materia sottostà ai due principi della termodinamica, di conservazione e di entropia; TdC li enuncia, considerando come, da questo punto di vista, l’universo diventi una realtà che nasce, cresce e muore alla pari di ogni altra esperita; che la vita terrestre diventa qualcosa che, dopo aver espresso le combinazioni più improbabili, riomba nella disgregazione della probabilità più banale.

Ad ovviare a questa prospettiva e a tentare di dare una “spiegazione coerente”⁸ del fenomeno cosmico, accanto all’“esterno” già studiato dalla fisica,

¹ *Ibid.*, p. 48.

² *Ivi.*

³ TdC scrive che il primo studio della materia, la fisica, si era svolta “sotto il doppio segno della fissità e della geometria” (*ibid.*, p. 49), ma che essa “è stata irresistibilmente costretta, dai suoi stessi progressi, a divenire una storia” (*ivi*).

⁴ *Ibid.*, p. 50.

⁵ *Ivi.*

⁶ *Ibid.*, p. 51. TdC situa nelle “masse siderali” (*ibid.*, p. 54) i “laboratori in cui si attua progressivamente, nella direzione delle grandi molecole, l’evoluzione della materia” (*ivi*).

⁷ *Ibid.*, p. 51.

⁸ *Ibid.*, p. 59.

il gesuita propone un “interno delle cose”¹, in cui ritiene raggiungersi i punti di vista materialista e spiritualista. A partire dalla considerazione che “un’anomalia naturale non è mai altro se non l’esagerazione, al punto di rendersi sensibile, di una proprietà diffusa dappertutto in uno stato impercettibile”², TdC ipotizza che la “stoffa dell’universo” abbia “per struttura, due aspetti, [...] così come, per esempio, ha una costituzione granulare: coestensivo all’esterno, vi è un interno delle cose”³, che TdC descrive come “coscienza e quindi spontaneità”⁴, avendo cura di spiegare in nota che “qui, come in altre parti del libro, il termine «coscienza» è inteso nella sua accezione più generica, per designare ogni specie di psichismo, dalle forme più rudimentali concepibili di percezione interiore sino al fenomeno umano della coscienza riflessa”⁵.

Per TdC, l’osservazione evidenzia come “perfezione spirituale (o «centrità» cosciente) e sintesi materiale (o complessità) non sono altro che i due aspetti o le due parti correlate di uno stesso fenomeno”⁶; da cui il gesuita deriva la risposta alla “ricerca di una legge qualitativa di sviluppo in grado di spiegare, di sfera in sfera, dapprima l’invisibilità, poi la comparsa, infine la graduale predominanza dell’interno rispetto l’esterno delle cose”⁷, in grado di spiegare come, da una materia particellare e disgregata, sottoposta a leggi statistiche, si sia giunti ad una materia improbabilmente organizzata, che sfugge alla legge dei grandi numeri⁸. TdC giustifica la sua ipotesi sostenendo

¹ *Ibid.*, p. 58.

² *Ibid.*, p. 62.

³ *Ibid.*, p. 63.

⁴ *Ivi.*

⁵ *Ibid.*, p. 63, nota.

⁶ *Ibid.*, p. 68.

⁷ *Ibid.*, p. 69.

⁸ “Storicamente, la stoffa dell’universo si concentra via via in forme sempre più organizzate di materia” (*ibid.*, p. 53). L’istituzione di questo parallelismo fisico-psichico ha il valore di una ipotesi euristica importante, e spiega, in definitiva, perché la Materia primitiva abbia enormi capacità evolutive.

che, “da un punto di vista *qualitativo*, non esiste alcuna contraddizione nell’ammettere che un universo dalle apparenze meccaniciste possa essere costruito di «libertà», — purché queste libertà vi siano contenute in uno stato sufficientemente grande di divisione e d’imperfezione”¹.

Dal punto di vista quantitativo, TdC ammette la difficoltà di definire scientificamente la nozione di energia spirituale, pur nella sua “familiarità”²; egli non pretende di “fornire una soluzione del tutto soddisfacente al problema dell’energia spirituale”³, volendo solo mostrare una “linea di ricerca”⁴. Il gesuita riconosce alle energie materiale e spirituale una “costante associazione”⁵, cui però non va attribuita una trasformabilità “diretta” di una nell’altra⁶. “Per sfuggire a un dualismo di fondo — impossibile e antiscientifico —, e per salvaguardare nello stesso tempo la naturale complicazione della stoffa dell’universo”⁷, TdC ipotizza che “ogni energia è inizialmente di natura psichica” la quale, “in ogni particella elementare, si divide in due distinte componenti: una *energia tangenziale* che rende l’elemento solidale, nell’universo, con tutti gli elementi dello stesso ordine [...]; e un’*energia radiale*, che lo attira nella direzione di uno stato sempre più complesso e sempre maggiormente centrato, verso l’avanti”⁸. Supponendo una “certa energia tangenziale libera”⁹, il gesuita ipotizza che una particella costituita sia in grado di aumentare la propria complessità interna associandosi a particelle vicine, e conseguentemente

¹ *Ibid.*, p. 70.

² *Ivi.*

³ *Ibid.*, p. 71.

⁴ *Ivi.*

⁵ *Ivi.*

⁶ L’esempio teilhardiano è relativo alla relazione cibo-pensiero. Per pensare, bisogna mangiare, scrive il gesuita, che sottolinea però l’indipendenza delle due azioni: “quanti pensieri diversi per lo stesso pezzo di pane! Come le lettere di un alfabeto dalle quali possono uscire sia l’incoerenza che il più splendido poema” (*ibid.*, p. 73).

⁷ *Ibid.*, p. 74.

⁸ *Ivi.*

⁹ *Ibid.*, p. 75.

aumentare con le sue stesse proporzioni la propria energia tangenziale (e via di seguito).

Dopo aver sottolineato che la variazione di energia radiale si opera attraverso un'organizzazione (un dispendio) dell'energia tangenziale, e che ad un valore grande a piacere dell'energia radiale può essere correlato un valore piccolo a piacere dell'energia tangenziale¹, TdC tenta la soluzione delle difficoltà poste dalle leggi termodinamiche. Nel sistema teilhardiano, infatti, appare un aumento dell'energia radiale e tangenziale, in opposizione al principio di conservazione: a questo problema, il gesuita risponde che l'accrescimento dell'energia tangenziale "diventa sensibile unicamente a partire da valori radiali molto alti (vedi caso dell'uomo, per esempio, e delle tensioni sociali). Al di sotto, invece, e per un numero approssimativamente costante di particelle iniziali nell'universo, la somma delle energie tangenziali cosmiche rimane praticamente e statisticamente invariabile nel corso delle trasformazioni"². Quanto al secondo principio, invece, TdC ipotizza che sia "un certo quantum primordiale di energia tangenziale libera, che si va a mano esaurendo, così come lo esige l'entropia"³.

La vita

Il saggio prosegue quindi con l'illustrazione dello sviluppo della Terra, a partire dal suo distacco dalla massa solare, alla comparsa di molecole che si

¹ *Ibid.*, pp. 75-76. Come prima si faceva l'esempio delle possibilità spirituali del pane e dell'alfabeto.

² *Ibid.*, p. 76. TdC conclude scrivendo: "Ed è tutto ciò che la scienza richiede".

³ *Ivi.* TdC prospetta qui altre tre questioni: la prima, relativa all'"energia speciale" che permette l'espansione verso l'improbabile dell'universo; la seconda, "se esistono o meno un limite e un termine definiti al valore elementare e alla somma totale delle energie radiali che si sviluppano nel corso della trasformazione" (*ibid.*, p. 77); terzo, se la forma risultante dalle energie radiali è destinata ad una disgregazione secondo il principio entropico, o meno. Il gesuita offre una risposta esplicita solo al primo quesito, in coda al volume: pur dedicando un paragrafo all'"amore-energia" (*ibid.*, p. 355), egli scrive che "il principio di cui avevamo bisogno per spiegare sia la marcia persistente delle cose verso una maggior coscienza, sia la solidità paradossale del più fragile" (*ibid.*, p. 365) è Omega.

costituiscono con gli elementi più semplici, a seguito di trasformazioni termiche e chimiche.

A differenza degli atomi di cui sono composte, le molecole hanno una spiccata plasticità interna, per cui si associano fino a raggiungere dimensioni notevoli che conferiscono loro una straordinaria mobilità di forme, un prodigioso potere di moltiplicazione. Pur riconoscendo che “nessuna barriera sicura sussiste tra il protoplasma «vivente» e le proteine «morte»”¹, in quest’ambiente di grandi ammassi molecolari TdC situa la “vitalizzazione”, la comparsa delle prime cellule viventi. È introdotta qui un’idea chiave della teoria teilhardiana, quella di “punto critico”: il gesuita la deriva dall’osservazione che, “in tutti i campi, quando una grandezza ha raggiunto un determinato valore, cambia bruscamente aspetto, cambia stato o natura. La curva s’inverte; la superficie si riduce a un punto; il solido crolla; il liquido bolle; l’uovo si segmenta; l’intuizione scaturisce dai fatti accumulatisi”². Al concetto di “punto critico” è connesso quello di “discontinuità nella continuità”, di un “momento particolare dell’evoluzione terrestre, una maturazione, una muta, una soglia, una crisi di prima grandezza”³. Al di là del punto critico l’antico ordine non è annullato, ma è affiancato da qualcosa di fondamentalmente nuovo: la cellula vivente è una novità che mantiene una stretta parentela con il mondo chimico-fisico attraverso le caratteristiche di semplicità, simmetria strutturale, e dalle dimensioni ridottissime.

Tra le proteine previventi e la cellula si installa una differenza fondamentale di complessità; la cellula manifesta la sua originalità essenziale nell’aver trovato un nuovo metodo per inglobare unitariamente una più grande massa

¹ *Ibid.*, p. 91.

² *Ibid.*, p. 92.

³ *Ibid.*, p. 94. TdC dichiara qui che la nascita della vita terrestre dalla materia inorganica (la generazione spontanea) è correlata ad uno stato attraversato una sola volta dal chimismo generale della terra.

di materia. Attraverso “movimenti elementari”¹, in modo “proliferante”², “ingegnoso”³, “indifferente”⁴, “unitario”⁵ e solidale, la vita invade il pianeta attraverso una differenziazione e dispersione dei suoi elementi costitutivi. Essi delineano successivamente delle aggregazioni casuali, si trasformano fino ad isolarsi dagli altri viventi e si costituiscono in un phylum, un’unità naturale gerarchizzata che nella sua maturità esibisce una certa definitività delle forme⁶, e l’inclinazione alla socializzazione⁷.

TdC espone quindi a grandi linee “l’albero della vita”⁸, il florilegio di varietà animali, sottolineando la complessità raggiunta da ogni specie, la loro continuità rispetto le phyla d’appartenenza, la numerosità delle specie e l’enormità temporale necessaria alla loro apparizione. Il gesuita dichiara qui la sua indifferenza per la questione relativa alle modalità meccaniche

¹ *Ibid.*, p. 131. TdC identifica come “movimenti elementari della vita” la riproduzione, la moltiplicazione, il rinnovamento, la coniugazione, l’associazione e l’“additività orientata” delle cellule. (*ibid.*, pp. 131-138). Speciale ruolo ha l’“additività orientata”, attraverso la quale l’evoluzione biologica si trasforma non solo “orizzontalmente”, ma anche aggiungendo caratteristiche che si sommano “in una determinata direzione” (*ibid.*, p. 137), e che introducono all’ortogenesi, all’“ascensione della vita”.

² TdC iscrive in questa “modalità della vita” “tutta l’efficacia biologica della *lotta per la vita*” (*ibid.*, p. 139), che procede con la “tecnica fondamentale della «ricerca a tentoni»” (*ibid.*, p. 140) unitamente all’“orientamento preciso verso un fine perseguito” (*Ivi*), a formare una “casualità orientata” (*Ivi*).

³ TdC intende con “ingegnosità” l’“aspetto costruttivo dell’additività” (*ibid.*, p. 140).

⁴ L’indifferenza della vita nei confronti degli individui, assorbiti nel numero e nella collettività (*ibid.*, pp. 141-142).

⁵ *Ibid.*, p. 143.

⁶ *Ibid.*, p. 146. TdC illustra la formazione di un phylum col movimento di uno “strato di acqua sparso sul suolo”, che “non tarda ad incanalarsi, prima in rivoli e poi in ruscelli ben definiti” (*ibid.*, p. 145). Il gesuita sottolinea anche l’analogia tra lo sviluppo del phylum e gli stadi attraversati da un’invenzione umana: dapprima l’idea prende corpo, in modo approssimativo; segue un periodo di modificazioni, ritocchi, riadattamenti molto rapidi fino alla messa a punto pressoché definitiva, giunta alla quale l’invenzione riceve la sua forma definitiva e la fase di espansione. Qualitativamente l’invenzione non verrà più modificata, mentre crescerà la consistenza numerica degli esemplari inventati (*ibid.*, pp. 148-149). Qui TdC si sofferma anche sull’irreperibilità delle forme iniziali della specie (il “peduncolo” evolutivo): sottolineando le caratteristiche di esiguità numerica e di mutevolezza strutturale dei primi esemplari che daranno origine ad un phylum, similmente all’irreperibilità dei primi modelli di automobile o aeroplano: gli “embrioni, peduncoli, fasi iniziali di sviluppo, qualunque esse siano, si dileguano via via verso l’indietro” (*ibid.*, p. 156).

⁷ “Gli elementi del phylum tendono a riavvicinarsi e a socializzarsi con la stessa sicurezza con cui gli atomi di un corpo solido tendono a cristallizzare” (*ibid.*, p. 151).

⁸ *Ibid.*, p. 158.

dell'evoluzione, ed il suo interesse invece per lo sviluppo in sé della vita terrestre, specialmente per le vicende umane.

Scrive TdC: "Dall'alto in basso, dal più grande al più piccolo [dei viventi], è presente un'unica struttura visibile il cui disegno, rafforzato dalla stessa disposizione delle ombre e dei vuoti, si accentua e si prolunga (*all'infuori di ogni ipotesi!*) nella combinazione quasi spontanea degli elementi imprevisi che ogni giorno ci porta. Ogni nuova forma che noi scopriamo trova il suo posto naturale, — ma in realtà nessuna è assolutamente «nuova» — nel quadro tracciato. Abbiamo forse bisogno d'altro per convincerci che questo insieme è *nato*, e che è *cresciuto*?... Possiamo continuare, anche per anni, le nostre dispute sulle modalità della nascita di questo enorme organismo. Le vertigini ci colgono quanto più chiaramente ci appare l'incredibile complessità dei suoi meccanismi. Come conciliare questo sviluppo persistente con il determinismo delle molecole, con il gioco cieco dei cromosomi, con l'apparente incapacità delle conquiste individuali a trasmettersi geneticamente? [...] A forza di smontare la macchina, non riusciamo più a capire come possa funzionare. Può darsi. Ma intanto, la macchina è qui, davanti a noi, e funziona"¹. Importante la nota, in cui leggiamo: "in realtà, nella misura in cui esprime semplicemente la nostra incapacità di percepire sperimentalmente qualsiasi essere (vivente, o non vivente) se non incorporato in una serie spazio-temporale, l'evoluzionismo ha da tempo cessato di essere un'ipotesi per diventare una condizione (dimensionale) alla quale devono ormai soddisfare tutte le ipotesi, in fisica come in biologia. Attualmente, biologi e paleontologi disputano anco-

¹ *Ibid.*, pp. 182-183. Leggiamo anche: "Come tutte le cose in un universo in cui il tempo si è installato definitivamente a titolo di *quarta dimensione*, la vita è, e può essere soltanto, una grandezza di natura e di dimensioni evolutive. Fisicamente e storicamente, essa corrisponde a una certa funzione $f(x)$ che definisce nello spazio, nella durata e nella forma, la posizione di ciascuno dei viventi. Ecco il fatto che richiede una spiegazione, ma la cui *evidenza* è ormai al di sopra di tutte le verifiche e al riparo di ogni ulteriore smentita dell'esperienza. Si può ben dire che, considerata da questo punto di vista generale, la «questione trasformista» non esiste più" (*ibid.*, pp. 183-184).

ra attorno alle modalità, e soprattutto al meccanismo delle trasformazioni della vita: preponderanza (neodarwiniana) della causalità, o gioco (neolamarckiano) dell'invenzione, nella comparsa dei caratteri nuovi. Ma sul fatto generale e fondamentale che vi sia una evoluzione organica, nel caso della vita considerata globalmente come in quello di un qualsiasi vivente preso in particolare, su questo punto, ripeto, tutti gli studiosi sono oggi d'accordo. Infatti, non potrebbero dedicarsi a ricerche scientifiche se pensassero diversamente... Tutto ciò che possiamo rimpiangere (non senza stupore) è il fatto che, sebbene i risultati scientifici siano illuminanti, non esista ancora unanimità nel riconoscere che la «galassia» delle forme viventi disegna un vasto movimento «ortogenetico» di avvolgimento attorno a un asse di sempre maggior complessità e di sempre maggior coscienza”¹.

Dopo aver constatato che all'unanime riconoscimento dell'evoluzione non corrisponde l'ammissione di un orientamento evolutivo, TdC riprende la teoria dell'“interiorità” dell'universo per provarne la validità, “senza compiere alcun circolo vizioso, ma procedendo a un semplice nuovo assetto delle nostre prospettive”². Il gesuita cerca di corroborare la sua ipotesi attraverso una verifica se “tra le varie combinazioni tentate dalla vita, qualcuna non sia per caso organicamente associata a una variazione positiva dello psichismo negli esseri che la posseggono. Se così fosse — e se la mia ipotesi fosse giusta — proprio queste combinazioni rappresenterebbero le complicazioni per eccellenza, le metamorfosi essenziali”³. La risposta è che esiste un meccanismo deputato all'attività di coscienza, come sperimentiamo in noi stessi, e si tratta del sistema nervoso. La “suddivisione dei viventi in base al grado di «cerebra-

¹ *Ibid.*, p. 184, nota.

² *Ibid.*, p. 188.

³ *Ivi.*

lizzazione»¹ permette il riconoscimento di una “cefalizzazione” progressiva in ogni phylum, e in definitiva dell’intera evoluzione biologica: “tra le infinite modalità in cui si disperde la complicazione della vita, la differenziazione della sostanza nervosa si manifesta, così come la teoria lo faceva prevedere, sotto l’aspetto di una trasformazione significativa. *Conferisce un senso all’evoluzione, e di conseguenza dimostra che vi è un senso nell’evoluzione*”². A questa prima conclusione TdC assomma il corollario che “il cervello indica e misura la coscienza”³, e la conclusione ultima che “riconferma le premesse del nostro lavoro, e nello stesso tempo ne guida gli ulteriori sviluppi”⁴. “Il fatto che la storia naturale dei viventi, presa nella sua totalità e in ogni singolo ramo, definisca *esteriormente* il graduale stabilirsi di un vasto sistema nervoso, significa che a ciò corrisponde *interiormente* lo sviluppo di uno stato psichico che ha le stesse dimensioni della terra”⁵: questa “variabile fondamentale, con la quale possiamo seguire nel passato, e forse definire nel futuro, la vera curva del fenomeno”⁶ della vita, sottostà alla condizione di “abbandonare l’esterno e penetrare nell’interno delle cose”⁷.

TdC conclude così che “per esprimere nella sua verità la storia naturale del mondo, bisognerebbe poterla seguire dall’interno: non già come una successione concatenata di tipi strutturali che si sostituiscono l’uno all’altro, ma come un’ascesa di linfa interiore che si espande in una foresta di istinti consolidati. Nel suo intimo più profondo, il mondo vivente è costituito da una coscienza rivestita di carne e ossa. Dalla biosfera alla specie, vi è una sola, immensa ramificazione di psichismo che cerca se stessa attraverso svariate

¹ *Ibid.*, p. 189.

² *Ibid.*, p. 192. Poco prima, TdC aveva parlato esplicitamente di un “filo d’Arianna” (*ibid.*, p. 187).

³ *Ibid.*, p. 192.

⁴ *Ivi.*

⁵ *Ibid.*, p. 193.

⁶ *Ivi.*

⁷ *Ivi.*

forme”¹. In sostanza, “l’asse della geogenesi passa e si prolunga d’ora innanzi attraverso la biogenesi. E questa si esprime, in definitiva, mediante una psicogenesi”².

Nel “Riassunto o commento finale” postposto alla prima stesura del PH, nel 1948, TdC è più chiaro e conciso nella spiegazione della sua “legge di corrispondenza”, che chiama “legge di complessità-coscienza”³. Questa la sua illustrazione sintetica: “se l’universo ci appare, dal punto di vista siderale, in via di espansione spaziale (dall’infimo all’immenso), del pari, e più nettamente ancora, esso si presenta a noi, dal punto di vista fisico-chimico, in via di avvolgimento organico su se stesso (dall’estremamente semplice all’estremamente complesso): e tale avvolgimento particolare di «complessità» si trova sperimentalmente legato ad un correlativo aumento di interiorizzazione, cioè di psiche o coscienza”⁴.

TdC si attarda ancora a spiegare la sua posizione evolucionista: “sono ben lungi dal rifiutare la sua parte — una parte importante e addirittura essenziale — al gioco storico delle forze naturali”⁵, ma ritiene che “l’«impeto» del mondo, rivelato dalla grande spinta di coscienza, non può avere la sua fonte ultima, né può trovare una spiegazione per il suo cammino irresistibilmente teso verso gli psichismi più elevati, se non nell’esistenza di un qualche principio interiore contenuto nel suo stesso movimento. È mai possibile che la vita possa liberamente operare dall’Interno mediante un Esterno i cui determinismi sono interamente rispettati? È un fatto che un giorno potremo forse meglio comprendere”⁶. In nota, il gesuita scrive: “da diverse parti non si mancherà di rilevare, nelle spiegazioni che seguono, un pensiero troppo lamar-

¹ *Ibid.*, p. 200.

² *Ibid.*, p. 195.

³ *Ibid.*, p. 410.

⁴ *Ivi.*

⁵ *Ibid.*, p. 196.

⁶ *Ibid.*, pp. 196-197.

ckiano (influenza esagerata dell'«interno» sull'ordinamento organico dei corpi). Ma non si dimentichi che, nell'azione «morfo-genetica» dell'istinto, come io la intendo in questa sede, una parte essenziale è lasciata al gioco (darwiniano) delle forze esterne e del caso. La vita procede certo a forza di possibilità, ma di possibilità individuate e afferrate — vale a dire psichicamente selezionate. Ben compreso, l'«anti-caso» lamarckiano non è la semplice negazione del caso darwiniano, ma si presenta invece come la sua utilizzazione. Tra i due fattori, esiste una complementarità funzionale — e potremmo dire una «simbiosi». Aggiungiamo che, se si tiene conto della distinzione essenziale (assai poco osservata sinora) che esiste tra una biologia dei piccoli complessi e una biologia dei grandi complessi (così come esiste una fisica dell'infimo e una fisica dell'immenso), ci si rende conto che sarebbe bene separare e trattare differenzialmente due zone maggiori dell'unità del mondo organizzato: a) da una parte, la zona (lamarckiana) dei grandissimi complessi (l'uomo soprattutto) in cui l'anti-caso domina in modo percettibile; e b) dall'altra, la zona (darwiniana) dei piccoli complessi (i viventi inferiori) nella quale l'anti-caso non può essere colto, sotto il velame del caso, se non attraverso un ragionamento o una congettura, vale a dire indirettamente¹.

Lo studio teilhardiano prosegue riconoscendo nei primati — che, “con le loro membra, sono rimasti sino al Pliocene i più «primitivi» dei Mammiferi, si sono mantenuti i più *liberi*”² — “*un phylum di pura e di diretta cerebralizzazione*”³, in cima alla marcia ascendente verso la maggior coscienza incarnata dall'evoluzione terrestre.

Il pensiero

¹ *Ibid.*, pp. 197-198, nota.

² *Ibid.*, pp. 210-211.

³ *Ibid.*, p. 211.

Tra i primati, e su tutti gli altri animali¹, la superiorità dell'uomo è individuata nel "fenomeno centrale della riflessione"², la capacità della coscienza di "avvolgersi su se stessa e di prendere possesso di sé come di un oggetto dotato di una propria consistenza e di un valore particolare: non soltanto conoscere, ma conoscersi; non soltanto sapere, ma sapere di sapere"³. TdC riconosce in questa autocoscienza la nascita di un "altro mondo": "astrazione, logica, scelte e invenzioni ragionate, matematica, arte, percezione calcolata dello spazio e della durata, ansie e sogni dell'amore..."⁴. "La vita, in quanto ascesa di coscienza, non poteva indefinitamente avanzare lungo la sua linea senza trasformarsi in profondità"⁵: "all'Antropoide portato «mentalmente» a 100 gradi, ancora alcune calorie sono state aggiunte. [...] Per un accrescimento «tangenziale» infimo, il «radiale» si è rovesciato, è saltato all'infinito in avanti"⁶.

TdC precisa che "gli spiritualisti hanno ragione nel difendere così tenacemente una certa trascendenza dell'uomo sul resto della natura. E neppure hanno torto i materialisti quando sostengono che l'uomo è soltanto un termine nuovo della serie delle forme animali. In questo caso, come in tanti altri, le due evidenze antitetiche si risolvono in un movimento [...], in un «cambiamento di stato»"⁷, "discontinuità nella continuità"⁸. In nota, scrive che "nulla impedisce al pensatore spiritualista — per ragioni di ordine superiore, e in un tempo ulteriore della sua dialettica — di situare, *sotto il velame fenomenico* di una

¹ TdC specifica che "ogni forma di istinto tende, a modo suo, a diventare «intelligenza»; ma che solo sulla linea umana (per ragioni estrinseche o intrinseche) l'operazione è pienamente riuscita. Lo psichismo umano rappresenterebbe dunque, allo stato riflesso, una sola delle innumerevoli modalità di coscienza che la vita ha tentato di realizzare nel mondo animale" (*ibid.*, p. 221, nota).

² *Ibid.*, p. 217.

³ *Ibid.*, pp. 217-218.

⁴ *Ibid.*, p. 218.

⁵ *Ibid.*, p. 219.

⁶ *Ibid.*, p. 223.

⁷ *Ibid.*, pp. 223-224.

⁸ *Ibid.*, p. 224.

trasformazione rivoluzionaria, quella tale operazione «creatrice» e quel tale «intervento speciale» che egli vorrà”¹.

TdC sottolinea comunque la lunga preparazione di “tutta una serie di condizioni contemporaneamente realizzate insieme”² senza le quali non si sarebbe potuta produrre l’intelligenza umana: “solo per il merito del raggiunto stato bipede, il cervello è riuscito a svilupparsi”³, poiché l’abilità manuale permette di liberare le mascelle dalla funzione prensile e conseguentemente di assottigliare le fasce muscolari che avvolgono il cranio. Il gesuita ritiene risolutivamente che il passo della riflessione, “per poter effettuarsi, ha dovuto realizzarsi *d’un solo colpo*”⁴: “o noi dobbiamo rendere il pensiero una cosa impensabile, negando la sua trascendenza psichica sull’istinto, o risolverci ad ammettere che la sua apparizione è avvenuta *tra* due individui”⁵, accettando comunque che “«essere posta» non significa per l’intelligenza «essere compiuta»”⁶.

TdC attribuisce il termine di “ominizzazione” al “salto individuale, istantaneo, dall’istinto al pensiero”⁷ nel singolo, ma anche, “in un senso più ampio”, alla “spiritualizzazione filetica, progressiva, nella civiltà umana, di tutte le forze contenute nell’animalità”⁸. Il cambiamento di stato biologico, quindi, non corrisponde solo a un punto critico attraversato dall’individuo, ma “abbraccia la vita stessa nella sua totalità organica”⁹, delineandosi come “noogenesi”¹⁰, e i-

¹ *Ivi*, nota.

² *Ibid.*, p. 225. Insiste su questo argomento, leggiamo infatti: “la minima cosa che si costituisce nel mondo non è forse sempre, nello stesso modo, il prodotto di una mirabile coincidenza [...]? La vita non lavora lungo un filo isolato, e neppure lavora a sbalzi, ma spinge avanti contemporaneamente l’intera sua rete” (*ibid.*, p. 226).

³ *Ibid.*, p. 225.

⁴ *Ibid.*, p. 226.

⁵ *Ibid.*, p. 227.

⁶ *Ibid.*, p. 228.

⁷ *Ibid.*, pp. 239-240.

⁸ *Ibid.*, p. 240.

⁹ *Ivi*.

¹⁰ Cuénot definisce noogenesi come “movimento dell’universo che consiste in una concentrazione graduale dei suoi elementi psichico-chimici in nuclei sempre più complicati,

dentificando una nuova sfera oltre a quelle già codificate della barisfera, litosfera, idrosfera, atmosfera e biosfera, la “noosfera”. Il gesuita insiste sulla necessità di una nuova prospettiva che dia all’uomo “il suo vero posto nella natura”¹ come “coronamento naturale”² dell’evoluzione terrestre, ed esorta il lettore ad “emergere intellettualmente per riconoscere la specificità e l’ampiezza”³ del fenomeno umano.

TdC ammette che, dal punto di vista paleontologico, il rinvenimento dei primi fossili umani è, come per gli altri peduncoli evolutivi, sostanzialmente impossibile: “agli occhi della scienza [...] il «primo uomo» è, e non può essere, che *una folla*”⁴. Si situano qui le annotazioni teilhardiane relative alle questioni del monogenismo e del monofiletismo (cioè rispettivamente la teoria dell’origine della comparsa del primo uomo come unico individuo da cui discenderebbero tutti gli altri, e la teoria della comparsa dell’uomo in seno ad un’unica specie; contrapposte alla teoria del poligenismo e polifiletismo che ipotizzano la prima l’apparizione di vari individui umani in tempi e luoghi diversi, la seconda l’apparizione di varie branche umane in tempi e luoghi diversi), che interessano la teoria teologica cattolica della progenitura di Adamo e della trasmissione del peccato originale a tutti gli umani. “Il problema del *monogenismo* in senso stretto sembra *sfuggire* alla scienza, per intrinseca natura. Nelle profondità del tempo in cui è situata l’ominizzazione, la presenza e i movimenti di una coppia unica sono positivamente inafferrabili, e nessun ingrandimento può rivelarli direttamente al nostro sguardo. Di modo che, in

ogni grado ulteriore di concentrazione e di differenziazione materiale s’accompagna a una forma più avanzata di spontaneità e di psichismo” (C. CUÉNOT, *TdC*, Il Saggiatore, Milano, 1966, seconda edizione, p. 305).

¹ TdC, *Il fenomeno umano*, terza edizione, Saggiatore, Milano 1980, p. 243.

² *Ivi*.

³ *Ivi*. Scrive inoltre il gesuita: “per un ipotetico geologo che dovesse venire, molto più tardi, a ispezionare il nostro globo fossilizzato, la più sorprendente rivoluzione subita dalla terra troverebbe posto, inequivocabilmente, all’inizio di ciò che si è molto esattamente chiamato *Psicozoico*” (*ibid.*, p. 244).

⁴ *Ibid.*, p. 248.

quell'intervallo, vi è posto per tutto quello che una fonte trasperimentale di conoscenza potrebbe esigere"¹. TdC ritiene che la specie umana, "più rigorosamente ancora di ogni altra specie, rappresenta nel modo migliore lo sviluppo e il successo di un solo tronco in mezzo a tutti i tronchi"² dei primati. Prima di avanzare nello studio, il gesuita ribadisce che l'uomo "è emerso da una generale ricerca a tentoni della terra"³, e che, se anche il problema delle origini dell'uomo venisse perfettamente risolto, "non risolverebbe il problema umano"⁴: "per abbracciare l'ampiezza veramente cosmica del fenomeno umano era necessario seguirne le radici, attraverso la vita, sino ai primi sviluppi della terra stessa. Ma se vogliamo comprenderne la natura specifica dell'uomo e indovinarne il segreto, l'unico metodo è quello di osservare ciò che la riflessione ha già dato e ciò che essa preannuncia, *in avanti*".⁵

Lo studio prosegue nell'illustrazione dell'avanzata dell'uomo, a partire dal Pitecantropo di Giava, dal Sinantropo di Chu-Ku-Tien e dall'uomo di Neanderthal, fino all'*Homo Sapiens*, che TdC descrive "già veramente l'uomo moderno, sotto tutti gli aspetti"⁶, ed immagina "come nato da una linea evolutiva autonoma, nascosta per molto tempo, sebbene segretamente attiva"⁷, che emerge e sovrasta le altre linee umane. TdC segue l'*Homo Sapiens* nella subitanea apparizione, con la comparsa di agricoltura ed allevamento, delle civiltà sedentarie ed organizzate, in cui si sviluppano "ogni sorta di strutture

¹ *Ivi*, nota.

² *Ibid.*, p. 251.

³ *Ibid.*, p. 252. TdC parla di progresso evolutivo per *tâtonnement* (letteralmente, brancolamento). Nonostante il gesuita non la definisca esplicitamente, è chiaro che questa perifrasi si riferisce al gioco darwiniano del caso nei processi di evoluzione: a partire dalla constatazione delle innumerevoli varietà delle forme naturali, egli ritiene che la differenziazione e l'avanzamento dell'evoluzione dimostri la tendenza della natura a percorrere ogni possibilità di combinazione vitale.

⁴ *Ibid.*, p. 253.

⁵ *Ivi*.

⁶ *Ibid.*, p. 267.

⁷ *Ivi*.

comunitarie e di giurisprudenze”¹, nuove forme dell’antica “ricerca a tentoni della vita” nell’indagine e nell’invenzione di nuovi frutti, tecniche, scritture. Il gesuita riconosce che “dal Neolitico, l’influenza dei fattori psichici comincia a prendere decisamente il sopravvento sulle variazioni sempre più tenui dei fattori somatici”², alterando parzialmente le regole di complessità e differenziazione crescenti della filogenesi animale. Se tra gli animali le reazioni si limitano alla competizione (eventualmente all’eliminazione) e alle associazioni simbiotiche o di asservimento, nell’uomo si registra una “permeabilità reciproca degli psichismi unita a una notevole e significativa interfecondità”³ che mescola tradizioni culturali ai geni in nuove combinazioni biologiche: per TdC, infatti, “la storia umana prolunga realmente, a suo modo e al suo livello, i movimenti organici della vita”⁴. Tra le cinque grandi civiltà maya, della Polinesia, della civiltà cinese, indiana ed infine egiziana-mediterranea, individua “la grande spirale della vita che si eleva irresistibilmente, a tappe, lungo la linea principale della sua evoluzione”⁵, e riconosce che “è attraverso l’Occidente che è passato l’asse principale dell’antropogenesi”⁶: “la prova è data dal fatto che, da un capo all’altro del mondo, tutti i popoli, per restare umani, o per divenirlo di più, sono indotti invincibilmente a porsi nei termini stessi in cui l’Occidente è riuscito a formularseli, le speranze e i problemi della terra moderna”⁷.

Specialmente dalla fine del XVIII secolo, dall’epoca della rivoluzione francese, TdC riconosce una diversità nel carattere umano delle nuove generazioni, una maggiore ambizione ed ansietà, dovuta non solo alla scoperta e dominio delle forze della natura, ma soprattutto alla “presa di coscienza del

¹ *Ibid.*, p. 274. TdC scrive anche: “si può dire che, socialmente, in materia di proprietà, di morale, di matrimonio, tutto è stato tentato...” (*ivi*).

² *Ibid.*, p. 277.

³ *Ibid.*, p. 279.

⁴ *Ibid.*, p. 278.

⁵ *Ibid.*, pp. 282-283.

⁶ *Ibid.*, p. 283.

⁷ *Ivi*.

movimento che ci trascina. E per suo mezzo, la scoperta dei temibili problemi posti dall'esercizio dello sforzo umano"¹. TdC scrive qui che l'evoluzione, "per molti, è sempre il trasformismo soltanto; e lo stesso trasformismo non è altro che una vecchia ipotesi darwiniana, altrettanto locale e caduca della concezione laplaciana del sistema solare, o della deriva wegeneriana dei continenti. Siamo veramente di fronte a ciechi che non vedono l'ampiezza di un movimento il cui cerchio, superando infinitamente le scienze naturali, ha successivamente raggiunto ed invaso, attorno a loro, la chimica, la fisica, la sociologia, e persino la matematica e la storia delle religioni. L'uno dopo l'altro, tutti i campi della conoscenza umana si mettono in moto, trascinati insieme da una stessa corrente fondamentale, verso lo studio di un qualche sviluppo. Una teoria, un sistema, l'evoluzione...? Assolutamente no. Essa è molto di più: è una condizione generale alla quale devono conformarsi e soddisfare ormai tutte le teorie, tutte le ipotesi, tutti i sistemi, se vogliono essere pensabili e veri. Una luce che illumina tutti i fatti, una curvatura che tutte le linee devono subire: ecco ciò che rappresenta l'evoluzione"². Questa concezione dell'evoluzione permette a TdC di definire l'uomo «moderno» come colui che è "divenuto capace di vedere, non solo nello spazio, non solo nel tempo, ma nella durata, o, in altri termini, nello spazio-tempo biologico"³, colui in grado di prendere coscienza dell'evoluzione attorno a sé e sentirsene trascinato in una qualche misura: "l'uomo scopre, per usare la forte espressione di Julian Huxley, di non essere altra cosa se non l'evoluzione divenuta coscienza di se stessa"⁴.

¹ *Ibid.*, p. 287.

² *Ibid.*, pp. 291-292.

³ *Ibid.*, p. 292.

⁴ *Ibid.*, p. 295.

Ad introdurre la quarta parte del volume, TdC propone alcune considerazioni sulle caratteristiche dell'evoluzione biologica nella vita umana, e le loro conseguenze.

Il gesuita riconosce nell'evoluzione le caratteristiche di unità di struttura, di meccanismo e di movimento. Per la prima, TdC sottolinea la continuità tra "il vertebrato che stende le proprie membra o le ricopre di penne e l'aviatore che slitta su ali ingegnosamente aggiunte"¹ e chiede se "l'artificiale, il morale e il giuridico non sarebbero forse, molto semplicemente, il naturale, il fisico e l'organico *ominizzati*"², concludendo che il fenomeno sociale è il "culmine, e non l'attenuazione, del fenomeno biologico"³. Circa l'unità di meccanismo, il gesuita ribadisce l'azione anche nel gruppo umano dei meccanismi di avanzamento evolutivo della "ricerca a tentoni" e soprattutto dell'"invenzione", sostenendo che "lo spirito di ricerca e di conquista è l'anima permanente dell'evoluzione"⁴. Infine, rispetto l'unità di movimento, al concetto di "uomo freccia ascendente della grande sintesi biologica"⁵ aggiunge l'importanza delle leggi e condizioni dell'eredità delle acquisizioni: principalmente deterministica e genica per vegetali ed animali, fondata sulla costituzione di una "me-

¹ *Ibid.*, pp. 296-297.

² *Ibid.*, p. 297.

³ *Ibid.*, p. 298. Già nelle lettere dal fronte della prima guerra mondiale confermano questa convinzione teilhardiana. Il gesuita scrive alla cugina che, "certo, lo sviluppo morale e sociale dell'Umanità è la continuazione autentica e "naturale" dell'evoluzione organica" (lettera del 10 luglio 1916, in TdC, *Genesi di un pensiero, lettere dal fronte (1914-1919)*, Feltrinelli, Milano 1966, p. 95). Poco oltre, annota: "se non sbaglio, Bergson in lacune lezioni ha abbozzato questo studio dell'evoluzione morale nella sua natura, nella sua disposizione e nella sua consistenza biologica; altrimenti, cercherò di scavare io in questo tema" (*i-vi*). Più tardi, scrive: "in complesso oggi i miei interessi si muovono costantemente nell'ambito della morale, che mi appare sempre di più come il diretto prolungamento dell'ordine biologico e organico. La moralità perfeziona il pensiero e la libertà, così come il pensiero e la libertà concludono il risveglio psichico della vita. anche da un punto di vista puramente scientifico è la moralizzazione delle anime che prosegue in modo più diretto il lavoro dell'evoluzione. così i supremi doveri della rinuncia, della carità, della purezza [...] si legano saldamente alla nostra natura. Mi dirai che scopro l'America..." (lettera del 29 gennaio 1917, *ibid.*, p. 152). Ancora: "il vero Progresso, la vera continuazione dell'opera che ha prodotto il cervello e il pensiero consistono nel far morale e santo l'Universo" (lettera del 9 gennaio 1917, *ibid.*, p. 143).

⁴ TdC, *Il fenomeno umano*, terza edizione, Saggiatore, Milano 1980, p. 299.

⁵ *Ibid.*, p. 300.

moria ed intelligenza collettiva”¹ nel gruppo umano. “Trasferita, per opera dell’uomo, nello strato pensante della terra, l’eredità, senza cessare di essere germinale (o cromosomica) nell’individuo, emigra, con la parte più viva di se stessa, in un organismo riflesso, collettivo e permanente, nel quale la filogenesi si confonde con l’ortogenesi”²; nella tradizione, istruzione ed educazione in cui le nuove acquisizioni umane sono stabilite col metodo biologico dell’additività. La coscienza umana non diventa quindi solo cosciente di sé, ma “diventa libera di disporre di se stessa, libera di darsi o di rifiutarsi”³, “siamo responsabili del suo passato di fronte al suo avvenire”⁴.

TdC introduce infine il “problema dell’azione”⁵ come conseguenza di queste ultime considerazioni sull’evoluzione. Per il gesuita, è indubbio che “a causa di una riflessione che si socializza, gli uomini di oggi siano particolarmente inquieti, più inquieti di quanto non lo siano stati in alcun altro momento della storia”⁶, e tenta di “localizzare, gradualmente, l’origine del disagio, eliminando le cause illegittime di angoscia sino a scoprire il punto doloroso ove applicare il rimedio”⁷. Ad una prima analisi, l’inquietudine è imputata al “male della moltitudine e dell’immensità”⁸, in cui l’individualità è profondamente svilita dalle enormità spaziali e temporali del cosmo: TdC suggerisce che “metà del disagio presente si trasformerebbe in gioia se soltanto ci decidessimo, per docilità all’insegnamento dei fatti, a situare in una noogenesi l’essenza e la

¹ *Ibid.*, p. 301.

² *Ibid.*, p. 302. Cuénot definisce la “filogenesi” teilhardiana semplicemente come “sviluppo della specie” (C. CUÉNOT, *TdC*, Il Saggiatore, Milano, 1966, seconda edizione, p. 302). L’“ortogenesi” teilhardiana è definita come “serie di piccole mutazioni anatomiche (e psichiche) orientate nello stesso senso che vanno addizionandosi, e costituiscono un fenomeno d’accrescimento continuo in una stessa direzione” (*ibid.*, p. 306).

³ TdC, *Il fenomeno umano*, terza edizione, Saggiatore, Milano 1980, p. 302.

⁴ *Ivi.*

⁵ *Ibid.*, p. 303.

⁶ *Ivi.*

⁷ *Ibid.*, p. 304.

⁸ *Ibid.*, p. 305.

misura delle nostre moderne cosmogonie”¹. L'altra metà (“il punto più doloroso”) del disagio contemporaneo è relativo invece alla nostra condizione futura, all'incertezza di “un esito conveniente per questa evoluzione”², nel momento “ove le constatazioni della scienza devono cedere il passo alle anticipazioni di una fede”³.

Dopo l'analisi delle “esigenze per l'avvenire”⁴, la ricerca teilhardiana del rimedio alla “crisi organica dell'evoluzione”⁵ conclude che “«o la natura non può soddisfare alle nostre esigenze di un futuro: e il pensiero, frutto di milioni di anni di sforzo, è nato-morto, soffocato in un universo assurdo che abortisce su se stesso. Oppure esiste un'apertura, una qualche super-anima al di sopra delle nostre anime: ma in questo caso, perché accettiamo di impegnarci, deve potersi aprire senza restrizione alcuna su spazi psichici illimitati, in un universo del quale noi possiamo interamente fidarci». Ottimismo assoluto o pessimismo assoluto”⁶, mentre ai “«positivisti e critici»”⁷ che ritengono che l'umanità contemporanea non crede più nel futuro e nel progresso, replica

¹ *Ibid.*, p. 306.

² *Ibid.*, p. 307.

³ *Ibid.*, p. 306.

⁴ *Ibid.*, p. 307. Per TdC, “stiamo scoprendo che qualche cosa si sviluppa nel mondo, per tramite nostro, e forse a nostre spese. E, fatto ancora più grave, ci rendiamo conto che nella partita che si sta giocando, noi siamo i giocatori, e nello stesso tempo le carte e la posta. Nulla più continuerà se lasciamo il tavolo da gioco” (*ibid.*, pp. 307-308). Le conclusioni sono che, “nelle disposizioni di spirito critiche in cui ci troviamo, un punto sembra chiaro. Mai più ci sottoporremo al compito, affidato alle nostre mani, di spingere innanzi la noogenesi se non alla condizione che lo sforzo che ci viene chiesto abbia probabilità di riuscire e di portarci il più lontano possibile” (*ibid.*, p. 308). “Detto questo, cosa è necessario, come minimo, perché davanti a noi la via possa essere considerata *aperta*? Una sola cosa, ma che riassume tutto: la certezza che avremo spazio e possibilità di realizzarci, vale a dire di giungere progredendo (direttamente o indirettamente, individualmente o collettivamente) *sino all'estremo di noi stessi*” (*ibid.*, p. 309), perché “tra tutte le energie dell'universo, la coscienza è una grandezza unica nel senso che è inconcepibile e persino contraddittorio supporre che possa rimanere stazionaria o ripiegarsi su se stessa” (*Ivi*). “Donde la situazione singolare per il nostro spirito, per il fatto stesso di poter scoprire davanti a se orizzonti illimitati, non può più avanzare se non mosso dalla speranza di raggiungere, mediante una parte di se stesso, una consumazione suprema, in mancanza della quale egli si sentirebbe legittimamente mutilato, fallito, ingannato” (*ibid.*, pp. 309-310).

⁵ *Ibid.*, p. 308.

⁶ *Ibid.*, pp. 311-312.

⁷ *Ibid.*, p. 310.

che “anche su cumuli di energia materiale, anche sotto il pungolo della paura o di un desiderio immediato, l’umanità, senza il gusto di vivere, cesserebbe ben presto di inventare e di creare per un’opera che, in anticipo, saprebbe condannata”¹. TdC non riconosce, “né in un senso, né nell’altro, un’evidenza tangibile”², ma offre “un invito razionale ad un atto di fede”³: “il mondo è un’impresa troppo importante. Dalle sue origini, per farci nascere, ha miracolosamente giocato con troppe improbabilità perché noi corriamo il rischio nell’impegnarci oltre, fino alla fine, al suo seguito. Il fatto stesso di aver intrapreso l’opera significa che è in grado di portarla a termine, con gli stessi modi, con la stessa infallibilità di prima”⁴.

Le considerazioni finali di TdC riguardano quindi due certezze che derivano dalla convinzione della necessità del progresso intellettuale: la prima “è che esiste per noi, nel futuro, sotto una qualche forma, almeno collettiva, non solo una sopravvivenza ma una *Supervita*. E la seconda è che, per immaginare, scoprire e raggiungere questa forma superiore di esistenza, dobbiamo soltanto pensare e camminare sempre oltre nelle direzioni in cui le linee passate dell’evoluzione assumono il loro massimo grado di coerenza”⁵.

La supervita

La descrizione del futuro prende avvio dalla considerazione della collettivizzazione del genere umano. TdC spazza subito il campo dalla tentazione di ricercare, una volta riconosciuta l’illimitatezza del futuro, il proprio compimento umano con l’isolamento, sia nella versione dell’“individualismo oltranz-

¹ *Ivi.*

² *Ibid.*, p. 312.

³ *Ivi.*

⁴ *Ibid.*, pp. 312-313.

⁵ *Ibid.*, p. 313.

sta”¹ che in quella razzista. Il gesuita pone l’attenzione infatti sulla “confluenza del pensiero”², che si raggiunge attraverso la “coalescenza forzata”³ degli elementi e dei rami umani in una “megasintesi”⁴. La reciproca capacità d’interazione, già evidente tra gli elementi più semplici della stoffa dell’universo, si riscontra a maggior ragione al livello umano⁵. L’umanità, che aumenta incessantemente di numero su una superficie terrestre chiusa, continua il movimento iniziale di aumento dell’energia radiale, spirituale ed intellettuale, in funzione dell’aumento dell’organizzazione tangenziale. A questa condizione si aggiunge anche l’inedita particolarità del gruppo umano che, pur dando origine a rami divergenti, rimane collegato a costituire “una sola membrana organizzata”⁶, in una “modalità del tutto nuova della filogenesi”⁷ che TdC ha chiamato “«planetizzazione umana»”⁸. Questa coalescenza degli elementi e dei rami umani è infine descritta come “megasintesi nel tangenziale”⁹; TdC ne sottolinea il “rimbalzo verso l’avanti delle energie radiali, lungo l’asse principale dell’evoluzione”¹⁰ e l’ulteriore crescita di coscienza. L’avvicinamento degli umani si concretizza, infatti, nell’umanità, irriducibile agli individui che la costituiscono e tuttavia altrettanto concreta, che TdC defi-

¹ *Ibid.*, p. 318.

² *Ibid.*, p. 320.

³ *Ivi.*

⁴ *Ibid.*, p. 326.

⁵ “Con l’invenzione della ferrovia, dell’automobile, dell’aereo, che è di ieri, l’influenza fisica di ogni uomo, ridotta una volta a pochi chilometri, si estende oggi a centinaia di leghe. Meglio ancora: grazie al prodigioso avvenimento biologico rappresentato dalla scoperta delle onde elettromagnetiche, ogni individuo si trova ormai (attivamente e passivamente) presente nello stesso momento alla totalità dei mari e dei continenti, coestensivo alla terra” (*ibid.*, p. 322).

⁶ *Ibid.*, p. 324. Leggiamo: “nel corso della filogenesi umana, la differenziazione dei gruppi è mantenuta sino a un certo punto, e cioè nella misura in cui, creando per ricerca a tentoni tipi nuovi, essa si rivela come una condizione biologica di scoperta e di arricchimento. Ma successivamente (o nello stesso tempo), come in una sfera i cui meridiani si separano, allontanandosi dal polo, unicamente per ricongiungersi al polo opposto, tale divergenza è sostituita e diretta da un movimento di convergenza in cui razze, popoli e nazioni si consolidano e si compiono mediante una fecondazione reciproca” (*ibid.*, p. 325).

⁷ *Ibid.*, p. 325.

⁸ *Ivi.*, nota.

⁹ *Ibid.*, p. 327.

¹⁰ *Ivi.*

nisce come “collettivo”, come “realtà collettiva e pertanto sui generis”¹: “l’umanità acquista consistenza e verosimiglianza, non appena è riportata in uno spazio-tempo biologico; e il suo volto appare come il prolungamento delle stesse linee dell’universo”².

Il gesuita teorizza quindi che il futuro dell’umanità si compirà progressivamente in due gradi, dapprima come scienza, in seguito come “unanimità”. TdC descrive la prima come “la sorella gemella dell’umanità”³; insieme, le due rappresentano “sempre e più che mai, appoggiate l’una all’altra, le forze ideali alle quali la nostra immaginazione ritorna ogni qual volta cerca di materializzare sotto forma terrestre le sue ragioni di credere e di sperare”⁴. “Il cammino dell’umanità, prolungando quello di tutte le altre forme animate, si sviluppa incontestabilmente nel senso di una conquista della materia messa al servizio dello spirito. *Potere di più, per agire di più. Ma finalmente e soprattutto, agire di più per essere di più...*”⁵. In un secondo momento, “per analogia e simmetria con il passato”⁶ TdC è “scientificamente indotto a rappresentarci

¹ *Ibid.*, p. 332.

² *Ibid.*, p. 331. TdC scrive infatti che “nessun avvenire evolutivo può profilarsi per l’uomo all’infuori della sua associazione con tutti gli altri uomini” (*ibid.*, p. 330), e che i vincoli che ci legano gli uni gli altri “perdono ogni apparenza arbitraria e ogni pericolo d’instabilità” (*ibid.*, p. 331) alla luce dello spazio-tempo biologico.

³ *Ibid.*, p. 333.

⁴ *Ivi.*

⁵ *Ibid.*, p. 335. TdC scrive: “oggi, grazie a una filosofia che riesce a conferire un senso e una consacrazione alla nostra sete di tutto pensare, intravediamo che l’incoscienza è una specie di inferiorità o di male ontologico, poiché il mondo si compie nella misura in cui si esprime in una percezione sistematica e riflessa. Persino la matematica (per non dire soprattutto la matematica) il «trovare» non fa sorgere un po’ di essere nuovo? Da questo punto di vista, scoperta e sintesi intellettuali non sono più soltanto speculazione ma creazione. Quindi, una qualche consumazione fisica delle cose è legata alla percezione esplicita che noi ne abbiamo. E di conseguenza, hanno ragione, per lo meno in parte, coloro che definiscono il coronamento dell’evoluzione come atto supremo di visione collettiva, ottenuto grazie a uno sforzo panumano di ricerca e costruzione” (*ibid.*, p. 334). E altrove: “il sogno che alimenta oscuramente la ricerca è, in ultima analisi, quello di [...] afferrare, tutti uniti, il timone del mondo, per impadronirsi della molla stessa dell’evoluzione. A coloro che hanno il coraggio di confessare che le loro speranze giungono sino a questo punto, io dirò che essi sono i più uomini tra gli uomini, e che vi è una differenza ben minore di quanto non si creda tra ricerca e adorazione” (*ibid.*, p. 336).

⁶ *Ibid.*, p. 338.

nell'avvenire"¹ un'umanità che, per effetto della riflessione, si costituisce in "un sistema chiuso, in cui ciascun elemento sente, desidera, soffre per conto proprio le stesse cose di tutti gli altri insieme"², "una collettività di tutte le coscienze, armonizzata ed equivalente a una specie di supercoscienza"³. Per TdC, "non appena si adotta una visione pienamente realistica della Noosfera e della natura iperorganica dei legami sociali, la situazione attuale del mondo si chiarisce"⁴: i popoli e le civiltà sono giunti ad un grado di contatto che rende necessaria la reciproca interpenetrazione; lo stato di ricchezza materiale e spirituale associato alla "«disoccupazione»"⁵, cioè ad "energia libera", pone le premesse per un "salto nel «radiale», vale a dire di un nuovo passo nella genesi dello spirito"⁶, nella costruzione di uno "spirito della terra"⁷.

Prima di presentare il culmine dell'evoluzione, oltre il collettivo umano, TdC spazza il campo dalle obiezioni di pessimismo e scoraggiamento rispetto la possibilità di attuazione dell'unità dell'umanità dovuta alle vicende storiche del '900: il gesuita ricorda i tempi geologici di organizzazione e progresso; definisce comunismo e nazionalsocialismo come "perversione delle regole della noogenesi"⁸. Nonostante le difficoltà di relazione della nostra "Personalità" estremamente caratterizzata col "Tutto" impersonale, TdC sottolinea che "sentiamo già, nello stesso stabilirsi, da parte della scienza e delle filosofie, di una «Weltanschauung» umana collettiva, alla quale ognuno di noi coopera e partecipa, i primi sintomi di una concentrazione d'ordine ancora più elevato"⁹. A partire dalla certezza che l'evoluzione è ascesa di coscienza, dalla "logica e la

¹ *Ivi.*

² *Ibid.*, p. 337.

³ *Ibid.*, pp. 337-338.

⁴ *Ibid.*, p. 338.

⁵ *Ibid.*, p. 339.

⁶ *Ivi.*

⁷ *Ibid.*, p. 340.

⁸ *Ibid.*, p. 345. Delle organizzazioni comuniste e nazionalsocialiste, scrive: "il cristallo al posto della cellula. Il termitaio al posto della fraternità" (*ivi*).

⁹ *Ibid.*, p. 348.

coerenza dei fatti”¹, dalle nozioni di spazio-tempo e di evoluzione, TdC teorizza che la conclusione del progresso evolutivo si concretizzi in una coscienza superiore, in grado di trattenere in sé le perfezioni delle nostre coscienze personali²: “in quanto contiene e genera la coscienza, lo spazio-tempo è necessariamente *di natura convergente*. Di conseguenza, le sue falde smisurate, seguite nel senso conveniente, devono raccogliersi, da qualche parte, verso l’avanti, in un punto — chiamiamolo Omega — che le fonde e le consuma integralmente in sé”³, in una prospettiva massimamente personale e non anonima, quindi.

TdC continua a descrivere la sua teoria: diversamente dall’ipotesi marxista, secondo cui vengono conservate le opere umane, il gesuita ritiene che Omega, “per essere veramente Omega”⁴, deve recuperare la nostra personalità, il nostro “centro assolutamente originale, in cui l’universo si riflette in un modo unico, inimitabile”⁵. Il gesuita insiste che “ciascuna coscienza deve rimanere cosciente di sé al termine dell’operazione, anzi (bisogna capirlo bene) deve divenire tanto più se stessa, e quindi tanto più distinta dalle altre, quanto maggiormente si avvicina alle altre in Omega”⁶ secondo la “regola universale” che “*l’unione differenzia*”⁷ secondo cui, “in ogni sistema organizzato, le parti si perfezionano e si compiono”⁸. La convinzione di TdC è che, “sotto l’influenza

¹ *Ibid.*, p. 347.

² L’evoluzione come progresso verso una maggior coscienza è un “fatto non più contestato, neanche da più materialisti, o per lo meno dai più agnostici dei filantropi”; “essa deve dunque culminare in qualche coscienza suprema. Ma questa coscienza, proprio per essere suprema, non deve forse portare in sé al massimo grado ciò che è la grande perfezione della nostra?” (*ibid.*, p. 347).

³ *Ibid.*, p. 348. Poco oltre TdC scrive: “per definizione, si addiziona e si raccoglie in Omega, nel suo fiore e nella sua integrità, la quantità di coscienza che si è poco a poco decantata sulla terra, mediante la noogenesi” (*ibid.*, p. 350).

⁴ *Ibid.*, p. 351.

⁵ *Ivi.* “la concentrazione di un universo cosciente sarebbe impensabile se, assieme a tutto il cosciente, non riunisse in sé tutte le coscienze” (*ivi*).

⁶ *Ibid.*, p. 352.

⁷ *Ivi.*

⁸ *Ivi.*

combinata di due fattori — il carattere essenzialmente non mescolabile delle coscienze e il meccanismo naturale di ogni unificazione —, l'unica figura che ci permette di correttamente esprimere lo stato finale di un mondo in via di concentrazione psichica è rappresentata da un sistema la cui unità coincide con un parossismo di complessità organizzata¹. In quest'ambito quindi emerge il valore dell'"amore-energia"², che chiarisce completamente le dinamiche delle ultime fasi del fenomeno umano: come per l'"interno delle cose", TdC ritiene che anche l'amore sia uniformemente presente in ogni elemento dell'universo, come "propensione all'unione"³; l'amore è inoltre l'energia che riesce a "compiere gli esseri, in quanto esseri, riunendoli"⁴. In conclusione, TdC stila le caratteristiche di Omega: autonomia, attualità, irreversibilità e trascendenza⁵; ovvero indipendente dalla caduta delle potenze evolutive; realmente attuale ed in grado di attrarre l'evoluzione; emergente dal progresso tangenziale e "nello stesso tempo *fuori serie*"⁶.

¹ *Ibid.*, pp. 352-353. Infine, TdC chiarisce in modo definitivo la differenza tra individualità e personalità, che complicano la percezione di Omega: "quando si cerca di separarsi il più possibile dagli altri, l'elemento si individualizza; ma, allo stesso tempo, ricade all'indietro verso la pluralità nella materia e cerca di trascinarvi il mondo. Egli diminuisce e in realtà si perde. Per essere pienamente noi stessi, dobbiamo avanzare nella direzione opposta, nel senso di una convergenza con tutto il resto, e cioè verso l'Alto. Il fondo di noi stessi, il punto culminante della nostra originalità, non è rappresentato dalla nostra individualità, ma dalla nostra persona" (*ibid.*, p. 354).

² "In forma prodigiosamente rudimentale di certo, ma già nascente, non esistesse una qualche propensione all'unione a partire dalla stessa molecola, sarebbe fisicamente impossibile che l'amore si manifestasse più in alto, in noi, nella sua forma ominizzata" (*ibid.*, pp. 355-356).

³ *Ibid.*, p. 355.

⁴ *Ibid.*, p. 357. Alle obiezioni relative alla dimensione privata, ristretta dell'amore, TdC replica con l'esperienza del "Senso dell'universo" (*ibid.*, p. 358) scatenato dalla percezione della bellezza, della musica, della nostalgia, ed addita a un "amore universale", "il solo modo completo e finale con il quale noi possiamo amare" (*ibid.*, p. 359); alle obiezioni circa l'esplosione della conflittualità, TdC risponde proponendo non un collettivo impersonale ed anonimo, "essenzialmente in-amabile" (*ivi*), ma "un volto ed un cuore" (*ivi*), un "Qualcuno" (*ibid.*, p. 360).

⁵ *Ibid.*, p. 365.

⁶ *Ivi*. "Non ci basta dire che egli emerge dalla salita delle coscienze: dobbiamo aggiungere che, da questa genesi, egli è contemporaneamente già emerso. Altrimenti, egli non potrebbe né soggiogarci nell'amore, né stabilirci nell'incorruttibilità" (*ivi*).

TdC passa poi ad illustrare i possibili scenari terrestri futuri. Pur nella difficoltà di immaginarli, eliminati i pronostici catastrofisti¹, il gesuita tenta di prospettare ciò che, in un universo a base di coscienza, potrà essere il “disegno generale” della vita terrestre, ed infine “ciò che essa ha qualche probabilità di essere”². Per il gesuita, “senza superare i limiti delle probabilità scientifiche”³, la vita umana dispone ancora di lunghi periodi geologici di sviluppo. Considerando la vita media degli strati biologici che la precedono (circa 80 milioni di anni), TdC ritiene che l’umanità sia “appena nata”⁴, e che il suo futuro sia descrivibile come un’accelerazione ed espansione delle forze vitali umane, cioè della collettività e della spiritualità. Il gesuita prevede che, nonostante la probabilità che il nostro cervello abbia raggiunto i suoi limiti organici di sviluppo, il progresso psichico avverrà dapprima attraverso una maggiore organizzazione della scienza, sotto la spinta del desiderio di sapere “per essere, piuttosto che per avere”⁵; successivamente mediante la concentrazione della ricerca sull’uomo, come risultato dell’evoluzione e come punto di partenza del pro-

¹ “Ciò che, in un universo a base di coscienza, non potrebbe in alcun modo essere la terra finale” (*ibid.*, p. 369): se l’uomo è “la freccia dell’albero della vita”, “è chiaro che *egli deve riuscire*, non certo necessariamente, ma infallibilmente” (*ibid.*, p. 372).

² *Ibid.*, p. 369.

³ *Ibid.*, p. 373.

⁴ *Ivi.*

⁵ *Ibid.*, p. 377. TdC insiste fortemente sul valore e la centralità della ricerca scientifica: “vivendo in un mondo che essa [la scienza] ha realmente rivoluzionato, abbiamo accettato la sua funzione sociale, e persino il suo culto. E tuttavia continuiamo a lasciarla crescere a caso, quasi senza alcuna cura, come quelle piante selvatiche di cui i popoli primitivi raccolgono i frutti nella foresta. Tutto per la produzione. Tutto per gli armamenti. Ma per lo scienziato e il laboratorio che decuplicano le nostre forze, ancora nulla, o quasi nulla. si ha veramente l’impressione che le scoperte debbano periodicamente cadere dal cielo bell’e fatte, come il sole o la pioggia, e che gli uomini non abbiano sulla terra nulla di meglio da fare che uccidersi o mangiare! Tentiamo solo di stabilire la proporzione delle energie umane impiegate, *hic et nunc*, nella ricerca della verità. Più materialmente ancora, stabiliamo la percentuale di denaro riservata, nei bilanci degli Stati, alla soluzione — vitale per il mondo — di problemi chiaramente impostati. Rimarremmo spaventati. Si spende meno per il consumo annuale della ricerca mondiale che per la costruzione di una corazzata! I nostri pronipoti avranno forse torto di pensare che eravamo dei barbari?” (*ibid.*, p. 376).

gresso evolutivo¹; infine attraverso il congiungimento della scienza con la religione. Di quest'ultime, TdC ritiene "evidente che l'una non potrebbe normalmente svilupparsi senza l'altra: e ciò per il semplice fatto che una stessa vita le anima entrambe"²; che la "scienza non può giungere agli estremi limiti del suo slancio e delle sue costruzioni senza colorarsi di mistica e caricarsi di fede"³. Annotiamo qui che, già nelle lettere dal fronte della prima guerra mondiale, TdC afferma il valore evolutivo della religione, ed il "cattolicesimo apportatore di civiltà"⁴. Scrive infatti: "intorno a me le anime in cui si può risvegliare un'esperienza religiosa sono pochissime, e all'apatia di tutti gli altri corrisponde una straordinaria volgarità. Intorno a me le anime cristiane sono rare, ma è chiaro come il giorno che (salvo rare eccezioni) son le sole "riuscite", le sole veramente umane. Quindi l'apparente insuccesso della religione è in realtà la prova trionfale della sua necessità e della sua efficacia"⁵; ed altrove: "è impensabile il livello di ripugnante egoismo, di cattiveria, di mollezza e di umana meschinità, a cui sono scesi quei contadini mancanti di religione ed educati secondo i principi della repubblica! Ne viene una condanna decisiva della morale laica, dal punto di vista naturale e positivo. Non avevo mai potuto constatare in modo così tangibile lo sfacelo umano conseguente alla scomparsa del sentimento religioso. Si avverte la presenza di una vera tara organica, reale quanto un'anomalia che attacchi i tessuti del nostro corpo. La mora-

¹ Qui TdC parla di ricerca di "cure e perfezionamento del corpo umano" (*ibid.*, p. 380), lamentando che "sinora abbiamo certamente lasciato crescere a caso la nostra razza" (*ibid.*, p. 381), e suggerendo una "forma nobilmente umana di eugenismo" (*ivi*), applicata agli individui e quindi alla società.

² *Ibid.*, p. 383.

³ *Ivi*. Poco dopo, leggiamo: "non appena la scienza supera lo stadio inferiore e preliminare delle indagini analitiche e passa alla sintesi — una sintesi che culmina naturalmente nella realizzazione di un qualche stato superiore dell'umanità —, si trova subito nella necessità di fare anticipazioni e di puntare sul futuro e sul Tutto: ma, di colpo, supera se stessa ed emerge nell'opzione e nell'adorazione" (*ibid.*, p. 384).

⁴ Lettera del 25 gennaio 1917, in TdC, *Genesi di un pensiero, lettere dal fronte (1914-1919)*, Feltrinelli, Milano 1966, p. 149.

⁵ Lettera del 28 maggio 1915, *ibid.*, pp. 45-46.

le ha indubbiamente un valore “biologico” molto più immediato e profondo di quel che le dissertazioni o la casistica dei moralisti ci fanno supporre...”¹. TdC si esprime chiaramente anche circa la supremazia della religione cattolica rispetto altre modulazioni di cristianesimo, anche di quella spiritualista alla Renan².

Il futuro prevede quindi una sintesi tra religione e scienza, descritte come “i due aspetti o le due fasi connesse di uno stesso stato completo di conoscenza, l’unico che possa abbracciare il passato e il futuro dell’evoluzione, per contemplarli, misurarli, perfezionarli”³. Così, pur conscio che “in questa direzione, il più inatteso è forse ciò che maggiormente dobbiamo attenderci”⁴, TdC illustra il futuro entusiasticamente, come una “risonanza di milioni di vibrazioni umane! Un intero strato di coscienza che preme nello stesso tempo sull’avvenire! Il prodotto collettivo ed additivo di un milione di anni di pensiero!...”⁵.

Infine, nella direzione dell’aumento di coscienza, in seguito al punto critico di riflessione “inferiore e individuale”, TdC ne prevede uno “superiore e collettivo”⁶ in cui, “per agglomerazione sufficiente di un numero sufficiente di elementi, questo movimento di natura essenzialmente convergente avrà raggiunto una intensità ed una qualità tali che, per unificarsi oltre, l’umanità, pre-

¹ Lettera del 25 gennaio 1917, *ibid.*, p. 150.

² Lettera del 6 novembre 1916, *ibid.*, p. 122. TdC scrive che “lo spirito liberatore della Chiesa è indissolubilmente legato all’esistenza della Chiesa stessa come corpo organizzato, quali che possano essere le volgarità e gli inconvenienti inerenti a questa corporeità, agli intrighi vaticani e agli orpelli di sagrestia...” (lettera del 6 novembre 1916, *ibid.*, p. 123). Altrove afferma i “vantaggi dei riti e delle cerimonie: al cristianesimo è indispensabile essere un corpo sociale nonché possedere quei preziosi sacramenti la cui azione *ex opere operato* ci rassicura, in modo *d’vino*, delle nostre insufficienze e stanchezze” (lettera dell’8 gennaio 1916, *ibid.*, p. 74).

³ TdC, *Il fenomeno umano*, Saggiatore, Milano 1980, terza edizione, p. 284.

⁴ *Ibid.*, p. 386. Il gesuita enuncia la possibilità di un’evasione dalla Terra verso altri pianeti, ritenendola una “probabilità troppo debole” (*ibid.*, p. 387) per l’estremo adattamento umano alle condizioni terrestri.

⁵ *Ibid.*, p. 385.

⁶ TdC scrive in nota: “in altre parole, la storia umana si svilupperebbe tra due punti critici di riflessione: l’uno inferiore e *individuale*, l’altro superiore e *collettivo*” (*ibid.*, p. 388, nota).

sa nel suo insieme, dovrà, come già era successo per le forze individuali dell'istinto, riflettersi a sua volta «puntualmente» su se stessa¹. Egli ipotizza due ipotesi di questo momento critico conclusivo dell'evoluzione terrestre: la prima, "ideale", in cui "il male raggiungerà il punto minimo"² e la "convergenza finale si opererebbe nella pace"³, un'"estasi nella concordia"⁴; l'altra, in cui il male, "crescendo contemporaneamente al bene, raggiunga un parossismo finale, esso pure, in una forma tipicamente nuova"⁵, in cui la Noosfera sarebbe scissa in due, secondo l'attrazione dei due poli, in un'"estasi nella discordia"⁶.

Epilogo

Solo nella conclusione, intitolata "il fenomeno cristiano"⁷, nel "riassunto o commento finale"⁸ e nell'epilogo TdC propone alcune riflessioni sulla religione cristiana. Il gesuita rinviene nel "fenomeno cristiano"⁹ — sottolineando la mancanza d'intenzione di voler introdurre "artificiosamente un'apologia"¹⁰ — l'indizio dell'esistenza del punto Omega preesistente ed attrattivo dello sviluppo psichico universale¹¹, e passa a trattarne non come "credente convinto

¹ *Ibid.*, p. 388. TdC scrive anche: "fine del mondo: capovolgimento interno in blocco su se stessa della Noosfera pervenuta simultaneamente all'estremo della sua complessità e della sua centrazione", oppure, "rovescio di equilibrio che distacca lo spirito, finalmente compiuto, dalla sua matrice materiale per farlo ormai riposare, con tutto il suo peso, su Dio-Omega", "punto critico, ad un tempo, di emergenza ed emersione, di maturazione e di evasione" (*ivi*).

² *Ibid.*, p. 389.

³ *Ivi*. "Una tale conclusione sarebbe certamente la più armoniosamente conforme alla teoria", chiosa TdC.

⁴ *Ibid.*, p. 391.

⁵ *Ibid.*, p. 389.

⁶ *Ibid.*, p. 391.

⁷ *Ibid.*, p. 395.

⁸ *Ibid.*, p. 407.

⁹ *Ibid.*, p. 396.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 396-397.

¹¹ TdC riflette che "se Omega fosse soltanto il focolaio, remoto e ideale, destinato ad emergere, alla fine dei tempi, dalla convergenza delle coscienze terrestri, nulla, all'infuori di questa stessa convergenza, sarebbe in grado, per ora, di rivelarlo al nostro sguardo. Nell'ora in cui *viviamo*, nessuna altra energia di natura personale sarebbe riconoscibile sulla terra all'infuori di quella rappresentata dalla somma delle persone umane. Se invece, come abbiamo ammesso, Omega esiste già attualmente ed opera nel più intimo della

bensi come naturalista”¹. TdC tenta di dimostrare che il cristianesimo è la “conferma cruciale”² della propria teoria di un universo convergente e spiritua- lizzante, attraverso l’analisi del credo cristiano, del suo “valore esistenziale”³ e della sua “straordinaria capacità di sviluppo”⁴. Le linee principali del cristiane- simo consistono, per TdC, nel “personalismo ed universalismo”⁵ di Dio e della teoria teologica, a cui si aggiunge la prodigiosa operatività biologica dell’Incarnazione redentrice⁶, che animando l’evoluzione, la compie in una “forma superiore di «panteismo» senza traccia avvelenata di mescolanza né annientamento”⁷. Il “valore esistenziale” del cristianesimo è riscontrato in pri- mo luogo nell’“ampiezza spontanea del movimento che è riuscito a creare nell’umanità”⁸, nel “suo segno e il suo persistente influsso”⁹ sulla contempora- neità; ma soprattutto nell’aver prodotto “l’apparizione di uno stato di coscienza specificamente nuovo”¹⁰, cioè “l’amore cristiano”¹¹, universale, “psicologica- mente possibile e praticamente operante”¹². Infine la capacità di sviluppo è descritta come adattabilità alle condizioni della scienza e dell’attività contem- poranea: se l’evoluzione “infonde in qualche modo un sangue nuovo alle pro-

massa pensante, sembra allora inevitabile che qualche indizio manifesti sin d’ora la sua esistenza alla nostra osservazione” (*ibid.*, pp. 395-396).

¹ *Ibid.*, p. 397.

² *Ivi.*

³ *Ivi.*

⁴ *Ivi.*

⁵ *Ibid.*, p. 398.

⁶ *Ivi.* “Il Cristo, per il fatto di essere sorto uomo tra gli uomini, si è messo in posizione di poter piegare — e da sempre sta infatti piegando — sotto il suo dominio, epurandola, di- rigendola e superanimandola, l’ascesa generale delle coscienze nella quale si è inserito” (*ibid.*, p. 399).

⁷ *Ibid.*, p. 399. TdC conclude il paragrafo scrivendo: “ciò s’inquadra così bene con il punto Omega che probabilmente non avrei mai osato prospettare o formularne razionalmente l’ipotesi se, nella mia coscienza di credente, io non avessi trovato, non solo il modello speculativo, ma la realtà vivente” (*ibid.*, p. 400).

⁸ *Ibid.*, p. 400.

⁹ *Ivi.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 401.

¹¹ *Ivi.*

¹² *Ibid.*, p. 402.

spettive e alle aspirazioni cristiane¹, il cristianesimo si prepara a “salvare o addirittura a sostituire l’evoluzione”² perché “adempie tutte le condizioni che abbiamo il diritto di attenderci da una religione dell’avvenire”³. La conclusione del ragionamento teilhardiano, in forza del fatto che il movimento cristiano si presenta “obiettivamente”⁴ come phylum, che esso progredisce esattamente nella direzione ipotizzata dell’universo spiritualizzante e che implica una relazione con un polo spirituale e trascendente, è che il cristianesimo “è la controprova che ci attendevamo per confermare la presenza, in cima al mondo, di ciò che abbiamo chiamato punto Omega”⁵.

Nel “riassunto” TdC situa la precisazione di “tre punti che di solito presentano difficoltà ai lettori”⁶: il ruolo della libertà; il valore dello spirito rispetto la materia; la distinzione tra Dio e il mondo. Circa la prima questione, il gesuita assicura che “dalla posizione qui adottata non consegue affatto che la riuscita finale dell’ominizzazione sia necessaria, fatale”⁷, a partire dal fatto che la “stoffa del mondo” agisce attraverso due meccanismi: quello «a tentoni» dei casi favorevoli provocati dal gioco dei grandi numeri e, in un secondo momento, quello dell’“invenzione riflessa”: queste modalità inficiano l’evoluzione di “due incertezze”⁸, dovute al duplice gioco della probabilità alla base, e della libertà alla cima. Conclude comunque TdC, in certo modo avallando la critica: “osserviamo tuttavia che, nel caso dei vastissimi complessi (qual è precisamente quello rappresentato dalla massa umana), il processo tende a «ren-

¹ “Il cristiano, spaventato per un istante dall’evoluzione, si accorge ora che quest’ultima gli offre semplicemente un mezzo magnifico per sentirsi maggiormente posseduto da Dio e per darsi più intensamente a Lui” (*ibid.*, p. 403).

² *Ibid.*, p. 404.

³ *Ivi.*

⁴ *Ibid.*, p. 405.

⁵ *Ivi.* E di seguito: “di fronte ad una così perfetta coincidenza, anche se non fossi cristiano ma soltanto uomo di scienza, credo che mi porrei la domanda” (*ibid.*, p. 406) se il cristianesimo non sia appunto la dimostrazione della teoria dell’evoluzione convergente.

⁶ *Ibid.*, p. 420.

⁷ *Ibid.*, p. 420.

⁸ *Ibid.*, p. 421.

dersi infallibile» poiché le possibilità di successo crescono dalla parte della casualità, mentre le possibilità di rifiuto o di errore diminuiscono dal lato delle libertà, con la moltiplicazione degli elementi impegnati”¹. Quanto alla relazione tra spirito e materia, TdC specifica che “dal punto di vista fenomenologico al quale sistematicamente mi limito, materia e spirito non si presentano come «cose» o «nature», ma come semplici *variabili* connesse”², in cui la coscienza si evidenzia come “effetto specifico” della complessità materiale, coestensiva all’universo e “Polo d’interiorizzazione supremo”³. La sua teoria si presenta quindi come la “migliore base sperimentale per fondare metafisicamente il primato dello spirito”⁴. Infine, circa la relazione tra Dio e il mondo, ai “timori di «panteismo» costantemente sollevati da certi sostenitori dello spiritualismo tradizionale a proposito dell’evoluzione”⁵, TdC risponde che la sua teoria di universo convergente prevede un “panteismo assolutamente legittimo”, in cui, “se i centri riflessi del mondo non costituiscono effettivamente altro che «uno con Dio», tale stato si ottiene non per identificazione ma per azione differenziante e comunicante dell’amore (Dio tutto *in tutti*), — il che è essenzialmente ortodosso e cristiano”⁶.

¹ *Ivi.*

² *Ivi.*

³ *Ibid.*, p. 423.

⁴ *Ivi.*

⁵ *Ivi.*

⁶ *Ivi.* Nelle lettere dal fronte della prima guerra mondiale, questo tema è già evidente. TdC scrive che “effettivamente, la mia passione per la terra è curiosa e, a prima vista può sembrare anticristiana” (lettera del 9 gennaio 1917 in TdC, *Genesi di un pensiero, lettere dal fronte (1914-1919)*, Feltrinelli, Milano 1966, p. 142). Altrove, confessa che “a volte mi sembra di avere tante cose da dire sulla “grande Natura”, sul senso e sulla realtà dei suoi richiami e della sua magia, sulla realizzazione totale e insperata concessa dal cristianesimo alle aspirazioni panteistiche (purché ben comprese)” (lettera del 2 gennaio 1916, *ibid.*, p. 77). Parla espressamente di “insufficienza della natura” (lettera del 12 luglio 1917, *ibid.*, p. 183); e ritiene di “vedere in San Paolo il gran punto d’appoggio, il teorico più sicuro, d’un certo panteismo cristiano (altrettanto bisognerebbe dire di San Giovanni)” (lettera del 2 febbraio del 1916, *ibid.*, p. 79).

Ecco un altro stralcio, che dimostra il ruolo subordinato della natura alla trascendenza: “le cose belle, la scienza, il progresso, mi piacciono e in modo quasi ingenuo; sono uomo altrettanto, e più di qualsiasi altro. Ma ecco: noi, che crediamo, abbiamo la potenza e la gloria di possedere una fede in Dio, più profonda della nostra fede nel Mondo: e, anche

Accenniamo qui, per essere stata oggetto di numerose critiche di eterodossia, alla teoria teilhardiana della creazione, che TdC spiega attraverso il concetto di “Unione creatrice”¹. Negli scritti [*La lutte contre la multitude*](#) e *L’union créatrice*, non destinati alla pubblicazione per via della “portata filosofica molto approssimativa e persino di apparenza manichea”², TdC articola la sua intuizione per cui “essere” significa “essere unito”, in conseguenza del fatto che, “secondo le nostre apparenze, creare significa condensare, concentrare, organizzare, unificare”³. Per il gesuita, quindi, “bisogna rappresentarsi, all’origine, l’Energia demiurgica del Mondo come alle prese con una sostanza estremamente pulverulenta, [...] una specie di puro Molteplice. Il problema e il segreto della creazione consistettero nel ridurre e invertire questa potenza di dissociazione”⁴. Altrove, leggiamo che: “all’origine, vi erano, ai due poli dell’Essere, Dio e la Moltitudine. E tuttavia Dio era veramente solo, poiché la Moltitudine, supremamente dissociata, non esisteva. Dall’infinita eternità, Dio vedeva, sotto i suoi piedi, l’ombra dispersa della sua Unità, e quell’ombra, pur

se questa crollasse sotto il colpo di certe esperienze, quella perdurerebbe” (lettera del 9 aprile 1916, *ibid.*, p. 83). In un saggio del 1934, però, scrive che “se, a seguito di qualche capovolgimento interiore, io dovessi perdere successivamente la fede in Cristo, la fede in un Dio personale, la fede nello spirito, a me sembra che io continuerei invincibilmente a credere nel Mondo. Il Mondo (il valore, l’infallibilità e la bontà del Mondo), ecco in ultima analisi, la prima, l’ultima e l’unica cosa in cui io creda. È di questa fede che vivo. Ed è a questa fede che, io lo sento, all’ora della morte, oltre tutti i dubbi, m’abbandonerò” (TdC, *La mia fede*, Queriniana, Brescia 1993, p. 101). E proprio a quest’ultima affermazione si riferisce nel 1962 il critico dell’Osservatore Romano che ritiene che “quanto sarebbe stato meglio che queste parole non fossero mai state scritte” (ANONIMO, *Pierre Teilhard de Chardin e il suo pensiero sul piano filosofico e religioso*, L’Osservatore Romano 102, Roma, 30 Giugno-1 Luglio 1962, p. 1).

¹ Per TdC la teoria dell’unione creatrice è centrale perché “*spiegare la fisionomia del Mondo si riduce a spiegare la genesi dello Spirito*. È il segreto di questa genesi che la teoria dell’Unione creatrice si propone di elucidare. L’originalità di tale teoria sta nel ricercare la soluzione del problema dello Spirito in ciò che è generalmente considerato come la sua massima difficoltà, cioè nel legame tra il Pensiero da una parte, il Materiale e il Molteplice dall’altra” (TdC, *L’unione creatrice*, in *La vita cosmica - scritti del tempo di guerra (1916-1919)*, Il Saggiatore, Milano 1970, p. 259).

² TdC, lettera del 24 marzo 1917, in *Genesi di un pensiero, lettere dal fronte (1914-1919)*, Feltrinelli, Milano 1966, p. 163.

³ TdC, *La lotta contro la moltitudine*, in *La vita cosmica - scritti del tempo di guerra (1916-1919)*, Il Saggiatore, Milano 1970, p. 147.

⁴ TdC, *L’unione creatrice*, in *La vita cosmica - scritti del tempo di guerra (1916-1919)*, Il Saggiatore, Milano 1970, pp. 260-261.

essendo un'attitudine assoluta a produrre qualche cosa, non era un altro Dio, perché di per sé non era, non era mai stata, né sarebbe mai potuta essere, poiché la sua essenza era di essere infinitamente divisa in sé, tesa cioè verso il Nulla. Infinitamente vasto e infinitamente rarefatto, il Molteplice, che non è niente per natura, dormiva agli antipodi dell'Essere uno e concentrato... Allora, l'Unità esuberante di vita entrò in lotta, mediante la creazione, contro il Molteplice inesistente che si opponeva a lei come un'antitesi e una sfida"¹. Ben cosciente delle difficoltà di questa teoria rispetto l'ortodossia², TdC precisa in una nota che "vi sarebbero, in un certo modo, due azioni creatrici divine: la prima *quasi organica*, che fa apparire il Molteplice puro (= *effetto antagonistico dell'Unicità divina*); la seconda, *quasi efficiente*, che unifica il Molteplice (= creazione vera e propria)"³.

Infine, l'*Appendice* del PH, apposta nel 1948, espone "alcune osservazioni sul posto e l'importanza del male in un mondo in evoluzione"⁴, a giustificazione del "rimprovero, molto spesso sentito, di ottimismo ingenuo od esa-

¹ TdC, *La lotta contro la moltitudine*, in *La vita cosmica - scritti del tempo di guerra (1916-1919)*, Il Saggiatore, Milano 1970, pp. 146-147. "Nella teoria dell'Unione creatrice, il molteplice imponderabile che l'evoluzione designa come lo stato iniziale del Cosmo, dev'essere considerato come già esistente in modo reale, obiettivo, assoluto. Qual è la natura di questo substrato primitivo dello Spirito? [...] Anteriormente a qualsiasi unificazione, non si può parlare che di Negativo (sotto la sua forma reale che è il puro Molteplice). Una potenza essenzialmente dissociativa, un fattore di divisione" (TdC, *L'unione creatrice*, in *La vita cosmica - scritti del tempo di guerra (1916-1919)*, Il Saggiatore, Milano 1970, p. 272).

² "Non mi dissimulo che il concetto di una specie di *Nulla positivo*, soggetto dell'atto creatore, solleva obiezioni gravissime. [...] Significa che il Creatore ha trovato, fuori di se stesso, un punto di appoggio, o per lo meno una reazione. Insinua anche che la Creazione non sia stata assolutamente gratuita, ma rappresenti un'opera di interesse quasi assoluto. Tutto ciò *redolet manichaeismum...*" (TdC, *L'unione creatrice*, in *La vita cosmica - scritti del tempo di guerra (1916-1919)*, Il Saggiatore, Milano 1970, p. 273).

Il gesuita rassicura anche che "in questa ipotesi, la coscienza non deve essere considerata come una semplice risultante delle proprietà materiali elementari", ma "l'apparizione nel Mondo, di qualche cosa di *completamente nuovo*", ma si tratta della "costituzione di una sostanza nuova, formata ogni volta da un principio d'unione completamente nuovo" (TdC, *L'unione creatrice*, in *La vita cosmica - scritti del tempo di guerra (1916-1919)*, Il Saggiatore, Milano 1970, p. 261).

³ TdC, *L'unione creatrice*, in *La vita cosmica - scritti del tempo di guerra (1916-1919)*, Il Saggiatore, Milano 1970, p. 274, nota.

⁴ TdC, *Il fenomeno umano*, terza edizione, Saggiatore, Milano 1980, p. 427.

gerato”¹. Il gesuita elenca il “male di disordine ed insuccesso”²; il “male di decomposizione”³; “male di solitudine e d’angoscia”⁴; infine il “male di sviluppo”⁵. Giustifica il mancato accenno al “dolore” o alla “colpa” adducendo che il male “sorge in modo irresistibile e multiforme, attraverso tutti i pori, tutte le giunture, tutte le articolazioni del sistema”⁶, che “il male appare necessariamente, in quantità o gravità quanto si vuole, nella scia dell’evoluzione”⁷. In conclusione, chiede se “la quantità e la virulenza del male diffuso *hic et nunc* nel mondo non rivelino un certo eccesso, inspiegabile per la nostra ragione se all’effetto normale *dell’evoluzione* non si aggiunge *l’effetto straordinario* di una qualche catastrofe o deviazione primordiale”⁸, notando che “resta il fatto che, anche per il semplice biologo, nulla quanto l’epopea umana assomiglia ad una *Via Crucis*”⁹.

¹ *Ivi.*

² Derivante dal procedimento “a tentoni”, che fa succedere molte “miserie per un solo momento di felicità” (*ibid.*, p. 428).

³ Dove la morte compare come risultato di “malattia e corruzione” (*ibid.*, p. 428), e come “ingranaggio essenziale del meccanismo dell’ascesa della vita” (*ibid.*, p. 429).

⁴ “La grande ansietà (questa, propria dell’uomo) di una coscienza che accede alla riflessione in universo oscuro” (*ibid.*, p. 429).

⁵ “Con il quale si esprime in noi, nei tormenti del parti, la legge misteriosa che, dal chimismo più umile sino alle più elevate sintesi dello spirito, costringe ogni progresso diretto verso una maggiore unità a tradursi in termini di lavoro e di sforzo” (*ibid.*, p. 429).

⁶ *Ibid.*, p. 428.

⁷ *Ibid.*, p. 429. In una lettera dal fronte della prima guerra mondiale alla cugina, TdC scrive: “come per fare un’anima santificata (fisicamente accresciuta, nella vita, dalla Grazia), Dio deve dapprima creare un’anima naturale, ch’Egli *soprannaturalizza poi*; così, (fatte le debite proporzioni), per costituire il Cosmo “miracoloso” dal quale la sofferenza doveva essere bandita, il creatore ha dovuto (?) servirsi di un universo in cui la sofferenza era la condizione naturale della vita e del progresso; ed è quel mondo naturale che è riapparso in seguito al peccato originale” (lettera 7 ottobre 1915 in TdC, *Genesi di un pensiero, lettere dal fronte (1914-1919)*, Feltrinelli, Milano 1966, p. 62).

⁸ TdC, *Il fenomeno umano*, terza edizione, Saggiatore, Milano 1980, p. 430.

⁹ *Ibid.*, p. 431.

I – Gli anni 1955-1962

1. Mentre TdC è in vita

Come ho già detto, TdC era ben cosciente dell'avversione al suo pensiero presente all'interno della Chiesa cattolica, e già nel dicembre del 1916, scrivendo alla cugina dal fronte, esprimeva consapevolezza del suo futuro impopolare e della circolazione clandestina delle sue idee. Solo due anni prima era stato condannato *L'évolution creatrice* di Bergson, cui il nostro gesuita doveva tanto, atto finale della lotta al modernismo. La previsione teilhardiana non tardò ad avverarsi; mentre articoli e saggi strettamente scientifici furono dati alle stampe, la gerarchia non permise che alcun suo scritto filosofico-religioso fosse pubblicato, a parte alcune note marginali e altre sfuggite alla censura, che apparvero sporadicamente su riviste francesi ed estere.

Nonostante il divieto di pubblicazione, durante tutta la vita di TdC le sue opere poterono circolare manoscritte o ciclostilate tra amici e discepoli. Alcuni suoi appunti gli valsero praticamente l'espulsione dal continente e il divieto di pubblicare su filosofia e teologia; TdC fu sempre ubbidiente e speranzoso di poter ottenere *l'imprimatur*, ma il suo pensiero, nonostante i tentativi di ammorbidimento delle linee e delle espressioni più ardite, non fu mai legittimato.

Mentre era ancora in vita, di TdC furono pubblicati in Italia un paio di articoli scientifici nel 1925, in lingua francese, nel 1947 comparve la prima traduzione di uno scritto teilhardiano da parte di Alberto Carlo Blanc¹: si tratta de *L'avvenir de l'homme*, che consta di tre articoli, parzialmente ripetitivi, che per

¹ P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'avvenire dell'uomo. Prefazione e traduzione di Alberto Carlo Blanc*, Partenia, Roma 1947, p. 72.

anni furono l'unico scritto teilhardiano corposo reperibile in lingua italiana. Sono pure di TdC due pagine in francese nel 1948 tra gli atti di un congresso di filosofia¹; un piccolo intervento nel libro della sorella Marguerite Marie, nel 1950²; infine una nota poco indicativa compare sul volumetto di saggi raccolti dall'UNESCO nel 1952 sul tema dei diritti dell'uomo³. Faccio presente fin d'ora che per leggere nuove pagine di TdC bisognerà aspettare il 1960, anno in cui Giancarlo Vigorelli inizia a tradurre le prime annotazioni del gesuita, ed il 1965 per leggere un'opera completa, la traduzione di *Le prêtre*. Alla pubblicazione di questi scarsissimi scritti originali si assomma il sostanziale disinteresse di giornali e riviste che non trattarono per nulla di TdC, a differenza di quanto accadde invece all'estero. Unica voce quella di Alberto Carlo Blanc, che in due brevi scritti, entrambi del 1948, parla del nostro gesuita⁴: ne parleremo diffusamente altrove, per la portata specificamente scientifica dei suoi scritti, e per l'incapacità ad avviare un dibattito, acceso solo successivamente alla morte del gesuita, in seguito ad un articolo critico comparso su *La Civiltà Cattolica*.

¹ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Sur les degrés de certitude scientifique de l'idée d'évolution*, in *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia promosso dall'Istituto di Studi filosofici. Roma, 15-20 novembre 1946*, II, Castellani, Milano 1948, pp. 537-539. A questo convegno parteciparono tra gli altri: Sofia Vanni Rovighi, Gustavo Bontadini, Maurice Blondel, Jacques Maritain, Nicola Petruzzellis, Alberto Carlo Blanc, David Maria Turoldo, Luigi Fantappiè, Renato Lazzarini, Gabriel Marcel. Le informazioni biografiche su TdC, il volume degli atti e l'articolo sul convegno redatto da Vanni Rovighi non documentano l'effettiva presenza del gesuita al convegno (S. VANNI ROVIGHI, *Il Congresso internazionale di filosofia di Roma (novembre 1946)*, Rivista di filosofia neo-scolastica, anno 39, n. 1, Vita e Pensiero, Milano 1947, pp. 35-39).

Interessante notare che, nella presentazione degli autori, TdC è descritto solo come "redattore della rivista *Etudes*" (*Atti del Congresso Internazionale di Filosofia promosso dall'Istituto di Studi filosofici. Roma, 15-20 novembre 1946*, I volume, p. XXIV).

² P. TEILHARD DE CHARDIN, *Cammino di dure prove*, in M. M. TEILHARD DE CHARDIN, *L'energia spirituale della sofferenza. Traduzione di Sofia Jaccarino*, Belardetti, Roma 1953, pp. 31-34.

³ P. TdC, *Alcune riflessioni sui diritti dell'uomo*, in *I diritti dell'uomo. Testi raccolti dall'UNESCO*, Comunità, Milano 1952, pp. 127-129.

⁴ A. C. BLANC, *L'evoluzione della Terra*, Ulisse 2, Roma 1948, pp. 779-792. A. C. BLANC, prefazione a P. LECOMTE DU NOÛY, *L'avvenire dello spirito*, Einaudi, Torino 1948.

Ma prima di questo articolo, la disinformazione rispetto al pensiero teilhardiano coinvolge in un incidente curioso *L'Osservatore Romano*, organo informativo della Santa Sede: nel dicembre 1948 infatti è pubblicato un articolo che riferisce dei lavori dei cappellani dell'Azione Cattolica Operaia francese, riuniti a Versailles per le tradizionali giornate di studio. Vi si racconta che i cappellani assistono a numerose conferenze di "eminenti teologi"¹, primo dei quali il nostro TdC, che espone la sua cosmogenesi, di cui l'articolo propone una breve relazione. Solo successivamente, con un ritardo di quasi due mesi, compare in prima pagina una *Precisazione*² che intende riparare alla manifestazione di "rimostranze ed osservazioni" relative a due ordini di motivi: il primo "per non avere fatto alcuna riserva su certi insegnamenti che in detta corrispondenza vengono attribuiti al P. TdC"; secondo "per avere presentato come «eminente teologo» lo stesso P. TdC, essendo noto che egli non si distingue affatto nel campo della Teologia". Si preannunciano così le accuse di "ambiguità" e "gravi errori" dottrinali espresse in una lista di articoli successivi alla morte del gesuita, che si coagulano attorno ad una posizione intransigente che trova nel *Monitum* del giugno 1962 la sua ufficializzazione. Già nel gennaio 1949 *L'Osservatore* sente il dovere di precisare che, "pur non negando la speciale competenza di detto Padre in Paleontologia, sta il fatto che molte sue osservazioni di carattere dottrinale sono soggette a gravi riserve, dato che il suo sistema, sotto l'aspetto filosofico e teologico, non è scevro di oscurità e di ambiguità pericolose"³.

Alla formulazione completa delle obiezioni al pensiero teilhardiano — tipiche della gerarchia dopo la morte del gesuita — manca solo l'aspetto scien-

¹ ANONIMO, *I lavori dei Cappellani dell'Azione Cattolica Operaia francese*, *L'Osservatore Romano*, anno 88, Roma, 4 dicembre 1948, p. 4.

² ANONIMO, *Precisazione*, *L'Osservatore Romano*, anno 89, Roma, 30 gennaio 1949, p.

1.

³ *Ivi*.

tifico, che si aggiunge nel 1950 (questa volta il ritardo è di circa 3 anni) con la perentoria recensione de *La Civiltà Cattolica*¹ alla traduzione di Blanc del 1947. Dopo aver presentato riassuntivamente gli articoli di TdC, la rivista propone un giudizio che “non può essere che negativo, poiché tutte le sue principali affermazioni non vengono giustificate né dalla scienza né dalla sana filosofia né dalla teologia”². Molto seccamente, si scrive: i problemi metafisici “è preferibile non affrontarli, quando non si ha la possibilità di risolverli convenientemente”³; ed anche, sull’ortodossia del pensiero teilhardiano: “la teologia poi (che ha pure qualche parola ben certa da dire sull’origine dell’uomo, sul suo destino, sulla spiritualità dell’anima, sul credo che deve riunire tutti gli uomini) non sempre scorgerà in queste pagine l’eco fedele della dottrina rivelata da Dio”⁴. Quanto alla teoria evoluzionista del gesuita, l’autore incalza esigendone ambiguamente prove scientifiche o filosofiche⁵, e concludendo ingiustificatamente che “mancano proprio le prove scientifiche delle sue affermazioni, personali e nuove”⁶.

A prescindere dalle correzioni successive, l’episodio occorso su *L’Osservatore Romano* dimostra come la Chiesa non avesse ancora affrontato la questione TdC, né tanto meno ci fosse una posizione ufficiale rispetto i temi dell’evoluzionismo, fatto cui rimedia parzialmente la pubblicazione dell’*Humani generis*⁷. Mentre un articolo insiste come “negli ambienti informa-

¹ ANONIMO, *Recensione a TdC, L’avvenire dell’uomo, Partenina, Roma 1946*, *La Civiltà Cattolica*, anno 101, n. 1, Roma 1950, pp. 89-90.

² *Ibid.*, p. 89.

³ *Ibid.*, p. 90.

⁴ *Ibid.*, p. 90.

⁵ Leggiamo: “Per quali ragioni scientifiche o filosofiche è *fittizia* la barriera che separa il mondo animato dall’inanimato?” (*ibid.*, p. 89).

⁶ *Ibidem*.

⁷ Cfr. C. MOLARI, *La teologia cattolica di fronte all’evoluzionismo darwinista ieri ed oggi, in Il Darwinismo nel pensiero scientifico contemporaneo – Atti del convegno nel primo*

ti”¹ l’enciclica fosse ritenuta scritta apposta per il gesuita, di fatto TdC non vi è esplicitamente citato e nemmeno fu coinvolto nei dibattiti e nelle discussioni relative al documento papale. In un articolo del 1965, anzi, il fratello del gesuita definisce l’atteggiamento pontificio verso TdC “più benevolo, meno definiti-

centenario della morte di Charles Robert Darwin Napoli, Castel dell’Ovo 27-28 novembre 1982, Guida Editori, Napoli 1984, p. 256.

Questo il quarto paragrafo dell’enciclica *Humani generis*: “Rimane ora da parlare di quelle questioni che, pur appartenendo alle scienze positive, sono più o meno connesse con le verità della fede cristiana. Non pochi chiedono istantemente che la religione cattolica tenga massimo conto di quelle scienze. Il che è senza dubbio cosa lodevole, quando si tratta di fatti realmente dimostrati; ma bisogna andar cauti quando si tratta piuttosto di ipotesi, benché in qualche modo fondate scientificamente, nelle quali si tocca la dottrina contenuta nella Sacra Scrittura o anche nella tradizione. Se tali ipotesi vanno direttamente o indirettamente contro la dottrina rivelata, non possono ammettersi in alcun modo.

Per queste ragioni il Magistero della Chiesa non proibisce che in conformità dell’attuale stato delle scienze e della teologia, sia oggetto di ricerche e di discussioni, da parte dei competenti in tutti e due i campi, la dottrina dell’evoluzionismo, in quanto cioè essa fa ricerche sull’origine del corpo umano, che proverrebbe da materia organica preesistente (la fede cattolica ci obbliga a ritenere che le anime sono state create immediatamente sia Dio). Però questo deve essere fatto in tale modo che le ragioni delle due opinioni, cioè di quella favorevole e di quella contraria all’evoluzionismo, siano ponderate e giudicate con la necessaria serietà, moderazione e misura e purché tutti siano pronti a sottostare al giudizio della Chiesa, alla quale Cristo ha affidato l’ufficio di interpretare autenticamente la Sacra Scrittura e di difendere i dogmi della fede. Però alcuni oltrepassano questa libertà di discussione, agendo in modo come fosse già dimostrata con totale certezza la stessa origine del corpo umano dalla materia organica preesistente, valendosi di dati indiziali finora raccolti e di ragionamenti basati sui medesimi indizi; e ciò come se nelle fonti della divina Rivelazione non vi fosse nulla che esiga in questa materia la più grande moderazione e cautela.

Però quando si tratta dell’altra ipotesi, cioè del poligenismo, allora i figli della Chiesa non godono affatto della medesima libertà. I fedeli non possono abbracciare quell’opinione i cui assertori insegnano che dopo Adamo sono esistiti qui sulla terra veri uomini che non hanno avuto origine, per generazione naturale, dal medesimo come da progenitore di tutti gli uomini, oppure che Adamo rappresenta l’insieme di molti progenitori; non appare in nessun modo come queste affermazioni si possano accordare con quanto le fonti della Rivelazione e gli atti del Magistero della Chiesa ci insegnano circa il peccato originale, che proviene da un peccato veramente commesso da Adamo individualmente e personalmente, e che, trasmesso a tutti per generazione, è inerente in ciascun uomo come suo proprio” (AAS, 33, 1941, 506-507).

¹ I. MONTANELLI, *L’affaire Teilhard*, Corriere della Sera, Milano 28 marzo 1956, p. 3. Il giornalista aveva incontrato il nostro gesuita nel 1950 a Parigi, con l’esplicito intento di chiarire le voci che lo dicevano obiettivo dell’*Humani generis*. Nell’articolo sono ricostruite così le uniche parole proferite a questo riguardo da TdC: “«Se è vero che sono io il destinatario della Enciclica, ma ne ho i miei dubbi, vuol dire che o il mio pensiero è sbagliato, oppure l’ho tradito esprimendolo male.»” (*ivi*). Non aggiungendo altro, ed anzi intimando al giornalista di non trascrivere parola del loro colloquio, Montanelli ebbe a stimare di molto la riservatezza e ritrosia del gesuita, e a considerare la pubblicazione de *Le phénomène humain* come contraria a questa sua indole.

vo di quanto si sia voluto far credere”¹, e sulla scorta di una lettera autografa di Pio XII contemporanea all’enciclica, esclude addirittura che con quest’ultima il papa abbia voluto colpire il gesuita.

2. Alla morte di TdC

La vicenda personale di TdC divenne di dominio pubblico con la sua morte, occorsa nell’aprile del 1955, per via di numerosi articoli apparsi su riviste e quotidiani specialmente negli Stati Uniti e in Francia, che ne tratteggiavano personalità, attività e pensiero. Caduto con la morte del gesuita il divieto di pubblicazione, la signora Jeanne Mortier, legataria universale degli scritti teilhardiani, procedette subito alla loro divulgazione presso l’editore parigino *Seuil*. Il primo volume pubblicato fu il saggio *Le phénomène humain*, di dichiarata impostazione scientifica ma con notevoli implicazioni filosofiche e teologiche; la pubblicazione si contrapponeva alla gerarchia cattolica ma era raccomandata da intellettuali e scienziati di chiara fama, ed incontrò uno straordinario favore di pubblico.

Furono queste circostanze insolite ad interessare giornali e riviste, che crearono quella che alcuni definirono la “moda Teilhard”— per dirla con Montanelli, che a Parigi “l’ultimo libro di Teilhard [è] indossato come si trattasse dell’ultimo vestito di Balenciaga”² e se ne discute alle cene in società.

Di certo tanta agitazione non accadde nel nostro paese, in cui TdC rimase a lungo “il gesuita proibito”, come lo definì in modo provocatorio Gian-

¹ M. OLMI, *Il pensiero scientifico di TdC*, La Fiera Letteraria, anno 40, Roma, 31 ottobre 1965, p. 5.

² I. MONTANELLI, *L’affaire Teilhard*, Corriere della Sera, Milano 28 marzo 1956, p. 3.

carlo Vigorelli nel suo saggio del 1963. Il disinteresse dimostratogli in vita proseguì quasi intatto dopo la sua morte, cui la stampa italiana partecipò con due sole commemorazioni: un breve sunto biografico firmato dal paleontologo Jean Piveteau, amico e discepolo del gesuita, su una rivista di settore¹, ed un ritratto pieno di simpatia tracciato sulla rivista genovese *Il Gallo*², che negli anni continuerà a interessarsi di TdC.

Alla generale disattenzione dell'intelligenza italiana si aggiunse presto la forte posizione della Chiesa, che per parecchi anni, fino al 1962, organizzò una serrata molto efficace, di cui sono chiare le conseguenze ma di cui si misconoscono le modalità. Come ravvisa Vigorelli nel suo *Gesuita proibito*, "non è stata ancora scritta la storia segreta della «riduzione al silenzio» di TdC"³, come pure non sono chiari gli impedimenti frapposti alle traduzioni italiane di testi originali e di critica. Alcuni hanno sostenuto trattarsi di una strategia dell'editore e degli eredi per non offrire occasione di intervento alla curia romana, allontanando così il timore della messa all'Indice; altri hanno ipotizzato di un accordo tra le parti: così Mario Gozzini, per cui sarebbe stato l'interesse sovietico per TdC a convincere la curia a permettere la pubblicazione degli originali in Francia, esigendo in cambio l'impegno dell'editore a non tradurli in italiano⁴.

¹ J. PIVETEAU, *Pierre TdC (1881-1955)*, Quaternaria 2, Roma 1956, pp. 1-3.

² I GALLI, *TdC*, *Il Gallo*, anno 9, n. 5, Genova 1955, pp. 4-5.

³ G. VIGORELLI, *Il gesuita proibito. Vita e opere di P. TdC*, Il Saggiatore, Milano 1963, p. 15 (non numerata).

⁴ M. GOZZINI, *Il nuovo Galileo*, *Leggere*, anno 8, n. 2, Roma 1962, p. 4. A questo riguardo, in un altro suo lavoro, Gozzini denuncia "il persistente divieto di tradurre i libri di Teilhard in italiano, sintomo grave di una tendenza naturale della curia a tenere in una sorta di minorità intellettuale e spirituale i cattolici della penisola: quasi un compenso al potere temporale perduto" (M. GOZZINI, *Concilio aperto*, Vallecchi, Firenze, 1962, terza edizione, pp. 19-20, nota).

Fatto sta che non si contano traduzioni italiane di opere teilhardiane, né il nostro paese fu incluso nella campagna di diffusione delle opere in lingua francese e del suo pensiero.

3. La posizione della curia

L'indifferenza dell'intelligenza per le vicende personali e per il pensiero teilhardiano lasciò ampio spazio alla curia, che continuò l'opposizione al nostro gesuita attraverso un controllo della diffusione dei testi teilhardiani e la condanna del suo pensiero come contrario alla scienza, alla "sana filosofia", e ai dettami della fede. La curia intervenne a intervalli regolari e proporzionalmente al lievitare internazionale dell'*affaire*, disapprovando TdC quasi senza controparte e dibattito nella stampa italiana. Il numero esiguo degli interventi ecclesiastici amplifica la loro importanza individuale; potrebbe indicare che la curia intendesse far passare sotto silenzio la questione teilhardiana in Italia, e che fu costretta ad intervenire per arginare entusiasmi ed adesioni riscossi dal gesuita all'estero. Gli scritti formano un tutt'uno per impostazione, argomentazioni, toni e intransigenza, e trovano la loro ufficializzazione finale nel *Monitum* del 1962; si tratta, nell'ordine: dell'articolo del gesuita Giovanni Bosio¹, comparso su *La Civiltà Cattolica* nel dicembre 1955; del monito "riservato" del Santo Uffizio del dicembre 1957², che legifera sulla distribuzione delle opere

¹ G. BOSIO, *Il fenomeno umano nell'ipotesi dell'evoluzione integrale*, La Civiltà Cattolica, anno 106, n. 4, Roma 1955, pp. 622-631.

² La notizia del monito è data tra l'altro da Carlo FALCONI, *La Chiesa e le organizzazioni cattoliche in Europa*, Edizioni di Comunità, Milano 1960, p. 343 nota e nel suo articolo *Ottaviani insiste contro la Nuova Teologia*, L'Espresso 8, Roma 29 luglio 1962, p. 10; più avanti ne parla anche Marcello VIGLI nel suo articolo *Fortuna e funzioni del teilhardismo in Italia*, Questitalia 11, Venezia 1968, p. (355) 31.

teillardiane; di un intero fascicolo di *Divinitas*¹, che nell'aprile 1959 propone cinque brevi saggi, tutti negativi; ed infine il *Monitum* e relativo commento apparsi il 1 luglio 1962 su *L'Osservatore Romano*².

Se nel dicembre 1955 si esprimeva il sospetto che la dottrina teilhardiana potesse "sviare dalla vera fede quei cattolici che non hanno una conoscenza personalmente approfondita della dottrina della Chiesa"³ è solo nel dicembre 1957 che a questo rischio cerca di far fronte il decreto del Sant'Uffizio, capitanato dal cardinale Ottaviani. Diramato per via riservata agli organi competenti al fine di evitare subbugli, disponeva il ritiro delle opere "scientifico-filosofico-religiose"⁴ del gesuita, che "devono essere ritirate dalle biblioteche dei seminari e delle istituzioni religiose; non si deve tenerle in vendita nelle librerie cattoliche, e non si deve farne traduzioni in altre lingue"⁵. Come si scriverà nel 1968, "in tal modo il pensiero del gesuita fu reso ufficialmente "proibito" per i fedeli senza che essi ne fossero informati"⁶.

Quanto al *Monitum* e all'articolo di commento comparsi sull'organo informativo della Santa Sede, essi sanciscono ulteriormente l'opposizione al sistema teilhardiano. Indirizzato a vescovi, superiori e generali degli ordini religiosi, rettori di seminari ed università cattoliche, affinché proteggano i loro di-

¹ *Systema TdC ad theologiam trutinam revocatum*, *Divinitas* 3, Roma 1959, pp. 217-364.

² *Monitum – Quaedam vulgantur opera, etiam post auctoris obitum edita, Patris Petri Teilhard de Chardin, quae non parvum favorem consequuntur. Praetermisso iudicio de his quae ad scientias positivas pertinent, in materia philosophica ac theologica satis patet praefata opera talibus scatere ambiguitatibus, immo etiam gravibus erroribus, ut catholicam doctrinam offendant. Quapropter Em.mi ac Rev.mi Patres Supremae Sacrae Congregationis S. Officii Ordinarios omnes necnon Superiores Institutorum religiosorum, Rectores Seminariorum atque Universitatum Praesides exhortantur ut animos, praesertim iuvenum, contra operum Patris Teilhard de Chardin eiusque asseclorum pericula efficaciter tuteantur.*

Datum Romae, ex Aedisbus S. Officii, die 30 iuni 1962.

³ G. BOSIO, *Il fenomeno umano nell'ipotesi dell'evoluzione integrale*, *La Civiltà Cattolica*, anno 106, n. 4, Roma 1955, p. 630.

⁴ C. FALCONI, *La Chiesa e le organizzazioni cattoliche in Europa*, Edizioni di Comunità, Milano 1960, p. 343.

⁵ *Ivi.*

⁶ M. VIGLI, *Fortuna e funzioni del teilhardismo in Italia*, *Questitalia* 11, Venezia 1968, p. (355) 31.

pendenti, specialmente i giovani, dal contatto con il gesuita, questo secondo monito si presenta come una restrizione di quello del 1957; e anche il tono moderato sembra tener conto dell'interesse suscitato da TdC, e del fatto che molti periti convocati nelle commissioni preconciliari avevano dichiarate simpatie per il nostro autore. D'altra parte però, definendo il pensiero teilhardiano "offensivo", farcito di "ambiguità" e di "gravi errori" nei confronti della dottrina cattolica, il documento vaticano aggrava formalmente la posizione di TdC di fronte alla cristianità¹. Rispetto l'impostazione del monito, maggiore asprezza e biasimo caratterizzano l'articolo che lo commenta, che cristallizza le difficoltà teilhardiane rispetto l'ortodossia cattolica attraverso la ripresa e l'approfondimento puntiglioso delle accuse formulate negli scritti di Bosio e dei redattori di *Divinitas*. Nell'articolo, si concede come attenuante degli errori e delle contraddizioni teilhardiane "che il pensiero del Teilhard sia rimasto a una fase di problematicità"², e si biasimano le conclusioni "sostanzialmente favorevoli"³ dell'opera *La pensée religieuse du Père TdC* di Henri De Lubac, stimato teologo perito nelle commissioni preparatorie al Concilio. Contraddicendo aspramente il teologo francese — fatto che darà adito alla percezione di una separazione tra conservatori e progressisti nel Concilio — il redattore scrive che, se il mondo abbisogna di testimoni autentici della cristianità, questi "non si abbiano ad ispirare al «sistema» scientifico-religioso del Teilhard"⁴.

Questo abbinamento di monito e commento confonderà le polemiche successive, che estenderanno il tono conciliante e prudente del monito al commento, o il tono aggressivo di quest'ultimo al documento pontificio a seconda delle sensibilità.

¹ "Prescindendo dal giudizio circa le scienze positive, queste opere sono piene di ambiguità e di gravi errori in materia filosofica e teologica, da offendere la dottrina cattolica" (*Monitum*, Osservatore Romano, mia traduzione).

² ANONIMO, *TdC*, L'Osservatore Romano, Roma 30 giugno-1 luglio 1962, p. 1.

³ *Ivi.*

⁴ *Ivi.*

Se Carlo Molari, nel suo saggio che indaga *La teologia cattolica di fronte all'evoluzionismo darwinista ieri ed oggi*, parla di “armistizio e pace”¹ tra Chiesa e trasformismo negli anni dal 1941 al 1970 circa, registra anche il protrarsi di “notevoli resistenze contro l'evoluzione”² quando scrive che “la maggioranza dei teologi cattolici fino agli anni '60 si mostra ancora guardinga e restia ad ammettere senza riserve l'evoluzione. Numerosi sono ancora coloro che considerano l'evoluzione contraria alla fede. [...] Resta inequivocabile la posizione ostile”³. Riferendosi specificatamente al nostro gesuita, poi, Molari sostiene che “ciò che preoccupava il S. Ufficio non era l'accettazione dell'evoluzione ma alcuni aspetti specifici della dottrina teilhardiana”⁴.

In effetti, come prevedibile considerandone la provenienza, l'insieme degli interventi sopra elencati mirano a rifiutare il sistema teilhardiano per via delle sue incongruenze con l'ortodossia cattolica; le critiche si muovono in quest'ottica e a questo scopo sono respinti tutti i punti del pensiero teilhardiano: metodo e presupposti scientifici, ma soprattutto le considerazioni filosofiche e teologiche; pur sforzandosi di mantenere salva la buona fede di TdC e la sua autorità in campo paleontologico. Nel dettaglio, TdC è criticato rispetto il suo metodo, la considerazione della materia, la relazione tra Dio e il creato, il concetto del male e del peccato, della libertà dell'uomo, della rivelazione e della redenzione; ma anche per aderire ad una teoria poco sicuramente scientifica come l'evoluzionismo, misconosciuta nei dettagli, ma chiaramente

¹ C. MOLARI, *La teologia cattolica di fronte all'evoluzionismo darwinista ieri ed oggi*, in *Il Darwinismo nel pensiero scientifico contemporaneo – Atti del convegno nel primo centenario della morte di Charles Robert Darwin Napoli, Castel dell'Ovo 27-28 novembre 1982*, Guida Editori, Napoli 1984, p. 254.

² *Ibid.*, p. 259.

³ *Ivi.*

⁴ *Ibid.*, p. 258.

percepita come foriera di materialismo, meccanicismo, ateismo e sovversione dell'ordine costituito.

Queste in breve le obiezioni teologiche che ricorrono negli scritti presi in considerazione: rispetto all'impostazione metodologica, il pensiero teilhardiano è stato tacciato di superficialità e confusione: gli si rimprovera di dare per dimostrata la teoria evoluzionista, mentre invece manca di verifica, e di fare della filosofia e della teologia senza possedere preparazione adeguata e linguaggio appropriato: il gesuita traspone termini tipicamente scientifici in campo filosofico e teologico e fa uso eccessivo di neologismi. Considerata la caratterizzazione della materia e del mondo, TdC è imputato di accettare quasi un "imperialismo della materia", un universo in evoluzione perpetua, per cui il suo sistema è tacciato di pansichismo e materialismo. Sono considerati oscuri e contrastanti con l'ortodossia i rapporti tra Dio e il cosmo, che gli valgono l'accusa di monismo metafisico: la teoria teilhardiana dell'"unione creatrice" non rispetterebbe il dogma della creazione *ex nihilo*, compromettendo la trascendenza di Dio (percepito come coinvolto nel movimento evoluzionistico) e la sua libertà creativa. Ambiguità ed errori si identificano anche nelle considerazioni del male e del peccato, che TdC considera collettivamente e non individualmente; nella sua tendenza al poligenismo, che escluderebbe la trasmissione ereditaria del peccato originale; infine l'ottimismo teilhardiano è considerato poco consona con il messaggio evangelico. Il gesuita avrebbe trascurato la libertà dell'uomo, assoggettando i comportamenti umani a leggi biologiche e formulando delle ipotesi del destino umano che virano verso il determinismo. Così, riguardo la rivelazione e la redenzione, si ritiene generalmente che TdC abbia minimizzato il primato e la gratuità della Grazia, introducendo una evoluzione redentiva per cui la redenzione si attuerebbe meccanicamente. Cristo presentato come Omega, culmine dell'ascesa evolu-

tiva, non garantisce una netta distinzione tra naturale e soprannaturale, e quasi attribuisce a Cristo una terza natura, quella cosmica. In quest'ottica, il pensiero teilhardiano è accusato di naturalizzazione del soprannaturale.

L'articolo di Giovanni Bosio su La Civiltà Cattolica

Dall'articolo del gesuita Giovanni Bosio, pubblicato su *La Civiltà Cattolica* nel dicembre 1955¹, abbiamo chiara idea delle reazioni romane alla pubblicazione francese de *Le phénomène humain* e alla divulgazione del pensiero teilhardiano, nonché della disinformazione rispetto le vicende personali del gesuita francese.

L'autore non ha mezze misure nel descrivere lo sdegno che gli provoca l'"affaire Teilhard", e dice espressamente che le controversie suscitate in vita dal gesuita "sarebbe stato desiderabile che [...] fossero definitivamente sepolte con la sua morte"², mentre "invece alcuni ammiratori del p. TdC le hanno volute incautamente risollevarle"³, pubblicando un saggio che TdC "non ha mai voluto dare alle stampe"⁴ (ho già ricordato degli sforzi di TdC per farsi pubblicare questo testo, cui egli teneva specialmente).

Nel suo modo di procedere, Bosio diventerà quasi un prototipo: egli persegue infatti lo scopo di annullare ogni attrattiva e validità dell'opera teilhardiana rifiutando l'evoluzionismo su cui poggia *Le phénomène humain*, attaccato dal punto di vista scientifico, dell'ortodossia cattolica e filosofico. Soprattutto dimostrerà come l'opposizione a TdC sia ancorata alla lotta alla teoria

¹ G. BOSIO, *Il fenomeno umano nell'ipotesi dell'evoluzione integrale*, La Civiltà Cattolica, anno 106, n. 4, Roma 1955, pp. 622-631.

² *Ibid.*, p. 623.

³ *Ivi.*

⁴ *Ivi.*

evoluzionista, intesa, come nel secolo precedente, come “perturbatrice dell’ordine” istituito da Dio al momento della creazione.

Dapprima, dal punto di vista scientifico, la posizione convintamente evoluzionista di TdC genera “perplexità”¹, poiché “altri scienziati di gran fama sono molto più cauti nel presentare la dottrina dell’evoluzione”². Anche il vitalismo e il pansichismo, che derivano secondo Bosio dall’evoluzionismo teilhardiano, sono ritenuti contrari “alla nostra esperienza volgare e scientifica”,³ e provano la “pericolosità” dell’idea trasformista. Come cristiano, TdC manca della “prudenza e discernimento” raccomandati dall’*Humani generis* in materia di teoria evolutiva: presentata come “norma suprema dell’universo e del pensiero”⁴, essa veicola, secondo Bosio, “il pericolo che [...] cessino di essere ferme ed assolute anche le massime più fondamentali della morale e della sociologia. O se non questo, non mancheranno i lettori sprovveduti che si sentiranno autorizzati a discreditarne non poche verità filosofiche e teologiche tradizionali”⁵. Infine, TdC sconfinava nell’ambito di pertinenza della filosofia e della teologia, per cui non aveva specifica preparazione, quando estende la visione evolutiva alla concezione dell’uomo: la pretesa teilhardiana di svelare origini, posizione e destino umani a partire da una conoscenza scientifica (perciò imperfetta), tralasciando l’insegnamento della rivelazione, è illogica e illecita, e comporta il pericolo di “giungere ad affermazioni inconciliabili con i principi della sana filosofia o con la parola divina”⁶, pericolo nel quale l’autore sarebbe “quasi caduto”⁷.

¹ *Ibid.*, p. 624.

² *Ivi.*

³ *Ibid.*, p. 626.

⁴ *Ibid.*, p. 624.

⁵ *Ivi.*

⁶ *Ibid.*, p. 631.

⁷ *Ivi.*

L'articolo di mons. Alessandri su Divinitas

La rivista *Divinitas*, organo della Pontificia Accademia Teologica Romana, partecipò anch'essa alla censura del pensiero teilhardiano, nell'aprile del 1959¹, ignorando l'istanza di rinnovamento ecclesiastico auspicata da TdC ed l'effettivo cambiamento avviato con l'elezione di papa Giovanni XXIII e l'indizione di un nuovo Concilio, — che contribuirono evidentemente a mitigare l'intento intimidatorio della pubblicazione.

Il fascicolo è introdotto da una solenne condanna in latino, in cui l'Accademia, obbligata a difendere la verità, denuncia gli errori del padre TdC: seguono cinque studi critici, di cui tre in lingua francese, che sanciscono e approfondiscono i temi individuati da Bosio nel '55. Fanno capolino in questa occasione il teologo domenicano M. L. Guérard Des Lauriers, mons. Roberto Masi, p. Philippe de la Trinité O.C.D. (nel 1963 presidente egli stesso dell'Accademia Pontificia di Teologia²), mons. Charles Journet e mons. Michelangelo Alessandri; tra loro, specialmente i francesi avranno parte nel futuro fronte anteteilhardiano in Italia.

Tutti gli articoli sono appiattiti sulla critica metodologica e teologica a TdC, eccetto quello di Alessandri, che imposta un discorso più ricco e dettagliato, a tratti argomentando come un biologo professionista (riferisce tra l'altro, giustificando il nostro gesuita, dei fatti di Piltdown³), interessante soprattutto per presentare un'apertura all'evoluzionismo, anche se tutta teorica e precisata secondo i dettami dell'*Humani Generis*. Suo intento principale è comunque quello di aiutare i lettori "non sufficientemente versati nelle que-

¹ *Systema TdC ad theologiam trutinam revocatum*, *Divinitas* 3, Roma 1959, pp. 217-364.

² G. FRÉNAUD, L. JUGNET, T. CALMEL, *Gli errori di TdC*, edizioni dell'Albero, Torino 1963, p. 69.

³ M. ALESSANDRI, *Il pensiero di Pierre TdC*, *Divinitas* 3, Roma 1959, p. 346.

stioni scientifiche”¹ a non “ritenere come scientificamente provate delle asserzioni che sono pure ipotesi”², il che comporta sostanzialmente la demolizione del pensiero teilhardiano attraverso la stessa “Scienza”³, e la riduzione — letteralmente — del gesuita ad apologeta imperfetto che, pur con “sublimi convinzioni e nobili intenti”⁴ si uniforma alle “convinzioni così poco scientifiche e così poco logiche”⁵ dei gentili che vorrebbe avvicinare⁶. A questo fine, affronta in tre paragrafi alcuni dei temi evoluzionisti più cogenti per l’ortodossia: la relazione tra materia, vita ed intelligenza; la possibilità ipotetica dell’evoluzionismo, l’apparizione dell’uomo.

Il primo e il terzo argomento sono strettamente collegati, e costituiscono sostanzialmente l’obiettivo principale delle accuse a TdC. Queste ultime sono scarse e ad effetto, prive di effettiva giustificazione ma fondate solo su argomenti d’autorità: la teoria teilhardiana è “totalmente estranea alla Scienza”⁷, alla “Filosofia”⁸, è contraria “anche ad ogni più elementare buon senso, e non conciliabile in alcun modo col nostro patrimonio di Fede”⁹. L’autore dà anche prova di aver scarsa domestichezza con i dettagli della teoria del gesuita, nonostante le numerose citazioni dei suoi scritti. In un’occasione descrive implicitamente lo psichismo teilhardiano come un fenomeno meramente quantita-

¹ *Ibid.*, p. 348.

² *Ivi.*

³ *Ivi.*

⁴ *Ibid.*, p. 362.

⁵ *Ibid.*, p. 364.

⁶ Trascrivo il passaggio completamente, perché mi pare meritare giudizio di “capolavoro di idiozia e malizia” (C. CUÉNOT, *TdC*, Il Saggiatore, Milano 1966, 2ª edizione, p. 286) che Cuénot esprime sull’intero volume di *Divinitas*: “poiché molte persone hanno in buona fede convinzioni così poco scientifiche e così poco logiche, il Teilhard ha voluto uniformarsi al loro modo di vedere ed al loro linguaggio, per poter dimostrare loro che anche con queste ammissioni si può aspirare ad una sublimazione della nostra esistenza” (M. Alessandri, *Il pensiero di Pierre TdC*, Divinitas 3, Roma 1959, p. 364).

⁷ M. ALESSANDRI, *Il pensiero di Pierre TdC*, Divinitas 3, Roma 1959, p. 360. Altrove, che “non trovano alcuna conferma della Scienza” (*ibid.*, p. 348) che sono contrarie “all’acquisito patrimonio scientifico” (*ibid.*, p. 363).

⁸ Leggiamo: “non è neppure il caso di ricordare quanto [la continuità dell’intelligenza con la materia] sia estranea alla Filosofia” (*ibid.*, p. 360).

⁹ *Ibid.*, p. 363.

tivo: “se bastasse la fusione in un’unità di molte particelle per ottenere una manifestazione dello psichismo, un grosso cristallo di quarzo risultante dall’unione di un numero enorme di particelle silicee, dovrebbe presentare fenomeni vitali assai più vivaci di quelli presentati da un microscopico protozoo formato dall’unione di molecole in numero assai più piccolo”¹. In un’altra, ammettendo l’ipotesi di una creazione per effetto delle cause seconde fino al corpo umano, ma non all’intelligenza, Alessandri ricusa la teoria teilhardiana — “che la collaborazione delle parti materiali cioè la complessità, come egli dice, sia la fonte prima della vita, poi della coscienza e per ultimo dell’intelligenza”² umana — per “non avere alcuna idea di finalità”³, ritenendo che “il caso diede al solo ramo umano la possibilità di sorpassare il punto critico”⁴.

Alla questione dell’evoluzionismo è dedicato il secondo paragrafo, in cui si alternano i temi dell’evidenza e della predilezione dell’autore per il creazionismo e la possibilità teorica del trasformismo; e alcuni passaggi molto significativi della conclusione, in cui emerge la vera considerazione per il trasformismo.

In forza della dottrina espressa nell’*Humani generis*⁵, Alessandri biasima lo “zelo fervente”⁶ e le affermazioni “eccessive ed unilaterali”⁷ del gesuita quando scrive che “non ci sembra che la Scienza posseda *prove* dell’avvenuta evoluzione”⁸, e che “le obiezioni che fa Teilhard al fissismo non

¹ *Ibid.*, p. 351.

² *Ibid.*, p. 360.

³ *Ibid.*, p. 361.

⁴ *Ivi.*

⁵ L’evoluzionismo è “da ammettersi come possibile, non come certo” (*ibid.*, p. 354), poiché la dottrina cristiana permette di ritenere che “ammessa una creazione iniziale, Dio può essersi servito delle cause seconde per portare in atto determinate potenze che erano state da Lui poste nella materia” (*ivi*).

⁶ *Ibid.*, p. 352.

⁷ *Ibid.*, p. 353.

⁸ *Ivi.*

sono invero molto consistenti”¹. Egli sostiene, all’opposto, che “asserire che il fissismo porterebbe ad ammettere l’introduzione saltuaria di nuove forme viventi, le quali scompiglierebbero l’equilibrio vitale preesistente, è sostenere un’ingenuità; equivale infatti ad accusare il Creatore di non sapere quale sia il momento geologicamente opportuno per introdurre una nuova forma”². E suggerisce la soluzione per lui più adeguata: “tutti sono d’accordo nell’ammettere che l’Evoluzione forse ha avuto luogo, ma finché non esiste una vera prova, perché non ammettere che il Creazionismo puro e semplice, che non urta nella benché minima difficoltà scientifica, ammesso che si creda in Dio?”³.

Nella conclusione, dicevamo, si rivela con chiarezza il vecchio adagio che equipara evolucionismo e ateismo: come quando, chiedendosi per quale motivo la stragrande maggioranza degli evolucionisti propugni queste teorie errate (prima tra tutte l’“animazione spontanea della materia”⁴), Alessandri risponde che è “perché essi considerano «antiscientifico» ammettere l’azione di Cristo nel Creato, e vogliono costruirsi un complesso di ragioni che li liberi dalla necessità di vedere un Principio Trascendente”⁵. Ed anche, pur dichiarando che se giungesse “la dimostrazione scientifica che Dio popolò il mondo affidando il processo di formazione delle specie viventi, Uomo compreso, al processo di evoluzione, [...] non vi sarà da parte nostra la minima esitazione ad accettarla”⁶, s’interroga: “finché brancoliamo nel campo delle ipotesi per quale ragione dovremmo accettare come oro colato una congerie d’ipotesi e di supposizioni che ci appaiono poco aderenti alla realtà, e tendono a simulare un Universo dove Dio è solo un’ombra che si è disinteressata al Creato

¹ *Ibid.*, p. 355.

² *Ibid.*, pp. 355-356.

³ *Ibid.*, p. 353.

⁴ *Ibid.*, p. 362.

⁵ *Ibid.*, p. 364.

⁶ *Ivi.*

dallo stesso istante nel quale lo trasse dal nulla? [...] Ritengo che tale troppo pronta rinunzia al nostro tradizionale punto di vista, faccia sorgere in amici e nemici il dubbio che la nostra fede nell'esistenza di Dio sia molto debole"¹.

4. Alcuni sacerdoti favorevoli a TdC

Nonostante gli scritti pubblicati su *L'Osservatore Romano* e su *Divinitas* mostrino una compagine cattolica critica ed intransigente rispetto TdC e l'evoluzionismo, la varietà d'opinione su questi temi emerge chiaramente durante il pontificato di Giovanni XXIII. Alcuni studi teologici, che ne livellano le difficoltà con l'ortodossia, rendono più accettabile l'idea dell'evoluzionismo, almeno quello spiritualista, come dimostra l'intervento del gesuita Giulio Cesare Federici al congresso organizzato a Venezia nel maggio 1959, in occasione del centenario della pubblicazione dell'*Origins of Species*². Pur non essendo TdC mai nominato, la ripresentazione della dottrina cattolica nel contesto evoluzionista proposta da Federici offre serie ipotesi di soluzione per le accuse più gravi a TdC, di monismo e pampsichismo.

Se Bosio, i redattori di *Divinitas*, il commentatore anonimo del monito avevano cassato il trasformismo sbandierandone le difficoltà scientifiche, filosofiche e teologiche, Federici verifica infatti la possibilità di un accordo tra la dottrina cattolica ed un evoluzionismo spiritualista, finalisticamente inteso. Sfruttando tutta l'apertura permessa dall'*Humani generis* in materia di tra-

¹ *Ivi.*

² G. C. FEDERICI S. J., *L'evoluzione dinanzi alla teologia e alla fede*, in *L'evoluzione. Convegno del Comitato Cattolico docenti universitari di Ferrara per commemorare il centenario della pubblicazione de «L'origine della specie» di Carlo Darwin. Venezia – San Giorgio Maggiore 16-17 maggio 1959*, a cura di Piero Leonardi, Fondazione Giorgio Cini, Centro Arti e Mestieri, Venezia 1961, pp. 140-162.

sformismo, lo studio procede in modo molto dettagliato e preciso, con particolare riguardo per la tradizione tomista, dal 1879 assunta come filosofia ufficiale e come baluardo contro le istanze evoluzioniste e la “mentalità naturalista”. Dopo aver dimostrate le modalità di accordo tra le due dottrine, Federici si rimette alla posizione della Chiesa, scrivendo: “non intendo affermare, nella mia qualità di teologo, che in realtà l’uomo è apparso su questa terra, quanto al suo corpo, come il risultato dell’evoluzione ascendente della vita. Ma semplicemente che questa visione è compatibile con le certezze del teologo, allo stato attuale della scienza teologica e del Magistero della Chiesa”¹. Federici chiarisce subito che l’evoluzione è compatibile con il cristianesimo se ammette l’esistenza di un principio universale e spirituale che origina il mondo (quindi creato e non eterno), e che crea immediatamente il primo uomo e ogni anima umana.

Con questa premessa, la difficoltà del trasformismo rispetto all’ortodossia si riducono a quelle dell’origine della vita e poi dell’uomo, cui Federici propone una soluzione. Circa le obiezioni alla teoria evoluzionista sull’origine della vita, l’autore sostiene che gli ostacoli sono rimossi sia dalla tradizione scolastica, che ammette la generazione spontanea, e soprattutto dal fatto che l’ipotesi di un “finalismo immesso dal Creatore”² nella materia (che permettesse il fiorire della vita attraverso la catena delle cause seconde), “non sarebbe meno degno di Dio”³. Sull’origine dell’uomo, in particolare sul tema dello psichismo che “rende ancora più pensosi”⁴ —, Federici scrive che “occorre riconoscere che tali difficoltà possono essere superabili”⁵ attraverso il ricorso alle teorie tomiste. Se, “dal punto di vista filosofico e teologico resta

¹ *Ibid.*, p. 161.

² *Ibid.*, p. 155.

³ *Ibid.*, p. 156.

⁴ *Ibid.*, p. 157.

⁵ *Ibid.*, p. 159.

escluso che lo «psichismo» dell'uomo possa essere totalmente frutto di evoluzione¹, e specialmente che l'«espressione suprema dello psichismo umano, che si concreta nella conoscenza dell'universale [...] è frutto di quel principio spirituale creato immediatamente da Dio»², Federici ritiene che «ciò però non sembra escludere che accanto alle funzioni strettamente spirituali [...] sussistano delle attività «psichiche» che in parte accomunano l'uomo all'animale e che potrebbero essere il risultato della precedente evoluzione»³ — ipotesi che Federici ritiene «possa sostenersi anche in una interpretazione tomistica dell'uomo»⁴.

Queste nuove formulazioni, a cui si aggiunge il fermento di rinnovamento della Chiesa, esploso con l'indizione del Concilio, fanno sì che s'allenti l'autocensura, e che inizi un timido dibattito sul pensiero teilhardiano anche in ambito ecclesiastico. Due sacerdoti dimostrano simpatia per l'evoluzionismo preso in un'accezione spiritualista, e per TdC: in modo quasi sperticato il parroco Ennio Innocenti⁵, in modo più compassato il docente presso la Pontificia Facoltà Teologica di Milano Aldo Locatelli.

Nel suo *Ripensamento cattolico dell'evoluzionismo*⁶, del 1961, Ennio Innocenti, il vice-parroco di S. Giovanni dei Fiorentini a Roma, scrive che «la rivelazione [...] si adatta molto bene a una concezione del mondo in evoluzione»⁷, ed anche che «nella rivelazione [...] sembra implicita una certa idea

¹ *Ibid.*, p. 161.

² *Ivi.*

³ *Ibid.*, p. 162.

⁴ *Ivi.*

⁵ Scrive che «che qualora i cattolici si impadronissero dell'idea di evoluzione, immense energie culturali verrebbero liberate alla lievitazione del mondo» (E. INNOCENTI in G. VIGORELLI, *Il gesuita proibito*, Milano 1963, p. 351).

⁶ E. INNOCENTI, *Il ripensamento cattolico dell'evoluzionismo*, pro manuscripto, Roma 1961, pp. 18; in G. VIGORELLI, *Il gesuita proibito*, Milano 1963, pp. 348-352.

⁷ *Ibid.*, p. 348.

dell'evoluzione"¹. A giustificare di questa adesione, l'autore ricorre ad argomenti vicini alla "nuova teologia" condannata da Pio XII nell'*Humani generis*: che la creazione, "secondo l'esegesi più attuale"² cioè quella che ammette l'evoluzione fino al corpo umano, avviene in vari periodi; che la rivelazione e la salvezza si attuano progressivamente e si prolungano nel futuro; infine che il dogma stesso, terminata la rivelazione, evolve durante i venti concili della Chiesa. Con queste premesse, Innocenti "confessa sinceramente di non meravigliarsi affatto di vedere un sacerdote evoluzionista"³, e presenta la dottrina teilhardiana come "il massimo sforzo compiuto in campo cattolico per assimilare l'evoluzionismo nell'organismo vitale della fede"⁴.

L'entusiastico apprezzamento per l'idea evoluzionistica si trasferisce completamente e acriticamente alla dottrina del gesuita, minimizzando ambiguità e difficoltà scientifiche e teologiche — all'opposto del modo in cui, tra gli integralisti, l'avversione al trasformismo si riversava su TdC. Con la premessa dell'unità del reale — la cui comprensione necessita la compenetrazione di scienza, filosofia e teologia — l'autore sostiene che l'evoluzione teilhardiana non annulla il soprannaturale nel naturale perché "lo scienziato si costituisce la sua visione con metodo, mezzi e fini che gli competono come scienziato, ma il discorso compiuto lo fa utilizzando scoperte filosofiche e teologiche di cui egli, come scienziato, non può pretendere di dare l'ultima spiegazione"⁵; perché la "rara potenza di sintesi"⁶ di TdC gli viene dal suo essere un "teologo, ci si intenda bene, per vocazione e ispirazione, non già per professione"⁷.

¹ Leggiamo: "nella rivelazione [...] sembra implicita una certa idea della evoluzione" (*ivi*).

² *Ivi*.

³ *Ivi*.

⁴ *Ivi*.

⁵ *Ibid.*, p. 351.

⁶ *Ibid.*, p. 350.

⁷ *Ivi*. Oltre a quest'influenza teologica, Innocenti ritrova l'influsso della "sua professione di scienziato" (*ibid.*, p. 349) che lo fa aderire alla teoria evoluzionista; e l'"influenza di Bergson e Le Roy" (*ibid.*, p. 349) da cui TdC deriva la concezione spiritualista e

Tecnicamente, l'unica questione che Innocenti riconosce sono le "tendenze poligeniste di Pierre TdC"¹, giustificate come "derivate dall'atteggiamento più comune fra gli scienziati"², e risolte semplicemente, adducendo che "non sono essenziali alla sua visione e possono essere corrette senza pregiudizio"³.

Il saggio di Aldo Locatelli

Per il ruolo di teologo presso un seminario che ricopre l'autore, il saggio di Aldo Locatelli dà un'idea concreta della libertà d'impostazione e di valutazione precedente al monito del 1962⁴. Nel suo scritto propone dapprima un sunto del pensiero del gesuita; in secondo luogo un'analisi specifica sulla legittimità scientifica, filosofica e teologica di questioni relative al punto Omega; ed infine un'esaltazione del contributo apologetico dell'evoluzionismo teilhardiano. Al trasformismo convergente ed ascendente del gesuita, infatti, l'autore aderisce convintamente, con le stesse parole teilhardiane⁵, senz'altra giustifi-

l'atteggiamento fenomenologico nei confronti dell'uomo, la convinzione "che l'uomo nella natura è collegato a tutti gli altri fenomeni" (*ibid.*, p. 350).

¹ *Ibid.*, p. 351.

² *Ivi.*

³ *Ivi.*

⁴ Ricordiamo che il *Monitum* del 1962 è indirizzato a "vescovi, superiori e generali degli ordini religiosi, rettori di seminari ed università cattoliche, affinché proteggano i loro dipendenti, specialmente i giovani, dal contatto con il gesuita". In seguito alla pubblicazione del *Monitum*, Locatelli redige un breve articolo in cui ne trascrive la versione latina, accenna per temi all'articolo di commento ed esprime la propria posizione. L'autore scrive che le obiezioni dell'Osservatore Romano "sono sostanzialmente le stesse annotazioni critiche da noi fatte" (A. LOCATELLI, *Monito del S. Ufficio sulle opere di TdC*, La Scuola Cattolica 90, Venegono Inferiore 1962, p. 355), ma che "d'altra parte non si può negare il valore positivo del tentativo da lui fatto di coordinare, in una visione sintetica ed organica di tutta la realtà, i dati della scienza moderna nelle sue varie ramificazioni e il dato della Rivelazione" (*ibid.*, p. 356), nonostante TdC manchi della "solida formazione filosofica ed il senso esatto della differenza di metodo e di valore tra conoscenza scientifica e conoscenza metafisica" (*ivi*).

⁵ "L'interpretazione evoluzionistica non può più essere considerata come una semplice ipotesi che si formula, ma deve essere accolta come un fatto che si impone" (A. LOCATELLI, *Il punto Omega di TdC*, La Scuola Cattolica 90, Venegono Inferiore 1962, pp. 100-101).

cazione che la concezione unitaria del mondo¹, dimostrando un approccio positivo e sostanzialmente realista della scienza.

Entrando nei particolari, l'indagine riguarda, in primo luogo, l'ipotesi del punto Omega inteso come super-organismo, secondariamente l'ipotesi della preesistenza di un ente che giustifichi l'evoluzione ascendente, infine l'ipotesi dell'identità dell'ente preesistente con Omega. Se lo studio della prima questione è strettamente inerente all'aspetto scientifico, le altre riguardano quelli filosofici e teologici. L'indagine relativa al modo in cui TdC correla il punto Omega ad Alfa avvalsa la sola "dimostrabilità filosofica [e non scientifica] di un Essere preesistente come spiegazione ultima del fenomeno evolutivo"². Per Locatelli, i meccanismi evolutivi individuati da TdC con metodo scientifico costituiscono solo la causa prossima dell'evoluzione, mentre la causa ultima è individuata sì col ricorso a temi scientifici, ma con metodo filosofico: l'autore sostiene nientemeno che il gesuita "non ha fatto altro che riesumare, con rinnovata veste, un noto argomento filosofico, quello della quinta via"³ tomista. Lo studio della terza questione, relativa alla possibilità di dimostrare il "formarsi del Super-Organismo nell'Essere Preesistente"⁴, è l'occasione per affermare che, sebbene non scientificamente né filosoficamente, l'ipotesi teilhardiana è accettabile se proposta attraverso una rivelazione soprannaturale.

Proprio nell'argomentare a favore della "sostenibilità scientifica di Omega come Super-Organismo termine dell'evoluzione"⁵ Locatelli dimostra tra l'altro di riservare alla scienza — se non una capacità di conoscenza esaustiva — un buon grado di approssimazione della realtà. Queste le affermazioni:

¹ Locatelli parla di un atto di fiducia nell'armonia del mondo (*ibid.*, p. 109), e scrive che "i dati della rivelazione, quelli della filosofia, e quelli offerti dalla conoscenza scientifica, pur appartenendo a piani diversi, devono pure avere una certa armonizzazione (A. LOCATELLI, *Il punto Omega di TdC*, La Scuola Cattolica 90, Venegono Inferiore 1962, p. 113).

² *Ibid.*, p. 107.

³ *Ibid.*, p. 110.

⁴ *Ibid.*, p. 111.

⁵ *Ibid.*, p. 107.

“una volta ammesso che il sapere scientifico non possa riuscire a descrivere adeguatamente la realtà fisica (e su questo punto sembra che tutti dovrebbero essere d'accordo), si tratta però di vedere se in TdC l'inadeguatezza della descrizione abbia raggiunto o si sia avvicinata al limite d'una interpretazione arbitraria, se davvero ci troviamo di fronte ad un pesante intervento di quell'apporto soggettivo”¹ evidenziato dall'epistemologia del primo Novecento. Cosciente che “le prime riserve che gli [a TdC] sono state fatte incominciano proprio con lo sminuire il valore della descrizione del fenomeno evolutivo”², Locatelli sostiene che “senza cedere alla tentazione di soffermarci su questioni particolari, possiamo dire che la descrizione che TdC ci offre del mondo vivente [...] è una descrizione, scientificamente parlando, accettabile”³ — ma chiarisce anche che questa sostenibilità scientifica non implica né la necessità di Omega né l'impossibilità dell'intervento divino a cambiare liberamente il corso della natura⁴. Soprattutto, è interessante notare come l'avallo dell'evoluzionismo teilhardiano avvenga “senza cedere alla tentazione di soffermarci su questioni particolari”⁵, per lo più mancando di riportare e argomentare le accuse più generalmente mosse a TdC⁶. La sua difesa è interamente filosofica, e ricorre alle sole affermazioni di logicità e consequenzialità della teoria teilhardiana stessa⁷; e ai suoi contestatori, che la ritengono scien-

¹ *Ivi.*

² *Ivi.*

³ *Ivi.*

⁴ *Ibid.*, p. 109.

⁵ *Ibid.*, p. 107.

⁶ In sede di studio della terza questione, relativa alla possibilità di dimostrare il “formasi del Super-Organismo nell'Essere Preesistente” (*ibid.*, p. 111), Locatelli accenna e si dissocia dalle accuse di panteismo a TdC, ma annota con delicatezza che le spiegazioni teilhardiane verbali di trascendenza di Omega non sembrerebbero coerenti con la logica del sistema.

⁷ Leggiamo: “il pensiero di TdC è quanto mai logico e conseguente” (*ibid.*, p. 100); de *Le phénomène humain* si esalta “l'ordinato logico procedere del pensiero” (*ibid.*, p. 106), ed è descritto come “edificio logicamente ben strutturato” (*ivi*); “l'ipotesi di TdC non manca di una logica costruttiva, e la constatazione di una linea innegabile di sviluppo” (*ibid.*, p. 108). L'unica incongruenza sarebbe quella relativa alla trascendenza di Omega (vedi nota precedente).

tificamente insostenibile per il fatto di poggiare sull'indimostrata coerenza dell'universo, l'autore obietta che essi "dovrebbero del pari dichiarare scientificamente insostenibile l'ipotesi della fine dell'universo per l'aumento dell'entropia"¹.

A margine di questo, il "giudizio sostanzialmente positivo"² di Locatelli sul lavoro teilhardiano prende le giuste proporzioni quando leggiamo che il gesuita "è, tra tutti gli scienziati moderni, senza dubbio ed inequivocabilmente colui che ha saputo meglio di ogni altro abbracciare in maniera armonica il passato e il futuro dell'umanità, lo sperimentabile e il non sperimentabile, Dio e l'universo"³, "grandemente meritevole per aver dischiuso nuovi orizzonti, ove altri potranno chiarire talune contingenti nebulosità"⁴. Il favore a TdC si dimostra specialmente radicato nel ruolo apologetico del suo pensiero, in grado di neutralizzare il pericolo materialista insito nell'evoluzionismo, come testimonia l'eloquente conclusione del saggio: "è oltremodo curioso notare come i dati scientifici, ben compresi e sapientemente utilizzati, possano servire ad avvicinarci maggiormente a Lui [Dio]. Quanto siamo lontani dalla posizione di coloro che s'erano serviti dell'ipotesi evoluzionista per negare l'esistenza e l'azione di Dio. Si è esorditi con lo sfruttare l'ipotesi evoluzionista per andare contro Dio, i credenti hanno poi cautamente incominciato a far osservare che in essa non c'era nulla che fosse contro di Lui, Lecomte du Noüy arriva a scrivere una serie di opere che smuovono l'opinione pubblica dicendo che il finalismo riscontrabile nell'evoluzione offre, a suo avviso il solo argomento efficace per provare l'esistenza Dio, adesso troviamo TdC che addirittura ritiene di poter valorizzare il fenomeno evolutivo con ipotesi di lavoro che

¹ *Ibid.*, p. 108.

² *Ibid.*, p. 114.

³ *Ibid.*, p. 100. Leggiamo anche: "tra tutti gli scienziati che si sono impegnati ad affidare ad uno scritto le loro considerazioni su Dio, partendo dai dati offerti dalla scienza, TdC ha senza dubbio il diritto di occupare il primo posto" (*ibid.*, p. 106).

⁴ *Ibid.*, p. 114.

gli vengono dalla rivelazione, e di poter provare per via scientifica ciò che è conoscibile solo per rivelazione propriamente soprannaturale. A parte le precisazioni e le critiche che si possono rivolgere a TdC, è un fatto che la visione d'insieme che ci ha offerto, rende, in certo qual modo, talune verità più accettabili¹; e che ha proposto “dei dati che si armonizzano con quelli della fede con una coerenza al di là della quale è difficile sperare qualcosa di meglio”².

5. L'atteggiamento dei laici

L'esigua consistenza numerica e contenutistica dei primi interventi dell'intelligenza italiana su TdC definisce la sporadicità, la scarsa documentazione e soprattutto la strumentalizzazione del pensiero del gesuita rispetto alla situazione storica, religiosa, sociale e politica contemporanea.

Particolarmente illuminante dell'atteggiamento misto di attrazione e poca informazione tipico dell'intelligenza italiana è la vicenda che riguarda l'articolo di Indro Montanelli. Il giornalista biasima la pubblicazione de *Le phénomène humain* (ritenuta un tradimento nei confronti del gesuita perché contraria al suo temperamento riservato e reticente, ed al fatto che egli aveva serbato il suo pensiero ad un pubblico ristrettissimo)³; infine che nessun sacerdote facesse parte del comitato promotore. La *Doverosa precisazione per*

¹ *Ibid.*, p. 113.

² *Ibid.*, p. 114.

³ In questo, Montanelli si richiama esplicitamente all'articolo di Bosio su *La Civiltà Cattolica*.

“L'affare Teilhard”¹, con cui Alberto Carlo Blanc replica a Montanelli dopo poche settimane, smaschera invece la posizione del giornalista. Blanc svela l'esistenza di un articolo comparso su una rivista transalpina in febbraio a firma dell'accademico di Francia Henri Daniel-Rops², da cui Montanelli ha attinto senza le opportune verifiche la convinzione dell'assenza di sacerdoti nel comitato promotore della divulgazione del corpus teilhardiano, ed il sospetto che la pubblicazione non corrispondesse alla volontà del gesuita. Informatosi personalmente presso la legataria di TdC, Blanc conferma il favore del gesuita alla diffusione dei suoi scritti, ed insiste soprattutto sull'opinione che nessun sacerdote abbia avallato la pubblicazione de *Le phénomène humain*. La presenza del nome dell'abbè Breuil nella lista dei promotori in testa al volume del gesuita dimostra infatti che Montanelli (come pure Daniel-Rops) non ne ha letto nemmeno l'introduzione, ponendolo automaticamente alla stregua dei lettori francesi contro i quali il giornalista aveva inveito.

La diffusione delle idee teilhardiane in Italia ha luogo in concomitanza con la convocazione del concilio e, con la progressiva esplicitazione dei temi del papato giovanneo e del Vaticano II, nasce e si radica la convinzione della coincidenza dello spirito conciliare con il pensiero teilhardiano. Soprattutto l'istanza di rinnovamento religioso e spirituale, e l'aspirazione a porre fine all'opposizione tra mondo e Chiesa favoriscono un superficiale trasferimento delle simpatie e delle ostilità dal concilio al gesuita ed una scarsa attenzione per il pensiero teilhardiano in sé, tanto che nell'opposizione a TdC si manifesterà frequentemente la discordanza sui temi e i valori giovannei e conciliari.

¹ A. C. BLANC, *Doverosa precisazione per l'«Affare Teilhard»*, Il Giornale d'Italia, Roma 17 aprile 1956, p. 3.

² H. DANIEL-ROPS, *L'affaire Teilhard*, Carrefour, 22 febbraio 1956; citato in A. C. BLANC, *Doverosa precisazione per l'«Affare Teilhard»*, Il Giornale d'Italia, Roma 17 aprile 1956, p. 3.

Si assiste ad un entusiasmo, talvolta al limite dell'acriticità, per gli aspetti apologetici¹, le istanze di rinnovamento religioso, per gli accenni di teoria sociale e politica del pensiero del gesuita, invocato perfino a legittimare la collaborazione tra cattolici e socialisti², e una contestuale dimenticanza dell'aspetto scientifico della sua dottrina (curato solo da un paleontologo e da un chimico).

Alcuni autori celebrano vivacemente la dottrina teilhardiana, auspicando un ravvedimento delle posizioni critiche della Chiesa, tanto da suggerire le modalità di superamento dell'opposizione di quest'ultima al gesuita. Qualcuno si dice convinto della "genialità"³ del pensiero teilhardiano, da cui scaturisce

¹ Lo scritto di Leone Cristiani, unico cattolico moderato a scrivere su TdC per un editore cattolico prima del *monitum*, dimostra ignoranza di dettagli importanti sul gesuita (non cita *Le phénomène humain* dalla lista delle "sue opere più conosciute" (L. CRISTIANI, *Apologetiche moderne: il metodo della convergenza evoluzionistica di P. TdC*, nel suo *Le ragioni della nostra fede*, Paoline, Catania 1958, p. 119), non dà notizia l'affaire francese successivo alla pubblicazione del volume), ed il disinteresse per i temi scientifici, concentrandosi specialmente sull'apporto apologetico e sociale. Parlando di TdC in un capitolo intitolato alle "apologetiche moderne", evidenzia un atteggiamento ambivalente ed incerto: dimostra alternativamente vicinanza alle posizioni della curia e grande stima per il gesuita, sostenendo che quest'ultimo "non ha alcuna intenzione di fare dell'apologetica" (*ibid.*, p. 119), che non è un "teologo molto sicuro" (*ibid.*, p. 118) e supportando al contempo la validità dell'apologia teilhardiana, eludendo le criticità scientifiche e teologiche. Il "grande pensiero" (*ibid.*, p. 125) del "grandissimo specialista della paleontologia" (*ivi*), infatti, viene lodato per aver capovolto il ruolo dell'evoluzione, che non si contrappone più alla religione ma che "postula ed implica non soltanto la fede in Dio, ma anche la fede in Gesù Cristo" (*ibid.*, p. 122). Nella nota finale il gesuita diventa d'improvviso "soprattutto un visionario, l'uomo dalle sintesi audaci", di cui si lamenta sia la mancanza di scientificità che della prudenza propria della teologia; mentre poi, pur avvisando che non costituiscono una "prova apologeticamente certa", l'autore si serve delle stesse parole di TdC per esortare ad un grande movimento cristiano che ricomprenda la scienza e concretizzi "«il tornado della fede e dell'amore»" "di fronte al «tornado della ricerca scientifica»" (*ibid.*, p. 125, nota).

² Pur che i socialisti pur rimanevano fuori dalla Chiesa per via di una condanna ribadita nel recentissimo 1959. Solo nel 1963 Nazareno Fabbretti (N. FABBRETTI, *Teilhard in Italia*, Il Giornale d'Italia 63, Roma 2 Marzo 1963, p. 3), ripreso poi da Frescaroli (A. FRESCAROLI, *A proposito di TdC*, Vita e pensiero 46, Milano 1963, p. 314) suggerirà lo studio dell'opera teilhardiana, sostenendo che la "presa" da parte del laicato del pensiero teilhardiano avrebbe potuto presentarsi come un boomerang per la Chiesa che sottovaluta e condanna il gesuita.

³ C. FALCONI, *La Chiesa e le organizzazioni cattoliche in Europa*, Comunità, Milano 1960, p. 345. L'autore, ordinato sacerdote nel 1938, spretato nel 1949, e scriverà un volume di accusa alla struttura ecclesiastica a partire da questa sua esperienza di "spretato". Egli descrive molto favorevolmente la dottrina teilhardiana come sfuggente "ad ogni definizione e sconfinata da tutti gli schemi, perché fonde in sé non solo le scienze naturali e storiche ma quelle filosofiche e teologiche, realizzando, per di più, un clima così altamente suggestivo di poesia e di mistica, grazie anche alla magia dello stile" (*ibid.*, p. 342).

un'apologetica altrettanto "geniale"¹, le cui criticità scientifiche, filosofiche e teologiche "cadranno da sé una volta che si abbandoni l'esegesi pedante di espressioni che sono equivoche soltanto perché volte a descrivere in forma paradossale concezioni nuove ed originali, e ci di affidi alle linee generali di una «visione del mondo» che non tarderà forse ad imporsi quanto prima"². Carlo Bo non esita ad attribuire a TdC uno "straordinario impulso d'allargamento alla visione del cristianesimo tradizionale"³, il merito di un "cambio di mentalità necessario per quest'epoca"⁴, in cui "l'impresa del gesuita è valsa a riportare il cristiano in un mondo che gli era sfuggito da secoli e a cui sembrava inadatto"⁵; altri a considerarlo il "più grande – e forse unico – genio cristiano del nostro tempo"⁶, e a ritenere che la sua dottrina implichi l'"assunzione di tutte le più suggestive tematiche del sociologismo contemporaneo, che vedono l'ideale dell'umanità in un superamento di tutti i vincoli individualistici, razionalistici e razzisti; e [...] il tentativo di separare queste aspi-

¹ *Ibid.*, p. 343. L'autore sostiene che essa "non esige alcuna concessione di ordine religioso da parte del non-cristiano: e può essere seguita fino alla fine senza pretendere alcuna richiesta di fede, che ne renderebbe più arduo e più compromesso l'esito" (*ibid.*, p. 345).

² *Ibid.*, pp. 345-346.

³ C. BO, *Problemi di cultura religiosa*, L'Approdo Letterario, Roma 1962, p. 92. Secondo l'autore, TdC respinge i "conflitti d'obbligo che costituiscono altrettante difese dell'interpretazione religiosa: quello fra la scienza e la fede, quello fra lo spirito e il corpo, fra l'anima e la materia, quello fra un'accezione immobile del cristianesimo e un'accezione estremamente libera per il cui il cristianesimo stesso sarebbe offerto ad una serie infinita di trasformazioni, ecc", per cui "il cristiano viene a trovarsi padrone di una libertà eccezionale" (*ivi*).

⁴ *Ibid.*, p. 83.

⁵ *Ivi*. Bo scrive infatti che "fino a Chardin [...] il mondo stava per l'appunto a rappresentare il campo della perdizione, dell'errore" (*ivi*). Inoltre, difendendo l'importanza e l'opportunità del pensiero teilhardiano, il giornalista non usa mezzi termini nel dire che "riesce un po' difficile ammettere che la parte delle incertezze e delle perplessità formali [del pensiero teilhardiano] debba avere il sopravvento su quella delle scoperte e delle individuazioni di una vena nuova del cristianesimo. A voler accettare in pieno il monito [...] si finisce per scartare l'unico pensiero cristiano [...] che autorizzi una saldatura fra un'aspirazione religiosa assoluta e astratta e una concezione del mondo estremamente attiva e rinnovatrice". L'esortazione allora è di lasciare "da parte le deficienze teologiche o la fragilità e la imprecisione del vocabolario teologico e filosofico del padre gesuita per gettare tutta la luce sulla parte del messaggio e dell'apertura", abbandonando l'"eccessiva e mal posta obbedienza alla lettera" (*ivi*).

⁶ G. VIGORELLI, nota alla sua traduzione di P. TdC, *L'uomo, la felicità e la marcia del mondo*, L'Europa Letteraria, anno 2, n. 9-10, Roma 1961, pp. 18-19.

razioni dai presupposti naturalistici e materialistici del marxismo”¹, ed infine addirittura il “possibile punto d’incontro (e forse l’unico) fra scienza e fede, fra cattolici e comunisti”².

Guido Piovene³ fa un utilizzo antiesistenzialista del pensiero teilhardiano: anticipando all’allocuzione papale in apertura del Concilio, l’intellettuale fa sua la denuncia teilhardiana dei “catastrofici”, artisti e pensatori che mostrano “l’uomo soltanto sotto l’aspetto della nullità e dell’assurdo”⁴: nonostante non dicano il falso, si rivelano “uomini di cattiva volontà, cattivi soldati, animi ingenerosi, complici di un fallimento [del mondo e dell’evoluzione] che rimane possibile”⁵ da un punto di vista scientifico, nonostante la fede obblighi a credere in un trionfo finale di Cristo.

A questa istanza teilhardiana di rinnovamento religioso, sociale e politico, specialmente dopo la pubblicazione del *Monitum* del 1962, gli intellettuali riconducono le ostilità della gerarchia ecclesiastica alla divulgazione del pensiero del gesuita. Rispetto a quest’ultimo si manifestarono atteggiamenti contrapposti: se inizialmente, difatti, l’intera intelligenza appoggiava il recupero e la discussione del pensiero del gesuita, talvolta avversando velatamente la

¹ C. FALCONI, *La Chiesa e le organizzazioni cattoliche in Europa*, Comunità, Milano 1960, p. 345.

² G. VIGORELLI, nota alla sua traduzione di P. TdC, *Non spereremo mai abbastanza*, L’Europa Letteraria, anno 1, n. 2, Roma 1960, p. 9.

³ G. PIOVENE, *Una punta di mistero nella verde Normandia*, La Stampa 14, Torino 3 agosto 1958, p. 3; e G. PIOVENE, *L’evoluzione umana e l’angoscia moderna*, La Stampa 14, Torino 17 agosto 1958, p. 3.

L’autore tralascia le cronache scandalistiche francesi, le questioni di ortodossia e le applicazioni apologetiche del pensiero teilhardiano, di cui si disinteressa completamente: egli considera il gesuita specialmente come scienziato, la cui ricerca si prolunga in una mistica, e dal cui pensiero è permesso “prendere quel che interessa” (*L’evoluzione umana e l’angoscia moderna*, p. 3), e cioè il rimedio all’angoscia moderna che viene dai pericoli dell’infinità, del determinismo e del collettivismo tanto sentiti nel secondo dopoguerra. Egli si appassiona quindi alla “grande ricchezza di osservazione psicologica” (*ibid.*, p. 3), condividendo il tema dell’allargamento della coscienza e dell’approfondimento della personalità individuale operato dal progresso della cultura e della scienza.

⁴ G. PIOVENE, *L’evoluzione umana e l’angoscia moderna*, La Stampa, Torino 17 agosto 1958, p. 3.

⁵ *Ivi.*

censura ecclesiastica¹, all'emanazione del *Monitum* solo alcuni inquadrarono la situazione da un punto di vista "politico", all'interno della "guerra fra i teologi tradizionalisti [...] e i fautori della «nuova teologia»"²; mentre la schiera degli intellettuali cattolici ne minimizzò la severità e l'intransigenza. Il giornalista "spretato" Carlo Falconi — che aveva già individuato nel progressismo teilhardiano la causa dell'ostruzionismo ecclesiastico al gesuita³ — analizza polemicamente il retroscena politico-strategico del monito, individuandone la causa nella lotta intrapresa dal cardinal Ottaviani, capo della Sacra Congregazione del Sant'Uffizio già dai tempi di Pio XII, con la *nouvelle théologie*. La ricostruzione, piuttosto verisimile, suggerisce come l'opposizione a TdC non abbia alcuna giustificazione scientifica, e che riguardi solo parzialmente le difficoltà teologiche teilhardiane, mentre il gesuita fungerebbe invece da terreno

¹ Un autore (che per l'occasione ripropone un sunto de *L'avvenire dell'uomo*, unico testo teilhardiano tradotto) sostiene che l'articolo della *Civiltà Cattolica* non può essere l'ultima parola del dibattito su TdC (G. DELLA FAGGIOLA, *Il fenomeno umano*, Il Fuoco, anno 4, n. 1, Roma 1956, pp. 48-49); un altro sospetta che il pensiero del gesuita sia "probabilmente anche sotto esame di quel Sant'Uffizio che si occupa dell'Indice" (V. TONINI, *Edizione delle opere complete di Pierre TdC*, La Nuova Critica I serie, Firenze 1955-57, IV, p. 104), e conclude con un augurio di "una vasta discussione, e non un soffocamento, sull'opera di P. TdC" (*ivi*). Altri esprime apprezzamento per il tentativo teilhardiano di armonizzare l'evoluzionismo con le esigenze etiche e della dottrina cattolica, per il superamento del conflitto tra scienza e religione (P. CASINI, *Un apostolo della scienza*, Il Resto del Carlino, Bologna 11 luglio 1960, p. 3); infine un altro autore (che riassume *L'avenir de l'homme* senza definire la noogenesi o la complessità-coscienza) si augura una pronta traduzione dell'opera teilhardiana, "perché anche da noi si diffonda e si arricchisca la cultura cristiana delle nuove prospettive che la scienza offre alla fede" (P. INGHILESI, *Un cattolico del futuro*, Leggere, anno 7, n. 7-8, Roma 1961, p. 4), rimane "in attesa che il Magistero della Chiesa ne indichi i limiti e la validità" (*ivi*).

² C. FALCONI, *Ottaviani insiste contro la "nuova teologia"*, L'Espresso, anno 8, Roma 29 luglio 1962, p. 10.

Un altro autore parlò di un'"ovattata ma tenacissima battaglia che i suoi [di TdC] fautori stanno sostenendo contro i teologi ufficiali della curia, di cui Ottaviani rimane l'esponente più combattivo e intransigente" (E. FORCELLA, *Il Concilio affronta il tema più delicato: la teologia*, Il Giorno, Milano 15 novembre 1962, p. 1).

³ Egli aveva denunciato molto chiaramente: "la tendenza a identificare il progressismo col comunismo o perlomeno con la tendenza «a tutta sinistra» è del resto un luogo comune che fa molto comodo a tutti i conservatori, difensori d'ufficio e per insopprimibile vocazione personale della fede e della Chiesa" (C. FALCONI, *La Chiesa e le organizzazioni cattoliche in Europa*, Comunità, Milano 1960, p. 346).

di scontro tra le fazioni tradizionaliste e progressiste, in prospettiva del Concilio che si sarebbe inaugurato ad ottobre¹.

Altri articoli di autorevoli autori cattolici non criticarono la presa di posizione della curia né obiettarono sulle sue modalità d'intervento nel dibattito culturale; non solo il monito non fu presentato come una condanna, ma ne fu quasi ribaltata la valenza, minimizzandone la portata e sottolineando il successo universalmente riscontrato dal pensiero teilhardiano.

Le testimonianze più eloquenti, a riguardo, provengono proprio dall'avanguardia cattolica fiorentina, che pur incarnava l'esigenza di rinnovamento religioso e sociale della Chiesa. Prima della divulgazione del monito, Mario Gozzini lamentava la mancata concessione della traduzione italiana come l'"ennesimo episodio rivelatore della scarsa o punta stima [...] per la cultura nostrana"², e – a partire dal fatto che da parte della Chiesa "un'esplicita condanna non c'è mai stata"³, ipotizzava con palpabile entusiasmo che "forse non è lontano il giorno del disgelo ufficiale"⁴. In seguito, invece, il *Monitum* è definito "un provvedimento di cautela, di prudenza, dovuto a quelle imperfezioni ed eccessi di linguaggio che lo stesso De Lubac largamente riconosce; un provvedimento che è una messa in guardia, fors'anche doverosa, un av-

¹ Secondo Falconi, i tradizionalisti, "cultori di un esanime e burocratico tomismo" (C. FALCONI, *Ottaviani insiste contro la "nuova teologia"*, L'Espresso, Roma 29 luglio 1962, p. 10), membri del Sant'Uffizio e della Pontificia Accademia Teologica Romana, si sono opposti strenuamente a che le forze antagoniste entrassero anche solo nelle commissioni preparatorie del Concilio, in cui Giovanni XXIII a fatica era riuscito a garantire la presenza di alcuni della "nuova teologia", tra cui Henri De Lubac. Anzi proprio il saggio di quest'ultimo, secondo l'autore, avrebbe offerto ai tradizionalisti il pretesto per discreditarne il prestigio: il testo "febrilmente letto, puntualmente denunciato e sottomesso all'iter burocratico della Suprema Inquisizione" (*ibid.*, p. 10), non giustificando una condanna aperta, è ritenuto la causa del monito e del relativo commento, dove ne sono esplicitamente criticate le conclusioni. Naturalmente, Falconi sostiene anche che, oltre l'intento di sconfessare la posizione dell'eminente teologo, il monito "mira ad intimorire quanti altri, teologi o vescovi, la pensano come lui e sperano di far nascere dal Vaticano II l'auspicata «nuova teologia»" (*ivi*), apertamente condannata dall'*Humani generis* nel 1950.

² M. GOZZINI, *Il nuovo Galileo*, Leggere, anno 8, n. 2, Roma 1962, p. 4.

³ *Ivi*.

⁴ *Ivi*.

vertimento, nient'affatto una condanna; e che finisce per essere una sorta di controprova del disgelo irresistibile¹ della Chiesa verso il pensiero teilhardiano. Un altro autore evidenzia la prostrazione dei simpatizzanti italiani di TdC in modo emblematico, quando invita ad accettare il *Monitum* "virilmente e con filiale disposizione all'obbedienza"².

Nel complesso, comunque, in Italia non vi furono che scarse ripercussioni al documento pontificio, tanto che un articolo del 1963 recita testualmente: "pochi hanno letto nel giugno scorso il monito, e meno ancora ne ricorderanno il contenuto"³. Non si verificò una maggior diffusione del suo pensiero, né una maggior sensibilità ed interesse per il temi del gesuita. Ad esempio, solo uno scritto di Claude Cuénot rende conto di un colloquio internazionale su TdC tenuto a Venezia, in cui lo stesso autore lamenta lo "scarso interesse"⁴ della stampa nazionale al convegno, che non registra peraltro alcun apporto da parte dei pochi intellettuali italiani invitati. Accadde anche articoli di intellettuali stranieri comparvero tradotti sulle riviste italiane, prima e anche dopo il monito, nel probabile tentativo di qualificare il dibattito nazionale⁵. Di

¹ [M. GOZZINI], *Ascesa di TdC*, Nuovo Osservatore, Luglio-agosto 1962, p. 394.

² D. ZOLO, *Dopo il "monitum" del Sant'Uffizio*, Testimonianze, anno 5, Firenze 1962, p. 552. Nello stesso articolo, l'autore sostiene come "sotto un profilo dottrinale, l'avvertenza del Sant'Uffizio era necessaria" (ivi), e sottolinea "la felice novità nel procedimento del Sant'Uffizio, il quale non si è limitato a formulare semplicemente una condanna senza spiegarne i motivi, ma con l'articolo comparso sull'«Osservatore Romano», ha indicato con un tono moderato, cortese e rispettoso le ragioni del provvedimento" (ivi).

³ ANONIMO, *Il «boom laico» di TdC*, Il Mulino, Bologna 1963, p. 269.

⁴ C. CUÉNOT, *Colloquio veneziano su TdC*, Leggere, anno 8, n. 8-9, Roma 1962, p. 1.

⁵ Si tratta di un'intervista del direttore del settimanale parigino *Arts* a Claude Cuénot, interrogato sui temi fondamentali di TdC, sui risvolti del suo pensiero e sull'atteggiamento della Chiesa (C. CUÉNOT, *I grandi temi di TdC*, Leggere, anno 8, n. 6, Roma 1962, pp. 6-8); un lungo e impegnativo articolo del neurofisiologo e amico del gesuita Paul Chau-chard (P. CHAUCHARD, *Pierre TdC*, *Civiltà delle macchine*, anno 10, n. 3, Roma, 1962, pp. 23-29), e infine il testo di una conferenza tenuta dal giurista André Tunc (A. TUNC, *Aspetti politici nel pensiero di TdC*, Leggere, anno 8, Roma, novembre 1962, pp. 1-6), dal significativo titolo *Aspetti politici nel pensiero di TdC*, che ne fa addirittura derivare un'istanza di rafforzamento dell'esecutivo, una "democrazia autoritaria" (ibid., p. 4) sulla stregua del governo gaullista. A questa lista aggiungerei anche un articolo, che segue immediatamente alcuni incentrati su TdC, sulla rivista *Leggere* (V. OCCHETTO, *Il messaggio di Senghor*, Leggere, anno 8, n. 11, Roma 1962, pp. 7-8), che ci dà notizia di una conferenza fiorentina del presidente del Senegal Leopold Sédar Senghor (ritratto accanto

queste traduzioni, bisogna considerare la scarsa leggibilità da parte del pubblico italiano, perché, trattandosi di scritti impegnativi, che sottintendono notevole dimestichezza con il pensiero del gesuita, si tratta di scritti poco adatti al pubblico italiano. Inoltre è interessante il taglio politico degli articoli pubblicati, che, a considerare mole e caratteristiche delle pubblicazioni italiane su TdC dell'anno seguente, riuscirono in qualche modo a catalizzare la discussione nostrana¹.

Gli interventi di Alberto Carlo Blanc

Specificata attenzione meritano i lavori di Alberto Carlo Blanc, primo traduttore italiano di TdC, uno dei pochi scienziati che se ne occuperanno, e l'unico con una formazione a lui simile: è infatti paleontologo, celebre per il rinvenimento di resti neanderthaliani nel Circeo e a Saccopastore, docente

a Giorgio La Pira ed Ernesto Balducci). In particolare, questi interventi enfatizzarono un uso politico del pensiero del gesuita, specialmente in relazione al marxismo: già nel resoconto circa il convegno di Venezia, Cuénot riferiva che in Polonia molti vedono TdC come punto d'intesa minimo fra cattolici e marxisti; e il libro di Sédar Senghor (intitolato *Politica africana*) include un lungo discorso su marxismo e pensiero teilhardiano, indicando come quest'ultimo "corregga e completi" (L. SÉDAR SENGHOR, *Pierre TdC e la politica africana*, nel suo *Politica africana*, Cinque Lune, Roma 1962, p. 207) le carenze e le deficienze del primo, fornendo il punto di partenza per la "via africana al socialismo" (*ibid.*, p. 211).

¹ Ulteriore impulso alla diffusione del pensiero teilhardiano venne soprattutto dalle prime traduzioni italiane di opere critiche, durante il 1962, diventando presto un affare molto redditizio per gli editori (ricordo che l'ultimo scritto corposo tradotto è del 1946): se il monito ebbe l'effetto negativo di bloccare la traduzione del libro di De Lubac in corso presso la Morcelliana (il redattore della nota su *Il mulino* sosterrà che fu la casa editrice cattolica a congelarne la pubblicazione (ANONIMO, *Il «boom laico» di TdC*, Il Mulino, Bologna 1963, p. 207), mentre altrove si rettificò che fu lo stesso autore a richiedere la sospensione del lavoro (E. GENTILI, *Pierre TdC in Italia: il 1965*, Scuola Cattolica 95, Venegono Inferiore 1967, pp. 138*-181*). Furono pubblicate la fondamentale biografia di Cuénot (C. CUÉNOT, *L'evoluzione di TdC*, Feltrinelli, Milano, 1962) e le *Lettere di viaggio*, che ebbero discreto successo nonostante lo scarso interesse teoretico (TdC, *Lettere di viaggio raccolte e presentate da Claude Aragonnès*, Feltrinelli, Milano 1962. Vigorelli le giudicherà "interessanti ma diversive" nel suo *Il Gesuita proibito*, Il Saggiatore, Milano 1963, p. 11), entrambi presso l'editore di sinistra Feltrinelli; il volumetto introduttivo di Wildiers (N. WILDIERS, *Introduzione a TdC*, Bombiani, Milano 1962) ed infine quello di Rabut (O. RABUT, *Incontro con TdC*, Borla, Torino 1962), unico stampato presso un editore cattolico.

presso l'Università di Roma, corrispondente e amico dello stesso TdC¹ dal 1939, e l'unico italiano promotore della pubblicazione dell'opera omnia teilhardiana. Queste caratteristiche stridono a priori considerando le poche pagine che il paleontologo dedica al nostro gesuita: stiamo parlando della premessa alla traduzione del libro di Pierre Lecomte du Noüy², datata agosto 1946; la premessa del novembre 1946 alla traduzione dello stesso Blanc di tre articoli teilhardiani raccolti sotto il titolo *L'avvenire dell'uomo*³; un articolo comparso nel 1948 sulla rivista *Ulisse*⁴, ripreso in forma poco dissimile sulla rivista dell'Associazione Culturale Italiana nell'aprile 1956⁵, anno in cui l'autore replica anche all'articolo di Indro Montanelli, prendendo per l'ultima volta la parola a favore del nostro gesuita prima della sua morte, avvenuta nel 1960.

Gli scritti (ma forse soprattutto i "non scritti") rivelano molto del modo in cui il gesuita fu recepito dal paleontologo: alcuni dettagli inducono a ritenere che egli non fosse amico intimo, né profondo conoscitore, né effettivo promotore del pensiero del gesuita: l'esiguo numero di pagine dedicategli stride con il suo ruolo di traduttore, con la sua posizione professionale e la frequentazione personale con TdC. Manca inoltre una difesa della memoria del gesuita dall'attacco della gerarchia⁶, e soprattutto, Blanc non dimostra alcun intento

¹ A. L'ARCO, *Messaggio di TdC. Intuizioni e idee madri*, L.D.C., Torino 1964, p. 28; M. VIGLI, *Fortuna e funzioni del teilhardismo in Italia*, Questitalia 11, Venezia 1968, p. (353) 29.

² Pierre Lecomte du Noüy, biofisico francese contemporaneo a TdC (è nato infatti nel 1883 e morto nel 1947), sviluppò negli ultimi decenni della sua vita un evolucionismo spiritalista simile a quello teilhardiano, con l'intento di stabilire delle basi razionali alla morale che giustificano gli sforzi umani. Mancano, rispetto a TdC, la priorità del cristianesimo sulle altre religioni ed il tema della convergenza dell'umanità nel punto Omega.

³ A. C. BLANC, prefazione a TdC, *L'avvenire dell'uomo*, Partenia, Roma 1947, pp. 5-15.

⁴ A. C. BLANC, *L'evoluzione della Terra*, Ulisse 2, Roma 1948, pp. 779-792.

⁵ All'identico impianto dei due testi, modulato sulla relazione ad una conferenza, si aggiunge un'accentuazione del tono scientifico del primo scritto, intitolato *L'evoluzione della terra*, in cui spicca specialmente il tema del secondo principio della termodinamica (A. C. BLANC, *L'evoluzione della Terra*, Ulisse 2, Roma 1948, p. 782); e didascalico del secondo, intitolato *L'avvenire dell'uomo*, in cui esplose una vigorosa polemica antiesistenzialista.

⁶ In conclusione alla *Doverosa precisazione* all'articolo di Montanelli, Blanc scrive un po' pomposamente: scrive "tanto dovevo al caro Teilhard, in questo primo anniversario della

divulgativo: tralasciando di citare e commentare ipotesi teilhardiane primarie come quella della noogenesi e del punto Omega, immerge il pensiero del gesuita nelle proprie riflessioni, come se esso fosse funzionale alla formulazione delle proprie teorie. Dimostra infine scarsissima conoscenza della bibliografia teilhardiana: prima dell'articolo del 1956, in cui indica i già pubblicati *Le phénomène humain* e *Le groupe zoologique humaine*, Blanc non cita che la sua traduzione de *L'avvenire dell'uomo*, e un testo di Bruno de Solages¹.

Analizziamo di seguito alcuni temi in cui il pensiero teilhardiano è presentato scevro di interpretazioni: la relazione tra scienza e fede; l'adesione all'ortogenesi; la generale istanza di sintesi e l'antiesistenzialismo.

Sulla relazione tra scienza e fede

Blanc affronta il tema della relazione tra TdC e la gerarchia ecclesiastica indirettamente, solo nell'introduzione del 1946 al testo del gesuita, dove trova spazio una lunga requisitoria nei confronti dell'antievolutionismo di matrice religiosa.

La questione rimane infatti sotto il profilo generale, con l'autore che sostiene che tra paleontologia e fede cristiana sarebbe in corso "una crisi simile a quella subita dall'Astronomia nel '600 e dalla Geologia alla fine del secolo scorso"², un "conflitto"³ relativo alle diverse rappresentazioni dei primi umani, che vede contrapposta l'immagine scientifica dell'uomo primordiale e la dottrina cattolica dei doni preternaturali e della caduta⁴.

sua morte, ed anche agli amici e discepoli di lui" (A. C. BLANC, *Doverosa precisazione per l'«Affare Teilhard»*, Il Giornale d'Italia 56, Roma 17 aprile 1956, p. 3); ma in realtà, Blanc non difende TdC dagli articoli di Bosio e di *Divinitas*, e le sue uniche parole contro la gerarchia rimangono quelle della prefazione alla traduzione di TdC del 1946.

¹ A. C. BLANC, *L'evoluzione della terra*, p. 792, cita "P. TdC, in De Solages, *La pensée chrétienne face à l'évolution*, «Bulletin de Letterature ecclésiastique», Toulouse 1947".

² A. C. BLANC, prefazione a TdC, *L'avvenire dell'uomo*, Partenia, Roma 1947, p. 7.

³ *Ibid.*, p. 8.

⁴ *Ivi.*

Pur riconoscendo una “resistenza sentimentale”¹ popolare all'accettazione della nostra discendenza animale, e che alcuni studiosi sono “rimasti fermi nell'atteggiamento anticlericale della scuola positivista”², parole molto dure sono riservate al ruolo della gerarchia e delle “autorità religiose centrali”³. Per Blanc, esse “non sempre [sono] sufficientemente edotte dei progressi delle scienze positive”⁴ e “talvolta [sono] irrigidite nel sostegno e nella difesa di dottrine scientificamente errate, ma che apparentemente sembrano confermare l'interpretazione tradizionale della Verità rivelata”⁵, contendendo “tenacemente il passo alla realtà palese della direzione ascendente del divenire umano”⁶. Il biasimo per il tradizionalismo ecclesiastico, comunque, non impedisce al nostro autore di riconoscere con ammirazione che “i più decisi assertori di una evoluzione progressiva dell'Umanità si trovano oggi nel seno stesso della Chiesa cattolica”⁷. Tra gli altri, a TdC “spetta un posto di primissimo piano”⁸ per la profondità della competenza specifica, per il fervore di apostolo e per la fermezza del carattere”⁹: non si è “limitato alla sua operosità specificamente geo-paleontologica, ma ha affrontato in una visione sintetica il problema della storia umana”¹⁰, rappresentando “da tempo la pattuglia di punta del manipolo di sacerdoti che, dalla profonda conoscenza dei fatti, ha tratto un convincimento indistruttibile della realtà dei fenomeni evolutivi”¹¹. La

¹ *Ibid.*, p. 9. Che Blanc fa derivare da “un mal inteso amor proprio” (*ivi*).

² *Ibid.*, p. 7.

³ *Ivi*.

⁴ *Ivi*.

⁵ *Ivi*.

⁶ *Ibid.*, p. 8. L'esempio portato è quello della dottrina antievoluzionista del P. Wilhelm Schmidt O.V.D (*ivi*) e la sua “numerosa schiera di discepoli” (*Ibid.*, p. 10). Parla anche di Blanc “dottrine pseudo-scientifiche” (*ibid.*, p. 8) derivate dall'interpretazione letterale del testo del Genesi che si affermano “con l'appoggio autorevole della parte meno consapevole dell'autorità religiosa” (*ivi*).

⁷ *Ibid.*, p. 11.

⁸ *Ivi*.

⁹ *Ibid.*, pp. 11-12.

¹⁰ *Ibid.*, p. 12.

¹¹ *Ivi*.

sua opera è “fondamento di una nuova mistica, orientata non verso la svalutazione dell’uomo e la diffidenza nelle sue possibilità di riconquistare un’inesistente perfezione originaria, ma verso la fede nell’avvenire della specie, storicamente segnato dalla direzione ascendente dell’evoluzione”¹, al cui convincimento si associa “una fede intatta nei più genuini valori del Cristianesimo, e nell’altissima missione della Chiesa”².

Adesione all’ortogenesi

Dalla considerazione complessiva dei lavori di Blanc, possiamo valutare come TdC assuma, assieme a Lecomte du Noüy, il ruolo di far maturare completamente il pensiero scientifico del paleontologo: proprio nel primo scritto Blanc ammetteva che, pur avendo inquadrato lo sviluppo psichico ed etico dell’umanità nell’ambito dell’evoluzione biologica fin dai primi anni ’40³, non era personalmente pervenuto all’“interpretazione trascendente e finalista dell’evoluzione”⁴ cui implicitamente dichiara di esser stato convertito dai due francesi — ancorché senza alcun risvolto religioso. Gli articoli del 1948 e del 1956 testimoniano che l’apporto teilhardiano è considerato strumentalmente, in riferimento proprio alla dimostrazione dell’evoluzione psichica ascendente, e solo nominalmente in sede morale — poiché alla teoria fortemente trascendente di TdC Blanc preferisce la soluzione mondana di Lecomte du Noüy di un telefinalismo tendente alla realizzazione di una sempre maggiore libertà e spiritualità personale.

Blanc riconosce a TdC specialmente meriti scientifici: di aver individuato, accanto al fenomeno entropico, quello sintropico della crescita psichica

¹ *Ibid.*, p. 15.

² *Ivi.*

³ A. C. BLANC, *Prefazione del traduttore all’edizione italiana*, in P. LECOMTE DU NOÜY, *L’avvenire dello spirito*, Einaudi, Torino 1948, p. 16.

⁴ *Ivi.*

dell'evoluzione, e soprattutto il fatto che il gesuita non esca “dal campo dell'osservazione concreta”¹ e “prescinda da ogni metafisica”². E vi aderisce convintamente: la questione del carattere ascendente dell'evoluzione, e nello specifico la sua incontestabilità, diventa un cardine dei suoi scritti. Con piglio tutto teilhardiano egli sostiene che l'ortogenesi “non è un'ipotesi”³, ma che essa “si rivela con sufficiente chiarezza per poco che non si voglia chiudere gli occhi dinanzi all'evidenza: essa si impone come una constatazione innegabile appena si consideri l'insieme della storia degli organismi”⁴. Inoltre, come per TdC, l'adesione all'ortogenesi non si accompagna all'elezione di una sola delle teorie esplicative dell'evoluzione — ciascuna delle quali, per il paleontologo, illumina solo parzialmente la verità⁵. Blanc fa derivare la conferma della progressiva cerebralizzazione dei viventi dai dati dell'anatomia comparata e della paleontologia forniti da convinti antievoluzionisti come Cuvier e Louis Agassiz; elimina le difficoltà delle teorie evoluzionistiche con l'ortogenesi progressiva⁶; imputa a “discepoli o commentatori entusiasti”⁷ il vizio di estremizzare e “trascendere il pensiero originario del capo scuola”⁸ in una “tendenza esclusivista, ed, in genere, antagonista verso un sistema opposto”⁹. È convinzione di Blanc, difatti, che la lettura delle opere di autori “ben a torto invocati a sostegno di una concezione puramente meccanicistica e materialistica

¹ A. C. BLANC, *L'avvenire dell'uomo*, Quaderni dell'ACI, edizione Associazione Culturale Italiana, Torino 1956, p. 66.

² *Ibid.*, p. 65.

³ A. C. BLANC, prefazione a TdC, *L'avvenire dell'uomo*, Partenia, Roma 1947, p. 6.

⁴ *Ivi.* Altrove, leggiamo “considerando soltanto le testimonianze concrete della anatomia comparata e della paleontologia, nessuno più può contestare, oggi, che gli organismi animali e vegetali sono comparsi sulla Terra in una successione gerarchicamente ordinata” (A. C. BLANC, *L'evoluzione della Terra*, Ulisse 2, Roma 1948, p. 785).

⁵ Blanc afferma di prescindere “dalle varie interpretazioni proposte sul modo in cui l'evoluzione biologica si svolge, interpretazioni che racchiudono ognuna una parte di verità” (*ibid.*, p. 785).

⁶ Il fatto che la vita “si viene elevando paradossalmente nell'improbabile” (*ibid.*, p. 784).

⁷ *Ibid.*, p. 785.

⁸ Con l'effetto di “semplificare troppo un insieme di fenomeni che invece è estremamente complesso” (*ivi*).

⁹ *Ivi.*

dell'evoluzione"¹ li riveli "invece esplicitamente finalisti"²: ricadono sotto questo caso le opere di Darwin (l'evoluzionismo darwiniano non limita la responsabilità evolutiva alla sola selezione naturale, "non esclude affatto l'esistenza di forze evolutive interne")³, ma misteriosamente anche gli scritti di Lamarck.

E nella direzione di una sintesi tra le teorie, Blanc specifica e risolve anche alcune divergenze che lo allontanano da TdC⁴: oltre a questioni più strettamente paleontologiche⁵, è interessante la contestazione dell'affermazione teilhardiana di inconciliabilità tra ortogenesi, genetica e selezione naturale⁶, sostenuta dal gesuita proprio nelle pagine de *L'avvenire dell'uomo*. Blanc obietta in modo breve ma convinto: "la conciliazione tra la genetica e la teoria della selezione naturale è stata già pienamente raggiunta dai più moderni genetisti (Dobzhansky, Kühn, Buzzati Traverso, ed altri) i quali hanno bene inteso come esse costituiscano aspetti e momenti diversi del fenomeno estremamente complesso che viene chiamato «evoluzione»: i processi genetici fornendo, con la produzione dei nuovi caratteri, la materia prima sulla quale poi si esercita la selezione. [...]. L'ortogenesi, chiaramente dimostrata dalla paleontologia, pone in difficoltà soltanto una ristretta, esclusivamente meccanicistica concezione della genetica, particolare, è ben vero, a molti genetisti

¹ *Ivi.*

² *Ivi.*

³ *Ivi.*

⁴ Blanc scrive che la concordanza con l'ortogenesi teilhardiana non è completa ma non è completa, ma valida solo "sotto vari aspetti" (A. C. BLANC, *Prefazione* in TdC, *L'avvenire dell'uomo*, Partenia, Roma 1947, p. 12).

⁵ Leggiamo: "Se da una parte il P. Teilhard e lo scrivente concordano pienamente nel considerare le forme «pure» (specie e razze distinte) come punti di arrivo, e non come punti di partenza dei processi storico-evolutivi (e ciò in pieno contrasto con il poligenismo classico), manca interamente, negli scritti del P. Teilhard, quella nozione del «polimorfismo originario», che lo scrivente ha affermato, estendendo al campo zoologico ed umano la dottrina di Vavilov, e che si manifesta sempre più necessaria per intendere sia l'elevatissima variabilità della forme arcaiche in genere, sia il vero significato della larga variabilità di certe popolazioni attuali" (*ibid.*, p. 13). E poi: "è ben vero, tuttavia, che il concetto di «polimorfismo originario» potrebbe considerarsi embrionalmente espresso anche dal P. Teilhard in quanto egli scrive a p. 21, sulla iniziale interfecondità delle diramazioni arcaiche" (*ibid.*, p. 14).

⁶ *Ibid.*, p. 12. TdC ne parla a p. 20 del volume in questione.

non abbastanza consci della documentazione paleontologica. Ma è pur sempre la genetica, mediante le sue indagini sulla microevoluzione, che ci fornisce la chiave necessaria per intendere, nel suo complesso, la macroevoluzione, di cui l'ortogenesi costituisce, a sua volta, una caratteristica innegabile per chiunque non voglia ignorare la concreta paleodocumentazione della storia della Vita"¹.

Critica al secondo principio della termodinamica ed impegno antimeccanicista

L'antimeccanicismo è alla base della breve critica alla validità del secondo principio della termodinamica, e dell'interesse del paleontologo alla divulgazione della sensibilità spiritualista.

Sul primo tema, Blanc sostiene che, dalla comparsa della vita, l'evoluzione "non obbedisce sempre al II principio della termodinamica"², che la crescita dell'entropia rimarrebbe valida solo nell'evoluzione geologica e nell'ambito inorganico. Questa la spiegazione, succinta ma convincente: "come prima della nascita degli atomi i corpuscoli elementari erano sottoposti a leggi evolutive diverse dal principio di Carnot, principio che ha incominciato a regnare soltanto dopo la costituzione degli atomi e la realizzazione dell'assetto attuale della materia, così la comparsa della vita [...] ha segnato l'origine di un nuovo, diverso processo evolutivo, il quale, anch'esso, come un tempo la legge di Carnot, è venuto a sovrapporsi a quello o a quelli già esistenti, senza tuttavia soppiantarli interamente"³.

Relativamente all'impegno divulgativo di Blanc, esso risalta da alcune considerazioni in cui il paleontologo registra "la presenza e la vitalità di

¹ *Ibid.*, p. 13.

² Blanc scrive che la vita ha ingenerato un processo evolutivo che "non obbedisce sempre al II principio della termodinamica" (A. C. BLANC, *L'evoluzione della Terra*, Ulisse 2, Roma 1948, p. 783).

³ A. C. BLANC, *L'evoluzione della Terra*, Ulisse 2, Roma 1948, pp. 783-784.

un'esigenza comune, diffusamente sentita nel campo delle scienze antropologiche, per cui non sembra più lecito [...] prescindere [...] dalle manifestazioni più tipicamente umane: quelle dello spirito"¹ che "possono e debbono venire indagate secondo una bene intesa metodologia naturalistica"². Distinguendo questa nuova sensibilità dal naturalismo che fece da "usbergo a molti materialisti e razionalisti"³, Blanc supporta un "nuovo naturalismo"⁴ che "rivendica alla propria competenza l'uomo tutto intero"⁵ e al contempo "poggia sul saldo terreno [...] dell'osservazione positiva e concreta e, nella misura possibile, della sperimentazione"⁶. Queste convinzioni hanno un risvolto appunto divulgativo: il paleontologo era legato al "Centro di Sintesi Scientifica"⁷, costituito a Roma nel 1944 in risposta al "vivo anelito alla sintesi"⁸ corrispondente alla progressiva specializzazione delle scienze, ne dirige le pubblicazioni, con lo scopo di contribuire "costruttivamente all'unificazione del pensiero scientifico"⁹, attraverso la diffusione delle attività del centro e la traduzione di opere straniere "informate ad analogo indirizzo"¹⁰, tra cui compariranno proprio le opere di Fantappiè, Lecomte du Noüy e TdC¹¹.

Antiesistenzialismo

Un'ultima nota merita la vicinanza che Blanc dimostra alla focosa posizione antiesistenzialista sostenuta da TdC nel secondo dopoguerra.

¹ A. C. BLANC, *Prefazione del traduttore all'edizione italiana*, in P. LECOMTE DU NOÛY, *L'avvenire dello spirito*, Einaudi, Torino 1948, p. 16.

² *Ivi.*

³ *Ibid.*, p. 17.

⁴ *Ivi.*

⁵ *Ivi.*

⁶ *Ivi.*

⁷ A. C. BLANC, *L'avvenire dell'uomo*, Partenia, Roma 1947, 2^a di copertina.

⁸ *Ivi.*

⁹ *Ivi.*

¹⁰ *Ivi.*

¹¹ Questi stessi intellettuali sono accomunati da Blanc in un indirizzo antimeccanicista cui egli stesso si annette (A. C. BLANC, *L'evoluzione della Terra*, Ulisse 2, Roma 1948, p. 784).

L'argomentazione del paleontologo, esposta nell'articolo del 1956, è ispirata all'andamento de *Le phénomène humain* e più spiccatamente ai temi e al linguaggio de *L'avvenire dell'uomo* tradotto da Blanc stesso, ed è integrata con considerazioni personali e cenni della teoria di Lecomte du Noüy. Prese le mosse dalla dilagante "marea di pessimismo e d'angoscia"¹, ritenuta alimentarsi "anzitutto di una diffusa ignoranza di quanto la scienza ci è venuta rivelando sull'evoluzione della terra, sul divenire della materia e della vita"², Blanc propone la sua ricostruzione del dinamismo cosmico, con l'intento di mostrare che da quest'ultimo "si possono trarre indicazioni e norme per il nostro avvenire"³, secondo "l'insegnamento che ci viene da Pierre TdC, [...] uno degli spiriti più illuminati del nostro tempo"⁴.

La ricostruzione delle tappe evolutive della terra ha lo scopo dichiarato di mostrare che la sua "storia ci concerne, umanamente, in modo molto positivo", tanto da poterne trarre, "proprio come le avventure meravigliose della nostra infanzia, una morale"⁵. Concretamente, l'autore cerca di far emergere la necessità di una concezione anticasualista e teleologica, la responsabilità umana della continuazione del progresso cosmico ed infine l'infondatezza delle "pseudofilosofie, come l'esistenzialismo, basate sull'angoscia e sulla disperazione"⁶.

In realtà, il riconoscimento all'apporto extrascientifico di TdC si esaurisce immediatamente, senza nemmeno citare l'ipotesi del punto Omega⁷; al suo

¹ A. C. BLANC, *L'avvenire dell'uomo*, Partenia, Roma 1947, p. 56.

² *Ibid.*, pp. 56-57.

³ *Ibid.*, p. 57.

⁴ *Ivi.*

⁵ A. C. BLANC, *L'evoluzione della Terra*, Ulisse 2, Roma 1948, p. 779, A. C. BLANC, *L'avvenire dell'uomo*, Quaderni ACI, edizioni Associazione Culturale Italiana, Torino 1956, p. 57.

⁶ A. C. BLANC, *L'avvenire dell'uomo*, Quaderni ACI, edizioni Associazione Culturale Italiana, Torino 1956, p. 70.

⁷ Blanc accenna brevemente solo al valore attribuito dal filosofia al "collettivismo, all'organizzazione della vita associata" (A. C. BLANC, prefazione a TdC, *L'avvenire*

posto, Lecomte du Noüy è investito del ruolo filosofico, di colui che — “sulla scia del Padre Teilhard”¹ — si pone “il grande, fondamentale quesito: perché è avvenuto, perché avviene tutto ciò?”². Il paleontologo continua spiegando la risposta “straordinariamente suggestiva”³ di Lecomte du Noüy, cioè l’ipotesi di un telefinalismo tendente alla realizzazione di una sempre maggiore libertà e spiritualità: Blanc dimostra praticamente di preferirla alle formulazioni teilhardiane, e ne acuisce la portata antropologica ed etnologica, sottolineando la “liberazione dalla nostra animalità primordiale, dal pesante retaggio della nostra eredità zoologica”⁴ verso un’“organizzazione sociale ed economica sempre più armoniosa”⁵.

L’articolo di Salvatore Arcidiacono

Altro articolo interessante è quello pubblicato sulla rivista *Il Fuoco* nell’estate del 1961, di Salvatore Arcidiacono, chimico ed insegnante di liceo. Per comprenderlo appieno, bisogna considerare che il gemello dell’autore, Giuseppe, fu l’allievo preferito del matematico Luigi Fantappiè, e che proprio la “teoria unitaria del mondo fisico e biologico” di quest’ultimo divenne oggetto di approfondimento dei fratelli Arcidiacono dopo la morte del suo iniziatore nel 1956. Iniziamo col notare una continuità con i lavori di Alberto Carlo Blanc, di cui abbiamo parlato poc’anzi, sottolineando appunto il “vivo anelito alla sinte-

dell’uomo, Partenia, Roma 1947, p. 14): “«l’unanimità» preconizzata dal P. TdC dovrebbe appunto essere il risultato di una convergenza degli orientamenti individuali, raggiunta non mediate la costrizione delle singole coscienze [...], in una comune aspirazione al bene di ognuno e di tutti” (*ibid.*, p. 15).

¹ A. C. BLANC, *L’avvenire dell’uomo*, Quaderni ACI, edizioni Associazione Culturale Italiana, Torino 1956, p. 66.

² *Ivi.*

³ *Ivi.*

⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁵ *Ivi.*

si”¹ tra le scienze, in risposta alla loro progressiva specializzazione. Inoltre, Arcidiacono ancora più di Blanc, si sofferma strettamente sugli aspetti scientifici — in particolare alla questione energetica —, disinteressandosi di altre teorie teilhardiane² e di questioni che pure sono spesso associate al gesuita, quella della relazione con la gerarchia e quella della continuità col marxismo. E unico, tra tutti gli interpreti di TdC, Arcidiacono esprime molto chiaramente la convinzione di una separazione tra l’ambito scientifico e filosofico, quando scrive: “evidentemente porre dei problemi di organizzazione della materia può avere delle profonde ripercussioni anche in campo psicologico e filosofico, ma tali discussioni è bene che siano fatte in separata e più opportuna sede”³.

Per comprendere la portata dell’articolo dobbiamo premettere che la teoria di Fantappiè — che considera la presenza non solo di fenomeni entropici o fisici, prodotti da cause riproducibili e tendenti alla dissipazione, ma anche di fenomeni sintropici o biologici, retti da fini, non riproducibili e tendenti alla differenziazione — , fu modificata dagli Arcidiacono nel senso che i fenomeni entropici e sintropici puri ipotizzati dal matematico siano casi limite, mentre ogni fenomeno avrebbe una componente sia entropica (retta da causalità) che sintropica (retta da finalismo), dipendendo nel suo sviluppo sia dal passato che dal futuro. Questa sommaria presentazione ci permette di inquadrare bene l’attrattiva del pensiero teilhardiano per l’autore: i temi dell’articolo vertono infatti sulla tendenza scientifica a nuove visioni cosmologiche, anticartesiane e antimeccanicistiche, tra le quali “sembrano di grande interesse le ricerche di P. TdC”⁴. Proprio queste ultime Arcidiacono intende “sottoporre

¹ *Ibid.*, 2^a di copertina.

² Oltre a disinteresse, Arcidiacono dimostra anche una certa ignoranza del pensiero teilhardiano quando sostiene che, per il gesuita, “il termine ultimo e supremo della continua evoluzioni sarebbe l’Uomo” (S. ARCIDIACONO, *Energia radiale e tangenziale*, Il Fuoco, anno 9, n. 4, Roma 1961, p. 22).

³ *Ivi.*

⁴ *Ibid.*, p. 20.

all'attenzione degli studiosi"¹, al fine di analizzare le "profonde connessioni tra la concezione del Teilhard e la teoria unitaria del Fantappiè"².

Il "merito principale"³ di TdC è quello "di avere posto in termini molto chiari il problema delle due energie legate ai due aspetti esterno ed interno del mondo"⁴: Arcidiacono presenta in modo puntuale⁵ le ipotesi teilhardiane del *dedans* e *dehors* e quella delle energie tangenziale e radiale, evidenziandone la contrapposizione ai due principi della termodinamica⁶ e accennando ad un terzo principio, quello della "riflessione dell'energia"⁷. Solo in un secondo momento l'autore presenta le obiezioni e le possibili correzioni alle ipotesi del gesuita, finalizzate a "rendere operativo in campo scientifico"⁸ il termine teilhardiano di "energia radiale" e a render possibile il raffronto con la teoria di Fantappiè. Questa l'accusa, ben circostanziata: "il Teilhard ha fatto male ad identificare l'energia radiale con la coscienza e lo psichismo, poiché tale identificazione può prestarsi a molte critiche"⁹. Nel particolare, sulla scorta di un articolo di D'Armagnac¹⁰, Arcidiacono obietta in primo luogo "che la nozione scientifica di energia, quale risulta dalla fisica, implica l'equivalenza quantitativa

¹ *Ibid.*, p. 22.

² *Ivi.*

³ *Ibid.*, p. 21.

⁴ *Ivi.*

⁵ I testi citati in bibliografia (*ibid.*, p. 22) sono *Le phénomène humain* e un articolo teilhardiano pubblicato nel 1952 dal titolo *La réflexion de l'énergie*, *Revue des Questions Scientifiques*, vol. XIII, Namur, Paris 1952.

⁶ L'energia radiale si tratterebbe di "una specie di *anti-entropia*, di una tendenza verso l'organizzazione crescente, immanente alle unità materiali, che spiegherebbe il loro progresso costante verso forme superiori, in contrasto con la degradazione dell'energia fisica o tangenziale" (S. ARCIDIACONO, *Energia radiale e tangenziale*, *Il Fuoco*, anno 9, n. 4, Roma 1961, pp. 20-21). Circa il secondo principio della termodinamica, leggiamo: "bisogna ammettere che l'energia cosmica sia costantemente crescente sia sotto la sua forma radiale, che sotto quella tangenziale (poiché la tensione tra gli elementi aumenta con la loro complessità), il che sembra apertamente contraddire con il principio della conservazione dell'energia, sebbene questo accrescimento dell'energia tangenziale (sola interessante per la fisica), non diviene sensibile che per valori molto alti della energia radiale" (*ibid.*, p. 21).

⁷ *Ivi.*

⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁹ *Ibid.*, p. 21.

¹⁰ C. D'ARMAGNAC, *Philosophie de la nature et méthode chez le père TdC*, *Archives de Philosophie*, gennaio-marzo 1957, Tome XX, cahier 1.

va di essa con un lavoro e la sua trasformabilità nelle altre forme di energia”¹; poi che il termine “coscienza” è difficilmente estendibile al mondo inorganico per essere fortemente caratterizzato dalla psicologia; ed infine, l’argomento teilhardiano che permette l’estensione del fenomeno psichico alla materia (secondo cui ciò che si manifesta ad un livello dell’universo è in nuce ad altri livelli), è criticato come “molto discutibile”². In altri termini: “o l’energia radiale è una energia del tipo di quella fisica e quindi soggetta come tutte le energie a leggi ed a misure precise e rigorose ed allora non si può parlare di essa come di Coscienza e psichismo; o l’energia radiale è la coscienza ed allora non ha senso porre il problema in termini energetici ed attaccare con essa il II principio della termodinamica”³. A questa difficoltà del pensiero teilhardiano, l’autore suggerisce di ovviare procedendo in modo drastico ad una “notevole limitazione e restrizione”⁴ del concetto di energia radiale: sostanzialmente attraverso l’esclusione di ogni riferimento di ordine psichico, che mal si concilia con il concetto fisico di energia”⁵, a favore di un concetto che — mantenendo l’espressione della tendenza dell’energia e della materia alla complessificazione crescente⁶ — renda possibile la “trasformazione dell’energia radiale in tangenziale e viceversa”⁷ e la discussione delle sue ripercussioni in ambito termodinamico.

¹ S. ARCIDIACONO, *Energia radiale e tangenziale*, Il Fuoco, anno 9, n. 4, Roma 1961, p. 21.

² *Ivi.*

³ *Ivi.*

⁴ *Ibid.*, p. 22.

⁵ *Ivi.*

⁶ *Ivi.*

⁷ *Ivi.*

II – Gli anni 1963-1964

Nel capitolo precedente abbiamo detto come, in Italia, la discussione su TdC iniziasse ad animarsi in seguito all'intervento del Sant'Uffizio, all'inaugurazione del Concilio Vaticano II, e alla pubblicazione delle traduzioni di alcuni saggi critici di autorevoli autori stranieri⁵⁰⁵, e delle *Lettere di viaggio* teilhardiane. Gli anni 1963-64 sono i più ricchi di pubblicazioni italiane su TdC: si registra un ampliamento del catalogo delle opere critiche straniere tradotte⁵⁰⁶, un numero considerevole di articoli e la comparsa delle prime monografie di autori italiani.

Si possono identificare tre momenti nella discussione italiana relativa a TdC in questo biennio: primo, per il ruolo detonatore che ricopre, è quello relativo ai lavori di Mario Gozzini e soprattutto Giancarlo Vigorelli, e le risposte dei marxisti italiani; in secondo luogo — smossa non tanto dall'interesse per il gesuita quanto dai rumori già sollevati — la reazione dell'intelligenza italiana, tra cui spiccano i lavori dei pochi scienziati che si applicano ai temi teilhardiani; terzo, la reazione cattolica, nelle due coniugazioni conservatrice e conciliante. A parte alcuni casi, si tratta per la maggior parte di interventi brevi e poco approfonditi, che rilanciano la centralità e la fecondità del pensiero teilhardiano circa le problematiche contemporanee, e che installano nel paese un interesse spurio per il gesuita, la cui lettura e conoscenza sono di fatto strumentali all'avallo delle preferenze dello scrivente. Si registra la perdita d'importanza e d'influenza della critica ecclesiastica, che abbandona (con rare eccezioni) il tema dell'avversione all'evoluzionismo, a favore di una considerazione più filosofica e sociale del pensiero teilhardiano, veicolata dalla celebrazione del concilio Vaticano II. A quest'ultimo, infatti, e al tema politico del dialogo tra cristianesimo e marxismo viene generalmente collegato

⁵⁰⁵ La biografia di Cuénot (C. CUÉNOT, *L'evoluzione di TdC*, Feltrinelli, Milano 1962), di Wildiers (N. WILDIER, *Introduzione a TdC*, Bombiani, Milano 1962) e di Rabut (O. RABUT, *Incontro con TdC*, Borla, Torino 1962).

⁵⁰⁶ Furono tradotti e pubblicati: un nuovo volume di Cuénot, un saggio di Georges Crespy, una raccolta di articoli di vari autori francesi intitolata *Gli errori di TdC*, il volumetto di George Magloire e Hubert Cuypers, e infine l'opera di Paul Grenet, che l'editore fiorentino Vallecchi volle arricchita di un'appendice antologica di testi tradotti di TdC e dei suoi fautori Jean Daniélou e Henri De Lubac, a tamponare la mancanza delle rispettive traduzioni.

l'interesse per TdC da parte laica: emblematici ed influenti rispetto la strumentalizzazione del gesuita ad avallare le preferenze riformiste del concilio o il dialogo di esponenti politici cattolici e comunisti, sono gli scritti e ancor più l'attività dell'intellettuale Gozzini ed il volume di Vigorelli, il primo di un autore italiano, cui si intrecciano una serie di articoli di esponenti marxisti italiani.

1. La posizione di Mario Gozzini

A partire dalla constatazione di una crisi spirituale della contemporaneità, ferme convinzioni di Mario Gozzini sono la necessità di rinnovamento religioso e sociale della Chiesa e la compatibilità tra cristianesimo e marxismo, che si traducono nell'organizzazione dell'avanguardia cattolica fiorentina e nella promozione al dialogo tra cristiani e comunisti, cui lavora dall'inizio degli anni '50⁵⁰⁷ — nonostante la scomunica dei comunisti del 1949, ribadita ed allargata ai socialisti dal card. Ottaviani nel 1959. Già nel primo articolo, del febbraio 1962, lasciava percepire il forte entusiasmo per la dottrina del gesuita⁵⁰⁸, il biasimo all'atteggiamento censorio della Chiesa⁵⁰⁹, e soprattutto l'istanza di dialogo tra marxismo e cristianesimo attra-

⁵⁰⁷ Gozzini ebbe a vario titolo relazioni con Giorgio La Pira, Ernesto Balducci, Danilo Zolo, il gruppo de *Il Gallo* di Genova, David Maria Turoldo, Primo Mazzolari, Lorenzo Milani, Carlo Bo, Sergio Quinzio, Carlo Falconi, Lucio Lombardo Radice e Pietro Ingrao. Tra questi, abbiamo già visto Balducci, Zolo, Falconi, Bo, quelli de *Il Gallo*, e vedremo poi Turoldo e Lombardo Radice esprimersi positivamente su TdC (e solo Quinzio bocciarli con fervore). Notizie tratte da Giambattista SCIRÈ, *Le Carte Gozzini*, Italia Contemporanea n. 233, dicembre 2003, pp. 707-730.

⁵⁰⁸ TdC è definito "nuovo Galileo" (M. GOZZINI, *Il nuovo Galileo*, Leggere anno 8, n. 2, Roma 1962, p. 5), per aver "svelato il movimento dell'umanità dopo quello della terra" (*ivi*), e "nuovo san Tommaso" (*ivi*) per mantenere e "tradurre il realismo" (*ivi*) nei termini del XX secolo.

⁵⁰⁹ Gozzini polemizza infatti con la Chiesa per la "mancata concessione" (M. GOZZINI, *Il nuovo Galileo*, Leggere anno 8, n. 2, Roma 1962, p. 4) alla traduzione italiana dei lavori del gesuita parlando di "ennesimo episodio rivelatore della scarsa o punta stima [...] per la cultura nostrana" (*ivi*).

Altrove (M. GOZZINI, *Concilio aperto*, Vallecchi, Firenze 1962, 3ª edizione, nota di pp. 19-20): "il persistente divieto di tradurre i libri di Teilhard in italiano, sintomo grave di una tendenza naturale della Curia a tenere in una sorta di minorità intellettuale e spirituale i cattolici della penisola: quasi un compenso al potere temporale perduto".

In un altro articolo, Gozzini esprime la piena convinzione che il pensiero teilhardiano sia sdoganato, e — quasi come se il monito non fosse stato — scrive: "l'astro di TdC sta salendo, irresistibilmente, sull'orizzonte della cultura cattolica contemporanea. Il giorno del disgelo anche ufficiale si avvicina. Gli oppositori tacciono, le loro accuse vengono affrontate e smantellate" (M. GOZZINI, *Ascesa di TdC*, Nuovo Osservatore, Luglio-agosto 1962, pp. 392-393).

verso la proposta teilhardiana che è descritta come un “materialismo cristiano”⁵¹⁰, un “itinerario di convergenza fra marxisti non dogmatici e cristiani non solo di nome”⁵¹¹. Nonostante la grande stima dimostrata a TdC, Gozzini non contribuisce alla divulgazione del suo pensiero, preferendo promuovere il dialogo con gli esponenti del comunismo italiano, incarnando praticamente la propria interpretazione del pensiero teilhardiano⁵¹². Nella premessa al suo volume *Concilio aperto*⁵¹³, un’opera che vuole fornire argomenti di discussione circa i temi conciliari, Gozzini torna ad auspicare una corrispondenza del pensiero teilhardiano col Vaticano II. Egli propone un’interpretazione concreta e sociale del ruolo del Concilio e della Chiesa⁵¹⁴, cui richiede urgentemente soluzioni pratiche a “problemi, bisogni, esigenze del mondo contemporaneo”⁵¹⁵ che solo in conclusione individua (più che suggerire) nella cessazione della separazione del progresso tecnico e sociale dalla dimensione religiosa⁵¹⁶. Se già dalle prime pagine l’opinione circa il progresso tecnologico, la socializzazione e la necessità della personalizzazione rivela un’ispirazione nettamente teilhardiana, e l’intero testo è pervaso dall’istanza di rivalutazione della mondanità tipica del gesuita, è nella conclusione che si espande completamente il valore del pensiero teilhardiano per Gozzini, e la definitiva saldatura del Concilio con TdC: pur specificando che non intende proporlo come “nuovo dottore della Chiesa”⁵¹⁷, la teoria del “grande scienziato gesuita”⁵¹⁸ è esplicitamente suggerita come la “prospettiva sintetica, centrale”⁵¹⁹ at-

⁵¹⁰ M. GOZZINI, *Il nuovo Galileo*, Leggere anno 8 n. 2, Roma 1962, p. 5.

⁵¹¹ *Ivi*.

⁵¹² Il marxismo italiano, come vedremo, corrisponde ai cattolici un’avanzata rielaborazione del significato del fenomeno religioso, sancita nelle tesi del X Congresso del P.C.I., del dicembre 1962, e nel discorso di Bergamo (P. TOGLIATTI, *Il destino dell’uomo*, in *Comunisti, socialisti, cattolici*, a cura di L. GRUPPI, Editori Riuniti, Roma 1974, pp. 221-238), in cui si riconoscono l’importanza del ruolo della Chiesa e del movimento cattolico per la classe operaia, il mondo contadino ed i ceti medi.

⁵¹³ M. GOZZINI, *Concilio aperto*, Vallecchi, Firenze 1962. Dalla sua comparsa il testo venne rieditato altre tre volte nel corso del 1963. Mi riferirò qui alla terza edizione.

⁵¹⁴ L’autore ribadisce più volte la distinzione e la non corrispondenza tra infallibilità dottrinale e pastorale del Concilio: “il Concilio non è garantito affatto dal rischio dell’accademia, dal fallimento sul piano pastorale, cioè quanto alla attiva guida dei popoli verso la verità” (M. GOZZINI, *Concilio aperto*, Vallecchi, Firenze 3ª edizione, p. 7); “il Concilio è fallibile quanto alla elaborazione di una risposta complessivamente adeguata alle attese e alle urgenze del tempo” (*ibid.*, p. 9). Egli accenna a obiettivi, “responsabilità storiche” (*ivi*) e pericoli del Vaticano II (questi ultimi identificati rispettivamente: nell’obiettivo di “riproporre al mondo il messaggio evangelico in termini adeguati alle nuove eccezionali esperienze” (*ibid.*, p. 6), nella responsabilità della “scelta delle verità da definire, il riconoscimento dei problemi da affrontare in rapporto alle esigenze presenti” (*ibid.* p. 9), e nel rischio di “occuparsi di argomenti e usare un linguaggio tali da allontanare e non avvicinare gli uomini alla Chiesa, facendola apparire più estranea, più vecchia” (*ibid.*, p. 7).

⁵¹⁵ M. GOZZINI, *Concilio aperto*, Vallecchi, Firenze 1963, 3ª edizione, p. 7.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 5.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 19.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 20.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 19.

torno al quale “il Concilio giocherà il suo rischio supremo”⁵²⁰ della riuscita o del fallimento pastorale, fino a dire che “il rischio del Concilio è di non essere abbastanza teilhardiano”⁵²¹. L’autore ritiene, infatti, che come “nessun’altro” TdC abbia visto “chiaramente come la causa fondamentale dell’ateismo contemporaneo vada ricercata nel divorzio, consumato da secoli, fra il cristianesimo e lo slancio creativo dell’uomo”⁵²², e spiega come “omissioni, ritardi, disobbedienze e complicità culturali, politiche, sociali”⁵²³ ed anche l’“ironia e scetticismo”⁵²⁴ che tentano di smorzare gli entusiasmi per i progressi tecnici e scientifici, abbiano agevolato un’interpretazione della religione come “irrimediabilmente contrastante con l’evoluzione naturale e storica verso un’umanità superiore”⁵²⁵. Come “nessun’altro”, inoltre, TdC ha intuito che “l’ateismo può essere vinto solo mostrando che l’evoluzione della natura e della storia umana trova nel Cristo il suo coronamento, e non la sua negazione”⁵²⁶; nell’“ambiguità”⁵²⁷ spirituale del progresso tecnico, scientifico e sociale, Gozzini invita a scorgere “il fondamento naturale per una più vasta e penetrante irruzione del soprannaturale nel cuore dell’uomo”⁵²⁸, attraverso un atteggiamento di partecipazione, “con animo aperto ed audace sul piano della scienza e della cultura come su quello delle strutture politiche e sociali”⁵²⁹: e qui, portando ad esempio la “sollecitudine del Papa per i cosmonauti sovietici, la sua «preghiera per il progresso»”⁵³⁰ — che l’autore definisce “un segno davvero teilhardiano”⁵³¹ —, si intravede anche un tentativo di avvicinamento tra le personalità del gesuita e di Giovanni XXIII, che verrà accolto anche da altri autori⁵³².

⁵²⁰ *Ivi.*

⁵²¹ *Ibid.*, p. 23.

⁵²² *Ibid.*, p. 20.

⁵²³ *Ivi.* “La spinta in avanti, verso un’umanità migliore, più fraterna, libera da ogni sorta di oppressione temporale, capace di sviluppare fino in fondo le sue risorse ed eliminare per sempre certi flagelli, rispettosa della personalità di tutti i popoli fino al loro accesso all’indipendenza politica, questa spinta in avanti ha dovuto, assai spesso, lottare contro resistenze che indebitamente si richiamavano al cristianesimo e alla Chiesa” (*ibid.* pp. 20-21).

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 23.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 22.

⁵²⁷ *Ivi.*

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 23.

⁵²⁹ *Ivi.*

⁵³⁰ *Ivi.*

⁵³¹ *Ivi.*

⁵³² Altri dimostrano lo stesso entusiasmo nei confronti di TdC e la tendenza a relazionarlo ai temi conciliari. Forcella (E. FORCELLA, *Il Concilio affronta il tema più delicato: la teologia*, Il Giorno 7, Milano 15 novembre 1962, p. 16) registra l’opposizione di due fazioni conciliari, conservatrice e innovatrice, cui, in modo spontaneo e genuino, sono ricondotte sia l’avversione e l’adesione al pensiero teilhardiano, sia una certa propensione politica reazionaria e progressista. Un altro autore (M. GENTILI, *Note su TdC e sul nuovo umanesimo*

2. Gli interventi di Giancarlo Vigorelli

In questo stesso ambito culturale si può ricondurre anche la prima monografia italiana su TdC, pubblicata nei primi mesi del 1963, a firma dello scrittore e critico letterario Giancarlo Vigorelli. Di questo autore, come racconta una breve biografia in terza pagina di copertina del suo *Gesuita Proibito*, è importante ritenere che entrò in contatto con lo “spirito fiorentino” quando lavorò per alcune riviste della capitale toscana, e che sulla sua formazione cattolica si innestarono presto le “spinte di anticonformismo”⁵³³ che lo portarono ad “un dialogo appassionato con il marxismo”⁵³⁴, fatto che nel 1956 sfociò in un volume⁵³⁵ che “propone l’incontro tra cattolici e socialisti, rintracciandone le ragioni culturali e sociali”⁵³⁶.

L’interesse di Vigorelli per TdC è confermato anche prima del 1963: considerando la sua attenzione per la letteratura francese, dobbiamo supporre che egli abbia conosciuto i suoi lavori per lo meno all’indomani della loro pubblicazione. Nel 1957 compare un suo primo articolo

cattolico, Nuova presenza 6, Milano, 1963, Estate, pp. 47-50) testimonia il tentativo di riabilitare le teorie del gesuita attraverso l’attribuzione al papato giovanneo di una relazione con quelle. L’autore promuove infatti la capacità della teoria del gesuita di “contribuire in modo organico e potente” (*ibid.*, p. 48) alla costruzione del “nuovo umanesimo cattolico” inaugurato in Italia dall’“opera isolata e profondamente rivoluzionaria di Papa Roncalli” (*ibid.*, p. 48). All’“interesse appassionato per l’uomo e le sue opere, incentrato intorno al concetto di persona, e un profondo ottimismo” (*ibid.*, p. 47), alla speciale rilevanza data alla “natura umana” e all’“ordine naturale” della *Pacem in Terris* viene fatto corrispondere proprio l’evoluzionismo teilhardiano: circa il valore dell’attività umana nel suo “ordine naturale”, è detto che “una delle parti più approfondite e feconde dell’opera di Teilhard è appunto costituita dalla santificazione dell’attività umana, orientata naturalmente all’evoluzione del mondo e quindi inserita nella consacrazione del mondo a Cristo” (*ibid.*, p. 48) in secondo luogo, anche “il problema dei diritti dell’uomo tradizionalmente posti è vigorosamente inserito da Teilhard nel suo ampio disegno di evoluzione umana” (*ibid.*, p. 49); ed infine, anche la “tensione della *Pacem in terris* verso una comunità mondiale laica” trova riscontro nella concezione teilhardiana “di una umanità naturalmente riunita nello sforzo evolutivo della sua realizzazione nell’ambito del cosmo [...] cui corrisponde sul piano religioso la convergenza comune in Cristo” (*ibid.*, p. 50). Altrove leggiamo: “il pontefice parlando in Concilio pensava a questo candido ribelle?” (D. AGASSO, *il gesuita che non crede in Adamo*, Epoca, 10 marzo 1963, pp. 64-65); “il pensiero teilhardiano torna oggi di attualità per l’apertura del concilio ecumenico, in cui va prendendo piede la «nuova teologia» sostenuta fra gli altri dai gesuiti Henri de Lubac e Danielou” (S. MALDINI, *La fiducia nell’uomo del «gesuita proibito»*, La Nazione, 27 febbraio 1963, p. 3); TdC è “un appuntamento col «nuovo ordine di rapporti umani» cui ha accennato Giovanni XXIII nell’allocuzione conciliare (quel Giovanni XXIII che qualcuno ha definito un «Papa teilhardiano»)” (N. FABBRETTI, Recensione a: G. Vigorelli, *Il Gesuita proibito*, Il Saggiatore, Milano, 1963, in *Humanitas* 19, Brescia, 1964, p. 287). Anche Giancarlo Vigorelli, nel paragrafo “Una eco del saggio del 1936, «Sauvons l’humanité», nell’allocuzione conciliare di Giovanni XXIII”, scrive: “sembra che certe sue [di TdC] parole — la scoperta più che sorprendente è consolante! — sembrano essere state raccolte da Giovanni XXIII, con determinata e determinante intenzione” (G. VIGORELLI, *Il gesuita proibito — vita e opere di P. TdC*, Il Saggiatore, Milano, 1963, pp. 152-153).

⁵³³ G. VIGORELLI, *Il Gesuita Proibito — vita e opere di P. TdC*, Il Saggiatore, Milano 1963, 3ª di copertina.

⁵³⁴ *Ivi*.

⁵³⁵ G. VIGORELLI, *Gronchi. Battaglie di oggi e di ieri*, Vallecchi, Firenze 1956, p. 545.

⁵³⁶ G. VIGORELLI, *Il Gesuita Proibito — vita e opere di P. TdC*, Il Saggiatore, Milano 1963, 3ª di copertina.

dedicato al gesuita, in cui l'autore cita anche da uno scritto inedito e rivela già grande stima nei confronti del francese: TdC è "teologo, e ad ogni buon conto studioso ferratissimo di dottrine religiose e per di più uomo di riscontrata santità"⁵³⁷, di cui "nessuno può discutere le saldissime basi scientifiche, riconosciuto da amici e nemici come il più grande paleontologo e antropologo dell'età moderna"⁵³⁸, di cui Vigorelli apprezza il tentativo di sintesi tra scienza e fede. Nel 1959 ne tratta brevemente in un volume sulla letteratura francese⁵³⁹, e dal 1960 traduce e commenta alcuni brani teilhardiani che pubblica sulla rivista *Europa Letteraria* (che dirige), che compaiono con i titoli *Non spereremo mai abbastanza*⁵⁴⁰, *L'uomo, la felicità e la marcia del mondo*⁵⁴¹ (quest'ultimo accompagnato da una nota dello storico Arnold Toynbee), ed infine *L'arte nell'arco dell'energia umana*⁵⁴². I titoli individuano già l'area d'interesse dell'autore: essi non identificano testi di impostazione teoretica, scientifica, filosofica o religiosa, ma scritti dei risvolti etici e sociali della dottrina di TdC, scritti in modo semplice ed attraente, poco noti per l'irreperibilità dei suoi scritti e la polemica sull'ortodossia che ha caratterizzato il primo periodo della discussione italiana. Considerando la dottrina teilhardiana il "possibile punto d'incontro (e forse l'unico) fra scienza e fede, fra cattolici e comunisti"⁵⁴³, Vigorelli biasima il "silenzio italiano"⁵⁴⁴ e, in anticipo sulla pubblicazione del *Monitum*, polemizza aspramente con l'atteggiamento censorio della Chiesa. Già queste sue prime traduzioni e chiose tendono a recuperare sull'"assurdo, colpevole silenzio sul più grande – e forse unico – genio cristiano del nostro tempo"⁵⁴⁵, con notizie bibliografiche e riferimenti sul dibattito estero sul gesuita⁵⁴⁶. Sono già chiari qui i temi fondamentali che vedremo esposti nella monografia: esaltazione della personalità del gesuita, interpretazione del suo pensiero in senso pratico e politico, funzionale alla

⁵³⁷ G. VIGORELLI, *Maria Josè fa da madrina a un Gesuita darwiniano*, Tempo 19, Milano 7 marzo 1957, p. 33.

⁵³⁸ *Ibid.*, pp. 33-34.

⁵³⁹ G. VIGORELLI, *Carte francesi*, ERI, Torino 1959, pp. 11-12.

⁵⁴⁰ P. TdC, *Non spereremo mai abbastanza*, L'Europa Letteraria 1, n. 2, Roma 1960, pp. 9-15.

⁵⁴¹ P. TdC, *L'uomo, la felicità e la marcia del mondo*, L'Europa Letteraria 2, n. 9-10, Roma 1961, pp. 18-35.

⁵⁴² P. TdC, *L'arte nell'arco dell'energia umana*, L'Europa Letteraria 3 n. 15-16, Roma 1962, pp. 38-40.

⁵⁴³ G. VIGORELLI, nota introduttiva alla traduzione di P. TdC, *Non spereremo mai abbastanza*, L'Europa Letteraria 1 n. 2, Roma 1960, p. 9.

⁵⁴⁴ G. VIGORELLI, *Il Gesuita Proibito – vita e opere di P. TdC*, Il Saggiatore, Milano 1963, 2ª di copertina.

⁵⁴⁵ G. VIGORELLI, nota introduttiva alla traduzione di P. TdC, *L'uomo, la felicità e la marcia del mondo*, L'Europa Letteraria 2 n. 9-10, Roma 1961, pp. 18-19.

⁵⁴⁶ La testimonianza di Arnold Toynbee, specialmente, che qualifica TdC non solo come gigante della paleontologia ma anche "gigante della spiritualità" (A. TOYNBEE, *Una testimonianza di Arnold Toynbee per Pierre TdC*, L'Europa Letteraria 2 n. 9-10, Roma 1961, pp. 20-21), pare quasi fungere da contraltare alle parole della Chiesa.

soluzione della crisi spirituale contemporanea e all'incontro con il marxismo, ed infine aspra polemica con la Chiesa. A questa interpretazione del pensiero del gesuita, si accompagna una corrispondenza, un'aderenza completa dell'autore, che si rivela nei suoi complimenti ed anche dalla mancanza di critica, modifica o ampliamento, dando quasi l'impressione che egli abbia riconosciuto in TdC la perfetta giustificazione delle proprie convinzioni.

La prima monografia italiana su TdC: "Il gesuita proibito"

La pubblicazione del saggio *Il gesuita proibito*, pur essendo annunciata per la fine del 1961⁵⁴⁷, avviene solo nel febbraio del 1963; dal punto di vista editoriale si trattò di un lavoro di notevole successo, rieditato in più edizioni nei mesi successivi⁵⁴⁸, che diede a Vigorelli un ruolo fondamentale nella pubblicizzazione del pensiero teilhardiano in Italia.

Descritta come "un modello classico di quelle biografie discorsive, saggistiche, «dialoganti», di tipo francese"⁵⁴⁹, l'opera è una biografia ed insieme un'antologia di testi teilhardiani scelti e tradotti personalmente dall'autore, con un'ampia parte documentaria e bibliografica in appendice, che comprova la finalità divulgativa e il tentativo di incentivare l'approfondimento personale del pensiero del gesuita. Lo sforzo didascalico non esclude, però, una sua interpretazione parziale, ancorché onesta e molto appassionata, che risente potentemente del momento storico-politico internazionale e nazionale, della concomitanza dello svolgimento del Concilio e delle relative aspettative, ed infine della mancanza dei testi originali. L'attenzione per gli aspetti eminentemente politici ed etici del pensiero teilhardiano, infatti, emergono immediatamente nella *giustificazione in tre paragrafi* che Vigorelli prepone al volume: l'individuazione di un orientamento "teilhardiano" del Vaticano II e di Giovanni XXIII, ed il tema del dialogo tra cristiani e marxisti, immersi in un'avversione furiosa e polemica per la "Curia", in cui l'autore comprende la tutta la gerarchia ecclesiastica che aveva criticato TdC, separandola dalla Chiesa conciliare. Nel primo paragrafo, l'autore dichiara di redigere il suo lavoro in primo

⁵⁴⁷ G. VIGORELLI, nota introduttiva alla traduzione di PIERRE TdC, *L'uomo, la felicità e la marcia del mondo*, L'Europa Letteraria 2 n. 9-10, Roma, 1961, p. 19.

⁵⁴⁸ Presso Il Saggiatore. La stessa casa editrice progettò, alla fine degli anni '60, la traduzione delle *Oeuvres*, ma dopo la pubblicazione dei primi volumi furono ritirati dal mercato, motivo per cui a tutt'oggi molte delle opere di TdC sono di difficile reperibilità.

⁵⁴⁹ P. SPRIANO, *Il dramma umano del gesuita proibito*, L'Unità, 5 marzo 1963, p. 6.

luogo per recuperare sui “cinquant’anni di proibizioni e di ammonizioni”⁵⁵⁰ della “Curia”, “per rompere finalmente il silenzio, che in Italia dura oramai da troppi anni, intorno al suo nome, soprattutto alle sue idee, già deformate prima d’essere conosciute”⁵⁵¹; mentre nel secondo sostiene che “il Concilio Ecumenico che è in corso sta proprio entrando nel solco salutare” delle “idee rivoluzionarie di Teilhard”, in un’istanza di “liquidazione dell’«era costantiniana»”, del “colonialismo spirituale”⁵⁵², dell’“integrità”⁵⁵³, del “clericalismo” e del “clerico-fascismo”, con un “programma senz’altro teilhardiano”, in cui la Chiesa si offre “a decifrare le ansietà spirituali dell’uomo d’oggi, non negandogliene i drammatici bisogni sociali; e forse si appresta a fare anche proprie le lotte comuni del nostro tempo per la pace, per la giustizia, per la libertà, per il disarmo nucleare, per la cooperazione dei popoli”⁵⁵⁴. Il terzo paragrafo riguarda infine il dialogo tra cristianesimo e marxismo, che Vigorelli ritiene “necessario” e “storicamente urgente”, di cui TdC è presentato come “il protagonista più predisposto e più capace, più coraggioso e più disinteressato”⁵⁵⁵.

Non altrettanto disinteressato si dimostra l’autore, che già a partire dalla *giustificazione* tratteggia TdC come un perseguitato e al contempo quasi uno spauracchio della Chiesa, un profeta che attrae ed illumina lo svolgimento del Vaticano II, ed infine un pacificatore del centenario conflitto tra comunismo e cristianesimo. Se Vigorelli si impegna immediatamente a “infrangere la proibizione”⁵⁵⁶ al sistema teilhardiano strutturando il suo lavoro come “ideario fedele e completo” del gesuita, con l’esplicita intenzione di esserne, “più che l’interprete, l’introduttore e l’intermediario”⁵⁵⁷, sarà chiaro subito come il suo interesse non toccherà gli aspetti propriamente scientifici e teologici dell’opera teilhardiana, riguardo ai quali non compaiono né critiche né informazioni approfondite, per concentrarsi invece sulle implicazioni sociali e

⁵⁵⁰ G. VIGORELLI, *Il Gesuita Proibito – vita e opere di P. TdC*, Il Saggiatore, Milano 1963, p. 11 (non numerata).

⁵⁵¹ *Ivi.*

⁵⁵² *Ivi.*

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 12 (non numerata).

⁵⁵⁴ *Ivi.*

⁵⁵⁵ *Ivi.*

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 11 (non numerata).

⁵⁵⁷ *Ivi.*

politiche del pensiero del gesuita⁵⁵⁸, dimostrando un entusiasmo ed una concordanza che rivelano la perfetta adesione dell'autore alle teorie teilhardiane.

La predisposizione dell'autore ai temi sociali e politici produce un consapevole e specifico atteggiamento rispetto ai temi scientifici e religiosi teilhardiani, ritenuto peraltro perfettamente legittimo da Vigorelli, che lo spiega così: “a me pare che sia il più bel modo di corrispondere alle finalità sempre premesse, ed alle giustificazioni mai disgiunte, del suo stesso lavoro di uomo [di TdC]”⁵⁵⁹. L'autore si rifiuta esplicitamente, quindi, di considerare e trattare il lavoro scientifico del gesuita, legittimando la scelta con la sua ignoranza in materia⁵⁶⁰ e adducendo che il contributo paleontologico di TdC “non è contestato neanche dai suoi avversari”⁵⁶¹. Nelle righe seguenti manifesta invece la “suggerione” e “persuasione” delle implicazioni metafisiche e religiose e la “profetica attualità”⁵⁶² del pensiero teilhardiano, che “lo autorizzano a lasciare indietro e da parte, o in secondo piano, lo scienziato”⁵⁶³, anche se di fatto non mancheranno le considerazioni circa l'adesione evoluzionista del gesuita. Risulta invece che la ripetizione ed esaltazione della scientificità — intesa come certezza e validità — del pensiero teilhardiano abbia lo scopo di corroborare la validità delle sue conseguenze etiche e sociali. Anche i temi teologici saranno trattati in modo discontinuo e strettamente funzionale, da un lato, al chiarimento degli scontri con la “Curia”, e dall'altro a dimostrare ed illustrare la convinzione teilhardiana della continuità tra scienza e religione.

Considerato quindi questo orientamento dell'opera vigorelliana, l'impressione complessiva è quella di un lavoro finalizzato alla celebrazione di TdC come il definitivo risolutore della separazione tra scienza e fede, e delle frizioni con il marxismo, ottenuta attraverso la traslazione dell'autorevolezza e della coerenza di cui viene ricoperto l'evoluzionismo teilhardiano ai suoi epigoni sociali, politici ed etici. Vigorelli aveva dichiarata la sua predilezione per i temi sociali già nella “giustificazione” iniziale, ricordando l'urgenza dei problemi contemporanei inerenti la pace, la giustizia, la libertà, il disarmo nucleare e la cooperazione dei popoli: a tutti l'autore ritiene che il pensiero teilhardiano possa offrire soluzioni adeguate e definitive. L'intero saggio

⁵⁵⁸ Significativo dell'impostazione dell'autore la sua considerazione de *Le Phénomène humain*: “per me risulta quasi più «religioso» del *Milieu*, proprio perché in luogo di essere mistico è sociale” (*ibid.*, p. 165).

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 52.

⁵⁶⁰ *Ivi.* Si tratta di “un campo da iniziati”.

⁵⁶¹ *Ivi.*

⁵⁶² *Ivi.*

⁵⁶³ *Ivi.*

è stato allora impostato per far risaltare l'opportunità e l'esattezza delle prospettive sociali e politiche identificate da TdC, e l'etica del gesuita è chiaramente presentata come quella risolutiva della crisi morale contemporanea.

Sulla formazione scientifica teilhardiana

Nonostante l'autore non si addentri nelle questioni strettamente scientifiche, viene data ampia rilevanza all'adesione teilhardiana alla teoria evoluzionista, per via dell'impostazione biografica del saggio e anche per l'importanza di cui è rivestita. Vigorelli dimostra infatti enorme apprezzamento della scienza teilhardiana, condensata sostanzialmente nella scelta trasformista (che precisa essere "vittoriosamente la scienza moderna"⁵⁶⁴); condivide col gesuita l'accezione generalista dell'evoluzionismo, prescindendo quindi dalle declinazioni lamarckiane o darwiniane; ne parla solo attraverso concetti e citazioni teilhardiani, senza alcun appunto critico, anzi definendoli "norme salutari"⁵⁶⁵: l'evoluzionismo è dunque un legame fisico e genetico tra i viventi⁵⁶⁶, "una realtà e non un'ipotesi"; è "Forza"⁵⁶⁷, "Progresso" e "principio permanente d'unità"⁵⁶⁸. Nella ricostruzione dello sviluppo della tendenza naturalista e trasformista di TdC, la conclusione che "la legge dell'evoluzione, pur con le sue incalzanti rettifiche, è accettata incondizionatamente"⁵⁶⁹, e che quello teilhardiano è un "dominio largo e appassionato su ogni problema diretto o applicato dell'evoluzionismo"⁵⁷⁰, segue la convinzione che il trasformismo "ha in lui radici molto lontane, davvero native, forse innate"⁵⁷¹, ed il parallelismo delle esperienze giovanili del gesuita e di Darwin, sulla scorta delle loro autobiografie⁵⁷² — quasi con l'intenzione di trasferire sul primo l'autorità del secondo. Circa la svolta spiritualista del trasformismo teilhardiano, invece, su cui pure tenta di indagare⁵⁷³, Vigorelli sconta la lacunosità dei documenti, e si limita ad accennare che "cosciente storicamente delle origini materialiste dell'evoluzionismo, è legittimo che egli [TdC] abbia cercato subito, da cristiano, di capovolgerle

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 67.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 58. In realtà qui è riferito al solo concetto dell'evoluzionismo come legame fisico tra i viventi.

⁵⁶⁶ *Ivi.*

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁶⁸ *Ivi.*

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 56.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 49.

⁵⁷¹ *Ivi.*

⁵⁷² *Ibid.*, p. 50.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 48: "Quando è nata l'idea della «santa evoluzione»?".

e di attirarle [...] verso un probabile sviluppo spirituale”⁵⁷⁴, coerentemente anche con le letture di Bergson e altri intellettuali dell’epoca; e più tardi, dopo aver ripercorso le vicende di Antonio Fogazzaro, sostiene che nell’evoluzionismo spiritualista “venne più familiarmente a trovarsi TdC”⁵⁷⁵.

Soprattutto, però, è l’inserimento e la giustificazione della teoria etica e sociale teilhardiana nella sua radice evoluzionistica, scientifica ed indubitabile, che riscontriamo premere più che altro a nostro autore, quando egli incalza per un’accettazione completa della scienza moderna e del pensiero del gesuita: Vigorelli esalta come una “grande intuizione”⁵⁷⁶ l’estensione teilhardiana della validità della teoria evoluzionista al fenomeno sociale⁵⁷⁷, da cui procede un pensiero dischiuso alla “scoperta sintomatica dei bisogni del nostro tempo”⁵⁷⁸, conseguenti alla “domanda se l’evoluzionismo [...] deve accontentarsi di avere una portata retrospettiva, o può averne invece un’altra del tutto aperta sul futuro”⁵⁷⁹.

Altre dichiarazioni illuminano l’interpretazione vigorelliana del rapporto tra scienza e fede nel gesuita. L’autore ritiene che così abbiano collaborato insieme le due anime teilhardiane, scientifica e religiosa: “se da uomo di scienza andava a cercare le sue leggi in Darwin, da uomo di religione andava a verificarle, o almeno a confrontarle, con Sant’Agostino o in Newman. Le esperienze scientifiche, divenute alla fine certezze, è evidente che in Teilhard, a un certo punto, non avevano più bisogno di altri suffragi se non quelli che gli venivano unicamente dalla scienza stessa, tanto che poteva ripercorrere tranquillamente il cammino inverso, ed aggiornava e correggeva Sant’Agostino su Darwin”⁵⁸⁰; mentre altrove scrive che TdC dava “l’impressione e la certezza di ritenere imperturbabilmente «cristiano» l’evoluzionismo stesso”⁵⁸¹. Più generalmente, sul rapporto tra scienza e fede, Vigorelli ritiene che “la scienza ha un suo diritto magari di farsi atea, ma non ha il potere di vietare ad uno scienziato integrale di essere religioso; non a caso Julian Huxley, Maurice de Broglie, Gaston Bachelard, G.B.S. Haldane, per fare qualche nome tra i suoi amici ed estimatori [...] non hanno contestato a Teilhard

⁵⁷⁴ *ibid.*, p. 23.

⁵⁷⁵ *ibid.*, p. 81.

⁵⁷⁶ *ibid.*, p. 57.

⁵⁷⁷ *ibid.*, p. 56: l’autore parla di “incalzanti rettifiche” teilhardiane alla teoria evoluzionista.

⁵⁷⁸ *ibid.*, p. 57.

⁵⁷⁹ *Ivi.*

⁵⁸⁰ *ibid.*, p. 82.

⁵⁸¹ *ibid.*, p. 61.

i titoli per questa sua congiunzione tra scienza e fede; pronti se mai a negare l'atto della fede, ma non a dedurne la sua inconciliabilità con le leggi della scienza"⁵⁸².

Altrove, circa le frequenti imputazioni di commistione tra scienza, filosofia e teologia, Vigorelli esprime idee ben chiare, dichiarando che "Teilhard si è sforzato [...] di trascrivere in un linguaggio anche filosofico e teologico la sua scienza"⁵⁸³; che il gesuita "aggiunge qualcosa alla scienza, senza però togliervi mai nulla. Il mistico, in lui, sopravanza lo scienziato; ma l'uomo di scienza non si fa manomettere, né compromettere, dall'uomo di fede"⁵⁸⁴. Infine, a chi aveva accusato il gesuita di essere un visionario — dando nuova evidenza della sconfinata stima per TdC — Vigorelli risponde che la realtà ha "già dato ragione a questi sogni avveniristici"⁵⁸⁵, che "tanto la natura psichica del mondo, quanto la natura biologica della società sono verità ormai incontestabili"⁵⁸⁶.

Espressioni come queste⁵⁸⁷, ed anche la precedenza cronologica accordata all'evoluzionismo rispetto alla formazione religiosa teilhardiana⁵⁸⁸, indicano di fatto una priorità del dato scientifico su quello religioso, ma non inducono Vigorelli a riflessioni più approfondite sulla questione, e dimostrano ulteriormente come il suo interesse per il gesuita si concentri sui risvolti sociali e politici del suo pensiero.

Sulla formazione spirituale di TdC

Anche l'indagine sulla formazione religiosa di TdC, che Vigorelli situa negli anni tra l'*Action blondeliana* (1893) e *L'évolution créatrice* (1907) bergsoniana, "nel vivo della crisi modernista"⁵⁸⁹, ha una forte connotazione scientifica. I debiti intellettuali del gesuita, infatti, che

⁵⁸² *Ibid.*, p. 100.

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 67.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 105.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 228.

⁵⁸⁶ *Ivi.*

⁵⁸⁷ Anche: "la teologia, per Teilhard, non può mai essere contraddittoria con l'antropologia" (*ibid.*, p. 64); e: "il punto più contestato di TdC: ma perché la teologia non deve prendere atto di una legge incontestabile che viene dall'antropologia?" (*ibid.*, p. 220); "la rivelazione evoluzionista si era compiuta, e già ne articolava le integrazioni religiose" (*ibid.*, p. 49), nelle dichiarazioni evoluzioniste TdC vi "inscrive alla pari una teologia, un'antropologia, una sociologia" (*ibid.*, p. 110).

⁵⁸⁸ Le letture scientifiche devono "essersi senz'altro svolte anteriormente all'entrata nella Compagnia di Gesù, il 20 marzo 1899, a diciotto anni, se superiori e maestri rispettarono subito e assecondarono le sue tendenze scientifiche" (*ibid.*, p. 48).

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 83.

l'autore fa risalire principalmente al cardinale Newman e al filosofo Bergson, influiscono anche sull'aspetto scientifico della sua teoria. Alla lettura dell'opera di Bergson — “uno dei rari spiriti coi quali [TdC] più consentiva”⁵⁹⁰ — datata tra il 1909 e il 1912, è fatta risalire l'estensione teilhardiana della legge trasformista in campo extrabiologico. Altrettanta importanza è attribuita al pensiero di John Henry Newman, cui TdC sarebbe stato presto introdotto⁵⁹¹: l'autore scrive che il cardinale “ha l'identico peso, e lo ha controbilanciato, di quello di Darwin”⁵⁹² e che “se TdC si è scoperto in Darwin, è in Newman che si è riconosciuto”⁵⁹³. Ma soprattutto, Vigorelli individua la concordanza tra il gesuita e il cardinale nel suo ricercare, “in religione, quella connessione reale che c'è tra la scienza e la sua materia”⁵⁹⁴, e una “scienza della fede”⁵⁹⁵.

I riferimenti al cardinale e al filosofo francese paiono di fatto funzionali alla descrizione del clima intellettuale in cui si è formato il gesuita, dei fermenti che lo coinvolgono, per esaltare infine le soluzioni che vi oppone il gesuita. In modo chiaro, anche se implicito, Vigorelli accorpa infatti l'istanza modernista fondamentale — la relazione tra Dio e uomo, tra fede e scienza, il rinnovamento della Chiesa in relazione al progresso scientifico — di cui Newman e Bergson sono a loro modo protagonisti⁵⁹⁶ — a quelle della *nouvelle théologie*, considerando quest'ultima praticamente come il proseguimento “ortodosso” delle esigenze moderniste, di cui, in più luoghi, TdC è presentato come “unico risolutore”⁵⁹⁷. TdC è infatti definito “uno dei protagonisti”⁵⁹⁸ della “«nuova crisi»”⁵⁹⁹ modernista dei primi anni '20, sulla scorta dei suoi scritti e delle

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 84.

⁵⁹¹ Nel 1897, dal suo professore Bremond nel collegio dei gesuiti di Notre-Dame de Mongré (*Ibid.*, p. 72).

⁵⁹² *Ibid.*, p. 71.

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 72. Nelle lettere dal fronte, leggiamo: “più che mai mi sono sentito d'accordo con il grande Cardinale, così ardito, così convinto, così “pieno di vita e di pensiero,” come dice egli stesso – e al tempo stesso così contraddetto. [...] Una quantità d'idee di Newman (“è più importante lottare contro le deviazioni fondamentali del pensiero, che ottenere qualche conversione o chiudersi in una disputa confessionale” “l'azione teologica della Chiesa consiste soprattutto nel sorvegliare perché la pressione del Corpo dei credenti non sforzi gli sviluppi della dogmatica testuale” “Chi tenta di fare trionfare una verità *prima del tempo*, rischia di finire eretico”...), queste, e certe altre sue idee così larghe, franche, realistiche sono entrate nel mio spirito nel modo familiare di chi vi era già di casa” (lettera del 22 luglio 1916, in TdC, *Genesi di un pensiero, lettere dal fronte (1914-1919)*, Feltrinelli, Milano 1966, p. 96).

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 73. Vigorelli cita qui Newman, da *La teoria degli sviluppi nella dottrina religiosa*, nei suoi *Sermoni universitari*.

⁵⁹⁵ *Ivi.* Anche qui Vigorelli cita qui Newman, da *La teoria degli sviluppi nella dottrina religiosa*, nei suoi *Sermoni universitari*.

⁵⁹⁶ Di Newman, l'autore sottolinea l'“incontestabile germe premodernista” (*ibid.*, p. 72) e l'antesignana posizione del tema modernista del “rapporto scienza e fede, anzi fede e progresso” (*ibid.*, pp. 82-83).

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 82-83.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 83.

⁵⁹⁹ *Ivi.*

sue “frequentazioni sospette con Blondel, Bergson, Le Roy, o addirittura con André Gide”⁶⁰⁰, che nel 1924 gli valsero il divieto di pubblicare su temi religiosi e filosofici; ma è soprattutto circa la “polemica contro la «nuova teologia»”⁶⁰¹ della metà degli anni '40 che Vigorelli enfatizza il ruolo di TdC: per l'autore, infatti, “non c'è altra verità all'infuori di questa di Teilhard”⁶⁰², poiché “soltanto accettando nella sua sostanza il pensiero di Teilhard, e non per altre vie, si risolve di fatto e definitivamente”⁶⁰³ lo scollamento tra scienza e fede. Al gesuita è riconosciuto il merito di “aver drammaticamente posto, già nel solco di Lamberthonnière, di Blondel, di Bergson, di Le Roy, il dissidio non tra Dio e Mondo, ma tra Chiesa e Mondo”⁶⁰⁴; però, mentre “i modernisti dissolvevano la Chiesa, e finivano per separarsene”⁶⁰⁵, “Teilhard ha lavorato per ridare a Cristo, e di riflesso alla Chiesa, quella plenarietà totalizzante che può riscattarci dagli eccessi disgreganti del dualismo Materia e Spirito, Corpo e Anima, Natura e Trascendenza, Terra e Cielo”⁶⁰⁶. Pur dichiarando che “non può essere a rigore ritenuto un neoteologo”⁶⁰⁷, Vigorelli sostiene che TdC “ne ha tutto lo spirito, e ne ha anticipato il comportamento”⁶⁰⁸, che “egli dava in tutto la prova, quanto meno l'impressione, di essere già arrivato là dove i neoteologi stavano andando”⁶⁰⁹, apportandovi “qualche ragione, esperienza, prova in più”⁶¹⁰.

I motivi di contrasto con i superiori

Coerentemente con l'impostazione biografica, inoltre, Vigorelli analizza anche i motivi del contrasto che ha opposto “Curia” e TdC, nei vari periodi della vita del gesuita.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 92.

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 219.

⁶⁰² *Ibid.*, p. 101. Altrove, leggiamo: TdC è “l'unico risolutore di quel rapporto scienza e fede, anzi fede e progresso, che fu alla radice stessa del modernismo” (*ibid.*, p. 82); “se non si vuole ricadere indietro in una contraddizione estrema tra scienza e fede, soprattutto tra Cristo e Mondo, non c'è altra verità all'infuori di questa di Teilhard” (*ibid.*, p. 101).

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 67.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 219.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 77. I modernisti “finivano [...] a togliere al Cristo non soltanto ogni attributo divino, ma la stessa consistenza storica e la pregnanza sociale” (*ibid.*, p. 77). Altrove leggiamo: “i riformatori modernisti in fondo non miravano se non ad un rinnovamento «formale» della Chiesa, anche quando sembravano esigerlo «sostanziale»” (*ibid.*, p. 27).

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 221.

⁶⁰⁸ *Ivi.*

⁶⁰⁹ *Ivi.*

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 219.

Nei primi anni '20, gli attriti erano ufficialmente correlati all'interpretazione teilhardiana del male e del peccato originale: "l'accusa maggiore dei teologi si è appuntata qui"⁶¹¹, spiega l'autore, che ammette il disinteresse del gesuita rispetto la questione, attribuito all'adesione teilhardiana al trasformismo. Scrive infatti: "la sua fede evoluzionistica vorrei quasi dire che lo porta, fatalmente, a procrastinare l'atto (negativo) del Male: la colpa è aggiuntiva, per lui, più che originaria; non fosse altro perché l'uomo è l'ultimo a comparire nello spettacolo a catena dell'evoluzione"⁶¹². Accanto ai motivi teologici, infatti, l'autore riconosce nell'evoluzionismo la vera ragione dell'avversione a TdC. Scrive egli con chiarezza: "la sua spiritualizzazione dell'evoluzionismo, anche riconoscendone il vantaggio apologetico, non persuadeva gli antievoluzionisti [...]. Arrivo a dire che se avesse accettato di patteggiare, tatticamente «aggiornando» sull'evoluzionismo le teorie creazioniste, allora i teologi avrebbero finito per chiudere un occhio e dargli una mano: invece Teilhard li ha sempre messi di fronte all'aut-aut dell'evoluzionismo, e più che sottomettersi e «cristianizzare» il trasformismo, egli dava ad essi, non a torto, l'impressione e la certezza di ritenere imperturbabilmente «cristiano» l'evoluzionismo stesso"⁶¹³. Qui la polemica che Vigorelli svolge in tutto il volume, sull'atteggiamento della Chiesa verso la scienza, si arricchisce dell'illustrazione del "caso Fogazzaro", riproposto per "misurare l'incomprensione e l'irresponsabilità di alcuni teologi della Curia romana, che a distanza di più di settant'anni continuano a condannare Teilhard con identica cecità religiosa, oltre che scientifica"⁶¹⁴.

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 62.

⁶¹² *Ibid.*, p. 64. Ricordo che proprio in forza di una nota sul peccato originale, pervenuta a Roma, fu imposto al gesuita un "atto di sottomissione", e l'allontanamento dalle cattedre e l'espulsione dal continente. (vedi *ibid.*, p. 59 e pagine successive, specialmente p. 62).

⁶¹³ *Ibid.*, p. 61. Altrove Vigorelli ha scritto: il discorso teilhardiano "può essere considerato ardito solo se si tiene conto che proviene dalla bocca di un pensatore cristiano che osa fare professione intrepida delle idee evoluzioniste, e vi iscrive, ed anzi ne detrae, una piena concordanza tra la rivelazione religiosa e la scoperta scientifica" (*ibid.*, p. 37).

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 78. In un paragrafo che s'intitola *I teologi che fanno il processo a Teilhard, perché non si riconoscono processati dalla sua scienza?* (*ibid.*, p. 66) l'autore domanda anche "se quel che scientificamente Teilhard ha scoperto, ed illustrato, non richieda a sua volta, da parte degli stessi teologi, altrettante revisioni e correzioni, come quelle imposte a Teilhard" (*ibid.*, p. 67); accusa i teologi "che vanno a caccia d'errori" (*ivi*), che "si sono dimostrati capaci di contestargli qua e là questa o quella proposizione eretica o meno ortodossa: ma nessuno ha saputo e potuto – alla sua – opporre un'altra visione, né di Dio né dell'Uomo, altrettanto convergente e concordante con quella visione di Dio e dell'Uomo che Teilhard è riuscito a dare" (*ivi*). Altrove richiede "un organo di ricerche, di un laboratorio, di un'officina" (*ibid.*, p. 74) che affronti le questioni della contemporaneità.

Relativamente ai motivi di contrasto del secondo dopoguerra, invece, il movente antievoluzionista perde importanza⁶¹⁵, nell'interpretazione di Vigorelli, per lasciare spazio a quello "politico"⁶¹⁶ dell'anticomunismo, denotando nuovamente la centralità delle implicazioni pratiche e smisurato entusiasmo per il pensiero teilhardiano: nell'ottica del "doppio progresso dell'uomo: in avanti, e in alto"⁶¹⁷, TdC impone un "salutare capovolgimento"⁶¹⁸ del "catechismo ufficiale"⁶¹⁹ della Chiesa, dell'"ascetica mortificante e degradante"⁶²⁰, della "sottrazione dei valori terrestri, nell'illusione di fare trionfare, isolati e avulsi, quelli celesti"⁶²¹, attraverso la restaurazione dei "poteri procreanti e progressivi"⁶²² umani e la considerazione dello "Sforzo Umano"⁶²³ come combinazione di "action blondeliana all'élan bergsoniano"⁶²⁴. Commenta l'autore: "più che le vedute evoluzioniste in sé, e qualche proposizione teologica non ortodossa, furono di fatto quelle applicazioni, quelle inserzioni ed integrazioni sul campo sociale e politico, che spesso coincidevano con le posizioni dei marxisti"⁶²⁵ a preoccupare la "Curia"; il gesuita veniva perseguito per il "suo continuo chiamare in causa il cristianesimo, quel problematizzarlo sulle realtà presenti invece di promulgarne le soluzioni eterne, soprattutto quel dialettizzarlo storicamente col marxismo"⁶²⁶.

TdC e il marxismo

Alla delucidazione della futura situazione sociale e della nuova etica ipotizzate da TdC è dedicato il più corposo capitolo del volume, che come è chiaro già a partire dalla stessa *giustificazione*, condensa principalmente l'interesse di Vigorelli. All'ampliamento della validità della teoria trasformista al futuro e ai fenomeni sociali, infatti, consegue l'individuazione della fase evolutiva della socializzazione e della nuova prassi etica che, in vista del compimento evolutivo, deve accompagnarla.

⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 259: nonostante l'ammissione di "un reiterato rifiuto del suo evoluzionismo".

⁶¹⁶ *Ivi.*

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 262.

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 116.

⁶¹⁹ *Ivi.*

⁶²⁰ *Ivi.*

⁶²¹ *Ivi.*

⁶²² *Ibid.*, p. 123.

⁶²³ *Ibid.*, p. 27.

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 116.

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 222.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 259.

Nonostante l'autore riconosca che "là dove del passaggio dalla «ominizzazione» alla «socializzazione» egli [TdC] fa prima una legge biologica e poi una legge religiosa, è chiaro che siamo già sul piano, non fosse altro storico, del socialismo"⁶²⁷, Vigorelli mantiene distanti e nettamente separate le teorie teilhardiana e marxista. Egli si prodiga nella descrizione dell'imminente realtà sociale, ribadendo la conformità alla teoria evoluzionista e l'incontrovertibilità della tesi teilhardiana: "quel che è avvenuto in sede geologica e biologica, avviene ora in sede sociologica, non solo metaforicamente, bensì per logica corrispondenza, anzi per fatale compimento evolutivo"⁶²⁸, la socializzazione "non è un'ipotesi, né un'utopia, è una realtà, è una legge di natura"⁶²⁹, ed insiste moltissimo sulle implicazioni etiche che devono accompagnare ed assecondare lo sviluppo evolutivo, "l'eliminazione dell'«eresia individualista»"⁶³⁰, la fine della libertà come "anarchia"⁶³¹ e "privilegio"⁶³². Utilizzando indifferentemente i termini collettivizzazione e socializzazione, Vigorelli illustra come quest'ultima "«non è la fine, è l'inizio dell'Era della Persona»"⁶³³, è "«una forma superiore» del comportamento geologico e biologico"⁶³⁴, e anche la "soluzione biologica del conflitto tra democrazia liberale e socialista"⁶³⁵, suggerendo esplicitamente che, nonostante l'assonanza comunista, la teoria teilhardiana non implica affatto l'attuazione degli aspetti totalitari e spersonalizzanti caratteristici dei paesi del socialismo reale. A questo proposito Vigorelli accenna in modo breve ma chiaro alla "simpatia"⁶³⁶ con cui il gesuita deve aver seguito il pensiero di personalista di Mounier, e certifica un "intercambio"⁶³⁷ tra i due pensatori, testimoniando che il termine "personalismo" è "spesso introdotto"⁶³⁸ nei testi teilhardiani successivi dal 1935, dall'anno cioè della sua coniazione. Un intero paragrafo è invece dedicato a presentare i temi della polemica teilhardiana contro l'esistenzialismo, che il gesuita "identificava tout court con il pessimismo"⁶³⁹, ed era

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 222.

⁶²⁸ *Ibid.*, pp. 228-229.

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 225.

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 230.

⁶³¹ *Ibid.*, p. 187.

⁶³² *Ivi.*

⁶³³ *Ibid.*, p. 186.

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 224.

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 246.

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 189.

⁶³⁷ *Ivi.*

⁶³⁸ *Ivi.*

⁶³⁹ *Ibid.*, p. 182.

specialmente rivolta contro gli “pseudoesistenzialisti cattolici”⁶⁴⁰: Vigorelli spiega come a questi ultimi (che “in una tarda osservanza giansenista sfruttavano in congiunture moderne l’antico dualismo”⁶⁴¹) e più generalmente “alla legge dell’angoscia esistenzialista”⁶⁴², TdC “contrapponeva la propria legge evoluzionista della felicità-progresso”⁶⁴³.

Parecchie pagine, infine, sono dedicate alla relazione occorsa tra il gesuita e il marxismo, per rispondere alle accuse di connivenza e per esplicitare bene le distanze tra le due teorie. Già prima di parlarne tematicamente, Vigorelli aveva chiarito la posizione teilhardiana rispetto al movimento politico marxista: a chi indicava il gesuita con l’equazione integralista “evoluzionista, quindi comunista”⁶⁴⁴ e alle contestazioni “curiali” per le concordanze delle sue soluzioni sociali con quelle marxiste e per le frequentazioni con esponenti comunisti, l’autore aveva risposto con pacatezza che il gesuita “non entrò mai nella mischia della politica”⁶⁴⁵; e a chi lo aveva proposto come “fautore della «mano tesa» tra cattolici e comunisti”⁶⁴⁶, aveva replicato sommariamente che TdC “andava più in là, [...] era già nel dialogo”⁶⁴⁷. L’approfondimento di questi accenni avviene nel paragrafo dal titolo *Un dialogo, non viziato, tra pensiero cristiano e pensiero marxista*, in cui, attraverso l’esposizione dell’opinione e delle obiezioni al nostro gesuita da parte dell’autorevole filosofo del comunismo francese, Roger Garaudy, Vigorelli delucida bene le rispettive posizioni, per concludere all’irriducibilità del sistema teilhardiano al marxismo, ed al contrario che quest’ultimo trova propria giustificazione scientifica e adeguata sede nel primo.

Vigorelli, che nella *giustificazione* aveva già identificato in TdC il “protagonista più predisposto”⁶⁴⁸ al dialogo tra cristianesimo e marxismo, lascia dire a Garaudy della distanza del gesuita dalla politica e delle mancanze della “Curia”: il marxista francese, infatti, pur notando le “non poche analogie”⁶⁴⁹ con scritti di Engels e Marx⁶⁵⁰, “respinge qualsiasi intenzione di volere

⁶⁴⁰ *Ivi.*

⁶⁴¹ *Ivi.*

⁶⁴² *Ibid.*, p. 185.

⁶⁴³ *Ivi.*

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 222.

⁶⁴⁵ *Ivi.*

⁶⁴⁶ *Ivi.*

⁶⁴⁷ *Ivi.*

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 12.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 242.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 265.

aggregare Teilhard al marxismo⁶⁵¹; e che, all'opposto che con la Chiesa — il dialogo col gesuita “«non è viziato alle origini né da preoccupazioni di conservatorismo sociale, né da diffidenze nei riguardi della scienza, e ancora meno verso il senso gioioso del vivere»”⁶⁵². L'autore presenta attraverso le stesse parole di Garaudy l'“inevitabile concordanza”⁶⁵³ sui due temi “fondamentali”⁶⁵⁴ della dialettica della natura e dell'umanesimo ottimista e progressista, pur ribadendo la completa estraneità della trascendenza teilhardiana al marxismo: il comunista francese riconosce che TdC, “«per il soffio ottimista [...], per il riconoscimento che la specificità del fenomeno umano non esclude per niente l'origine storica dello spirito, per la sua affermazione senza mai reticenza del senso stesso della storia, per la sua condanna dell'individualismo esasperato dei pensatori della decadenza, per tutte queste ragioni, offre il terreno per un dialogo fecondo tra il pensiero cristiano e il marxismo»”⁶⁵⁵. Ma è in forza delle obiezioni marxiste e delle giustificazioni che gli oppone, che Vigorelli chiarisce ed esalta la superiorità del pensiero teilhardiano⁶⁵⁶: Garaudy ed altri marxisti, scrive infatti l'autore, rimproverano al gesuita “di ridurre (almeno di riportare) al fattore geo-biologico tutti i problemi storici, economici, sociali, politici”⁶⁵⁷, e il misconoscimento del ruolo della lotta di classe, che priverebbe il sistema teilhardiano dell'unico strumento efficace per il progresso, rendendo il suo socialismo utopistico⁶⁵⁸. A queste accuse, Vigorelli risponde di fatto in modo breve e potente: “a me pare che Teilhard arrivi ad offrire al socialismo una totale verifica scientifica”⁶⁵⁹.

Rispetto la prima discontinuità, infatti, l'autore risponde che TdC, “rinvenendo e riconoscendo già nel comportamento geo-biologico quel che per Marx si affaccia soltanto più tardi nella fase economica dell'Uomo e con le leggi dell'economia, Teilhard abbia dato, non solo

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 242.

⁶⁵² *Ivi.* Citazione di Roger Garaudy.

⁶⁵³ *Ivi.*

⁶⁵⁴ *Ivi.*

⁶⁵⁵ *Ivi.* L'autore propone anche una nota in cui Cuénot e Garaudy “in pieno accordo” riconoscono che il marxista e TdC “«hanno camminato insieme e con la stessa marcia; poi, ad un certo punto, sono andati in direzione diversa, ma come due esploratori che hanno affrontato avventure comuni, e che attaccano da versanti opposti la stessa cima»” (*ibid.*, pp. 244-245).

⁶⁵⁶ Scrive l'autore, dopo aver citato TdC: “TdC andava — soprattutto si preordinava — al di sopra del socialismo: puntava cioè al Regno di Dio, ma nessuno può però accusarlo di avere lavorato a sottrarre l'Uomo al proprio regno” (*ibid.*, p. 244); “l'antropogenesi marxista, secondo Teilhard, resta limitata ed incompiuta, perché se ha alle radici una legittima giustificazione e propulsione, non l'ha altrettanto al vertice” (*ibid.*, p. 259).

⁶⁵⁷ *Ibid.*, pp. 242-243.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 243.

⁶⁵⁹ *Ivi.*

una più lontana radice, ma una legittimazione maggiore al marxismo stesso.”⁶⁶⁰ A questo si lega anche la risposta alla seconda obiezione, l'accusa di sottostimare la lotta di classe, rispetto cui Vigorelli scrive che TdC, per aver dichiarato “il Progresso una legge (addirittura una fatalità) dell'evoluzione”, ha “di conseguenza allentato il diritto e il dovere di fare ricorso alla «lotta di classe»”, sostenendo una concezione per cui “l'uomo deve essere «sociale», per la sua stessa struttura biologica; ed affidandosi ad essa coscientemente, non solo oltrepassa lo stato di uomo-classe, ma neppure vi accede”⁶⁶¹. Per l'autore, TdC “ha veduto più lontano”, ed ha proposto una tesi “per nulla utopistica, tuttavia senz'altro avveniristica” che giustifica ricorrendo all’“abitudine [teihardiana] a misurare il tempo in età evolutive”, e alla “fede illimitata nell'uomo”, per cui il gesuita “finisce per immaginarne già intercorsi ed avvenuti quei mutamenti e quei progressi che il socialismo, operando faticosamente ma definitivamente sull'uomo e sulla società, va via via determinando ed attuando”⁶⁶².

3. Le reazioni a “*Il gesuita proibito*”

Il volume di Vigorelli dà definitivamente avvio alla discussione italiana su TdC, come attesta il numero degli scritti che seguirono la sua pubblicazione. Nel biennio successivo al *Gesuita proibito*, prima del convegno milanese del 1965 che diede nuovo impulso al dibattito su TdC, si possono identificare tre diverse tempistiche di reazione al testo di Vigorelli, che individuano tre diversi atteggiamenti nei confronti del gesuita francese: quello dei fautori entusiasti — tra cui si contano cattolici progressisti, laici e marxisti — che replicarono immediatamente dopo la presentazione del volume, enfatizzando ed acuendo alcuni temi proposti da Vigorelli, con un impegno che andrà scemando nel tempo; quello di scienziati ed letterati che parteciparono invece in modo scomposto, distaccato, poco incisivo, senza dare avvio ad un dibattito organico, con scritti anche piuttosto analitici sul pensiero e la figura del gesuita; infine quello dei

⁶⁶⁰ *Ivi.*

⁶⁶¹ *Ivi.*

⁶⁶² *Ivi.*

cattolici più osservanti, che, se tardarono un poco nella reazione alle tesi vigorelliane, perseverarono nell'espressione delle loro convinzioni, dividendosi in una frangia intransigente e totalmente negativa nei confronti del gesuita, ed una moderata che tenta di ricondurre nell'ortodossia i temi teilhardiani più problematici.

L'indomani della presentazione del volume di Vigorelli, quindi, alcune decine di articoli relativi alla questione teilhardiana comparvero su quotidiani e riviste settimanali, tra cui i pezzi dei poeti Ungaretti⁶⁶³ e Montale⁶⁶⁴, di alcuni esponenti marxisti di cui parleremo più avanti; e tornarono ad occuparsi del gesuita anche Carlo Bo e Guido Piovene. Nella maggioranza, si tratta di interventi molto favorevoli al pensiero teilhardiano e al *Gesuita proibito*, e dimostrano un certo appiattimento sull'interpretazione di Vigorelli: la tendenza generalizzata ad accorpare ai temi teilhardiani quelli conciliari e del rinnovamento della Chiesa, e quelli della politica nazionale ed internazionale (propensione certificata anche da una comunanza di linguaggio e di

⁶⁶³ G. UNGARETTI, *Osservazioni su TdC*, Europa Letteraria, Roma 26 febbraio 1963, pp. 189-190. Nel suo brevissimo intervento, il poeta si esprime su TdC come "un credente, cioè un poeta [...] non da teologo, da sapiente, né da scienziato, ma da semplice uomo e uomo semplice" (*ibid.*, p. 189). Ungaretti riprende solo due argomenti — "l'importanza data sempre dalla dottrina cristiana alla materia" (*ibid.*, p. 190), e il fatto che l'evoluzionismo "supposizione che ha reso alla scienza grandi servizi [...], a un certo punto potrebbe logorarsi, e oggi probabilmente non stimolerebbe più molto ardimento" (*ivi*), incalzata da ulteriori formulazioni dei fatti — prima di concludere che "TdC ha la grande benemerita di aver dimostrato che le antiche immagini intuitive dall'uomo non potevano che farsi più intense e persuasive, se accostate ai nuovi fatti acquisiti dal sapere dell'uomo, se immedesimate nel segreto che ha preordinato a regola quei fatti" (*ivi*).

L'articolo è intervallato (*ibid.*, p. 189) da un box in cui campeggia il titolo *En trois étapes une seule erreur*, e in cui si legge con esito inquietante: "*Teilhard part d'une conception du péché originel opposée à celle de l'Église, parce qu'elle tue la Liberté de l'Homme. Teilhard continue par une conception du Collectivisme opposée à celle de l'Église, parce qu'elle tue la Liberté de l'Homme. Teilhard termine par une conception de la Fin du Monde opposée à celle de l'Évangile, parce qu'elle tue la Liberté de l'Homme. Teilhard seme l'Erreur de s'opposer à l'Église. Il récolte l'Hérésie de s'opposer à l'Évangile. Ses disciples sement le vent du collectivisme. Il récolteront la tempête du communisme!*".

⁶⁶⁴ E. MONTALE, *Il gesuita proibito*, Il Corriere della Sera, Milano 15 marzo 1963, p. 3.

Il poeta si fa portavoce del "giudizio dei laici, che leggono Chardin con un'ammirazione mista a serio imbarazzo"; propone una breve biografia ed un sunto del pensiero del gesuita, di cui parla come colui il quale "ha dato l'ultimo serio colpo al creazionismo dei teologi che accettano alla lettera le parole della Bibbia", e che "sviluppa in modo originale le premesse evoluzionistiche darwiniane". Il poeta gli riconosce una vicinanza al socialismo "ma senza alcuna connessione con i vari socialismo materialisti d'oggi", e scrive che nel PH la teoria teilhardiana è dedotta "con uno spirito consequenziale e con una ricchezza di osservazioni scientifiche tale da trascinare il più riluttante lettore". Poco si è lasciato trascinare invece Montale, che dopo una rapida ricostruzione delle critiche della "Chiesa Docente", azzarda l'espressione di un giudizio "laico" citando una serie di difficoltà che denotano una secca razionalità e un definitivo distacco nella considerazione della teoria del gesuita (per l'autore, la concezione di Dio teilhardiano ha bisogno dell'uomo, idea "che non lo spaventa ma sarà difficilmente accettabile da chi vede nel dono della vita un atto gratuito"; e che "converrebbe ammettere che Egli era appena un pre-Dio condizionato, naturale e imperfetto"; altre questioni sono lo status di ipotesi della teoria della noosfera; il significato dei pianeti e delle galassie; la ragione dell'idea che alla "stoffa dell'universo" sia sottesa una volontà unica; il problema dell'immortalità dell'anima degli animali; e infine la domanda: "in quale frigorifero sono finite le anime dei milioni e milioni di uomini vissuti millenni prima di noi" prima di concentrarsi in Omega?). A parte questo risoluto giudizio, comunque, il poeta vuole definire in chiusura TdC come "un grande veggente, un illuminato", tanto che "una sola sua frase — «è tirandosi dietro tutto il mondo dentro di sé che si avvanza nel cuore di Dio» — [...] potrebbe salvare molti spiriti che stanno annegando nel gorgo dell'uomo moderno «improbabile» e «assurdo»".

sentimento di gravità relativo alla situazione politica contemporanea), ed una spregiudicata accentuazione di qualche tema vigorelliano, che certifica la scarsa conoscenza personale dei testi originali del gesuita, e la superficialità con cui è stato trattato. Al contrario, invece, i pochi interventi negativi invitano a una considerazione cauta e prudente del pensiero teilhardiano, suggerendone implicitamente la separazione dal contesto sociale e politico contemporaneo.

Interessanti a dimostrare l'interesse principalmente sociale ed etico per il pensiero teilhardiano, la sua immersione nella quotidianità dei primi anni '60, sono gli articoli di Carlo Bo e Guido Piovene. Il primo avrebbe potuto firmare egli stesso le istanze vigorelliane contro la censura ecclesiastica, a favore del rinnovamento religioso e sociale: nella sua descrizione della realtà culturale italiana, egli tratteggia un paese che "ha bisogno vitale di scosse, di richiami all'ordine, di iniezioni di inquietudine", in cui "si fa di tutto per proteggere la sua inerzia"; una nazione in cui regna "il costante terrore del nuovo in questioni di fede" e in cui "da secoli viviamo sotto l'incubo di una religione restrittiva, naturalmente nemica della vita"⁶⁶⁵. Il libro di Vigorelli è dipinto allora come un "passo avanti, secondo il nostro costume: aggirando o cercando di aggirare le posizioni", in cui il pensiero del gesuita è avvicinato "in un modo che non fosse possibile rendere equivoco, spegnendone a poco a poco il fuoco di carica", e come un invito ad un approfondimento personale per tutti coloro che vogliono esimersi dalla "legge della rinuncia e del fallimento"⁶⁶⁶ instaurata dalla morale cattolica. Anche Guido Piovene insisterà molto sul tema del rinnovamento della nostra cultura etica, in un articolo che compare esattamente accanto alla notizia dell'incriminazione per "antireligiosità" del film *La ricotta* di Pier Paolo Pasolini. È interessante notare che Piovene, che pur ha frequentato personalmente nel 1958 un convegno teilhardiano in Normandia, afferma di aver imparato molte cose da Vigorelli: di fatto, egli esaspera l'interpretazione etica del pensiero teilhardiano, riassunta in massime quasi laiche, "come se la parte cristica fosse soltanto un'inserzione del sacerdote e del credente"⁶⁶⁷ che non ne varia il nucleo principale. La conclusione infatti recita: "il suo [di TdC] inse-

⁶⁶⁵ C. BO, *Il «gesuita proibito» ha lavorato per il futuro*, L'Europeo, anno 19, n. 8, Milano 24 febbraio 1963, p. 74.

⁶⁶⁶ *Ivi.*

⁶⁶⁷ G. PIOVENE, *TdC supera le vecchie barriere*, La Stampa, Torino 6 marzo 1963, p. 9.

Scrivendo Piovene: "morale è chi collabora a questa incessante creazione, l'uomo che dedica la vita a «essere di più» e «aumentare la coscienza»", "immorale è invece l'inerzia, il costruire se stessi in forza antievolutiva"; "l'umanità non si divide tanto in cristiani e non cristiani, materialisti e spiritualisti, bensì, da una parte e dall'altra, in individui «agenti», che sono sempre portatori di Cristo, e in individui renitenti, che sono i casca-

gnamento maggiore (come emerge dal libro, bello e utile, di Vigorelli [...]) è che primo dovere per un uomo moderno, è la tensione, è la spinta dell'intelligenza, che è sempre buona per sé"⁶⁶⁸.

4. L'opinione degli esponenti marxisti su TdC

Fin dai primi mesi del 1963, in continuità con le convinzioni espresse da Vigorelli e da Gozzini, si può individuare un crescente interesse politico per il pensiero teilhardiano – tanto che *Le phénomène humain* sarà tradotto e pubblicato nella Russia sovietica già nel 1965, con ben tre anni di anticipo rispetto l'edizione italiana. Il tema del dialogo tra cattolici e marxisti fu riproposto ed enfatizzato da alcuni esponenti del comunismo italiano, con una sostanziale modifica dell'atteggiamento inizialmente espresso nei confronti del gesuita. Ad una prima interpretazione (di Gian Piero Brega) marchiata dal tradizionale sospetto marxista verso sistemi teorici alternativi e religiosi, funzionale al riconoscimento della superiorità del comunismo su ogni altra dottrina, si sostituisce una considerazione sempre più favorevole al gesuita, percepito come sostenitore del progressismo marxista e visto strumentalmente atto a risolvere l'opposizione con la Chiesa e soprattutto con i cristiani, secondo lo spunto di Vigorelli (opportunamente mondato delle sue affermazioni circa la superiorità teilhardiana rispetto il marxismo).

L'articolo di Gian Piero Brega

Il 1963 si era di fatto aperto con un intervento sulla nuova rivista *Il Filo Rosso*, edita da Feltrinelli, nel cui primo numero il direttore Gian Piero Brega⁶⁶⁹ dedicava una decina di pagine alla relazione tra "Teilhard e il marxismo"⁶⁷⁰, definite "una premessa a carattere informativo"⁶⁷¹

mi, i rifiuti, e ne restano estranei". Leggiamo anche la solita "polemica contro pessimismo e l'antifeide nel progresso umano" (*ivi*).

⁶⁶⁸ *Ivi*.

⁶⁶⁹ Brega ha tradotto *L'evoluzione di TdC* di Claude Cuénot, per il medesimo suo editore Feltrinelli.

⁶⁷⁰ G. P. BREGA, *Teilhard e il marxismo*, *Il filo rosso*, anno 1, n. 1, Milano 1963, p. 48.

⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 57, nota.

di un prossimo saggio più approfondito sullo stesso tema (della cui pubblicazione non ho notizia): l'articolo considera dapprima la scientificità della teoria teilhardiana, per poi approntare una comparazione con quella marxista. L'autore si presenta immediatamente come un difensore del pensiero teilhardiano, contrario alle critiche che "hanno immiserito la maggior parte degli interventi sull'opera di TdC"⁶⁷², relative alla questione "se essa appartenga alla filosofia o alla scienza"⁶⁷³ e mosse dal "gretto, tradizionale atteggiamento"⁶⁷⁴ che ha avversato i contributi "spuri" di personalità come Marx e Freud. TdC viene presentato come "iniziatore"⁶⁷⁵ di un nuovo metodo, e l'autore spiega che "nel giudicare quanto sia valida scientificamente l'opera di un iniziatore si ha da guardare non ai risultati presi uno alla volta, ma al loro insieme, retto dall'ipotesi metodologica centrale"⁶⁷⁶, che in questo caso è identificata nel "riconoscimento d'un universo in evoluzione"⁶⁷⁷. L'analisi inoltre dev'essere condotta "per il breve tratto soggetto al controllo della scienza, e quindi non riguarderà gli aspetti più remoti, le anticipazioni avveniristiche"⁶⁷⁸, attraverso la considerazione delle scienze attuali e nel tentativo di rafforzare i rapporti interdisciplinari che il gesuita ha intuito. A questa posizione si può collegare il brevissimo accenno alla questione della neg-entropia, che Brega definisce il "problema fondamentale che la scienza di domani ha da risolvere e da cui [il sistema del gesuita] otterrà una conferma o una smentita definitiva"⁶⁷⁹.

Ma soprattutto bisogna sottolineare come, senza giustificare minimamente l'asserzione per cui una teoria non dev'essere considerata per la sua visione del futuro, né avvisare il lettore delle conseguenze di tale scelta critica nel caso di TdC, l'autore liquida il superorganismo Omega: definito una prospettiva "lontana del tempo"⁶⁸⁰, fondato sul postulato della "omogeneità dello sviluppo futuro con quello passato"⁶⁸¹; l'ipotesi Omega non appartiene come tale alla scienza. Dal che deriva conseguentemente la liquidazione del pensiero religioso teilhardiano ed ogni approfondito riferimento alla trascendenza. Con questa giustificazione, l'autore proce-

⁶⁷² *Ibid.*, p. 48.

⁶⁷³ *Ivi.*

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 49.

⁶⁷⁵ *Ivi.*

⁶⁷⁶ *Ivi.*

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 50.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 49.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 51.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 54.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 54.

de a una riduzione pressoché totale del pensiero teilhardiano a quello marxista, fino a sostenere che «Il Dio marxista dell'in avanti» cioè del progresso è quello che ispira il pensiero e la fede di Teilhard, [...] dominando *tutta* l'ampia ansa della sua ricerca scientifica⁶⁸², mentre il cristianesimo influenzerebbe il gesuita in ambito definito surrettiziamente extra-scientifico, e quindi trascurabile («solo là dove essa si fa previsione e avvenirismo [...], nella prospettiva del punto Omega Teilhard ricorre ad una visione dell'essere che con qualche larghezza potremmo definire cristiana⁶⁸³). Conclusione di questa compressione del pensiero teilhardiano ad una teoria trasformista e materialista è la dimostrazione dell'«inoppugnabilità⁶⁸⁴ del suo incontro con il marxismo, principalmente in forza della «comunanza di temi scientifici (primo fra tutti l'evoluzionismo)⁶⁸⁵. Il riconoscimento della sua vicinanza col marxismo sfocia però in un finale clima di sospetto (Brega suggerisce letteralmente di «stare in guardia⁶⁸⁶), di cui TdC è oggetto per non aver riconosciuto nel comunismo la concretizzazione dei suoi ideali sociali⁶⁸⁷, e aver paragonato «la nascita del primo grande stato socialista alla stessa stregua dell'eruzione dei fascismi europei⁶⁸⁸, nonostante «le premesse del suo discorso e il senso generale del suo pensiero lo conducano irresistibilmente verso il comunismo⁶⁸⁹. Ed è specialmente questa conclusione di sospetto a suonare disarmonica nel clima successivo all'uscita del volume di Vigorelli, che — a considerare i successivi interventi di esponenti comunisti — segna un definitivo cambiamento nella percezione marxista di TdC.

Interventi di altri marxisti

Brega difatti non ha continuatori nell'impostazione, nel tono, nella scelta dei temi dell'argomentazione; l'articolo di Antonio Moscato, che gli è praticamente contemporaneo, dimostra una considerazione più simpatetica e relativamente completa del gesuita: quest'ultimo,

⁶⁸² *Ivi.*

⁶⁸³ *Ivi.*

⁶⁸⁴ *Ivi.*

⁶⁸⁵ *Ivi.*

⁶⁸⁶ *Ibid.*, pp. 54-55.

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 55.

⁶⁸⁸ *Ivi.*

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 56.

per essere “una delle figure più vive ed interessanti del cristianesimo contemporaneo”⁶⁹⁰, Moscato si augurava suscitasse “discussioni assai utili per smuovere un po' il fin troppo placido stagno del cattolicesimo italiano, ancora così impastoiato dal conformismo, e — soprattutto — da una persistente difficoltà ad assimilare il mondo moderno”⁶⁹¹.

A considerare la cronologia degli altri interventi, risulta proprio essere stato il ritratto di Vigorelli ad ampliare il prestigio del gesuita presso i marxisti: agli atteggiamenti di Brega — di sospettosa distanza — e quello di Moscato — di discreta simpatia —, si avvicendarono apprezzamenti rivelatori di un acceso entusiasmo per la figura di TdC come intellettuale e religioso, pur non mancando velature anticlericali e il risalto dei caratteri progressisti e della vicinanza al marxismo. Anzi, pare che proprio attraverso la presentazione del gesuita come “prete straordinario”⁶⁹², “uno dei più importanti pensatori della nostra epoca”⁶⁹³, per cui diventa “assurdo continuare come se Teilhard non fosse stato, ed impossibile evitare la sua provocazione”⁶⁹⁴, i marxisti si aprano ad un riconoscimento e ad un confronto del valore della religione, verso un “dialogo serio e carico d'avvenire fra spiritualismo cristiano ed umanesimo marxista”⁶⁹⁵, già auspicato da Gozzini nel 1962. Nel contesto fortemente innovatore del Vaticano II, TdC è stimato “protagonista ideale”⁶⁹⁶, addirittura “una provocazione a ripensare, ad approfondire il senso umanistico della nostra [marxista] visione del mondo, troppo spesso oscurata da antiche volgarità positivistiche e da acquiescenze alla ragion di Stato culturale, da una sterile fedeltà d'obbligo a formule oltrepassate”⁶⁹⁷, colui che accompagna il disvelamento della nuova sensibilità del marxismo italiano rispetto il fenomeno religioso.

Già nelle tesi del X Congresso del P.C.I., nel dicembre 1962, e successivamente nel discorso di Palmiro Togliatti a Bergamo il 20 marzo dell'anno seguente, a poche settimane dall'uscita del volume di Vigorelli, in cui si chiedeva l'avvio di un colloquio con i cattolici italiani, si palesa definitivamente l'epocale revisione dell'atteggiamento marxista rispetto alla religione: per la prima volta, uno dei massimi esponenti del comunismo presentava l'esperienza religiosa

⁶⁹⁰ A. MOSCATO, *La religione umana di TdC*, L'Unità, Milano 8 gennaio 1963, p. 6.

⁶⁹¹ *Ivi.*

⁶⁹² P. SPRIANO, *Il dramma umano del gesuita proibito*, L'Unità, Milano 5 marzo 1963, p. 6.

⁶⁹³ U. D'ASCIA, *TdC: Vigorelli risponde ad Ottaviani*, L'Avanti!, Milano 14 marzo 1963, p. 3.

⁶⁹⁴ *Ivi.*

⁶⁹⁵ *Ivi.*

⁶⁹⁶ *Ivi.*

⁶⁹⁷ *Ivi.*

non come solo come processo alienante o forza reazionaria, ma anche come stimolo positivo nei confronti della lotta rivoluzionaria⁶⁹⁸. E proprio a questo riguardo Ugo D'Ascia⁶⁹⁹, Antonio Spriano, Mario Spinella⁷⁰⁰, Lucio Lombardo Radice e Mario Rossi (quest'ultimo addirittura invitato al congresso teilhardiano di Milano, nel 1965) proposero TdC come esempio di questo nuovo spirito religioso cattolico. Particolarmente esplicito Lombardo Radice, che in una conferenza del 1964 riprendeva i discorsi togliattiani sostenendo che gli episodi della Resistenza e il "folgorante pontificato di Giovanni XXIII"⁷⁰¹ dimostravano come la fede cristiana potesse avere "carica rivoluzionaria"⁷⁰² e "contenuti politico-sociali"⁷⁰³; mentre proprio il pensiero teilhardiano esemplificava come la religione potesse anche "accogliere in sé i risultati, e le prospettive, della scienza moderna"⁷⁰⁴. Questa la tesi dell'intellettuale: se Galileo aveva affrontato l'eliocentrismo copernicano, ed aveva visto la sua teoria accettata dalla Chiesa in 150-200 anni, a TdC era toccato di fronteggiare l'evoluzionismo "darwiniano"⁷⁰⁵, proponendo una teologia foriera della sacralità dell'evoluzione e della responsabilità dell'uomo nel processo creativo,

⁶⁹⁸ Anche D. ZOLO, in *Cristiani e marxisti: confronto fra due umanesimi*, Testimonianze, Firenze 1964, pp. 762-763, dà risalto a questa tesi. La spiegherà meglio nel 1965 Mario Rossi: per il marxista, la religione "è un ambito sovrastrutturale che egli considera condizionato dalla base sociale della vita umana, ma che proprio per questo è da essa emergente e ad essa organicamente connesso, ed ha la funzione [...] di porre, articolare e risolvere i problemi della struttura, cioè i problemi della vita umana di produzione e di trasformazione del mondo e di convivenza interumana. Questa concezione della religione come sovrastruttura storica è — a mio avviso — da preferirsi a quella, passata a Marx da Hegel attraverso Feuerbach, della religione come alienazione. [...] Il *milieu humain* teilhardiano sarà una determinata organizzazione sovrastrutturale-religiosa e filosofica che corrisponde a una determinata condizione della storia degli uomini, è spiegabile entro questa determinatezza, né mai, fuori di essa, sarebbe potuta sorgere. Essa è pertanto significativa riguardo ai problemi che la sollecitano, e ad essi rinvia; e a questi problemi sono quali dello sviluppo dell'attività umana, delle relazioni interumane, delle condizioni della scienza e dei rapporti tra storia, scienza e religione in un determinato momento, che è il nostro." (M. ROSSI, *La «santificazione dello sforzo umano» in TdC considerata dalla prospettiva d'un umanesimo marxista*, in *Il messaggio spirituale di Teilhard De Chardin — Atti del Convegno su 'Le milieu divin'*, a cura del Centro italiano di studio e documentazione Pierre Teilhard de Chardin, Milano 24-25 maggio 1965, p. 183).

⁶⁹⁹ U. D'ASCIA, *TdC: Vigorelli risponde ad Ottaviani*, L'Avanti!, Milano 14 marzo 1963, p. 3. Qui i cattolici sono definiti "amici cristiani di sinistra" e "amici teilhardiani".

⁷⁰⁰ M. SPINELLA, *Un quesito per i cattolici*, Rinascita, Milano 9 marzo 1963, p. 25. In questo articolo si propone un'interpretazione di TdC funzionale alla situazione politica italiana: "il «caso»" TdC è definito "cruciale per gli intellettuali cattolici italiani, li mette veramente «con le spalle al muro»", e invita la Democrazia Cristiana a "dare prova che TdC non è un *tabù*, come non possono più costituire *tabù* i tentativi di un dialogo e di un dibattito aperto e serio tra cultura cattolica e cultura marxista" (*ivi*).

⁷⁰¹ L. LOMBARDO RADICE, *Un marxista di fronte a fatti nuovi nel pensiero e nella coscienza religiosa*, in *Il dialogo alla prova*, Vallecchi, Firenze 1964, p. 91.

⁷⁰² *Ibid.*, p. 94.

⁷⁰³ *Ibid.*, p. 101.

⁷⁰⁴ *Ivi*.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 103.

che secondo l'autore sarebbe stata presto accolta come ufficiale⁷⁰⁶. L'esempio della teoria teilhardiana lo induceva a concludere quindi che "non è vero che i progressi delle conoscenze scientifiche vanifichino *ogni* concezione religiosa; rendono, sì, insostenibile *una* teologia, ma possono riempire di sé una nuova teologia"⁷⁰⁷, e conseguentemente, "oggi la forma religiosa si dimostra ancora capace di accogliere valori di progresso"⁷⁰⁸.

5. La seconda monografia italiana su TdC: il saggio di Ferdinando Ormea

Nel luglio dello stesso anno, comparve, con una modalità del tutto opposta rispetto il volume di Vigorelli, un lavoro di Ferdinando Ormea, medico dermatologo e docente universitario, con spiccati interessi sociali e politici (partecipò alla Resistenza) e una forte sensibilità religiosa, primo fiduciario dell'associazione teilhardiana francese in Italia, fondatore della stessa associazione italiana nel febbraio del 1964, nonché curatore della traduzione del corpus teilhardiano. Il suo impegno si concretizza nel 1963 in un primo volume intitolato *TdC il pensiero l'originalità il messaggio*, successivamente in alcuni interventi a convegni e su riviste minori, ed infine in un'opera molto elaborata su TdC, che amplia e completa sostanzialmente il primo testo, pubblicata nel maggio 1968⁷⁰⁹.

Differentemente dall'impostazione biografica, letteraria e polemica del lavoro di Vigorelli, la formazione scientifica di Ormea imposta strutturalmente e tematicamente l'intero saggio che, pur finalizzato ad un ruolo didascalico ed alla corroborazione delle teorie sociali e religiose teilhardiane, è incentrato sull'analisi del pensiero evoluzionista teilhardiano e sulla validità della legge di complessità-coscienza. L'autore accenna solo limitatamente alle dispute relative

⁷⁰⁶ Mentre la Chiesa ha accettato la proposta galileiana con un ritardo di 150-200 anni, l'autore sostiene che "è facile profetizzare che TdC dovrà aspettare assai meno di Galileo per vedere accolta come «ufficiale», come dominante, la sua teologia" (*ibid.*, p. 104).

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 104.

⁷⁰⁸ Di fronte "a fatti nuovi nel pensiero e nella coscienza religiosa", Lombardo Radice concludeva quindi opponendo il suo "rifiuto a predicare, come vorrebbe il compagno Illiciov, la «guerra contro Dio»", e si appella ai cattolici perché la discriminazione sovietica nei confronti dei credenti non infici la collaborazione con il marxismo italiano, per via dell'"autonomia reale" che il partito italiano gode nei confronti di quello centrale.

⁷⁰⁹ Negli anni '70 Ormea si allontanerà dal discorso teilhardiano per concentrarsi su questioni inerenti il marxismo, studiando il pensiero di Antonio Gramsci e lo stalinismo.

al gesuita, e racchiude le questioni extra-scientifiche teilhardiane nel capitolo conclusivo; forse proprio in conseguenza di questa moderatezza del tono e dell'accentuata tecnicità, la pubblicazione di questo saggio passerà sotto silenzio, come dimostra la mancanza di recensione o notizia che la riguardi⁷¹⁰.

Mantenendo stretta l'attenzione sull'aspetto tecnico ed evitando i toni polemici e aggressivi, Ormea conferisce al suo lavoro un senso di serietà e sobrietà che spicca in modo strabiliante a chi abbia frequentato il dibattito su TdC, gestito sostanzialmente da religiosi, letterati e giornalisti piuttosto animosi. Le opinioni dell'autore sulle problematiche che hanno investito TdC e il suo pensiero nel nostro paese (la reazione di Ormea al rapporto del gesuita con la Curia, alla questione se egli faccia o meno della filosofia, la sua relazione con il tomismo e l'ortodossia, l'influenza sul Concilio) emergono principalmente in negativo, perché scarsamente trattate.

È sostanzialmente tralasciata la questione dell'opposizione tra la gerarchia e il gesuita, tanto che, trattando in una rapidissima rassegna stampa di alcune "critiche violente, totali, non di rado aprioristicamente cattive ed insinuanti che respingono in blocco la visione teilhardiana del Mondo"⁷¹¹, Ormea non cita gli interventi delle riviste cattoliche italiane e nemmeno il *Monitum*, come pure censura le ragioni dell'isolamento teilhardiano. Solo poche righe si riferiscono all'intransigenza della Chiesa, in cui l'autore sostiene che "sotto la facciata di una (cosiddetta) «rigorosa obiettività scientifica» la critica antiteilhardiana ha preso di mira la concezione di «nuovo» e di «nascita» sostenendo che per Teilhard la novità non esiste ed è sempre e soltanto un nuovo aggiustamento dell'antico con uno scopo ben preciso e determinato: *dimostrare che l'evoluzionismo è una contraddizione*"⁷¹².

Circa la posizione di Vigorelli, che aveva incolpato la gerarchia ecclesiastica di proibire di TdC in Italia, Ormea la considera "non sufficiente e completa"⁷¹³ poiché, se è vero che la mancata traduzione ha reso impossibile diffusione del pensiero teilhardiano tra il grande pubblico, egli ritiene che l'intelligenza avrebbe potuto approfondirlo a partire dai testi originali, "reperibi-

⁷¹⁰ F. ORMEA, *Pierre TdC: il pensiero, l'originalità, il messaggio*, Contessa, Torino 1963.

⁷¹¹ *Ibid.*, p. 14.

⁷¹² *Ibid.*, p. 123. Ormea insiste sul fatto che, per TdC, la novità rappresentata dagli esseri viventi e pensanti si staglia sui loro predecessori e genitori — da cui materialmente provengono — per aver superato un "punto critico", una "soglia", in cui il credente può individuare l'intervento divino.

⁷¹³ *Ibid.*, p. 16.

li ovunque in Italia, nelle librerie cattoliche”⁷¹⁴. L’accusa dell’autore non investe quindi gli “anatemati curialeschi”⁷¹⁵ quanto piuttosto il “nostro mondo letterario, scientifico e filosofico”⁷¹⁶ dalla “mentalità sorniona e conservatrice, borghesemente accomodante e poco sensibile ad ogni novità vera” e avrebbe “impedito un contatto efficace con TdC”⁷¹⁷. Ormea commenta che, avendo TdC proposto “un’etica che coinvolge un intero sistema di vita”, un programma sociale che null’è se non “l’essenza stessa degli Evangelii e del messaggio paolino” ovvero “il comandamento: Ama il prossimo tuo come te stesso” spinto “fino alle estreme conseguenze politiche e sociali”, “pochi in Italia hanno trovato interessante occuparsi di Teilhard”⁷¹⁸.

In coerenza con l’impostazione tecnica del saggio, l’autore elude completamente anche la questione dell’apporto filosofico del gesuita, pur riconoscendo in più luoghi che l’interesse teilhardiano è nella ricerca del “senso, [...] la finalità dell’evoluzione”⁷¹⁹, e indicando esplicitamente il suo pensiero come “filosofia”⁷²⁰. Che Ormea giustifichi intimamente la legittimità dell’ottica teilhardiana, si intuisce non solo da questo silenzio indulgente, ma soprattutto considerando che egli stesso dichiara di aver cercato la soluzione al tema filosofico della relazione anima-corpo attraverso le sue indagini mediche⁷²¹. La trascuratezza dell’aspetto e delle implicanze filosofiche del pensiero teilhardiano include anche la questione del suo rapporto col tomismo, che nell’introduzione è definita “la domanda che assilla i filosofi cattolici”⁷²². Solo nel capitolo in cui si tratta di «Nuovo» e «nascita» secondo TdC si coglie un certo tono apologetico, intento a scagionare il gesuita dalle accuse di immanentismo e panteismo⁷²³. Qui l’autore finisce per ammettere la difficoltà di inquadrare il pensiero teilhardiano negli “schemi della filosofia scolastica”⁷²⁴ e sostiene che, “fatte le debite differenze, nelle stesse condizioni avrebbe dovuto trovarsi Sant’Agostino”⁷²⁵ con la sua teoria delle ragioni seminali.

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁷¹⁵ G. VIGORELLI, nota sulla traduzione di *L’arte nell’arco dell’energia umana*, L’Europa Letteraria, n. 15-16, Roma 1962, p. 38.

⁷¹⁶ F. Ormea, *Pierre TdC: il pensiero, l’originalità, il messaggio*, Contessa, Torino 1963, p. 17.

⁷¹⁷ *Ivi.*

⁷¹⁸ *Ivi.*

⁷¹⁹ *Ibid.*, p. 97.

⁷²⁰ *Ibid.*, p. 20.

⁷²¹ *Ivi.*

⁷²² *Ibid.*, p. 15.

⁷²³ *Ibid.*, p. 119.

⁷²⁴ *Ivi.*

⁷²⁵ *Ibid.*, p. 123.

Allo stesso modo, pur sfuggendogli qualche accenno all'impostazione scotista del pensiero teilhardiano⁷²⁶, Ormea ha inteso non esporsi nemmeno su questioni dogmatiche, adducendo come scusanti che "tali problemi, di carattere squisitamente teologico, esulano troppo dal campo della nostra specifica competenza"⁷²⁷ e la difficoltà di ricostruire esattamente il pensiero teilhardiano, in massima parte inedito⁷²⁸. Appare anche qualche apprezzamento per la prospettiva religiosa del gesuita: secondo Ormea "la sua visione scientifica di un mondo in evoluzione si accorda *perfettamente* con la visione cristiana di un mondo in attesa del Cristo che ritornerà"⁷²⁹, in un modo che "l'attesa della seconda venuta del Cristo diviene in Teilhard attuale, spasmodica, vivificatrice come lo era per i primi cristiani"⁷³⁰; o che "il programma sociale di Teilhard non è in fondo che il cristianesimo autentico"⁷³¹.

A parte alcuni rimandi indiretti, al contrario di quanto accade spesso nelle critiche di esponenti cattolici e marxisti, Ormea evita espliciti riferimenti al tema del Concilio ed ogni mescolanza degli argomenti conciliari con quelli teilhardiani; mentre l'autore riserva speciale attenzione alle questioni dell'esistenzialismo e del marxismo, di cui parlerò a breve.

Struttura, giustificazione del saggio e atteggiamento dell'autore rispetto TdC

Il saggio è tripartito; dopo una nota biografica ed introduttiva, in cui con "poche date e pochi dati"⁷³² è tratteggiata la "complessa e pur chiara figura"⁷³³ del gesuita, la prima parte è ri-

⁷²⁶ *Ibid.*, p. 148.

⁷²⁷ *Ibid.*, p. 146.

⁷²⁸ Nel suo lavoro del 1968, invece, Ormea contravverrà a questa posizione, indagando perfettamente tutti gli ambiti teologici, filosofici, politici del pensiero teilhardiano.

⁷²⁹ *Ibid.*, pp. 87-88.

⁷³⁰ *Ibid.*, p. 88.

⁷³¹ *Ibid.*, p. 17.

⁷³² F. ORMEA, *Pierre TdC: il pensiero, l'originalità, il messaggio*, Contessa, Torino 1963, p. 8.

servata all'esposizione "in forma sistematica"⁷³⁴ delle "concezioni di TdC sulla storia evolutiva del mondo"⁷³⁵, sulla scorta dei suoi saggi più strettamente scientifici, PH e GZH. Nella seconda parte, analitica, l'autore critica e specifica difficoltà e — soprattutto — meriti del gesuita, ricercando "quanto di originale vi sia nella dottrina di TdC e quanto di questi eventuali elementi originali possa essere considerato valido"⁷³⁶, sulla scorta delle contemporanee teorie scientifiche. La terza parte accenna significativamente alla visione religiosa che completa la teoria scientifica teilhardiana, presentando l'attualità del "messaggio di TdC ai cristiani del XX secolo"⁷³⁷.

Nell'introduzione, l'autore illustra il suo atteggiamento programmatico nei confronti di TdC: contrariamente ai predecessori, che lo tratteggiano dal punto di vista strettamente scientifico, religioso o filosofico, Ormea intende avvicinare TdC con "franca simpatia, attraverso l'assidua meditazione delle sue opere e la costante comunione con lui"⁷³⁸, con l'impegno di "afferrare l'idea fondamentale del suo pensiero"⁷³⁹, ma anche di comporre "uno studio critico"⁷⁴⁰ in cui le "perplexità"⁷⁴¹ sono "espresse a chiare lettere"⁷⁴².

Ormea dichiara esplicitamente anche i motivi della sua vicinanza al gesuita: il primo, in ordine d'importanza, è l'assillo personale del problema della relazione anima-corpo⁷⁴³, cui sono connessi l'"istintivo anelito all'Unità"⁷⁴⁴, la "sete di felicità"⁷⁴⁵ e di "Immortalità"⁷⁴⁶, "l'ideale sociale"⁷⁴⁷ e le "speranze religiose"⁷⁴⁸, che l'autore ritiene chiariti e risolti dal gesuita⁷⁴⁹.

⁷³³ *Ivi.*

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁷³⁵ *Ibid.*, p. 36.

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 95.

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 143.

⁷³⁸ *Ibid.*, p. 18.

⁷³⁹ *Ibid.*, p. 18.

⁷⁴⁰ *Ivi.*

⁷⁴¹ *Ivi.*

⁷⁴² *Ivi.* In forza di questa impostazione, e di queste caratteristiche, l'autore descrive il suo lavoro come un "modesto saggio sull'originalità di Teilhard" (*ibid.*, p. 147), e anche gli ritiene corrispondere "un suo posto particolare" (*ibid.*, p. 18) nella "letteratura mondiale" (*ivi*) sul gesuita.

⁷⁴³ *Ibid.*, p. 20.

⁷⁴⁴ *Ibid.*, p. 143.

⁷⁴⁵ *Ivi.*

⁷⁴⁶ *Ivi.*

⁷⁴⁷ *Ivi.*

⁷⁴⁸ *Ivi.*

⁷⁴⁹ Scrive infatti: "nessuno dei pensatori che io conosco ha tentato con maggiore entusiasmo, tenacia e coerenza di costruire un sistema unitario nel quale l'antitesi [di spirito e materia] possa sembrare risolversi. Nessuno ad eccezione di Spinoza. Ma, a differenza di Spinoza, TdC, nella sua non facile navigazione, è riuscito a sfuggire, o almeno io credo sia riuscito a sfuggire, alle mortali scogliere dell'immanentismo e del panteismo" (*ibid.*, p. 20).

Dalla considerazione della struttura e della dislocazione dei temi riconosciamo anche altre ragioni che concorrono alla stesura del saggio, che si coniugano insieme a tratteggiare un'immagine del gesuita di grande autorità scientifica e morale. Ormea attua infatti una mescolanza delle argomentazioni scientifiche con quelle storiche ed esistenziali che finiscono col corroborarsi vicendevolmente: allo stesso modo di Vigorelli, ma in modo meno esplicito e passionale, Ormea enfatizza la validità dell'“edificio scientifico teilhardiano”⁷⁵⁰, per estenderla poi alle appendici sociali e religiose⁷⁵¹.

Sul versante scientifico, ribadendo più volte come il gesuita voglia “porsi di fronte alla realtà unicamente dal punto di vista dello scienziato e non da quello del filosofo”⁷⁵², l'autore si incarica fattivamente di rivelarcelo come “autentico scienziato”⁷⁵³ — aspetto che spesso, per mancanza di sensibilità e capacità scientifiche, è stato trascurato o disprezzato. Che l'intento divulgativo sia un elemento importante di quest'opera si desume facilmente considerando proprio la grossa parte riservata all'esposizione del pensiero teilhardiano, e il commento laconico al fatto che tale compendio “potrebbe essere considerato superfluo in altri paesi”⁷⁵⁴, “ma in Italia, ove non esistono lavori del genere, può forse riuscire utile a chi voglia formarsi una idea dell'evoluzione del pensiero di Teilhard e può spingere forse qualcuno ad un approfondimento, mediante la lettura delle opere originali francesi”⁷⁵⁵.

Anche la presentazione delle posizioni teilhardiane rispetto all'esistenzialismo e al marxismo — la prima all'inizio, la seconda in conclusione del saggio — si riagganciano sia alla sensibilità personale dell'autore che al suo impegno di ripristinare l'autorevolezza del gesuita, in un modo che lo pubblicizza come risolutore dei problemi fondamentali dell'uomo e della con-

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p. 36.

⁷⁵¹ Cui Ormea dimostra di aderire completamente: in più punti, la teoria teilhardiana è descritta come nuova ed esplosiva (*ibid.*, p. 17), rivoluzionaria (*ibid.*, p. 125) ed estrema (*ibid.*, p. 132); e l'autore la presenta in modo sobrio ma molto sentito come un “programma sociale” (*ibid.*, p. 17) che è “un invito ad amare tutti gli uomini” (*ivi*) e al “cristianesimo autentico” (*ivi*), spinto fino “alle estreme conseguenze politiche e sociali” (*ivi*).

⁷⁵² *Ibid.*, p. 108.

⁷⁵³ *Ibid.*, p. 8.

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 18. Si tratta di un impegno assoluto, dato che nessun altro testo, tra quelli pubblicati fino al 1969, espone con altrettanta chiarezza il pensiero scientifico ed evolutivo di TdC, dettagliando con competenza le inferenze sottostanti alla legge di complessità-coscienza, ai parametri di complessità e di cerebralizzazione (*ibid.*, p. 52 e segg.). A tale capacità espositiva farà seguito, come vedremo poi, una capacità analitica onesta anche se non esaustiva, inficiata dall'appassionamento sentimentale dell'autore.

temporaneità⁷⁵⁶. Soprattutto l'illustrazione didascalica della soluzione teilhardiana all'esistenzialismo, all'inizio della parte espositiva, sembra voler predisporre favorevolmente il lettore verso il pensiero scientifico del gesuita, suggerendo un criterio di giudizio non limitato a quello tecnico evoluzionista ma ampliato alle istanze umane. Spiega l'autore che "di fronte alle incredibili rivelazioni della scienza moderna, che rovesciano tutte le nostre vecchie teorie e previsioni, e che ogni giorno agiscono come uno «choc» sulla nostra mente"⁷⁵⁷, TdC ci propone di rivedere le nostre conoscenze "sollevandoci il più possibile, coll'esame approfondito di tutti i possibili lati del problema, ad una conoscenza completa, ad una sintesi totale del Mondo"⁷⁵⁸. Ormea sottolinea con forza che proprio da tale punto di vista scaturisce "un sicuro antidoto all'angoscia che può sorgere dall'incompleta visione dell'universo"⁷⁵⁹, e in un crescendo di ammirazione definisce la dottrina teilhardiana "filosofia dell'ottimismo"⁷⁶⁰ ed anche "ottimismo scientifico"⁷⁶¹: "certezza matematica non di ordine metafisico ma scientifico nell'irresistibile marcia in avanti del cosmo, i cui presupposti sono basati su postulati fondati sull'esperienza, sulle scienze esatte, sulla biologia"⁷⁶². Altrettanto didascalica, nella terza parte, la trattazione del tema del marxismo: integrando la visione scientifica del gesuita con un accenno ai temi de *Le milieu divin*, Ormea insiste specialmente sul completamento della creazione divina attraverso l'azione e il lavoro, concludendo che "è evidente che in questa prospettiva un dialogo tra cattolici e marxisti doveva essere per TdC nella possibilità logica delle cose"⁷⁶³. L'autore sostiene che proprio nella promozione concreta del "dialogo tra cristiani e marxisti, e molto più generalmente tra credenti e non credenti"⁷⁶⁴ il gesuita abbia identificato il "suo preciso dovere: dovere di cristiano, dovere di sacerdote, dovere di scienziato"⁷⁶⁵, in obbedienza alla carità cristiana, alla vocazione missionaria, ed infine alla legge scientifica di evoluzione

⁷⁵⁶ Ormea riconosce con enfasi a TdC il merito di "individuare le cause della moderna inquietudine e della moderna angoscia cosmica, quanto di averne saputo indicare altrettanto bene i rimedi" (*ibid.*, p. 28).

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁷⁵⁸ *Ivi.*

⁷⁵⁹ *Ivi.*

⁷⁶⁰ Ormea sostiene che essa "è veramente la filosofia dell'ottimismo cosmico, dell'essere per la vita, esattamente il contrario dell'arido, letterario scolasticismo dell'essere per la morte di Martin Heidegger" (*ibid.*, 29), capace di esprimere un amore per il cosmo e per la vita raro come quello dei profeti d'Israele, Spinoza e Goethe" (*ivi*).

⁷⁶¹ *Ibid.*, p. 29.

⁷⁶² *Ivi.*

⁷⁶³ *Ibid.*, p. 154.

⁷⁶⁴ *Ibid.*, p. 157.

⁷⁶⁵ *Ivi.*

convergente. In conclusione poi, pur dichiarando esplicitamente di voler parlare del gesuita “non come maestro che parla «ex-cathedra» ma semplicemente come un fratello ed un amico”⁷⁶⁶, l’autore gli si rivolge come ad un profeta quando ci prospetta “la strada, la sua strada, per giungere ad un *incontro tra i cristiani* e gli «altri»”⁷⁶⁷ attraverso un elenco di modalità e luoghi in cui è possibile risolvere questo confronto che definisce con gravità un “problema attuale”⁷⁶⁸ e “urgente”⁷⁶⁹.

Indagine rispetto i temi scientifici teilhardiani

Ormea dedica l’intera seconda parte all’indagine del valore scientifico del pensiero del gesuita, esaminando “quanto di originale vi sia nella dottrina di TdC e quanto di questi eventuali elementi originali possa essere considerato valido”⁷⁷⁰. Vedremo come l’autore compia con scrupolosità un’analisi scientifica ingiustificatamente ristretta alla sola validità dei postulati della legge di complessità-coscienza, e come poi le conclusioni sostanzialmente negative di questo esame non inficino di fatto la sua positiva valutazione del pensiero teilhardiano, attratta specialmente dall’originalità della teoria del gesuita. Ma andiamo con ordine, secondo le argomentazioni dell’autore.

Sull’evoluzionismo

La presentazione dell’aspetto trasformista teilhardiano era avvenuta nel primo capitolo della prima parte (quella didascalica), attraverso l’illustrazione della legge evolutiva di complessità-coscienza. La complessità è qui definita dall’autore “il punto centrale del pensiero teilhardiano [...] non solo del pensiero scientifico e filosofico, ma anche di quello religioso”⁷⁷¹: la legge di complessità-coscienza che ne deriva, infatti, oltre a spiegare materialmente la modalità evolutiva, assegna all’uomo un senso nell’economia del cosmo, ed anche rappresenta “la modalità stessa secondo la quale si è effettuata la creazione”⁷⁷².

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p. 147.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, p. 160.

⁷⁶⁸ *Ibid.*, p. 160.

⁷⁶⁹ *Ibid.*, p. 160.

⁷⁷⁰ *Ibid.*, p. 95.

⁷⁷¹ *Ibid.*, p. 30.

⁷⁷² *Ivi.*

Nella parte analitica del volume, dove Ormea ritorna sull'evoluzionismo teilhardiano, dobbiamo registrare il suo personale disimpegno rispetto la polemica della validità del trasformismo: egli commenta lapidariamente che “il nostro compito non è quello di raccogliere argomenti a favore o contro l'evoluzionismo cosmico. Noi partiamo dal presupposto che l'evoluzionismo totale sia oggi il punto di vista che maggiormente corrisponde ai dati scientifici in nostro possesso”⁷⁷³. Con questo, è assolutamente impossibile rinvenire nel discorso di Ormea qualche discostamento dalla posizione del gesuita, poiché nessuna critica accompagna la presentazione delle premesse della teoria trasformista teilhardiana: la constatazione della complessità crescente, a cui corrisponde la crescita della coscienza e quindi la tesi del doppio foglietto della materia.

All'inverso, nell'ottica evidente di accrescerne l'autorevolezza scientifica, l'autore si dilunga nel mostrare un TdC pienamente evoluzionista: per il gesuita “l'evoluzione non è una semplice ipotesi, ma un reale dato di fatto”⁷⁷⁴ che “non riguarda solo le forme biologiche [...], ma è totale”⁷⁷⁵; “Teilhard non sembra discostarsi di molto da quanto è in genere ammesso dagli evoluzionisti integrali. In particolare la sua concezione sull'origine della vita sulla terra sembra, sotto molti aspetti, simile a quella dei materialisti dialettici”⁷⁷⁶, e anche per quanto riguarda “l'origine dell'uomo, le indagini personalmente condotte da Teilhard e la sua ricca esperienza di paleontologo gli permettono di presentarci un quadro più accurato, più completo, più critico, ma non sostanzialmente diverso da quello della maggioranza degli evoluzionisti”⁷⁷⁷.

Subito dopo aver tanto insistito sulla normalità dell'evoluzionismo teilhardiano, l'autore presenta l'elemento di discontinuità: il gesuita è disinteressato alla meccanica delle trasformazioni, mentre “tutta la sua attenzione”⁷⁷⁸ è attratta dal fenomeno evolutivo generale, di cui vuole scoprire “senso”⁷⁷⁹ e “finalità”⁷⁸⁰ attraverso la considerazione dell'intero fenomeno, uomo compreso, in modo scevro da “preconcetti neodarwinisti o neolamarckisti”⁷⁸¹ (che al gesuita

⁷⁷³ *Ibid.*, p. 95.

⁷⁷⁴ *Ibid.*, p. 93.

⁷⁷⁵ *Ivi.*

⁷⁷⁶ *Ibid.*, p. 95.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, p. 96.

⁷⁷⁸ *Ibid.*, p. 52.

⁷⁷⁹ *Ibid.*, p. 97.

⁷⁸⁰ *Ivi.*

⁷⁸¹ *Ibid.*, p. 97.

paiono “preferenze metafisiche o di temperamento”⁷⁸²). E proprio da questo particolare punto di vista deriva la legge di complessità-coscienza, di cui così Ormea ricostruisce la formulazione: TdC osserva dapprima che l’evoluzione cosmica “è un movimento *in avanti*, vale a dire che vi è nel corso del tempo un continuo progresso di organizzazione”⁷⁸³ della materia in forme sempre più complesse, che suggeriscono “l’esistenza di un rapporto genetico”⁷⁸⁴ tra loro; e in un secondo momento, che nell’evoluzione biologica si accompagna alla complessità cerebrale un progressivo aumento di psichismo: queste considerazioni il gesuita le condensa in una legge secondo cui quindi “*in funzione del tempo si ha un crescente aumento di complessità-coscienza*”⁷⁸⁵.

Dopo aver ricostruito le modalità con cui il gesuita pervenne alla formulazione della legge evoluzionista di complessità-coscienza, Ormea stesso annota che “a prima vista questa scoperta di Teilhard non appare molto originale”⁷⁸⁶, poiché “non vi sarà alcun evoluzionista a mettere in dubbio [...] un progressivo aumento di psichismo soprattutto se questo termine è viene mantenuto entro confini piuttosto vaghi come fa Teilhard”⁷⁸⁷; la sua originalità è identificata invece “nell’aver dato una formulazione semplice e precisa a principi noti da tempo, ma soprattutto nell’aver tentato di generalizzare una legge biologica, mediante l’introduzione di due postulati, l’uno rivolto verso l’indietro, l’altro verso l’avanti, in modo da trasformarla in una legge, anzi nella legge cosmica che regola lo sviluppo dell’universo”⁷⁸⁸. La specialità di questa legge è sottolineata con una breve ma enfatica illustrazione delle sue capacità esplicative rispetto alcuni temi fondamentali: qualora i postulati siano validi, scrive Ormea, la legge è in grado di conferire “chiaro senso”⁷⁸⁹ e “preciso significato”⁷⁹⁰ all’evoluzione cosmica, come dimostra la posizione teilhardiana rispetto l’esistenzialismo; in secondo luogo, la complessità-coscienza si

⁷⁸² *Ivi.*

⁷⁸³ *Ivi.*

⁷⁸⁴ *Ibid.*, p. 98.

⁷⁸⁵ *Ibid.*, p. 99.

⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 99.

⁷⁸⁷ *Ivi.*

⁷⁸⁸ *Ibid.*, pp. 99-100.

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 100.

⁷⁹⁰ *Ivi.*

propone come “ponte tra darwinismo e lamarckismo”⁷⁹¹; ed infine, essa “stabilisce un punto di sutura tra la concezione scientifica e il pensiero religioso di Teilhard”⁷⁹².

Sulle questioni poste dalla termodinamica

Ho già accennato al fatto che l’analisi di Ormea si interesserà esclusivamente della validità dei due postulati, trascurando tra l’altro i problemi posti dalla termodinamica, cui egli stesso accenna⁷⁹³. Nella prima parte, infatti, l’autore espone e riconosce le difficoltà della teoria teilhardiana, ma non vi si sofferma, proponendo semplicemente il punto di vista del gesuita come posto ne *Le phénomène humain* — cioè in concomitanza delle dottrine dell’energia psichica originaria e delle sue componenti tangenziale e radiale, che TdC aveva introdotte al fine di una comprensione dei fenomeni inclusiva della manifestazione della vita.

Nonostante che i principi termodinamici si applichino al fenomeno considerato dal solo punto di vista fisico, prevedendo la teoria teilhardiana l’aumento costante dell’energia cosmica “non solo nella sua forma radiale ma anche in quella tangenziale (la sola forma di energia considerata dalla fisica)”⁷⁹⁴, il gesuita constata dapprima il conflitto col principio di conservazione dell’energia, e minimizza il fatto considerando che l’“accrescimento dell’energia tangenziale si fa sensibile solo per valori elevatissimi di quella radiale (come nel caso ad esempio dell’uomo), mentre al di sotto resta praticamente e statisticamente invariabile nel corso delle trasformazioni”⁷⁹⁵. Con l’accento all’ipotesi di “un quid primordiale di energia libera tangenziale che si estingue gradualmente come lo esige l’Entropia”⁷⁹⁶, Ormea conclude senza guizzi che “questo schema, nelle sue grandi linee può soddisfare, secondo Teilhard, alle esigenze della realtà”⁷⁹⁷.

Esame della validità dei postulati teilhardiani

⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 101.

⁷⁹² *Ivi.*

⁷⁹³ La questione era già stata trattata da Giuseppe Arcidiacono e da Gian Pietro Brega.

⁷⁹⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁷⁹⁵ *Ibid.*, p. 42.

⁷⁹⁶ *Ivi.*

⁷⁹⁷ *Ivi.*

Ma torniamo all'argomentazione principale, circa la validità dei postulati, che Ormea organizza subito dopo l'appassionata illustrazione delle applicazioni al mondo inorganico e a quello sociale umano della legge di complessità-coscienza. L'analisi compara i postulati teilhardiani alle teorie scientifiche e filosofiche di altri intellettuali, ed indaga "quanto di originale vi sia nella dottrina di TdC e quanto di questi eventuali elementi originali possa essere considerato valido"⁷⁹⁸. Differentemente dalla trattazione della questione termodinamica, Ormea è puntuale e approfondito nell'illustrazione della posizione teilhardiana e nelle sue conclusioni personali, che sanzionano le difficoltà scientifiche dei postulati. Anticipo fin d'ora che, nonostante la dimostrazione del deficit scientifico di questi ultimi, l'autore li riabilita nel loro valore analogico, e quindi dal punto di vista euristico, sancendo una virata nel tono del saggio che, da scientifico, approda a un registro sostanzialmente apologetico.

Presenterò in un primo momento le considerazioni che riguardano strettamente i postulati, per poi raggruppare le conclusioni di Ormea. Questa operazione avrà il merito di far risaltare l'effettiva posizione dell'autore.

Analisi del primo postulato

In prima istanza, Ormea esamina l'estensione della legge di complessità-coscienza al mondo inorganico, contestualizzando filosoficamente e scientificamente il primo postulato teilhardiano, quello del vitalismo e del parallelismo psico-fisico. Pur trattandosi di un concetto di derivazione presocratica, ampiamente sfruttato da biologi anche contemporanei, Ormea ne nega "onestamente"⁷⁹⁹ la validità scientifica: dapprima un po' timido, scrive che "il ragionamento di TdC non sembra in realtà essere troppo rigoroso"⁸⁰⁰, poi più deciso, afferma che il gesuita "presuppone ciò che dovrebbe dimostrare"⁸⁰¹, e che "non dimostra la Verità, ma indica quella che egli ritiene la Realtà"⁸⁰². Così ricostruisce l'argomentazione teilhardiana dal punto di vista filosofico-metodologico⁸⁰³: il paleontologo "è alla ricerca di una legge di valore universale, di

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 95.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. 107.

⁸⁰⁰ *Ivi.*

⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 108.

⁸⁰² *Ibid.*, p. 114.

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 108.

una legge evolutiva che sia la prova dell'*unità fondamentale del Mondo*. Scopre una legge che vale per il mondo biologico e con l'introduzione di un postulato (interno, centrità, coscienza delle cose) ne estende la validità al mondo non vivente. Per dimostrare il postulato si appella all'unità fondamentale del mondo cioè proprio a quel principio che vorrebbe provare mediante la sua legge"⁸⁰⁴. Lo stesso ragionamento è proposto anche dal punto di vista scientifico-empirico: l'attività scientifica conferma il gesuita nella certezza che l'universo è "coerente, unitario, infallibile"⁸⁰⁵ e la "fisica moderna"⁸⁰⁶ insegna che in natura esistono sfere di ordini differenti che hanno caratteristiche trascurabili nelle sfere vicine; da ciò TdC deriva il principio secondo cui una singolarità non è altro che l'amplificazione, divenuta percepibile, di una proprietà diffusa ovunque in modo impercettibile⁸⁰⁷, per cui l'"anomalia"⁸⁰⁸ della vitalizzazione della materia e della spiritualizzazione della vita sono spiegate introducendo l'ipotesi dello psichismo universale.

Pur ritenendo e sottolineando con forza che TdC dà "valore *puramente analogico*"⁸⁰⁹ ai termini «coscienza» e «psichismo» quando riferiti al mondo previvente, Ormea così conclude la sua riflessione sulla validità del primo postulato: "essendo praticamente impossibile *oggi* anche solo definire *l'esatto* corrispettivo fisico di un fenomeno umano di coscienza e l'esatta natura del «salto» dal fisico allo «psichico», noi avremmo personalmente preferito che Teilhard — che pare voglia dimostrare la verità, mostrandoci la realtà —, ci parlasse della «coscienza» o dello «psichismo» delle cose, come di una utilissima ipotesi euristica, ricca di potenzialità, capace di illuminare determinati aspetti della Realtà e di aprirci ampie prospettive nell'interpretazione delle leggi cosmiche: non come di un dato di fatto quindi ma come di una ipotesi di lavoro non dimostrabile"⁸¹⁰.

⁸⁰⁴ *Ivi*.

⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 109. L'autore torna qui nell'ambito della polemica esistenzialista, riportando il suggerimento del gesuita che la dimostrazione dell'assurdità dell'Universo non spetta a TdC "ma a coloro che la postulano come base della loro filosofia letteraria" (*ivi*).

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 39. Il principio è stato presentato dall'autore nella prima parte, come TdC lo ha esposto nelle pagine del PH, ovvero ricordando come "la fisica moderna ci ha insegnato che nell'unità della natura esistono sfere di ordini differenti, ciascuno dei quali è caratterizzato dalla predominanza di certi fattori che diventano impercettibili o trascurabili nelle sfere vicine" (*ivi*).

⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 39.

⁸⁰⁸ *Ibid.*, p. 40.

⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 110.

⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 112.

Al fine di utilizzare meglio il primo postulato come ipotesi euristica, quindi, l'autore suggerisce — secondo l'intuizione del critico D'Armagnac — di "precisare e correggere"⁸¹¹ le confusioni linguistiche e la "posizione di fondo filosoficamente debole"⁸¹² di TdC sostituendo alla nozione di «coscienza» quella "estensivamente più ampia di «grado d'immanenza»"⁸¹³: si sarebbe mantenuta così "la sostanza di ciò che Teilhard intendeva con il termine ambiguo di coscienza"⁸¹⁴ pur evitandone le difficoltà interpretative⁸¹⁵.

Analisi del secondo postulato

Lo studio della validità del secondo postulato, che "estende in avanti" la legge di complessità-coscienza, è svolto con un tono decisamente benevolo, perché ritenuto racchiudere l'originalità del pensiero del gesuita. Ormea affronta la questione con un'introduzione che stimola il favore del lettore, avanza poi con l'affermazione della "validità analogica" del postulato, per verificarne infine la condivisibilità in ambito scientifico.

Questo l'inizio: "l'estensione in avanti della legge di complessità-coscienza e le conclusioni a cui giunge Teilhard sono qualcosa di assolutamente originale, di completamente nuovo, che non trova alcun riscontro né nelle concezioni di studiosi precedenti né in quelle di scienziati o di filosofi contemporanei"⁸¹⁶. Soltanto Julian Huxley pare inficiare il primato del gesuita, e Ormea si affretta ad esporne accuratamente la teoria, con lo scopo dichiarato di mostrare come "la visione finale del destino dell'umanità, sino al raggiungimento di una seconda soglia di riflessione, sono proprie di Teilhard e del solo Teilhard"⁸¹⁷. In realtà, l'esposizione della dottrina del biologo inglese permette ad Ormea non solo di dimostrare la superiorità del pensiero teilhardiano, ma anche di corroborarlo dal punto di vista scientifico: l'autore sottolinea con forza

⁸¹¹ *Ibid.*, p. 114. "L'idea teilhardiana di una «centrità crescente» delle cose presente già nel mondo vivente è originalissima, quella di «psichismo» e «coscienza» è non nuova ed ambigua" (*ibid.*, p. 115).

⁸¹² *Ibid.*, p. 115.

⁸¹³ *Ivi.* "Sostituendo ora al termine «coscienza» la nozione di «autoimmanenza» che comprende questi vari aspetti di unità, centrità, autonomia, autoregolazione noi rispetteremmo la sostanza di ciò che Teilhard intendeva con il termine ambiguo di coscienza" (*ivi*).

⁸¹⁴ *Ivi.*

⁸¹⁵ Così chiosa Ormea: le osservazioni di D'Armagnac, riprese da Daniélou, "mi sembra davvero dovrebbero essere attentamente mediate soprattutto da quei critici «ad ogni costo» di Teilhard che si ostinano a considerare comunque le dottrine teilhardiane *contrarie* «alla filosofia tradizionale della Chiesa»" (*ibid.*, p. 115).

⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 126. Anche il gesuita ne era cosciente, scrive Ormea: in una lettera alla nipote si dimostrasse consapevole della "portata rivoluzionaria della sua «scoperta»" dell'estensione in avanti della legge di complessità-coscienza, parificandola alla scoperta della rivoluzione terrestre o del darwinismo.

⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 126.

infatti che pur “partendo da premesse e da punti di vista diversi lo scienziato ateo e lo scienziato cattolico hanno raggiunto le stesse conclusioni”⁸¹⁸. Inoltre, Ormea può indicare una certa conversione dello stesso Huxley alla posizione del gesuita: se inizialmente, all’oscuro della teoria teilhardiana, l’inglese sosteneva il “fermo proposito di «non indulgere ad alcuna fantasia profetica, via pericolosa per uno scienziato»”⁸¹⁹, una volta venutone a conoscenza e ormai “Presidente dell’U.N.E.S.C.O. Sir Julian Huxley riconosce che nello studio del fenomeno umano il Padre aveva spesso visto più lontano e più acutamente di lui”⁸²⁰, fino a patrocinarne la pubblicazione.

Solo in un secondo momento si entra nel dettaglio delle considerazioni relative alla validità del postulato, che recita: “«la socializzazione è entro certi limiti un fenomeno biologico, ma un fenomeno biologico *sui generis*»”⁸²¹. Qui è bene ricordare come nella prima parte l’autore avesse ben spiegato che, per TdC, progresso evolutivo e socializzazione umana sono strettamente connessi con il concetto di coerenza del mondo: la capacità creativa umana, che trasforma l’evoluzione in autoevoluzione, è costruttiva e “attendibile solo se l’uomo è convinto dell’irreversibilità della sua azione in avanti e della sua immortalità”⁸²², garantite dal punto Omega; e anche che l’“esame del passato umano ed una estrapolazione verso l’avanti dei dati di questo passato ci danno una sicurezza di ordine statistico nella riuscita del cammino progressivo dell’evoluzione umana e quindi della riuscita finale del mondo”⁸²³. Nella critica del primo postulato Ormea aveva estemporaneamente esteso al secondo la stessa obiezione metodologica, scrivendo: “accenneremo qui di sfuggita che anche per ciò che riguarda l’estrpolazione in avanti della legge di complessità-coscienza, Teilhard si serve di un simile metodo. [...] Anche qui Teilhard presuppone ciò che dovrebbe dimostrare: cioè che l’Universo non sia un fenomeno assurdo, che l’Universo sia fondamentalmente «coerente e unitario»”⁸²⁴, capace di garantire l’immortalità dell’azione umana che porta a compimento quindi la coerenza universale. Nel capitolo dedicato all’analisi del secondo postulato manca però ogni riferimento

⁸¹⁸ *Ivi.* Ovvero che “il progresso biologico doveva culminare ed è culminato nel dominio dell’*Homo sapiens*” (*ibid.*, p. 127).

⁸¹⁹ *Ibid.*, p. 131.

⁸²⁰ *Ibid.*, p. 13.

⁸²¹ *Ibid.*, p. 132.

⁸²² *Ibid.*, p. 68.

⁸²³ *Ibid.*, p. 69.

⁸²⁴ *Ibid.*, p. 108.

e approfondimento di questa importante critica, mentre la validazione del postulato è conseguita tramite la refutazione dell'accusa a TdC di "ridurre tutto al biologico"⁸²⁵, che i "critici più accaniti"⁸²⁶ formulano tralasciando i limiti evidenziati nel postulato e sulla base di espressioni "poco felici o decisamente infelici"⁸²⁷, isolate dal loro contesto. Ormea oppone ai detrattori un'"interpretazione complessiva"⁸²⁸ della dottrina teilhardiana, concludendo che non si tratta di riduzione, ma di "analogia con il biologico"⁸²⁹ del mondo inorganico, sociale e religioso: il "senso profondo del tempo"⁸³⁰ del geopaleontologo lo spingerebbe, avvantaggiandolo su sociologi e storici, a "ricercare nella storia dell'uomo i grandi tratti, le linee fondamentali che la ricollegano alla storia della natura"⁸³¹. Così, se per le imprecisioni relative al primo postulato c'era una soluzione tecnica, filologica ed esegetica (quella avanzata da D'Armagnac), qui Ormea suggerisce solo di comprendere la "visionarietà" del gesuita. L'"interpretazione complessiva" dei testi teilhardiani rende "apparenti"⁸³² le varie "contraddizioni, incertezze, talora oscurità"⁸³³, che Ormea giustifica così: "certe volte la penna gli sfugge tra le dita e seguendo il corso impetuoso dei suoi pensieri e la grandiosità della sua visione gli fa scrivere ciò che ancora non ha sufficientemente meditato: ma egli torna in seguito su quanto ha scritto e precisa e chiarisce e cerca di eliminare dubbi. Non sempre la cosa gli riesce e sembra talora camminare a tentoni alla ricerca dei mezzi più idonei ad inquadrare la sua intuizione che sa essere del tutto nuova ed originale"⁸³⁴. A parte questi accidenti insomma, ritenendo che "nell'estensione del biologico al sociale Teilhard ha nel complesso saputo far buon uso della nozione classica di analogia «sia sotto l'aspetto di differenza che sotto quello di rassomiglianza»"⁸³⁵, Ormea conclude che "in questo senso e con queste limitazioni il postulato che gli permette di estendere in avanti la sua legge di complessità-coscienza mi sembra possa considerarsi valido"⁸³⁶.

⁸²⁵ *Ibid.*, p. 133.

⁸²⁶ *Ibid.*, p. 132.

⁸²⁷ *Ibid.*, p. 133.

⁸²⁸ *Ivi.*

⁸²⁹ *Ivi.*

⁸³⁰ *Ibid.*, p. 132.

⁸³¹ *Ivi.*

⁸³² *Ibid.*, p. 134.

⁸³³ *Ivi.*

⁸³⁴ *Ibid.*, p. 134. Ormea scrive anche che "sono forse proprio l'originalità e la novità di questa intuizione che gli impediscono di servirsi di formule tradizionali" (*ivi*).

⁸³⁵ *Ibid.*, p. 134. Citazione tra « » di De Lubac, *La pensée religieuse du Père TdC*, Aubier, 1962, p. 275.

⁸³⁶ *Ivi.*

In seguito alla certificazione della validità analogica del postulato, Ormea passa a considerazioni tecniche, che indagano la condivisibilità della prospettiva teilhardiana da parte della comunità scientifica, su cui sembra scaricata la dimostrazione della validità scientifica del postulato.

Un primo ordine di difficoltà sollevato dall'autore consiste nell'identificazione certa della posizione teilhardiana riguardo il destino ultimo dell'umanità. Se egli ritiene possibile, "pur tenendo conto di qualche esuberanza del linguaggio analogico"⁸³⁷, seguire TdC quando prevede per la socializzazione umana un primo momento di estensione e un secondo di compressione⁸³⁸, è costretto a dichiarare "estremamente più difficile e complessa"⁸³⁹ l'"interpretazione della fase ultima"⁸⁴⁰. Infatti, "i testi nei quali viene descritta non sono del tutto univoci"⁸⁴¹, presentano la superumanità talvolta come un progresso continuo, talaltra parlano di una "seconda soglia" della riflessione umana. Ormea avvisa allora il lettore che "nei due casi le conseguenze sono profondamente diverse"⁸⁴²: nell'ipotesi di una seconda soglia, si tratterebbe di un'umanità "assolutamente «nuova»"⁸⁴³; nell'altro caso solo di un perfezionamento dell'umanità attuale. E proprio su questa dualità si installa il secondo ordine di difficoltà identificato dall'autore, secondo cui "la visione finale teilhardiana ingenera perplessità vuoi nell'ateo che nel credente"⁸⁴⁴: lo "scienziato marxista"⁸⁴⁵ può interpretare la superumanità come il compiersi della società comunista, ma non può validare alcuna relazione della superumanità al trascendente punto Omega; al contrario lo scienziato credente considera o minata la trascendenza divina, nel caso di una maturazione naturale della superumanità, o invalidata la scientificità della legge di complessità-coscienza, se il superamento della seconda soglia avvenisse per intervento divino.

Conclusioni sull'analisi della validità dei postulati teilhardiani

⁸³⁷ *Ibid.*, p. 136.

⁸³⁸ Infatti l'autore scrive che TdC descrive e fornisce prove della sua "visione profetica" (*ibid.*, p. 75).

⁸³⁹ *Ibid.*, p. 136.

⁸⁴⁰ *Ivi.*

⁸⁴¹ *Ibid.*, p. 138.

⁸⁴² *Ivi.*

⁸⁴³ *Ibid.*, p. 139.

⁸⁴⁴ *Ivi.*

⁸⁴⁵ *Ivi.*

In definitiva quindi, mentre l'analisi scientifica ha ridotto il primo postulato a "utilissima ipotesi euristica"⁸⁴⁶, ed evidenziato la difficile condivisibilità, da parte della comunità scientifica, delle derivazioni del secondo postulato, entrambi sono stimati validi dal punto di vista analogico.

Il fatto più rilevante è che, all'effettivo deficit scientifico della legge teilhardiana individuato da Ormea, non corrisponde un suo rifiuto, ma una riproposizione dell'intera dottrina in termini euristici e profetici, come confermano le chiose in coda all'analisi scientifica.

Al termine della disamina del primo postulato, nonostante la schiacciante bocciatura metodologica e scientifica, leggiamo che "sarebbe un grave errore lasciar cadere l'ipotesi teilhardiana di un «interno» e di un «esterno» delle cose solo perché la dimostrazione da lui tentata ci appare insufficiente. In ogni seria ipotesi scientifica non sono tanto gli argomenti teorici di una spesso impossibile dimostrazione che contano quanto i risultati pratici. E i risultati pratici qui sono grandiosi: vengono, con tale ipotesi, chiariti e concatenati aspetti altrimenti incomprendibili dell'Universo"⁸⁴⁷, quelli che Ormea esplicita nelle prime pagine del saggio: il problema corpo-mente, e quelli esistenzialisti della direzione del mondo e del ruolo dell'uomo. Similmente, dopo aver illustrato le incongruenze che derivano dal secondo postulato, Ormea conclude che "quali siano le difficoltà che rendono ardua la comprensione della grandiosa visione finale teilhardiana, quali possano essere le zone d'ombra e di oscurità di una *profezia* che, non dimentichiamolo, è *protesa verso un futuro che si compirà tra milioni di anni*, il quadro che Teilhard ha davanti ai suoi occhi estatici ed offre a noi, il quadro di una superumanità futura unificata nel Cristo conserva la piena, completa validità intrinseca di una grande speranza. Accettiamola quindi, semplicemente, così, come egli ce la presenta nel capitolo conclusivo del «Phénomène Humain», proprio «*come l'espressione delle speranze verso le quali è bene in ogni caso orientare tutti i nostri sforzi come verso un comune ideale*»⁸⁴⁸.

Ed infine anche nella terza parte, dopo aver confessato un iniziale tentennamento tra una "posizione di incondizionata ammirazione"⁸⁴⁹ ed "uno stato d'animo frammisto di titubanze,

⁸⁴⁶ *Ibid.*, p. 112.

⁸⁴⁷ *Ibid.*, p. 114. Ormea si riferisce alle difficoltà esistenziali del trovare un senso nella vita.

⁸⁴⁸ *Ibid.*, p. 140. Tra « » citazione da *Le phénomène humain*.

⁸⁴⁹ *Ibid.*, p. 144.

cautele, perplessità, talora anche di malcelata ostilità⁸⁵⁰, imputabili ad alcune affermazioni teilhardiane “troppo ardite, altre non sufficientemente provate scientificamente, altre ancora indimostrabili”⁸⁵¹, Ormea riconferma la validità euristica dell’ipotesi dell’“interno ed esterno delle cose” e, pur tralasciando nuovamente di chiarire il valore del secondo postulato, conclude che “la fantasia può ritenersi autorizzata a *completare i risultati dell’indagine scientifica*”⁸⁵², nel tentativo di stabilire un collegamento, una relazione tra dati che altrimenti rimarrebbero separati. Egli commenta infatti, che “nulla più di questo ha fatto Teilhard, introducendo due ipotetici postulati nella sua legge di complessità-coscienza. [...] Anche se le ricerche successive dovesse contraddire tali ipotesi, la genialità di Teilhard non verrebbe a soffrirne: noi non possiamo dimenticare che il progresso, ogni progresso scientifico è in un certo senso effetto di una precedente lacunosa soluzione”⁸⁵³.

6. L’articolo di Beppino Disertori

⁸⁵⁰ *Ivi.*

⁸⁵¹ *Ivi.*

⁸⁵² *Ibid.*, p. 145.

⁸⁵³ *Ivi.*

Registriamo anche il breve saggio di Beppino Disertori, neurologo e psichiatra, con interessi di “biologia teoretica”, filosofia e politica, intitolato *Affinità, convergenza e differenze nei confronti della bioteoretica di Pierre TdC*⁸⁵⁴. Sentendo “sempre più imperiosa l’esigenza di approfondire concordanze e discordanze della bioteoretica di Teilhard nei confronti della mia”⁸⁵⁵, Disertori propone una presentazione del pensiero teilhardiano sulla scorta de *Le phénomène humain*, chiosata passo passo quasi l’autore sfruttasse la celebrità del gesuita per pubblicizzare il suo pensiero ed i suoi scritti (di cui sono citate espressamente casa editrice, città e anno di stampa).

L’autore anticipa subito le convergenze tra il suo pensiero e quello di TdC: esse non costano nel procedimento né nelle tesi conclusive, quanto nel metodo⁸⁵⁶ e soprattutto “nel concepire in termini antimeccanicistici un’evoluzione sollecitata da forze psichiche interne; nel voler spiegare la vita come interazione di caso ed anticaso; nell’affrontare e tentar di risolvere le questioni di energetica che il processo vitale solleva” e “nel tendere a una sintesi capace di abolire le barriere tra scienza e religione, tra la ragione e la fede, sintesi avvertita come la richiesta massima del nostro secolo e come il presupposto per un armonico progresso dell’umanità”⁸⁵⁷.

Le divergenze riguardano la diversa posizione nei confronti di metafisica e religione, che Disertori affronta subito; le questioni scientifiche ineriscono l’ipotesi teilhardiana di panvitalismo e panpsichismo e dell’energetica.

⁸⁵⁴ B. DISERTORI, *Affinità, convergenza, differenze nei confronti della bioteoretica di Pierre TdC*, Atti della Accademia Roveretana degli Agiati. Contributi della classe di scienze fisiche, matematiche e naturali 4, 1964, pp. 57-96.

⁸⁵⁵ *Ibid.*, p. 57. Oltre che un sentimento di “spirito fraterno” (*ivi*). È da notare che Disertori è promosso da una “spontanea critica favorevole e positiva” di Bosio sulla stessa *Civiltà Cattolica*, “nonostante che la mia stessa opera fosse anch’essa ancorata all’evoluzionismo biologico, e la mia metafisica [...] comportasse un concetto sotto certi aspetti idealistico del mondo fisico” (*ibid.*, p. 58).

⁸⁵⁶ L’autore vi accenna solo con queste parole: “olistico e antimeccanicistico, sia per Teilhard che per me, dev’essere il metodo di studiare l’uomo” (*ibid.*, p. 59), senza altri ragguagli.

⁸⁵⁷ *Ibid.*, pp. 57-58. Disertori identifica *Le phénomène humain* e la sua opera *Libro della vita* siano “risposte alla guerra” (*ibid.*, p. 58). Circa le identità di vedute tra l’autore e il gesuita francese, esse coinvolgono anche altri momenti tipici della teoria evolutiva teilhardiana: per entrambi, “lo sgorgare della vita si verificò in corrispondenza di una sola stagione primaverile dei tempi geologici” (*ibid.*, p. 76); identità anche per quanto riguarda la “concezione filogenetica” della vita (*ibid.*, p. 79), la centralità dell’antropogenesi “momento critico e supremo dell’evoluzione biologica” (*ibid.*, p. 83), il progresso verso un’umanità libera e fraterna.

Disertori evidenzia i fondamenti spiritualistici impliciti nel pensiero teilhardiano⁸⁵⁸, cui oppone il proprio “tentativo di metafisica costruttiva”⁸⁵⁹, e pur sottolineando l’importanza della sintesi tra scienza e religione, esprime velato dissenso circa la vicinanza della teoria del punto Omega con il cattolicesimo⁸⁶⁰. Disertori propone quindi di “valutare la fenomenologia e le sue implicanze metafisiche separatamente dalla identificazione cristo-cosmica del punto Omega”⁸⁶¹, tralasciando questa teoria per dare pieno risalto al concetto di evoluzione convergente, definita “la maggior conquista dell’indagine bioteoretica del nostro autore”⁸⁶². Nella stessa pagina l’autore ribadisce la convinzione che “il concetto di evoluzione convergente ricavato dai fenomeni di sviluppo dell’umanità può venire accolto in sede bioteoretica anche da chi prescindesse dall’ipotesi intorno al punto Omega e, tanto più dal consenso all’assimilazione cristiana di esso”⁸⁶³. Omega è presentato come il “corollario, in sede metafisica”⁸⁶⁴ della scoperta dell’evoluzione ascendente; mentre l’identificazione di Omega con Cristo è ritenuto il punto di sutura tra fenomenologia e teologia teilhardiana, “il culmine metafisico della ricerca fenomeno-

⁸⁵⁸ Al fatto che TdC “non si picca punto” (*ibid.*, p. 67) di essere un metafisico, Disertori oppone che “la teoresi scientifica, anche quando viene applicata al Tutto, non è ancora per i suoi metodi e per il suo scopo, una metafisica esplicita, è pur vero che è ricchissima d’implicanze metafisiche (*ibid.*, p. 60): e quella teilhardiana è “un vero e proprio sistema filosofico, comportante una visione originale dell’uomo e del mondo” (*ivi*). La valutazione espressa dall’autore passa dall’impressione iniziale di essere una “metafisica di monismo neutro spinoziano se non addirittura di monismo ilozoistico e ilopsichistico (alla Haeckel o alla maniera del materialismo dialettico marxistico-englesiano)” (*ibid.*, p. 66) alla conclusione che “la cosmogenesi del gesuita francese sottende una metafisica spiritualistica, per cui la materia non è, direi, che una veste più o meno trasparente allo spirito che si manifesta progressivamente nel mondo” (*ibid.*, p. 67) attraverso la riflessione del valore decisamente inferiore che materia ed Esterno hanno rispetto allo spirito e all’Interno. In seguito a quest’analisi anche Disertori constata che le “sue [di TdC] imprudenze di linguaggio sono causa determinante di fraintendimenti e di false accuse” (*ivi*) e suggerisce che le stesse “non vanno prese alla lettera” (*ibid.*, p. 66), palesando infine “la necessità di una trascrizione di quel linguaggio” (*ibid.*, p. 67).

⁸⁵⁹ *Ibid.*, p. 59. Consta in un “concetto sotto certi aspetti idealistico del mondo fisico, inteso come pensiero pensato d’una Mente Universale, e un concetto emanentistico dello psichismo vitale” (*ibid.*, p. 58), che richiama e approfondisce in vari momenti lungo tutto l’articolo, e ritiene “costruita sulle fondamenta della fisica, della biologia e della psicobiologia” (*ivi*). La materia, “realtà fisica energetico-materiale” (*ivi*) deriverebbe da “due successive gettate emanatistiche: la prima all’origine della vita, la seconda all’origine e durante la vita dell’umanità” (*ibid.*, p. 86). La seconda emanazione, continua, risolverebbe il problema della sopravvivenza delle anime individuali.

⁸⁶⁰ Nella premessa, l’autore scrive già che “TdC si riferisce esplicitamente alla confessione cattolica, io alla religione intesa in accezione aspecifica” (*ibid.*, p. 58); ed anche che “le soluzioni cui sono pervenuto [...], sostenute come le più aderenti ai risultati scientifici della fisica, biologia e psicologia, circa la realtà ontologica, la libertà, e la responsabilità e sopravvivenza dell’anima individuale, s’accordano con alcuni massimi principi del cristianesimo, e del cattolicesimo in particolare, pur prescindendo nelle mie trattazioni, a differenza di Teilhard, da qualsiasi accenno cristologico e da qualsiasi riferimento alle dottrine della Chiesa” (*ivi*).

⁸⁶¹ *Ibid.*, p. 61. Nonostante Disertori riconosca il valore della formulazione religiosa teilhardiana: scrive infatti che essa “rappresenta una testimonianza pertinentemente definita come «uno degli avvenimenti spirituali più notevoli del nostro tempo»” (*ivi*), e “dischiude indubbiamente tutta una nuova teologia cattolica” (*ibid.*, p. 60).

⁸⁶² *Ibid.*, p. 61.

⁸⁶³ *Ivi*.

⁸⁶⁴ *Ivi*.

logica di Teilhard⁸⁶⁵ e “il luogo ideale della convergenza con la sua fede religiosa di cristiano”⁸⁶⁶. Alcune affermazioni del neurologo fanno dubitare che Disertori ritenesse in TdC una priorità teologica rispetto la scienza, quando dichiara che il gesuita “fa propri i moderni temi evolucionistici delle scienze naturali e fisiche per inserirli in una visione cristo-cosmica, la quale vuole richiamarsi al Paolo delle Epistole della cattività e riecheggia motivi della scuola francescana di Duns Scoto”⁸⁶⁷; e che TdC “non avrebbe osato neppur prospettare o formulare razionalmente l’ipotesi [del punto Omega], se nella sua coscienza di credente non ne avesse trovato non soltanto un modello speculativo, ma la realtà vivente”⁸⁶⁸.

Nella presentazione della teoria teilhardiana sul futuro dell’uomo, Disertori nota che “la visione panoramica dell’evoluzione cosmica e biologica determina nel nostro scienziato un atto di fede ragionato nel progresso dell’umanità. Come non ha esitato a estrapolare all’indietro verso la previta, attribuendo coscienza a ogni particella materiale, così non esita a estrapolare in avanti preannunciando fati luminosi”⁸⁶⁹. Nel chiosare la teoria del punto Omega, la fede nel progresso e nell’associazione della collettività umana, Disertori scrive di avvertirvi “l’accento ispirato del profeta verace, chiaroveggente nel libro a lui dischiuso del futuro”⁸⁷⁰, la sintonizzazione “con grandi spiriti settecenteschi dell’età illuministica, ma ancor di più, per quanto stravagante possa apparire la comparazione, con Mazzini”⁸⁷¹, ricorda la denuncia delle dottrine “insidiose” di “superominismo individualistico e tutte le forme di razzismo e similari”⁸⁷², e difende TdC dalle accuse di aver ipotizzato una società assimilabile a quella del “mostruoso nazionalsocialismo [...] ma anche del tonalismo comunista”⁸⁷³. Interessante l’obiezione di Disertori secondo cui “il progresso, realtà della storia biologica e umana trascorse, potrebbe rappresentare solo un mito rispetto all’avvenire”⁸⁷⁴ dovuto all’atto di estrapolazione, “di prolungamento del diagramma oltre i limiti della zona d’esperienza a noi accessibile”⁸⁷⁵, e dalla minaccia di “talune massime conquiste della scienza e della tecnica, se usate a fini malefici, con pericolo

⁸⁶⁵ *Ibid.*, p. 94.

⁸⁶⁶ *Ivi.*

⁸⁶⁷ *Ibid.*, p. 60.

⁸⁶⁸ *Ibid.*, p. 94.

⁸⁶⁹ *Ibid.*, p. 88.

⁸⁷⁰ *Ibid.*, p. 89.

⁸⁷¹ *Ibid.*, pp. 89-90.

⁸⁷² *Ibid.*, p. 89.

⁸⁷³ *Ibid.*, p. 93.

⁸⁷⁴ *Ibid.*, p. 91.

⁸⁷⁵ *Ivi.*

persino di catastrofe planetaria”. Egli corregge poi l’incertezza trasferendosi “da una valutazione meramente naturalistica e storica a una valutazione metafisico-religiosa”⁸⁷⁶, e ricorrendo all’argomento cartesiano: “si può dedurre o intuire la validità anche futura della legge di progresso, quale conseguenza della bontà divina e come atto sostenuto dalla perfezione teleologica di Dio”⁸⁷⁷.

Nonostante questo sia l’interesse principe dell’autore, sia dal punto di vista personale che rispetto il gesuita, non c’è in tutto il saggio una definizione dell’evoluzionismo convergente⁸⁷⁸, ma piuttosto la sua costante ed implicita accettazione.

L’autore accenna alle prove del trasformismo solamente in due momenti, ed in entrambi si tratta di già trasformismo orientato: nel primo, commentando l’obiezione classica all’ipotesi trasformista (secondo cui “essa rimane pur sempre soltanto un’ipotesi, sebbene suffragata da una congerie di fatti, ma non dimostrata in modo assoluto come sarebbe se si potesse assistere direttamente al processo evolutivo nel suo divenire”⁸⁷⁹), Disertori si meraviglia che nessuno vi abbia opposto come prova definitiva la teoria del neurologo inglese Jackson della “reversal of evolution”⁸⁸⁰, per la quale, nel caso di alcune malattie del sistema nervoso umano, si verificherebbe il ritorno di stadi remoti del processo filogenetico. Altrove, il neurologo si dice convinto che l’evoluzione biologica è “un’ipotesi confortata da tanto univoci argomenti probativi da poter essere considerata alla stregua di un fenomeno direttamente accertato”⁸⁸¹, e continua: “dopo aver analizzato le svariate esplicazioni sulle cause operanti nell’immenso fenomeno, aggiungevo doversi ammettere una dinamica interna, ossia una ortogenesi nel senso più lato della parola, collegata a un finalismo teso all’ascesa. E concludevo che fallivano tutti i tentativi

⁸⁷⁶ *Ivi.*

⁸⁷⁷ *Ivi.*

⁸⁷⁸ Né una definizione di “bioteoretica” cui continuamente Disertori fa inerire il proprio pensiero e quello teilhardiano.

⁸⁷⁹ *Ibid.*, p. 59.

⁸⁸⁰ *Ivi.* Scrive l’autore: che se è vero che non si riesce ad assistere *de visu* al processo evolutivo che dà origine a una specie zoologica, perché troppo lento in rapporto alla durata della nostra vita, possiamo però assistere, e proprio nell’uomo, al processo inverso: del ritorno morboso, sia pure soltanto frammentario e perciò non del tutto equivalente, a gradi evolutivi già percorsi durante la filogenesi” (*ivi*). Circa l’ortogenesi, leggiamo: “l’intervento di una forza ascensionale nella genesi dell’uomo si faceva d’evidenza solare e vedevo delinearsi la conclusione che l’avvento dell’uomo, o comunque di un organismo atto, come lui, al teleologismo ideale, fosse in qualche modo nei disegni più riposti e nelle immanenti aspirazione della vita o in quelli di un Essere trascendente che la ispiri e la regga” (*ibid.*, p. 83).

⁸⁸¹ *Ibid.*, p. 79.

di interpretare meccanicisticamente lo stupendo moto evolutivo, mentre l'opera dell'intrinseco principio finalistico si palesava con un duplice aspetto: 1) come sforzo di conservare e perpetuare la vita per mezzo di adattamenti attivi all'ambiente e per mezzo della lotta per l'esistenza, che è sorgente della cernita naturale; 2) come sforzo per far ascendere la vita stessa verso mete più alte⁸⁸². Anche in *Disertori*, quindi, registriamo che l'evoluzionismo è scisso dall'adesione ad una specifica teoria esplicativa delle dinamiche trasformiste. A spiegare la progressione lungo linee filetiche ascendenti, ripercorrendo le ipotesi teilhardiane di energia radiale e tangenziale, il neurologo parla di una "interazione tra lo psichismo vitale selettore d'eventi subatomici e la realtà fisico-chimica intraorganismica"⁸⁸³ che sussume "come fattori concausali di trasformismo lo sforzo adattativo e la lotta per l'esistenza, che presuppongono una tendenza finalistica intrinseca per cui le mutazioni geniche casuali favorevoli possono venir utilizzate, attraverso il meccanismo della selezione naturale, dal processo ortogenetico"⁸⁸⁴.

Un primo ampio argomento di opposizione riguarda la teoria teilhardiana dell'universalità del vitalismo e dello psichismo⁸⁸⁵: se per il gesuita vitalità e psichismo sono atomicamente diffuse anche nella materia inorganica, il neurologo identifica lo psichismo vitale nella manifestazione di un qualche teleologismo, fatto che esonera chiaramente la materia inerte dall'essere annoverata anche come oscuramente vitalizzata⁸⁸⁶. Si insinua qui anche una critica sulla modalità di generalizzazione di TdC: nella presentazione della sua teoria dello psichismo universale, *Disertori* evidenzia che esso "non vuole essere gratuito"⁸⁸⁷ e che il gesuita vi pervenga

⁸⁸² *Ibid.*, pp. 79-80.

⁸⁸³ *Ibid.*, p. 80.

⁸⁸⁴ *Ivi*. E continua in modo oscuro: "tralascio di occuparmi qui della problematica circa la possibilità o meno d'una ereditarietà di caratteri acquisiti per conquista e dell'ipotesi da me proposta d'una mediazione vitalistica tra soma e germe, la quale riaprirebbe la porta a spiegazioni neolamarckiane" (*ivi*).

Nel presentare l'adesione teilhardiana al trasformismo, *Disertori* scrive: "se l'evoluzionismo non è più considerato un'ipotesi, bensì una dimensione della ricerca biologica, sui modi dell'evoluzione s'oppongono le ipotesi della preponderanza del caso (neodarwiniana) o del gioco dell'invenzione (neolamarckista) nella comparsa dei nuovi caratteri. Teilhard nell'insieme del fenomeno evolutivo, che giustamente afferma come fatto accertato, vede soprattutto un vasto movimento ortogenetico verso una maggiore complessità e una maggiore coscienza" (*ibid.*, p. 78).

⁸⁸⁵ In altre parole, per quanto riguarda lo psichismo: "piena concordanza nell'attribuire a tutti i corpi viventi e di conseguenza anche a quelli iniziali, uno psichismo, ma discordanza nel non riconoscere uno psichismo granulare alle particelle della materia denominata inerte" (*ibid.*, p. 74).

⁸⁸⁶ *Disertori* chiarisce che, siccome "l'inizio della vita sul pianeta si sarebbe verificato quando furono disponibili le adatte condizioni fisico-chimiche: vale a dire una materia organica atta a plasmarsi sotto la sopravveniente potenza selettiva emanata dalla Grande Psiche" (*ibid.*, p. 75), "lo psichismo vitale sopravviene ad instaurare in una certa materia idonea un ordine finalistico" (*ivi*), e che "la contrapposizione della materia inerte e della materia vivente sta nel fatto che i corpi non viventi, un sasso ad esempio, non rivelano nessuna forma di teleologismo intrinseco al corpo medesimo" (*ibid.*, p. 74).

⁸⁸⁷ *Ibid.*, p. 62.

“attraverso un ragionamento che poggia su argomenti analogici e sul concetto di unità della natura”⁸⁸⁸; ma sottolinea come “sul piano scientifico la coestensione dello psichismo con tutta la realtà fisica è una estrapolazione dalla zona dei fenomeni biologici, in cui esso si manifesta, a una zona di materia inorganizzata e inorganica dove non si palesa. E come tutte le estrapolazioni anche questa comporta seri rischi di errore”⁸⁸⁹.

Ma è soprattutto la questione della validità dei principi della termodinamica che assorbe la maggiore attenzione di Disertori: nell’anticipazione dei punti di contatto tra l’autore e il gesuita, il neurologo aveva premesso appunto la comune istanza di revisione delle questioni inerenti ai due principi della termodinamica, e specialmente a quello della conservazione⁸⁹⁰; mentre sul principio entropico si assommano le maggiori distanze tra i due intellettuali.

Disertori ricorda che per TdC le diverse tappe evolutive determinano un cambiamento nella validità dei principi termodinamici: il momento della biogenesi comporterebbe un incrinamento della validità del primo principio, che il gesuita accomoda sostenendo che l’accrescimento dell’energia tangenziale sarebbe “praticamente invariabile”⁸⁹¹ nel corso delle trasformazioni, “anche se in essenza la costanza dell’energia fisica resterebbe solo apparente”⁸⁹²; mentre, se alla tappa biogenetica l’entropia sarebbe garantita dall’ipotesi di un quantum energetico primordiale progressivamente degradante, essa scadrebbe alla comparsa dell’uomo⁸⁹³.

Alla questione teilhardiana della validità della conservazione dell’energia, Disertori risponde con un’analisi nella duplice ottica di un “determinismo fisico rigoroso”⁸⁹⁴ laplaciano e in

⁸⁸⁸ *Ibid.*, p. 62.

⁸⁸⁹ *Ibid.*, pp. 67-68. Leggiamo anche: “l’argomento che la vita nelle sue forme rudimentarie si palesa a un livello granulare di megamolecole, non mi sembra affatto determinante in favore dell’ipotesi dello psichismo pulverulento, ed è comunque criticabile” (*ibid.*, p. 68): secondo il neurologo, infatti, qualora le megamolecole fossero dimostrate vive e dotate di un qualche psichismo, “non ne deriverebbe ancora la necessità che vivi ed animati siano già per se stessi anche i singoli mattoni” (*ivi*) che le compongono.

Disertori, al contrario, evidenzia di raggiungere il concetto di “una grande Mente [...], un’anima cosmica, una pampsiche immanente e anche trascendente l’universo” (*ivi*) “non per estrapolazione dai fatti psichici della biologia, bensì in base a considerazioni teoretiche intorno alla fisica” (*ivi*), e di somigliare in questo a Jeans, Eddington e all’intelligenza universale di Einstein.

⁸⁹⁰ L’autore scrive orgogliosamente: “credo che siamo stati i soli, o tra i ben pochi, e in modo del tutto indipendente, anche se nel medesimo torno di tempo, Teilhard ed io, a sollevare in termini di biofisica moderna il problema della validità assoluta o no del primo principio dell’energetica, a proposito di organismi viventi” (*ibid.*, p. 69).

⁸⁹¹ *Ibid.*, p. 65.

⁸⁹² *Ibid.*, p. 65.

⁸⁹³ *Ibid.*, pp. 62, 71, 93 e 94.

⁸⁹⁴ *Ibid.*, p. 69.

quella dell'indeterminismo, che si conclude con la denuncia dell'invalidità del principio entropico. Nell'ottica determinista, infatti, per Disertori è vero che "il corso necessario dei fenomeni fisici [...] può essere modificato verso qualche direzione finalistica solo se si introduce una sia pur minima quantità d'energia di deviazione dal di fuori dell'universo"⁸⁹⁵; ma in un quadro di probabilismo microfisico essenziale, quale quello supportato dalla fisica del novecento accettato dal neurologo, l'attività finalistica si può spiegare senza l'introduzione di un'energia esterna e deviante.

Sul secondo principio si concentrano ulteriori critiche e annotazioni dell'autore: già durante la presentazione dell'ipotesi teilhardiana dell'energia radiale egli sottolinea come essa "comporta inevitabilmente l'introduzione del concetto di finalità nella disamina dell'energetica"⁸⁹⁶, e più tardi che "il riconoscimento di un cammino verso l'improbabile esige già, anche se Teilhard non lo dice, una compromissione del principio dell'entropia"⁸⁹⁷. La distanza dalla posizione del gesuita è ancor più esplicita in questa dichiarazione, che è anche un ammonimento: "sostengo da oltre venti anni che non si riesce a concepire secondo parametri finalistici la vita e il progresso, se non rinunciando alla validità rigorosa del secondo principio dell'energetica nei confronti della vita stessa considerata nel suo insieme: conviene perciò avere il coraggio intellettuale di accettare la conseguenza e dichiararla"⁸⁹⁸.

7. Il saggio di Pietro Ubaldi

⁸⁹⁵ *Ivi.*

⁸⁹⁶ *Ibid.*, p. 64.

⁸⁹⁷ *Ibid.*, p. 65.

⁸⁹⁸ *Ivi.* Elencando qui gli scienziati che hanno "adombrato" la questione del secondo principio in biologia, il neurologo cita i già a noi noti Pierre Lecomte du Noüy e Luigi Fantappiè, e cita Salvatore Arcidiacono come autore di un tentativo di riformulazione del secondo principio.

Letterato privo di formazione scientifica — nonostante nel trafiletto introduttivo sia robotantemente descritto “autore di opere filosofiche, letterarie e scientifiche”⁸⁹⁹, e candidato al premio Nobel “noto in tutto il mondo”⁹⁰⁰ — l’autore è uno di quei pensatori ispirati, profetizzanti e iperprolifici. Raggiunse una certa notorietà in Italia tra gli anni Trenta e Quaranta, quando la sua maggior opera, *La Grande Sintesi*, in cui aderisce ad un evolucionismo assoluto e spiritua- lista e ad un progetto di sintesi del pensiero e delle scienze, fu messa all’indice nel 1939.⁹⁰¹ È subito chiaro il tenore puramente speculativo dell’indagine: Ubaldi si avvicina a TdC per un sentimento di “fraterna simpatia”⁹⁰² dovuto all’affinità delle teorie, delle sofferenze inflitte dall’incomprensione e dalla condanna delle autorità religiose, e della concezione di Cristo; ma di fatto l’“incontro con TdC” si traduce in un’esposizione della teoria della “grande sintesi” di Ubaldi, dove il ruolo del pensiero teilhardiano è di corroborazione scientifica ed esemplificazio- ne.

I temi principali sono infatti quelli della validità universale della teoria evolutiva, e più e- stensivamente del progresso scientifico; a questi si aggiungono quello della religione, la natura ed il ruolo di quest’ultima nell’ottica evolucionista, ed infine la posizione di TdC in quest’orizzonte.

Ubaldi non evidenzia una conoscenza approfondita del pensiero del gesuita⁹⁰³, di cui rife- risce in modo sommario e frammentario, ed intervallandolo con ampie e ridondanti dimostra- zioni della propria teoria; non discute la validità dell’evoluzionismo né delle dottrine peculiari teilhardiane, di cui si disinteressa; mentre le critiche sono minime e marginali. Il valore del

⁸⁹⁹ P. UBALDI, *Incontro con TdC*, Centro Ricerche Biopsichiche 8, Padova 1964, X, p. 3.

⁹⁰⁰ *Ivi*.

⁹⁰¹ Ebbe nuovo e più duraturo successo in Brasile, dopo essersi trasferito nel 1952, e in cui nel maggio del 1964 redige questo breve saggio.

⁹⁰² P. UBALDI, 1964, X, p. 3. Interessante l’intera proposizione d’inizio: “quando nella vita incontriamo un in- dividuo che ha le nostre stesse idee, i nostri sentimenti, e che vediamo che si trovò ad attraversare le nostre stesse vicende, ci sentiamo irresistibilmente attratti, con un senso di fraterna simpatia, verso di lui. Per que- sto parlo di TdC”.

⁹⁰³ Scarsissimi sono i riferimenti alla biografia, la conoscenza della bibliografia del gesuita e della critica teil- hardiana sembra limitata al solo volume di Vigorelli (da cui cita e da cui pare estrapolare una citazione da *L’Activation de l’energie* — *ibid.*, p. 13). La presentazione del pensiero teilhardiano è sommaria: TdC “cercò di fare una sintesi o fenomenologia dell’universo fin nel campo filosofico e teologico, o per lo meno dai suoi scritti traspare un tentativo di orientamento spirituale in questo senso” (*ibid.*, p. 12). Altrove, così specifica il pensiero del gesuita: “nel Teilhard troviamo i seguenti concetti: trasformismo, evolucionismo, struttura orga- nica dell’universo e tendenza dell’essere a raggiungere uno stato sempre più organico, di unificazione. L’uomo è un elemento cosciente che esiste in funzione di una totalità organizzata, destinato a diventare sempre più cosciente di tale totalità e organicità. L’evoluzione è orientata, per un suo intimo impulso telefina- listico, verso un punto conclusivo: Dio. Il fine supremo dell’esistenza è la convergenza del centro Omega, ul- timo momento e fine dell’evoluzione: Dio” (*ibid.*, pp. 3-4).

pensiero teilhardiano risiede nel coincidere con quello dell'autore per essere un evolucionismo spiritualista, e nell'essere redatto da uno scienziato religioso, tanto per una consolazione personale (a risarcimento del proprio insuccesso come intellettuale⁹⁰⁴), che come prova effettiva della progressiva unificazione dei saperi.

Oltre a una deficienza nella terminologia e nei concetti scientifici, il rifacimento ad una "visione globale", ad un metodo d'indagine deduttivo, il costante e disinvolto accostamento della scienza al fenomeno religioso, ed infine la fortissima fiducia razionalistica nella capacità della scienza di affinarsi progressivamente e giungere ad una comprensione adeguata e completa dell'universo fisico e spirituale, dimostrano anche l'ignoranza dei risultati più elementari dell'epistemologia contemporanea.

Significativi in questo senso sono il metodo d'indagine, la giustificazione del telefinalismo ed il posizionamento del darwinismo nel pensiero ubaldiano, mentre la concezione razionalista della scienza è rivelata dagli argomenti sulla religione.

Metodo d'indagine e giustificazione del telefinalismo

Pur non chiarendone l'accezione, l'evoluzionismo assoluto (esteso alle origini animali dell'uomo) è l'incontestato punto di partenza⁹⁰⁵ del pensiero di Ubaldi. Il trasformismo è presentato soltanto ricorrendo alla tesi paleontologica di una scalata evolutiva universale e di uno psichismo crescente⁹⁰⁶; senza alcun riguardo per posizioni alternative, ne vengono dedotte le affermazioni di pampsichismo, panspiritualismo e telefinalismo⁹⁰⁷, nonché la necessità della presenza di Dio⁹⁰⁸. Ad avallare il telefinalismo dell'evoluzione (e quindi anche la selezione delle tesi paleontologiche favorevoli alla propria teoria) è il costante riferimento ad una "visio-

⁹⁰⁴ Ubaldi scrive che "tale concordanza di concetti con quelli di uno scienziato di tale valore, con un onesto cristiano convinto, pieno di bontà e di cultura, significa che le idee da noi sostenute non possono essere né scientificamente errate, né moralmente e teologicamente condannevoli, come furono giudicate" (*ibid.*, p. 8).

⁹⁰⁵ "Oggi, per quasi la totalità dei biologi, l'evoluzione è un fatto stabilito, universalmente accettato, non più una ipotesi" (*ibid.*, p. 10); l'evoluzione ci è stata "mostrata dalla scienza" (P. UBALDI, 1965, p. 23).

⁹⁰⁶ *Ibid.*, p. 24. "la nuova scienza ci dice che la vita evolve verso la spiritualizzazione e che in essa consiste il nostro avvenire"; "da ciò che ci mostra la nostra storia geologica e paleontologica possiamo positivamente dedurre quale sarà il nostro futuro. Noi andiamo verso nuove grandi affermazioni nel campo intellettuale e spirituale [...] tutto assume un valore costruttivo" (*ivi*).

⁹⁰⁷ Scrive Ubaldi che "l'evoluzione ci si rivela come fenomeno multiplo, di sintesi, che molte cose realizza: non solo l'ascesa, il perfezionamento, il miglioramento, non solo raggiunge la complessità e l'organicità, ma anche l'unificazione. Il punto di arrivo è il tutto-uno" (*ibid.*, p. 19).

⁹⁰⁸ P. UBALDI, 1964, X, p. 5. In realtà, qui scopriamo che se TdC ipotizzava che "Dio lasciasse la creazione farsi da sé", Ubaldi considera continuativamente operativa e creatrice la presenza di Dio (anche P. UBALDI, 1965, p. 23), di una sua effettiva presenza immanente (P. UBALDI, 1964, X, p. 6).

ne⁹⁰⁹, un'illuminazione⁹¹⁰, una considerazione che l'"organicità del tutto implica una logica"⁹¹¹, una "necessaria conclusione"⁹¹² dei dati positivi convergenti verso una sintesi, cui Ubaldi giunge attraverso il metodo d'indagine deduttivo-intuitivo.⁹¹³ Con questo metodo — che per condurre la ricerca nelle direzioni dall'universale al particolare, e poi dai fatti alla teoria, è reputato più completo di quello induttivo teilhardiano⁹¹⁴ — Ubaldi ritiene possibile arrivare appunto ad una sintesi universale, completa anche delle "maggiori visioni teologiche."⁹¹⁵ È fumosa la posizione circa il ruolo della scienza: nonostante la "visione" sia descritta come "un terreno dove la scienza col suo metodo non può giungere"⁹¹⁶, altrove l'autore afferma che la visione è percorsa con "mentalità positiva", compiendo un "volo da cui poi si ridiscende in terra, portando la fotografia della visione ottenuta, per controllare, portandola a contatto con i fatti, se essa è vera"⁹¹⁷, e che "l'ultima conferma di ogni verità può essere affidata solo ad una verifica che dimostri che i fatti realmente funzionino come quella verità afferma."⁹¹⁸ L'impasse sarebbe tolta ipotizzando una precedenza solo temporale dell'intuizione rispetto l'induzione scientifica, ma rimane l'ambiguità relativamente alla discrezionalità con cui Ubaldi sceglie le teorie che verificano le proprie intuizioni.

Le oscurità sul rapporto tra intuizione e scienza si mantengono nella descrizione di come TdC sia giunto anch'egli alla visione universale: inizialmente, parlando della materia, Ubaldi sostiene che egli completi la scienza, scrivendo che il gesuita "non nega la materia come la ha vista la scienza; ma vi aggiunge ciò che la scienza non ha visto, la anima di un soffio spirituale che ne spiega le funzioni e, mostrandocene le ragioni, ne giustifica l'esigenza"⁹¹⁹; in un secondo momento, scrive dapprima che "osservando i fenomeni, soprattutto nel loro intimo significato, è giunto ad una visione di un piano generale dell'esistenza, nel quale domina il principio

⁹⁰⁹ P. UBALDI, 1965, p. 20.

⁹¹⁰ *Ibid.*, p. 19.

⁹¹¹ P. UBALDI, 1964, X, p. 4. Ubaldi, in più parti del testo, si appella alla logica conseguenza, all'armonia e all'unione di tutte le cose.

⁹¹² *Ivi.*

⁹¹³ *Ibid.*, p. 10.

⁹¹⁴ Chiosa l'autore: "orientati fin dall'inizio e non in cerca di orientamento" (*ibid.*, p. 9).

⁹¹⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁹¹⁶ *Ivi.*

⁹¹⁷ *Ivi.*

⁹¹⁸ *Ivi.* "Solo in tal modo le intuizioni o rivelazioni possono dare garanzia di sicurezza" (*ivi*)

⁹¹⁹ *Ibid.*, p. 5.

dell'evoluzione⁹²⁰, senza spiegare punto come si possa osservare l'“intimo significato” dei fenomeni; e poi che TdC è stato condotto alla sintesi dalla “scienza col suo passo sicuro che procede aderente ai fatti. Non poteva quindi dubitare. Tutto ciò glielo dicevano i fatti con mille voci concordi e convergenti”⁹²¹.

La posizione del darwinismo

In quest'ottica di evoluzionismo spiritualista, anche il darwinismo trova una sua collocazione originale, priva di una giustificazione scientifica che non sia la “visione globale”. Convinto che “la scienza comincia a cucire insieme i brandelli della specializzazione in cui si ramifica e suddivide, e si avvia verso una sintesi”⁹²², il trasformismo biologico darwiniano — cui l'autore si riferisce come “gioco di determinismi, stabiliti e imposti dalle leggi di natura”⁹²³ — “non viene espulso, ma incamerato, risulta implicito e logicamente inquadrato in questo evoluzionismo più vasto da comprendere anche lo spirito”⁹²⁴, dove ha la funzione di “servire di veste esteriore e di strumento di espressione, sperimentazione e elaborazione ad un altro trasformismo più sostanziale, di tipo psichico”⁹²⁵. Così, “l'evoluzione si santifica perché ora di essa si vede anche un'altra sua faccia, oltre la naturale, la divina. Il naturale è accettato come elemento portante al divino, e il divino come lievito immanente e ragione finale del naturale”⁹²⁶. E ancora: “così Darwin non è più in errore, ora che l'evoluzione è diventata un fatto innegabile; esso è accettabile perché ora l'evoluzione può essere intesa come un fatto interiore e la sua sostanza come uno sviluppo di coscienza; perché il suo mutare morfologico lo si giudica come il trasformarsi di una veste esteriore per accompagnare una evoluzione più profonda, che rappresenta la sua vera sostanza, che è un ascendere spirituale verso uno stato di perfettissima coscienza destinata a riunirsi in Dio”⁹²⁷, e “in quell'evoluzionismo, finora inteso materialisticamente, vi è posto d'avanzo, vi è anzi la necessità della presenza di Dio”⁹²⁸.

⁹²⁰ P. UBALDI, 1965, p. 19.

⁹²¹ *Ivi.*

⁹²² *Ibid.*, p. 25.

⁹²³ P. UBALDI, 1964, X, p. 7.

⁹²⁴ *Ibid.*, p. 4.

⁹²⁵ *Ivi.*

⁹²⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁹²⁷ *Ibid.*, pp. 14-15.

⁹²⁸ *Ibid.*, p. 6.

Il concetto di religione

L'ideale unitario del sistema di Ubaldi si ripercuote in ogni campo, compreso quello della conoscenza⁹²⁹: l'autore sostiene che la scienza e particolarmente l'evoluzionismo sono portatori dei valori religiosi, che scienza e religione affermano le stesse verità⁹³⁰; e si percepisce distintamente la superiorità della prima sulla seconda, corredata ad una concezione razionalista della religione.

L'evoluzionismo fornisce difatti una prospettiva futura di "grandi affermazioni spirituali ed intellettuali"⁹³¹, cui si correda un nuovo concetto di esistenza umana — in cui "siamo noi la costruzione da fare"⁹³² — e la possibilità concreta d'attuazione degli ideali etici, spirituali, religiosi⁹³³. In quest'ottica, il ruolo della religione — sostanzialmente identificata nel cristianesimo — è lungamente analizzato e ricavato all'interno delle dinamiche biologiche (con evidente senso di rivalse verso la Curia che lo aveva condannato): la fede sorge a conforto della paura dell'ignoto⁹³⁴, e come ogni espressione della vita è sottoposta alle leggi di lotta per la sopravvivenza e finalizzata alla spiritualizzazione. Le è riconosciuta quindi una "potenza creatrice"⁹³⁵, un ruolo di promozione della spiritualità che essa ha ottenuto attraverso una "sapiente tecnica costruttiva di forme mentali superiori"⁹³⁶; ed una caratteristica conservatrice che Ubaldi ritiene essersi accentuata progressivamente nel tempo: secondo l'autore, all'avanzata della scienza

⁹²⁹ "È impossibile sezionare la conoscenza in compartimenti stagni [...] è impossibile in un universo unitario, retto da un principio centrale unico" (P. UBALDI, 1965, pp. 21-22).

⁹³⁰ "La scalata evolutiva, scoperta e provata dalla scienza, va verso Dio come già con altre parole le religioni hanno insegnato" (P. UBALDI, 1964, X, p. 11); "il concetto di un crescente psichismo e progressiva cerebrizzazione dell'essere, riproduce in parole scientifiche quello della progressiva spiritualizzazione cristiana, dell'ascesa dell'anima verso Dio" (*ivi*).

⁹³¹ P. UBALDI, 1965, p. 24.

⁹³² *Ibid.*, p. 25.

⁹³³ *Ibid.*, p. 24.

⁹³⁴ *Ibid.*, p. 27: "è da queste paure [delle belve, del nemico, degli elementi scatenati] che sono nate le religioni per darci una protezione col propiziarci la divinità, è da esse che è nata la fede per consolarci, supplendo a ciò che ancora non si sa. Misteri, religioni e fede stanno infatti uniti per stretta parentela".

⁹³⁵ *Ibid.*, p. 90.

⁹³⁶ *Ibid.*, p. 91. "La fede apre verso mondi superiori le porte dell'anima, ha così il potere di farci sentire quello che altrimenti rimarrebbe nascosto nell'ultrasensibile. Quando l'uomo per evolvere deve risolvere il problema della conquista di un avvenire a lui ignoto, perché supernormale, che gli viene presentato solo allo stato nebuloso di ideale, ancora da concretare in forme che lo fissino in terra nella vita umana, non vi è altro sistema, se si vuole avanzare, che quello di anticipare la reale esistenza di quell'ideale facendolo apparire nella mente con immagini che lo rappresentino, che con la loro ripetizione lo fissino, e che parallelamente conducano a manifestazioni esteriori che lo esprimano. Ora questo è il metodo praticato dalle religioni per la discesa dell'ideale in terra, per lenta assimilazione abitudinaria, ad un tempo per via interiore come per via esterna, per via mentale, come materiale: una convergenza di fede e pratiche che si alimentano a vicenda, fino a portare l'individuo a realizzare l'ideale in se stesso come propria qualità, così costruendosi sempre più completo e perfetto" (*ibid.*, pp. 90-91).

evolutiva, che ne ha minato definitivamente l'impianto antropomorfo e reso la presentazione delle proprie teorie di difficile accettazione⁹³⁷, il cristianesimo ha risposto con serrate e con divieti al libero pensiero e alla libera espressione della spiritualità personale⁹³⁸, che ne hanno decretato la crisi di consensi⁹³⁹.

Qui si determina un'alternanza nella posizione ubaldiana sul ruolo futuro della religione, che si può giustificare come una considerazione nel breve e nel lungo termine. Ubaldi pare ritenere possibile una pacificazione della dualità tra religione e scienza in breve periodo, e sembra quasi a favore della prima, per il ruolo biologico di stimolo alla spiritualizzazione che la religione può ancora svolgere: scrive infatti che la scienza è una conferma della religione⁹⁴⁰, e che la cosmogenesi "poteva portare all'ateismo solo all'inizio i principianti della scienza"⁹⁴¹; propone che il cristianesimo possa essere "seriamente preso in considerazione dalla scienza come ipotesi di lavoro"⁹⁴², così che essa protragga le sue indagini "fino ai prolungamenti spirituali e mistici"⁹⁴³ dei fenomeni, e che le due conoscenze scientifica e religiosa "invece di elidersi si integrano, indispensabili l'una all'altra come due parti della stessa unità"⁹⁴⁴.

Altrove però spicca fortissimo e in modo definitivo il ruolo subalterno e strumentale della religione alla salita evolutiva, ed infine quasi un'estinzione della religione a favore della scienza. Questo il tenore delle affermazioni di Ubaldi: "il compito dell'evoluzione umana è quello che

⁹³⁷ "La verità come oggi è accettata non soddisfa più la mente moderna" (P. UBALDI, 1964, X, p. 13).

⁹³⁸ Ubaldi scrive che "quando il pensare diventa una cosa proibita, lo si fa allora per proprio conto, fuori delle religioni, così esse vengono accantonate come cosa inutile. Per esse ciò è fallimento e morte, quando vediamo che l'onesto ricercatore è in coscienza, per risolvere i problemi che più gli stanno a cuore, costretto a dissentire da chi intende la fede come inerzia spirituale, e a farsene una per proprio conto" (P. UBALDI, 1964, XII, p. 20); anche che "uno spirito antievoluzionista può rappresentare le forze negative la cui funzione è di arrestare l'ascesa verso Dio" (*ibid.*, p. 21); "la funzione delle religioni finisce ed esse tradiscono il loro scopo quando l'individuo, per trovare luce e comprensione, deve dirigersi altrove" (*ivi*). Per Ubaldi, "non è lecito violare il sacro diritto di pensare e di cercare la verità" (*ivi*), le restrizioni alla libera ricerca sono definite di "delitto contro l'evoluzione" (*ivi*).

⁹³⁹ La crisi è data "dalla morte dello spirito e metodo di tutte le religioni, dal loro spegnersi nel materialismo e nella scienza, che semplicemente non le prende più in considerazione" (P. UBALDI, 1965, p. 15).

⁹⁴⁰ P. UBALDI, 1965, p. 49. Anche: la scienza è uno "sforzo di intelligenza per salire fino a Dio, anche quando Lo nega" (*ibid.*, p. 28).

⁹⁴¹ *Ibid.*, p. 49.

⁹⁴² P. UBALDI, 1964, X, p. 10. Anche: "comincia a delinarsi una nuova religione scientifica, razionale, provata, convincente [...]. Non più solo rivelazione, tradizione, ma anche scienza: un prolungamento religioso della scienza" (P. UBALDI, 1965, p. 47).

⁹⁴³ P. UBALDI, 1965, p. 48.

⁹⁴⁴ "Quando si è riusciti a capire che materia e spirito oggi concepiti come due termini antagonici inconciliabili, sono riducibili alla stessa sostanza fondamentale, ecco che gli attriti tra la forma mentale della scienza e quella delle religioni possono scomparire, ed è possibile fondere in una sola le due concezioni dell'essere. Ecco che invece di elidersi si integrano, indispensabili l'una all'altra come due parti della stessa unità" (P. UBALDI, 1965, p. 48).

la scienza sta oggi realizzando, quello cioè di sostituire sempre più la conoscenza al mistero e alla relativa fede⁹⁴⁵; “sta per sorgere il nuovo testamento di tutte le religioni [...] esso sarà offerto dalla scienza”⁹⁴⁶; “la scienza deve entrare nella vita per dirigerla”⁹⁴⁷ ed anche, tralasciando il guazzabuglio dei termini: “la biologia diverrà una scienza universale, tanto vasta da abbracciare anche una biologia dello spirito, una biologia dell’ideale, una biologia delle religioni, della teologia, dell’etica, dell’economia, della politica”⁹⁴⁸. Nelle ultime pagine del saggio, inoltre, Ubaldi sostiene che in questa progressione di conoscenze “la scienza diventa metafisica e la metafisica si fa scientifica”⁹⁴⁹, e che queste scienza e metafisica correlate insieme “possono soddisfare in modo più completo l’istinto religioso dell’uomo”⁹⁵⁰, l’impulso con funzione biologica verso il “supernormale”⁹⁵¹.

Il ruolo, le criticità e l’importanza di TdC si stagliano allora in questa logica di una religione che, col suo carico di conservatorismo, deve evolvere verso una sempre maggiore razionalità e scientificità.

Critiche e valore del sistema teilhardiano

Poche sono le parole spese a descrivere la personalità e la vita del gesuita, apprezzato come “nobile figura morale”⁹⁵², “scienziato filosofo credente”⁹⁵³, “scienziato di tale valore”⁹⁵⁴, “onesto cristiano convinto, pieno di bontà e di cultura”⁹⁵⁵, e soprattutto come “individuo che ha le nostre stesse idee”⁹⁵⁶, la cui teoria “corrisponde pienamente al nostro pensiero”⁹⁵⁷, ovvero ai temi fondamentali dell’evoluzionismo e dello spiritualismo. Nonostante questo giudizio di “conformità”, a TdC vengono attribuite difformità e mancanze imputabili a differenti “posizioni e me-

⁹⁴⁵ P. UBALDI, 1965, p. 27.

⁹⁴⁶ P. UBALDI, 1965, p. 27.

⁹⁴⁷ *Ibid.*, p. 89. Ubaldi parla di “antropologia lungimirante che studia l’antropogenesi, per portarla in avanti e dirigerla verso il futuro, facendosi guida illuminata dell’evoluzione dell’uomo” (*ibid.*, p. 50).

⁹⁴⁸ *Ibid.*, p. 51.

⁹⁴⁹ *Ibid.*, p. 109.

⁹⁵⁰ *Ibid.*, p. 111.

⁹⁵¹ *Ivi.*

⁹⁵² P. UBALDI, 1964, X, p. 3.

⁹⁵³ *Ivi.*

⁹⁵⁴ *Ibid.*, p. 8.

⁹⁵⁵ *Ivi.*

⁹⁵⁶ *Ibid.*, p. 3.

⁹⁵⁷ *Ibid.*, p. 8.

todi”⁹⁵⁸ tra i due: oltre al diverso criterio di ricerca (induttivo per il gesuita, intuitivo-deduttivo per il letterato), riguardano l’affiliazione teilhardiana ad una famiglia religiosa, e la sua formazione da geopaleontologo.

Mentre Ubaldi si ritiene libero di giungere “a conclusioni più vaste, accettabili anche fuori delle religioni, anche dal materialismo ateo benché esse siano di natura ideale e spirituale”⁹⁵⁹, sottolinea più volte che l’appartenenza di TdC ad un ordine religioso lo vincola alle affermazioni categoriche della fede cattolica, con danno alla sua ricerca scientifica⁹⁶⁰. In special modo, dopo aver apprezzato l’ampliamento teilhardiano nella concezione di Cristo, Ubaldi critica la supremazia riservata dal gesuita al cattolicesimo nel raggiungimento di Omega⁹⁶¹, sostenendo che “tale posizione non è scientifica”⁹⁶², e che “questa necessità fu imposta al Teilhard dal gruppo sotto pena di essere espulso”⁹⁶³.

Circa l’aspetto scientifico del sistema teilhardiano, Ubaldi ha denunciato con la solita approssimazione il mancato riconoscimento del ruolo fondamentale dell’energia come “termine intermedio”⁹⁶⁴ della triade materia-vita-spirito. L’autore ritiene infatti che la continuità del processo evolutivo nel passaggio dalla chimica inorganica alla organica⁹⁶⁵ sia garantita dall’elettricità, energia evoluta dalle interazioni atomiche; mentre TdC, per via della sua forma-

⁹⁵⁸ *Ivi.*

⁹⁵⁹ *Ibid.*, p. 9.

⁹⁶⁰ “Tutto ciò paralizza la ricerca e non è scientifico” (P. UBALDI, 1964, X, p. 9); “egli mangiava il pane dell’Ordine religioso di cui faceva parte e al quale si era moralmente impegnato di restare fedele. Essendo egli onesto, sentiva il dovere di non ribellarsi alla famiglia di cui era entrato a far parte [...]. Doveri pratici di dare e avere, spicciola contabilità terrena, di cui gli onesti pur tengono conto, perché ricevere senza contraccambiare è sfruttare” (P. UBALDI, 1964, XI, pp. 15-16).

⁹⁶¹ Scrive Ubaldi: “anche nel Teilhard troviamo un ampliamento della concezione del Cristo. Ci appare così la visione di un Cristo universale, direi quasi super-religioso, nel senso che sta al di sopra del settarismo separatista in cui tendono a dividersi le religioni; un Cristo che, piuttosto che isolarsi in una di esse in opposizione alle altre, tende ad unirle tutte, essendo concepito con la forma mentale dell’imparzialità scientifica in termini vastissimi in relazione alle leggi biologiche, come punto di convergenza e divina ultima meta dell’evoluzione della vita” (P. UBALDI, 1965, p. 16). E altrove: al punto Omega “non solo fan capo tutte le religioni, ma esso è il punto di convergenza dell’evoluzione di tutte le forme dell’esistere, anche quelle da noi inimmaginabili” (P. UBALDI, 1965, p. 103).

Ubaldi critica anche la mancata individuazione dell’Alfa dell’evoluzione (P. UBALDI, 1964, X, p. 4; e anche: il gesuita “non raggiunge il tema delle prime origini dell’universo” (P. UBALDI, 1964, X, p. 13)); e la spiegazione teilhardiana del male e della morte (P. UBALDI, 1964, X, pp. 13-14). L’autore è contrario al concetto di male come sottoprodotto statistico, e pare dare una certa consistenza ontologica al male: “il male, il dolore, la morte non sono minori trascurabili incidenti dell’evoluzione, ma al contrario così profondamente radicati nel fenomeno dell’esistenza da tentare di comprometterla ad ogni passo, tanto che per salvarla da questa minaccia è necessaria la continua presenza e attività risanatrice della potenza creatrice di Dio” (P. UBALDI, 1964, X, pp. 13-14).

⁹⁶² P. UBALDI, 1965, p. 104.

⁹⁶³ *Ivi.*

⁹⁶⁴ P. UBALDI, 1964, X, p. 12.

⁹⁶⁵ Esse “rappresentano forme esteriori e non la sostanza del fenomeno” (P. UBALDI, 1964, X, p. 12).

zione geologica e paleontologica, “non fu portato ad adeguatamente valutare nell’economia dell’universo l’importanza della fisica nucleare e del fenomeno della disintegrazione atomica, cose allora appena nascenti”⁹⁶⁶. Sull’energia elettrica è ritenuta strutturarsi la vita, giustamente individuata dal gesuita come medio nel progresso verso la spiritualizzazione, ma che per Ubaldi “non è data dalla forma organica, ma dallo psichismo che la costituisce e la regge, psichismo di origine elettrica, come dimostra la sua base di appoggio, che è nervosa e cerebrale”⁹⁶⁷.

Nonostante le minime incongruenze e le più fondamentali concordanze, “il significato e l’importanza”⁹⁶⁸ del pensiero del gesuita non sono riposti in una particolare o nel complesso delle sue tesi, ma si rifanno alla sua doppia competenza di scienziato e religioso, come convalida dal punto di vista scientifico del sistema di Ubaldi, e specialmente come esempio di una religiosità che deve aggiornarsi secondo le stesse previsioni dell’autore.

Ubaldi esalta la scientificità delle teorie del gesuita proprio in quanto corroboranti delle proprie tesi: circa il pampsichismo, leggiamo: “ecco quindi che uno scienziato ci conferma che la materia è piena di vita e la vita piena di intelligenza”⁹⁶⁹; circa il dualismo spirito-materia, leggiamo che TdC lo risolve “in favore dello spirito, a cui giunge partendo dal materialismo scientifico e portandolo avanti fino alle sue più ardite conseguenze”⁹⁷⁰, presentandoci “una meravigliosa spiritualizzazione dell’universo, elevata su basi scientifiche”⁹⁷¹. La conclusione è che “tale concordanza di concetti con quelli di uno scienziato di tale valore, con un onesto cristiano convinto, pieno di bontà e di cultura, significa che le idee da noi sostenute non possono essere né scientificamente errate, né moralmente e teologicamente condannevoli, come furono giudicate”⁹⁷².

⁹⁶⁶ P. UBALDI, 1964, X, p. 12.

⁹⁶⁷ *Ivi.* Qui e nella pagina seguente, Ubaldi prosegue apportando notizia di esperimenti che proverebbero la possibilità della nascita della vita da materia inorganica sotto l’azione di energia elettrica (riproducenti fulmini e raggi cosmici dei primi momenti della Terra).

⁹⁶⁸ P. UBALDI, 1964, X, p. 14.

⁹⁶⁹ *Ibid.*, p. 5.

⁹⁷⁰ *Ivi.* Leggiamo anche che “la materia, da inerte nemica dello spirito, viene connessa, sia pur nei primi gradi, al processo universale della rivelazione dello spirito” (P. UBALDI, 1964, X, p. 6).

⁹⁷¹ *Ibid.*, p. 7.

⁹⁷² *Ibid.*, p. 8.

Inoltre, il pensiero teilhardiano ha rilevanza per il suo situarsi “nel momento critico del rovesciamento”⁹⁷³, in cui l’uomo comincia a comprendere il suo ruolo e a tendere ad un’esistenza più evoluta e spirituale: le teorie del gesuita e dell’autore stesso sono chiaro indice che “il pensiero umano, nella prima metà del nostro secolo, per queste due strade e in forma così diversa, abbia voluto esprimere gli stessi concetti, perché il mondo sta arrivando a una nuova maturazione e di essi ha bisogno”⁹⁷⁴. L’autore è esplicito nel suo consenso al gesuita: “il significato e l’importanza del pensiero del Teilhard sta soprattutto in questo tentativo del Cristianesimo di avvicinarsi alla scienza e di assimilarne le conclusioni, fino a ieri condannatissime. [...] L’evoluzione sta oggi affrettando il passo. Ed ecco un sacerdote accusato di panteismo, monismo, materialismo, evoluzionismo, darwinismo, marxismo e persino comunismo, [...] lo vediamo parlare e ascoltato con interesse. Ecco in ambiente ecclesiastico un tentativo simile al nostro di compiere una sintesi in cui vengono accoppiarsi come elementi complementari i due termini finora antitetici, scienza e fede, materia e spirito”⁹⁷⁵. Per Ubaldi, “il Teilhard si è incamminato e si incomincia a poter ragionare con la scienza di problemi spirituali, e con le religioni di problemi scientifici”⁹⁷⁶; ed in favore della religione e della sua capacità spiritualizzante, si augura che il sistema teilhardiano venga accettato come sforzo di adattamento: “come S. Agostino riesumò Platone e S. Tommaso Aristotele, ognuno di essi formulando il Cristianesimo secondo il linguaggio del suo tempo, così è da sperare che le religioni ammettano, ugualmente in loro favore, che il Teilhard formuli le stesse verità secondo il linguaggio razionale-scientifico del nostro tempo”⁹⁷⁷.

8. Gli avversari di TdC

A parte i lavori di Gozzini e Vigorelli, le risposte marxiste, l’attività dell’associazione Amici di TdC (fondata nel 1960 da Ferdinando Ormea), qualche intervento di esponenti ecclesiastici

⁹⁷³ P. UBALDI, 1965, p. 35.

⁹⁷⁴ P. UBALDI, 1964, X, p. 8. Altrove aveva già specificato che “gli scritti delle due parti sono contemporanei (Teilhard 1881-1955), apparsi senza conoscersi, in ambienti e paesi completamente diversi” (P. UBALDI, 1964, X, p. 8)

⁹⁷⁵ P. UBALDI, 1964, X, p. 14.

⁹⁷⁶ *Ibid.*, p. 10.

⁹⁷⁷ P. UBALDI, 1964, XI, p. 8.

ed i contributi di Disertori ed Ubaldi, vale quel che scrive Giovanni Magnarelli in un articolo del 1964 che indaga proprio la reazione nostrana al “«caso» TdC”⁹⁷⁸: “in Italia il mondo filosofico «ufficiale» non si è lasciato troppo commuovere dalla improvvisa esplosione di interesse per la figura e l’opera di TdC”⁹⁷⁹. Nel nostro paese continua un certo ritardo e freddezza nell’accostarsi al gesuita, su cui gli intellettuali interverranno senza dare avvio ad un dibattito, ad una discussione organica.

Tra gli interventi di filosofi ed intellettuali in generale, si ravvisa la solita conoscenza sommaria del pensiero teilhardiano, criticato, com’è ovvio, specialmente nel suo impianto filosofico, piuttosto che negli aspetti scientifici⁹⁸⁰. In mancanza di un sincero interesse per TdC, alcuni autori si sono avvicinati al pensiero del gesuita con il consueto interesse strumentale, per cui risulta che esso è alternativamente “un’integrazione”⁹⁸¹ della teoria blondeliana dello status transnaturale, od un superamento della posizione maritainiana sul progresso⁹⁸²; per altri il suo tentativo di “costruire una fenomenologia integrale del cosmico”⁹⁸³ è difettoso e non originale perché già intrapreso con successo da Husserl e Conrad-Martius; oppure il pensiero teilhardiano va “inevitabilmente e significativamente”⁹⁸⁴ accostato alla fenomenologia hegeliana (anche se le pagine teilhardiane “non avvicinano mai il rigore, la purezza e l’enciclopedica sistematicità del discorso hegeliano”⁹⁸⁵).

Se tra i fautori del gesuita emerge come costante l’adesione all’ottimismo teilhardiano e al suo punto di vista olistico, di congiunzione tra scienza e fede; tra gli avversari di TdC è ricorrente l’insofferenza per la sintesi teilhardiana⁹⁸⁶. Più nello specifico, si riscontrano affermazioni

⁹⁷⁸ G. MAGNARELLI, *Il «caso» TdC*, La Cultura 2, Roma 1964, p. 248.

⁹⁷⁹ *Ivi*.

⁹⁸⁰ Si può notare anche una certa continuità con gli argomenti proposti dai religiosi in cui si stigmatizza in TdC la contiguità tra scienza e filosofia.

⁹⁸¹ R. LAZZARINI, *Lo status transnaturale dell’umanità (Blondel) e l’evoluzionismo convergente (TdC)*, Accademia delle Scienze dell’Istituto di Bologna. Classe di scienze morali. Memorie Serie V, 11, Bologna, 1963, p. 171.

⁹⁸² G. FORNI, *Ipotesi evoluzionista e filosofia della storia in Maritain e TdC*, Il Mulino, Bologna 1964, p. 1073: qui l’autore ritiene che Maritain abbia considerato il solo progresso personale, l’aumento di coscienza, come distaccato ed opposto all’aspetto della complessità crescente della materia, identificata con la complessità darwiniana e con l’entropia (*ivi*).

⁹⁸³ C. VRÀNA, *Scienza, filosofia, poesia in TdC*, Filosofia e Vita 4, Roma 1963, p. 48 (360).

⁹⁸⁴ M. CASSA, *La «dialettica» di TdC*, Critica storica 2, Roma 1963, p. 247.

⁹⁸⁵ *Ivi*. Nel 1965 registriamo la denuncia della mancata risposta di TdC al dilemma esistenziale posto dal suicida (A. CATEMARIO, *Destino cosmico e destino individuale dell’uomo*, Nuovo Osservatore politico-economico-sociale 6, Roma 1965, p. 360).

⁹⁸⁶ A questo riguardo, una speciale menzione merita l’articolo di Antonio Frescaroli su *Vita e Pensiero*. Egli scrive espressamente: “finché si fa dell’analisi [...] tutto procede con sicurezza, ed allora è facile rispettare quello che in termine accademico si chiama il rigore scientifico. I guai cominciano quando dall’analisi si pas-

di pessimismo per la mentalità moderna e di rammarico per la confusione contemporanea sui principi primi, che ben si accompagnano alle altrettanto regolari considerazioni di “diffidenza istintiva verso le costruzioni metafisiche di intonazione positivista”⁹⁸⁷ di coloro che “hanno imparato a pensare leggendo Croce”⁹⁸⁸, come denuncia Magnarelli: radicata si dimostra infatti la tradizionale separazione ed incommensurabilità tra empiria e spiritualità, tipica del neoidealismo italiano, in articoli di personalità curiose come Edmondo Cione, ed altre del calibro di Sergio Quinzio e Vincenzo Cappelletti.

L'intervento di Edmondo Cione

Prima di procedere oltre nella discussione, vorrei soffermarmi sulla posizione di Edmondo Cione, espressa in un capitolo del suo volume *Fede e Ragione nella Storia*, del 1963. Dapprima pupillo di Croce ed antifascista, Cione si staccò dal maestro per aderire ad una visione cristiana della vita, e giunse ad essere consigliere di Mussolini nei giorni di Salò: nella sua prosa pirotecnica, e nelle sue estrose argomentazioni, si allinea ai religiosi più intransigenti, da Bosio, agli autori di *Divinitas*, al domenicano Scaltriti.

Gli scritti del nostro gesuita sono appellati come “indigesti zibaldoni teologico-filosofici”⁹⁸⁹, la sua teoria è una “mediocre rifrittura degli sconclusionati romanzi cosmici di Spencer ed Ha-eckel”⁹⁹⁰ e la “prova d’una spaventosa ed aberrante confusione mentale”⁹⁹¹; ed anche l’analisi del successo teilhardiano ricalca gli stessi temi: “in epoca d’un pericoloso confusionismo ideologico e d’un insidioso camaleontismo”⁹⁹², TdC è oggetto della curiosità di chi si dedica “alle più lambiccate alchimie per combinare in un *olla potrida* cristianesimo e marxismo, libertà e dit-

sa, come esige la ricerca, alla sintesi. Perché è in questo passaggio che, spesso a nostra insaputa, s’insinuano i due ingredienti adulteranti: il nostro intelletto e la nostra immaginazione” (A. FRESCAROLI, *A proposito di TdC*, Vita e pensiero, Milano 1963, p. 308). Il *Monitum* è definito quindi una “misura di profilassi dello spirito” (ivi), necessaria ad “immunizzarsi contro certi entusiasmi che rischiano di travolgere il lettore” di TdC, “da cui è bene guardarsi” (ibid., p. 313).

⁹⁸⁷ G. MAGNARELLI, *Il «caso» TdC*, La Cultura 2, Roma 1964, p. 249.

⁹⁸⁸ Ivi. Altri motivi erano “la diffidenza per le novità editoriali tanto reclamizzate”, la stanchezza rispetto “inquietudini cattoliche di tipo vagamente «modernistico»” ed infine la diffidenza “dei filosofi dalla metafora «facile» e suggestiva” (ibid., pp. 248-249).

⁹⁸⁹ E. CIONE, *Il romanzo cosmico di Theilard de Chardin*, nel suo *Fede e Ragione nella Storia*, Cappelli, Bologna 1963, p. 288.

⁹⁹⁰ Ivi.

⁹⁹¹ Ibid., p. 290.

⁹⁹² Ibid., p. 287.

tatura del proletariato, personalismo e collettivismo meccanicistico⁹⁹³, vale a dire “cattolici stufi dell’antica loro fede ed ansiosi d’apparire snobisticamente moderni ed aggiornati⁹⁹⁴ e “marxisti sinceramente pervasi da una qualche estemporanea nostalgia mistica ovvero, in cattiva fede, dal proposito di contrabbandare la loro merce insidiosa dopo averla bagnata con un *asperges* d’acqua santa⁹⁹⁵.

Poi, inaspettatamente, l’articolo continua con asserzioni largamente condivisibili: il riconoscimento del merito della scienza che illustra le modalità di svolgimento dell’evoluzione, il libro del *Genesi* presentato come “un’esposizione popolare ed immaginosa⁹⁹⁶, la convinzione che il trasformismo di Darwin e Lamarck non scalfisce l’origine divina del cosmo; per virare improvvisamente in una dichiarazione di fede nel creazionismo. E così, vedendo in TdC “tutte le debolezze proprie degli scienziati allorché esorbitano dalla cerchia di loro competenza⁹⁹⁷, Cione rimprovera il nostro gesuita — “tanto buon scienziato, quanto cattivo filosofo⁹⁹⁸ — di non avvedersi “che Dio, creando il mondo, generò un mondo non già infante, bensì già adulto. Infatti, ammesso il miracolo della creazione, non si deve trovar difficoltà a concepire (come del resto dice il *Genesi*) che Dio abbia creato un mondo già anziano, cioè con un passato di milioni di anni, quanti sono certamente necessari per la formazione di tutti gli animali enumerati dalla Bibbia⁹⁹⁹.

La posizione di Sergio Quinzio

Al dibattito partecipa anche l’intellettuale Sergio Quinzio, con due articoli ed infine un volume, edito nel 1967, che delineano chiaramente la sua posizione su TdC e sul successo postumo di quest’ultimo. Nonostante sia temporalmente estraneo alla ricerca, rifarsi alla conclusione del volume di Quinzio è interessante sia per una comprensione profonda dei due articoli — in cui l’autore presenta rispettivamente la figura di TdC (soprattutto nelle sue ombre), ed

⁹⁹³ *Ibid.*, p. 288.

⁹⁹⁴ *Ivi.*

⁹⁹⁵ *Ivi.*

⁹⁹⁶ *Ibid.*, p. 289.

⁹⁹⁷ *Ibid.*, p. 288.

⁹⁹⁸ *Ibid.*, p. 289.

⁹⁹⁹ *Ivi.*

una spiegazione del fermento per le sue teorie —, ma soprattutto per l'acume, la pertinenza e l'originalità delle riflessioni.

Questa brevemente la sua considerazione del gesuita, come la leggiamo nel suo primo articolo: TdC è un “magnifico De Gaulle ecclesiastico”¹⁰⁰⁰, pienamente inserito nello spirito attivista ignaziano, abile diplomatico, arrivista e “brillante conferenziere”¹⁰⁰¹. Com'è evidente, Quinzio è molto attento ai dettagli della biografia e della personalità teilhardiane generalmente lasciate in second'ordine, caratteristiche di cui l'autore si avvale per ricalibrare l'autorevolezza scientifica, e conseguentemente la portata dell'opera teilhardiana. Questo quindi il giudizio dell'autore sul pensiero ed il successo del gesuita, espresso nel suo secondo articolo: “egli può apparire scienziato agli occhi dei teologi e dei filosofi, teologo agli occhi dei filosofi e degli scienziati, filosofo, infine, agli occhi degli scienziati e dei teologi. Per quanto ne risulta a me — che però non ho meditato su tutte le righe scritte dal Padre e sul Padre — le testimonianze degli uomini di scienza non sono certo tali da presentarlo come un grande scienziato, le testimonianze dei cultori di teologia non sono certo tali da presentarlo come un grande teologo, e le testimonianze degli studiosi di filosofia non sono certo tali da presentarlo come un grande filosofo. Ma alcuni scienziati, inseriti in un mondo privo di aperture trascendenti, trovano in Teilhard una suggestiva proposta di trascendenza; e alcuni teologi e filosofi, inseriti in un mondo privo di aperture sulla scienza, e sulla tecnica, trovano in lui un suggestivo contatto con la scienza moderna. Ora, Padre Teilhard è un *apostolo*, ma se questo può giustificare l'interesse per la sua opera non giustifica il tentativo di ingigantirne la portata”¹⁰⁰².

Queste considerazioni verranno ampliate e meglio giustificate nel volume del 1967, in cui l'autore tenta un'analisi complessiva del pensiero teilhardiano nei suoi aspetti scientifici, filosofici, teologici, mistici e poetici. Prima di esporre le critiche alla scientificità di TdC che ci interessano, vorrei presentare una riflessione che Quinzio pone in conclusione al suo volume e che illumina tutta la critica al gesuita.

Se infatti anche altri avevano parlato di ottimismo e pessimismo in relazione a TdC, Quinzio per primo ha l'acume e l'onestà di ben misurare, posizionare ed emendare la predi-

¹⁰⁰⁰ S. QUINZIO, *Darwin e Sant'Ignazio. La «grande sintesi» di TdC*, Tempo presente, anno 8, n. 2, Roma 1963, p. 26. Circa la competenza teilhardiana in teologia e filosofia, l'autore scrive che “la sua preparazione come filosofo e come teologo non fu pari al suo valore come geologo e come paleontologo” (*ibid.*, p. 22).

¹⁰⁰¹ *Ibid.*, p. 25.

¹⁰⁰² S. QUINZIO, *I «fans» di TdC*, Tempo Presente, anno 9, n. 1, Roma 1964, p. 58.

sposizione personale nell'approccio al gesuita francese¹⁰⁰³. Queste le parole di Quinzio (che tra l'altro situano la questione teilhardiana nel quadro politico-sociale già individuato dagli interventi dei marxisti, di Gozzini e Vigorelli, e che vedremo riconfermate nel giudizio finale sul gesuita): "ogni possibile giudizio [su TdC] è necessariamente condizionato da una scelta preliminare alla quale non si può sfuggire: la scelta, cioè, tra due posizioni che nella lunga storia del cristianesimo si sono sempre fronteggiate e contrapposte. È l'opposizione che abbiamo recentemente vissuta fra la cupa chiusura di Pio XII e l'apertura al mondo di Papa Giovanni [...] la fondamentale divergenza tra un cristianesimo di fondo manicheo, dualistico, pessimista [...] e un cristianesimo che si sente al centro di un mondo sostanzialmente redento e perciò valido nel suo ordine, con il quale è giunto ad intrattenere rapporti, considerando utili e necessari gli sforzi dell'uomo nella graduale ascesa dell'umanità verso Dio"¹⁰⁰⁴. E quindi: "giudicare Teilhard significa anzitutto giudicare un modo di sentire e di concepire il cristianesimo [...]. Corre perciò il dovere, per chi affronti l'opera di Teilhard, di dichiarare in modo inequivocabile qual è la sua scelta di fondo, anziché nasconderla sotto l'ostentazione di una pretesa *obiettività*"¹⁰⁰⁵.

Quinzio ammette quindi di essere "orientato verso il rifiuto di un cristianesimo ottimista ed aperturista"¹⁰⁰⁶; e ribadisce che questa "convinzione non può non influire in misura notevole sulla valutazione"¹⁰⁰⁷ delle proposte teilhardiane, "orientando automaticamente a considerare inaccettabili i risultati contrastanti e a sottolineare piuttosto i fallimenti che le soluzioni convincenti"¹⁰⁰⁸. Se tale preconcetto impedisce la valutazione obiettiva della positività o negatività del tentativo teorico di conciliare scienza e fede, Quinzio considera possibile l'analisi "in relazione ad un più modesto e limitato ambito di valutazione"¹⁰⁰⁹, in base cioè al raggiungimento pratico della sintesi tra cristianesimo e modernità proposta da TdC. Anche in questa ristrettezza d'indagine, la conclusione è che il sistema teilhardiano "deve essere considerato non sostenibile scientificamente, non fondato né filosoficamente né teologicamente, avvolto in uno pseudo-misticismo nebbioso e spesso ambiguo che evade dai problemi reali proiettando formule ri-

¹⁰⁰³ Se l'autore ha limitato la sua riflessione all'ambito del cristianesimo, essa può essere estesa anche ai non religiosi (come abbiamo visto, i marxisti) che pure si sono espressi sul nostro gesuita, considerandone più generalmente l'inclinazione nei confronti del mondo.

¹⁰⁰⁴ S. QUINZIO, *Che cosa ha veramente detto TdC*, Ubaldini, Roma 1967, pp. 146-147.

¹⁰⁰⁵ *Ibid.*, p. 147.

¹⁰⁰⁶ *Ibid.*, pp. 147-148.

¹⁰⁰⁷ *Ivi.*

¹⁰⁰⁸ *Ibid.*, p. 148.

¹⁰⁰⁹ *Ivi.*

solutive in cieli infiniti e imprevedibili, e infine, dissolto ulteriormente in un'aura poetica dove tutto sembra sublimarsi, ma solo per approdare a una letteratura decadente"¹⁰¹⁰.

Su Teilhard scienziato

Il presupposto negativo di Quinzio pare riemergere nella strenua affermazione di una scienza puramente convenzionalista e relativista, continuamente contrapposta al realismo scientifico della teoria teilhardiana per esaltare le deficienze di quest'ultima — come se, con il convenzionalismo, l'epistemologia consacrasse definitivamente l'istanza della cristiana "divisione dei piani" scientifico e metafisico, e la scienza stessa sancisse la sua subalternità alla religione. La posizione dell'autore rispetto la scientificità del gesuita è chiara fin dal primo articolo, in cui leggiamo che, se TdC "è stato un buono specialista"¹⁰¹¹ in paleontologia, "la scienza da lui posta a fondamento delle sue «grandi sintesi» risponde a una concezione che ignora la matematica e la fisica e che — come può dedursi dalla sua fede nei «fatti» certi e sperimentati e nella validità assoluta di «leggi» alle quali dovrebbe obbedire l'intero universo — è ricalcata sui cliché del vecchio positivismo ottocentesco. Tutta la moderna scienza, convenzionalista e probabilista, è rimasta fuori dal suo orizzonte"¹⁰¹².

Nel volume del 1967, in cui dedica un capitolo al *Teilhard scienziato*, Quinzio insiste nuovamente, con più vigore e maggiori dettagli, sulla mancanza di scientificità del metodo e della costruzione delle teorie del gesuita. Gli vengono contestati infatti: la priorità del "suo misticismo panteistico"¹⁰¹³ sulla deduzione da fatti scientificamente accertati del suo evoluzionismo¹⁰¹⁴; la forma dei due postulati esposti nel PH, caratterizzati da indefinitezza, non univocità, interpre-

¹⁰¹⁰ *Ibid.*, p. 149.

¹⁰¹¹ S. QUINZIO, *Darwin e Sant'Ignazio. La «grande sintesi» di TdC*, Tempo presente, anno 8, n. 2, Roma 1963, p. 22. Circa la competenza teilhardiana in teologia e filosofia, l'autore scrive che "la sua preparazione come filosofo e come teologo non fu pari al suo valore come geologo e come paleontologo" (*ivi*).

¹⁰¹² *Ivi*. Più tardi, l'autore usa le stesse parole del gesuita per descrivere il sistema teilhardiano come "«una specie di metafisica della materia-spirito, o più esattamente dello spirito-materia»" in cui "la scienza non c'entra affatto", e sottolineare la "sostanziale coincidenza del sistema teilhardiano con il sistema schellinghiano della «filosofia della natura»" (*ibid.*, p. 23). E poi, di nuovo Quinzio insiste che c'è in TdC un "radicale fraintendimento della problematica della scienza contemporanea, che è ormai molto lontana dalla fede nei «fatti» e nelle «leggi» che possedeva al buon tempo antico" come dimostra "la pura verbalità delle sintesi tra fisico (che in Teilhard significa ancora «meccanico») e biologico, e tra biologico e psichico, a sostegno delle quali non c'è una sola formula né una sola scoperta sperimentale" (*ibid.*, p. 24).

¹⁰¹³ S. QUINZIO, *Che cosa ha veramente detto TdC*, Ubaldini, Roma 1967, p. 81.

¹⁰¹⁴ *Ivi*. "Non fosse altro perché il suo misticismo panteistico precede nel tempo la sua formazione come scienziato".

tabilità, estraneità alle affermazioni della scienza contemporanea¹⁰¹⁵; la concezione mitica dell'energia¹⁰¹⁶; l'inconcepibile avvenirismo delle discipline di antropogenesi ed ultrascienza¹⁰¹⁷, solo vagamente rapportabili alle ricerche attuali, che rendono la sua scienza “evanescente ed imprevedibile”¹⁰¹⁸.

L'argomento principale per scalfare la scientificità del sistema teilhardiano diviene quindi il convenzionalismo scientifico. Quinzio critica il progetto teilhardiano di “una sintesi delle attuali conoscenze scientifiche, come prima necessaria tappa da percorrere per giungere poi alla sintesi finale e salvifica della scienza con la fede, del cristianesimo col mondo moderno”¹⁰¹⁹, e lo fa invocando una sola volta la “differenza di piani”¹⁰²⁰ fisico e metafisico, e molto più spesso il convenzionalismo della scienza, in cui si condensa la tradizionale svalutazione delle scienze sperimentali tipica del neoidealismo italiano e del cristianesimo. Tra l'altro, Quinzio ritiene che TdC si dimostri consapevole (anche se a tratti, e soprattutto nelle pagine ubbidienti alle istanze dei suoi superiori¹⁰²¹) “di aver sorpassato i limiti di ciò che può essere affermato dal punto di vista della scienza”¹⁰²², salvo poi — illudendosi col suo carattere e col suo desiderio apologetico¹⁰²³ — “comportarsi come se non esistessero”¹⁰²⁴, rielaborando in modo “fantastico ed utopico”¹⁰²⁵ i dati scientifici.

Per Quinzio, la spiegazione di questo comportamento teilhardiano emerge dall'analisi delle caratteristiche della scienza paleontologica al quale il gesuita era dedito, di cui viene enfatizzata l'inadeguatezza e l'inferiorità rispetto fisica e matematica, “i cardini di tutto lo sviluppo scientifico contemporaneo”¹⁰²⁶. Leggiamo quindi che “la scienza utilizzata da Teilhard per la costruzione del suo sistema — fondamentalmente la paleontologia — è una scienza descrittiva e classificatoria alla quale manca il rigore della dimostrazione matematica e della formalizzazione logica, le quali, nei settori di ricerca ai quali sono state applicate, restringono l'ambito di

¹⁰¹⁵ *Ibid.*, p. 84.

¹⁰¹⁶ *Ibid.*, p. 89.

¹⁰¹⁷ *Ibid.*, p. 95.

¹⁰¹⁸ *Ivi.*

¹⁰¹⁹ *Ibid.*, p. 82.

¹⁰²⁰ *Ivi.*

¹⁰²¹ *Ibid.*, p. 86.

¹⁰²² *Ibid.*, p. 82.

¹⁰²³ *Ibid.*, p. 89.

¹⁰²⁴ *Ibid.*, p. 83.

¹⁰²⁵ *Ibid.*, p. 89.

¹⁰²⁶ *Ibid.*, p. 91.

opinabilità¹⁰²⁷ in cui l'autore ritiene sguazzare il religioso francese. Considerato questo, assieme ai dati biografici sulla formazione del gesuita, povera di fisica e matematica, l'autore conclude appunto che la scienza di TdC è "ancora quella del positivismo ottocentesco"¹⁰²⁸, meccanica, certa, realista, "la cui affermazione più rivoluzionaria era l'evoluzionismo darwiniano"¹⁰²⁹.

Valore e posizionamento del tentativo teilhardiano

Quinzio correla proprio a questa arretratezza epistemologica il valore assoluto che TdC accorda all'evoluzionismo, e la sua totale dedizione a risolvere le incongruenze tra trasformismo e religione. È qui che il tema epistemologico del convenzionalismo si lega con la tesi dell'inferiorità veritativa della scienza rispetto la fede, e che prende corpo l'argomento epistemologico contro il gesuita. Vediamo infatti l'autore sostenere che TdC, "rimasto ancorato al secolo in cui è nato"¹⁰³⁰, persiste nell'attribuire alla verità scientifica un valore di certezza mentre "la scienza contemporanea parla ormai in termini di convenzioni e probabilità"¹⁰³¹; inoltre, egli "ha visto nell'evoluzionismo il perno della scienza moderna e dei suoi svolgimenti futuri, e ha ritenuto che la vera ragione dell'allontanamento degli uomini del suo tempo dai tradizionali valori cristiani stesse innanzitutto nella difficoltà di sostenere scientificamente il creazionismo"¹⁰³². Per questo, TdC è "caduto in un grave errore prospettico"¹⁰³³, spiega Quinzio, finendo per inscrivere il pensiero del gesuita in un quadro ben più ampio che quello della semplice critica a Teilhard: egli "non ha compreso che lo stesso sorgere della scienza e del mondo moderno consegue già da un allontanamento e da un abbandono almeno implicito dell'orizzonte dell'antica verità religiosa. Il problema attuale non è tanto di mettere a confronto e di non conciliare due diverse *certezze* in conflitto tra loro (come poteva essere in un periodo precedente), quanto di scegliere fra due diversi atteggiamenti di fondo, la cui validità è discutibile all'infinito. Il vero profondo contrasto che oggi contrappone fede e scienza non è, infatti, tra due verità che si equivalgono nel porsi come tali, ma piuttosto fra la tradizionale affermazione di possibili-

¹⁰²⁷ *Ibid.*, p. 90.

¹⁰²⁸ *Ibid.*, p. 92.

¹⁰²⁹ *Ivi.*

¹⁰³⁰ *Ivi.*

¹⁰³¹ *Ivi.*

¹⁰³² *Ivi.*

¹⁰³³ *Ibid.*, p. 93.

tà di una verità unica e assoluta e il convenzionalismo e probabilismo della scienza contemporanea, la quale esclude qualunque verità *in sé* per sostituirla con ipotesi e postulati”¹⁰³⁴.

Conclude con tono grave l'autore, completando la descrizione del suo punto di vista sulla contemporaneità: nel sistema teilhardiano, “l'incontro fra religione e mondo moderno è stato tentato nella direzione più facile, quella dell'accordo a metà strada, dell'eliminazione delle punte estreme. [...] In Teilhard come nella Chiesa post-conciliare, non ci sono, infatti, scelte autentiche, ma composizioni di punti di vista diversi, e cioè c'è adeguamento al pluralismo della cultura contemporanea. L'opera di TdC si rivela dunque come una ulteriore trascrizione diluente del cristianesimo nella storia, come l'ultima tappa di un bimillenario cedimento a posizioni e a valori mondani. [...] La figura sfuggente e contraddittoria di Pierre TdC riproduce perfettamente, con le sue incertezze, i suoi auto-inganni, i suoi sbandamenti, le sue paure, le sue esaltazioni, il suo abile attivismo, la sua sostanziale impotenza, il suo fascino un po' desueto, la figura della Chiesa contemporanea. Il problema affrontato da Teilhard resta aperto, e ulteriormente aggravato dal suo fallimento”¹⁰³⁵.

L'articolo di Vincenzo Cappelletti

Nell'intervento di Vincenzo Cappelletti, laureato in medicina e poi in filosofia, docente di Storia della Scienza, è nuovamente evidente la preponderanza dell'interesse per gli ambiti filosofico e religioso, pur presentando una critica puntuale all'evoluzionismo del pensiero teilhardiano. L'introduzione biografica appronta l'articolo in modo divulgativo, ma in realtà il pensiero teilhardiano è presentato confusamente e sommariamente, e contestato — anche con un registro pacato — in toto, nella costruzione metafisica, concezione religiosa e scientifica di TdC,

¹⁰³⁴ *Ibid.*, pp. 93-94. L'ambito di collocamento della critica a TdC è ribadito con ancor più chiarezza in conclusione al volume, dove Quinzio connota in modo acuto ed originale la crisi spirituale contemporanea. Leggiamo: “la Chiesa, i cristiani in generale, anzi tutti gli uomini comunque legati ad una tradizione religiosa, posti di fronte al trionfo del dissacrato mondo moderno hanno un assoluto bisogno di qualcosa che assicuri il significato attuale degli antichi valori, evitando la loro definitiva estromissione dalla storia” (*ibid.*, p. 150). In questa situazione in cui grande è l'importanza di ogni teoria che si presenti come utile strumento a questo scopo, Quinzio riconosce nel pensiero teilhardiano, pur nella sua pochezza, l'unico tentativo di affrontare “un problema di fondo che altri non vedono o fingono di non vedere nelle sue drammatiche dimensioni reali” (*ibid.*, p. 151), il confronto e superamento delle contrapposizioni tra fede e mondanità (*ibid.*, p. 150). Leggiamo anche: “occorre del resto riconoscere che, al di fuori del sistema o delle suggestioni teilhardiane, non esiste oggi alcun tentativo di confrontare tra loro e di superare le contrapposte concezioni dell'antica religione e della cultura moderna”.

¹⁰³⁵ *Ibid.*, pp. 152-153.

attraverso blandi riferimenti a *Le milieu divin*, *Le groupe zoologique humain* e *Le phénomène humain*.

La critica agli aspetti scientifici del pensiero teilhardiano manca di accuratezza e precisione: l'autore è competente in evoluzionismo e nella varietà delle sue declinazioni, ma dimostra di ignorare i testi teilhardiani in cui il gesuita propone la sua teoria. Così, il trasformismo di TdC è banalmente accomunato alla psicobiologia, e l'evoluzione teilhardiana è descritta come "endogena, unidirezionale e finalistica"¹⁰³⁶. Per Cappelletti quindi essa "eccede i dati attuali della genetica, e anzi contraddice ad essi"¹⁰³⁷, è "priva di qualsiasi conferma"¹⁰³⁸ sperimentale, e permane "finora inverificata e forse inverificabile"¹⁰³⁹. La biografia in testa all'articolo si scopre quindi funzionale a caratterizzare sì il gesuita come geologo e paleontologo, ma a squalificarlo come biologo e zoologo¹⁰⁴⁰, precisazione di cui l'autore si serve per sostenere la scarsa competenza teilhardiana in materia evoluzionistica: "nella inevitabile frammentarietà dei reperti fossili della vita, soltanto lo zoologo e il genetista possono orientarsi"¹⁰⁴¹, integrare i dati paleontologici alle osservazioni degli organismi attuali, ed infine suggerire teorie pertinenti sulle modalità e indirizzi dell'evoluzione.

Circa l'aspetto filosofico, in continuità con Quinzio, Cappelletti si oppone a TdC impugnando la "filosofia dello spirito"¹⁰⁴². Così l'autore presenta l'itinerario intellettuale teilhardiano: "ai dati dell'osservazione paleontologica egli si avvicinò con l'ipotesi evoluzionistica; poi integrò quest'ipotesi con un'altra, della «cefalizzazione» come di un necessario presupposto alla necessaria manifestazione spirituale; indotto a meditare sull'irrilevanza della specie umana nell'economia del cosmo, ipotizzò che essa dovesse costituire il fine di tutta la natura; timoroso di quest'ultimo passo, e consapevole d'essersi incamminato sulle sabbie mobili di un relativismo naturalistico, congetturò che un punto oltremondano, il «punto omega», attraesse la natura a sé per assimilarcela"¹⁰⁴³. Come il Sergio Quinzio, Cappelletti lamenta la violazione delle

¹⁰³⁶ V. CAPPELLETTI, *L'errore del TdC*, nel suo *La scienza tra storia e società*, Studium, Roma 1978, p. 175.

¹⁰³⁷ *Ibid.*, p. 176.

¹⁰³⁸ *Ibid.*, p. 175.

¹⁰³⁹ *Ibid.*, p. 177.

¹⁰⁴⁰ *Ibid.*, p. 167: "TdC non fu né biologo né zoologo, mai, sebbene la sua filosofia della natura pretendesse di fondarsi su dati positivi, concernenti anche i fenomeni della vita e la struttura degli organismi".

¹⁰⁴¹ *Ibid.*, p. 175.

¹⁰⁴² *Ibid.*, p. 180.

¹⁰⁴³ *Ibid.*, p. 170.

“leggi fondamentali della scienza: della scienza naturale, che ripugna l’ipotesi non verificata, e della scienza teoretica, che procede apoditticamente, e non ipoteticamente”¹⁰⁴⁴; il tentativo costante di “riconduurre la storia e la natura alla loro comune origine, di chiarificare con l’idea del divino quella visione opaca e utilitaria della realtà”¹⁰⁴⁵; l’incapacità di “distinguere l’identità dello spirito dal divenire delle forme e dal succedersi degli eventi storici”¹⁰⁴⁶.

9. Le posizioni degli uomini di Chiesa

Dicevo che il volume di Vigorelli diede avvio ad una discussione a tutti i livelli in Italia. Gli uomini di Chiesa si espressero “per ultimi” sul valore del volume di Vigorelli e sul pensiero teilhardiano, con un duplice atteggiamento, che ripropone le reazioni viste anteriormente al *Monitum*: una intransigente e completamente negativa, e un’altra positiva, che ne apprezza la prospettiva sociale e scientifica, e tenta con fatica palpabile di agganciarlo all’ortodossia, provando a riaggiustarne i temi più controversi. Naturalmente, a queste reazioni si correlano due diversi atteggiamenti nei confronti della scienza, uno che la svaluta nella sua capacità veritativa, e l’altro che la esalta come sapere valido, conforme alla mentalità contemporanea. Se in un secondo momento quest’ultimo atteggiamento avrà definitivo successo, diventando la via principale per convogliare i temi teilhardiani nei dibattiti in corso nella Chiesa conciliare e postcon-

¹⁰⁴⁴ *Ivi.*

¹⁰⁴⁵ *Ibid.*, p. 172.

¹⁰⁴⁶ *Ibid.*, p. 173. Cappelletti è anche attento ad evidenziare le deficienze teilhardiane rispetto il cristianesimo: de *Le milieu divin*, l’autore contesta l’accorpamento di misticismo e naturalismo (*ibid.*, p. 171); ne *Le groupe zoologique humain* e *Le phénomène humain* il depotenziamento del concetto di causa assoluta e di libertà creatrice incondizionata (*ibid.*, p. 179). La conclusione sarà perentoria: “l’opposizione tra la dottrina dello scienziato francese e gli assiomi di una filosofia dello spirito ci sembra irriducibile. La discordanza tra alcuni postulati scientifici del Teilhard e lo stato odierno delle conoscenze biologiche ci sembra notevole. Dubitiamo della fedeltà del TdC alla vera interpretazione dell’escatologia cristiana” (*ibid.*, p. 180), relegando l’interesse per il gesuita alla “suggerione di un esempio e la simpatia per un itinerario umano” (*ibid.*, p. 181).

ciliare attraverso lo smorzamento della vena polemica e la risoluzione dei problemi teologici, in un primo momento sarà debolissimo, a vantaggio della prima posizione, esemplificata dallo scritto del domenicano Scaltriti e da una serie di commenti di religiosi italiani e francesi comparsi sulle riviste italiane, specialmente su *Ephemerides Carmeliticae* ad opera di Philippe De La Trinité¹⁰⁴⁷.

Qualche parola va spesa per quei pochi sacerdoti che, dopo l'emanazione del *Monitum*, cercarono di proporre una riflessione positiva sul pensiero teilhardiano, suggerendolo come uno spunto interessante per la teologia o soprattutto l'apologetica. In generale, nelle esposizioni di questi religiosi che si esprimono su TdC posteriormente al *Monitum*, è palpabile la circospezione, la prudenza e la diplomazia.

Esemplare a questo riguardo la vicenda occorsa al direttore del mensile missionario *Fede e Civiltà*, il saveriano Vittorio Vanzin, tra i mesi di gennaio e aprile del 1964. Il numero di gennaio, infatti, è dedicato a presentare "in una maniera piana ed accessibile a quanti hanno una conoscenza elementare dei problemi scientifici, una nuova interpretazione di tutta la Realtà cosmica nelle sue implicazioni riguardanti la salvezza degli uomini"¹⁰⁴⁸: il pensiero teilhardiano è infatti riassunto in due parti che ripercorrono rispettivamente *Le phénomène humain* e *Le milieu divin*, che coprono il considerevole numero di una trentina di pagine. Nel paragrafo introduttivo, l'autore espone con cura le vicende delle teorie del gesuita: racconta del successo teilhardiano tra i missionari francesi, trascrive in latino il *Monitum*, riporta ed esplicita le accuse

¹⁰⁴⁷ P. DE LA TRINITÉ O.C.D., *Teilhard et teilhardisme*, Quaderni Divinitas 3, Pontificia Università Lateranense, Roma 1962, apparso anche in Divinitas 7, Pontificia Università Lateranense, Roma 1963, pp. 126-197.

Id., Recensione a MEDAULE Jacques, *Initiation à Teilhard de Chardin*, Éd. Du Cerf, Paris 1963; *Ephemerides Carmeliticae* 14, Roma 1963, p. 509.

Id., *Rome et Teilhard*, *Seminarium* 16, 1964, pp. 79-121.

Id., Recensione a SOREIL A., FRANCOTTE A., DE CORTE M., CUVERS A., DÉCHET J., FIÉVET A., DE MÉRODE F., DESSART CH., *Face au prophétisme de Teilhard de Chardin*, in *Les Cahiers de Refaire*, Bruxelles, Dessart 1963; in *Ephemerides Carmeliticae* 15, Roma 1964, pp. 503-504.

Id., Recensione a VERNET Maurice, *La grande illusion de Teilhard de Chardin*, Paris, Gedalge 1964; in *Ephemerides Carmeliticae* 15, Roma 1964, pp. 504-505.

Id., Recensione a SCALTRITI Giacinto O.P., *Teilhard de Chardin tra il mito e l'eresia*, Ed. Idea, Roma 1964, in *Ephemerides Carmeliticae* 15, Roma 1964, pp. 505-506.

Id., *Il modernismo teilhardiano*, *Relazioni rivista di studi politici ed economici* 2 n. 12, Roma 1965, 23-31.

Id., Recensione a G. FRÉNAUD, L. JUGNET, R. Th. CALMEL, *Gli errori di Teilhard de Chardin*, Dell'Albero, Torino 1963; in *Ephemerides Carmeliticae* 16, Roma 1965, pp. 530-531.

¹⁰⁴⁸ *Fede e Civiltà*, anno 62, n. 1, Parma 1964, sommario.

dell'articolo anonimo, dà notizia e commenta le opere di critica¹⁰⁴⁹. Egli specifica poi le modalità del proprio impegno divulgativo: “non abbiamo voluto difendere o condannare il «sistema» di Padre Teilhard, ma soltanto presentarlo oggettivamente, nella sua sostanza, cercando di eliminare le espressioni verbali che possono ingenerare equivoci ed allarmi”¹⁰⁵⁰ nel “contesto dottrinale e morale dell'ortodossia”¹⁰⁵¹ e con “intenti particolarmente informativi”¹⁰⁵². Prima dell'esposizione del pensiero teilhardiano, un secondo paragrafo esprime chiaramente l'opinione personale dell'autore sul ruolo e l'apporto della teoria del gesuita, descritta come “un messaggio autenticamente evangelico, che non smentiva né sminuiva quello dei Missionari, ma lo integrava in una visione completa e in una giustificazione di altissimo livello”¹⁰⁵³. Vanzin ripropone la figura del gesuita — conosciuto personalmente in Cina nel 1926¹⁰⁵⁴ — come un crescendo e una maturazione dello spirito missionario, fino a scrivere che “Teilhard si sentiva veramente sacerdote e missionario: missionario soprattutto”¹⁰⁵⁵. Inizialmente infatti, il gesuita è presentato come un prete-scienziato, da cui ci si sarebbe aspettati un contributo cospicuo nel solo ambito scientifico, afflitto da inquietudine per via di un lavoro “inutile dal punto di vista cristiano”¹⁰⁵⁶, “una specie di tradimento dal punto di vista sacerdotale”¹⁰⁵⁷. Vanzin ritiene che la “preoccupazione missionaria”¹⁰⁵⁸ teilhardiana sia cresciuta col tempo, fino a maturare nella sua composizione di scienza e rivelazione, definita una “visione unitaria e logica”¹⁰⁵⁹, “più radicale e significativa”¹⁰⁶⁰ della rivoluzione copernicana, sulla cui validità l'autore non dimostra alcun dubbio. Scrive difatti: “TdC inserisce la funzione della scienza nell'apostolato, introduce la sua qualifica di prete-scienziato nell'ambito dell'azione missionaria”¹⁰⁶¹. La teoria scientifica teilhardiana è esaltata quindi per conferire grande entusiasmo ed autorità al missionario: Vanzin la

¹⁰⁴⁹ Del lavoro di Vigorelli, Vanzin scrive: “un grosso volume di carattere polemico e tendenzioso che non onora il suo Autore” (V. C. VANZIN, *La salvezza dell'umanità in una nuova prospettiva cosmica*, Fede e Civiltà, anno 62, n. 1, Parma 1964, p. 3).

¹⁰⁵⁰ *Ibid.*, p. 2.

¹⁰⁵¹ *Ivi.*

¹⁰⁵² *Ivi.*

¹⁰⁵³ *Ibid.*, p. 5.

¹⁰⁵⁴ *Ivi.*

¹⁰⁵⁵ *Ibid.*, p. 9.

¹⁰⁵⁶ *Ibid.*, p. 6.

¹⁰⁵⁷ *Ivi.*

¹⁰⁵⁸ *Ibid.*, p. 7.

¹⁰⁵⁹ *Ivi.*

¹⁰⁶⁰ *Ivi.*

¹⁰⁶¹ *Ibid.*, p. 8.

presenta come portatrice di un'interpretazione del cristianesimo che è "tappa necessaria"¹⁰⁶² dell'evoluzione dell'umanità, "strumento di cui devono essere forniti tutti gli uomini per conseguire la loro salvezza"¹⁰⁶³, e che, "essendo la vera interpretazione della Realtà, di tutta la Realtà, deve essere presentato ai pagani in tutte le sue implicazioni umane, terrestri, scientifiche, oltre che religiose e spirituali"¹⁰⁶⁴. Leggiamo anche: "una religione che si confina nel solo rito spirituale è indubbiamente fuori della Verità e della Realtà"¹⁰⁶⁵; e sul valore del pensiero teilhardiano: "indipendentemente da ogni valutazione di merito, il messaggio missionario del Padre TdC esercita un fascino particolare sugli uomini del nostro tempo e in modo particolare su quanti o non conoscono il Cristianesimo o lo conoscono nelle sue forme tradizionali di religione intransigente ed intollerante, con una struttura organica possente e chiusa"¹⁰⁶⁶.

Se questa è la prima, chiara e positiva posizione di Vanzin nei confronti di TdC, il suo articolo di aprile risulta evidentemente come un'abiura, anche se camuffato come approfondimento. L'autore scrive nelle primissime righe: "non abbiamo ritenuto necessario esprimere allora il nostro giudizio sulle prospettive del padre TdC, ma ci siamo limitati a presentare oggettivamente il sistema nella sua sostanza. Ora molti lettori ci chiedono di chiarire esplicitamente la nostra opinione nei riguardi del pensiero teilhardiano, con riferimento alla dottrina cattolica"¹⁰⁶⁷. Il corpo dell'articolo prosegue con questo tenore: "una lettura critica delle opere del Padre Pierre TdC suscita nell'animo del lettore provveduto reazioni violente e profonde perplessità"¹⁰⁶⁸, il pensiero teilhardiano opera "uno spostamento radicale nella visione e nella interpretazione della realtà"¹⁰⁶⁹, in cui "le nozioni scolastiche più elementari si dissolvono"¹⁰⁷⁰; "il linguaggio dello scienziato gesuita penetra nelle strutture della mentalità tradizionale con la violenza di un esplosivo e sembra disseminare ovunque confusione e rovina"¹⁰⁷¹. Poi, una considerazione bizzarra: "cogliere le linee fondamentali della costruzione [teilhardiana], la sua funzionalità, l'aderenza o meno agli schemi classici e infine controllarne la validità [...] non è certo un com-

¹⁰⁶² *Ivi.*

¹⁰⁶³ *Ivi.*

¹⁰⁶⁴ *Ivi.*

¹⁰⁶⁵ *Ivi.*

¹⁰⁶⁶ *Ibid.*, p. 9.

¹⁰⁶⁷ V. C. VANZIN, *La salvezza dell'umanità in una nuova prospettiva cosmica*, *Fede e Civiltà*, anno 62, n. 4, Parma 1964, p. 49.

¹⁰⁶⁸ *Ivi.*

¹⁰⁶⁹ *Ivi.*

¹⁰⁷⁰ *Ivi.*

¹⁰⁷¹ *Ibid.*, p. 50.

pito che si possa esaurire nei limiti di un articolo¹⁰⁷², mentre “è possibile rilevare in maniera obiettiva gli errori e le ambiguità del suo sistema nei confronti della dottrina tradizionale”¹⁰⁷³. Questa volta Vanzin si esprime puntigliosamente su tutti i difetti teilhardiani già conclamati, con ampi riferimenti al tomismo e a documenti ufficiali della Chiesa [Dal punto di vista scientifico, la validità delle teorie della faccia interna ed esterna delle cose e del punto Omega; da quello filosofico, la confusione tra spirito e materia¹⁰⁷⁴; “invece di operare una sintesi del mondo della scienza con quello della filosofia e della teologia, non ha forse valicato i confini del Reale per immergersi in quello dell’ideale e del fantastico?”¹⁰⁷⁵; dal punto di vista teologico, il concetto di creazione, il concetto di peccato (conseguente al poligenismo teilhardiano); la nozione di ordine naturale e soprannaturale]; scrive che TdC “è fuori dall’area dell’ortodossia”¹⁰⁷⁶, anche se “ambiguità ed errori non inficiano forse tutto il sistema”¹⁰⁷⁷ e che ne è “possibile impostare, forse, un ricupero”¹⁰⁷⁸, e concede solo infine, riprendendo vagamente il tema teilhardiano dei rapporti Chiesa-mondo, che “sembra chiaro che tale presentazione del Cristianesimo trovi una rispondenza nell’insegnamento degli ultimi Sommi Pontefici”¹⁰⁷⁹.

Un’interessante manifestazione d’interesse per il pensiero teilhardiano viene anche dal gesuita Maurizio Flick, teologo della Pontificia Università Gregoriana. Nell’articolo — comparso su una rivista di scarsa divulgazione a compendiare il suo intervento ad una conferenza — l’autore espone brevemente la personalità del gesuita francese, la sua preoccupazione apologetica, le vicende relative alla pubblicazione delle sue opere e del *Monitum*, infine una breve sinossi del suo pensiero. Dopodiché, Flick si sofferma sull’obiezione all’evoluzionismo teilhardiano: l’autore scrive esplicitamente che questa critica “non ha valore”¹⁰⁸⁰, poiché, “per la teologia di oggi, la concezione evolutiva del mondo non ha difficoltà”¹⁰⁸¹, ammettendo — assieme all’intervento divino relativamente alla creazione dell’anima spirituale — la possibilità di un legame di discendenza con i viventi inferiori. Ma soprattutto Flick si sofferma sulla prefigurazione

¹⁰⁷² *Ivi.*

¹⁰⁷³ *Ivi.*

¹⁰⁷⁴ “Il radicale dualismo tomista è trasformato in un non meno radicale monismo” (*ibid.*, p. 53).

¹⁰⁷⁵ *Ivi.*

¹⁰⁷⁶ *Ibid.*, p. 57.

¹⁰⁷⁷ *Ivi.*

¹⁰⁷⁸ *Ivi.*

¹⁰⁷⁹ *Ibid.*, p. 58.

¹⁰⁸⁰ M. FLICK, *Progresso umano ed edificazione del Corpo mistico*, Stella Mattutina, 1964, p. 163.

¹⁰⁸¹ *Ivi.*

teillardiana del futuro umano: oltre al fatto che “non pochi scienziati e storici eleverebbero seri dubbi sulla scienza dell’avvenire che il T. tenta di costruire”¹⁰⁸², l’autore critica dal punto di vista teologico la concezione teilhardiana del Corpo mistico. Egli ammette che si possa parlare di “redenzione cosmica”, ma discute lo stretto legame che TdC ha interposto tra progresso umano e appunto la costituzione del Corpo mistico, dato che “la storia della salvezza non può identificarsi con la storia naturale del mondo”¹⁰⁸³, pena un’accezione millenarista e la confusione tra naturale e soprannaturale. Fatte queste precisazioni, però, Flick suggerisce di non perdere di vista “ciò che vi è di autentico e di perenne, ed aggiungiamo di provvidenziale”¹⁰⁸⁴ nel messaggio teilhardiano. Nella “speciale necessità di incoraggiare gli uomini a non lasciarsi sopraffare dall’angoscia e dalla nausea del mondo”¹⁰⁸⁵, riconosciuto “il pericolo che il cristiano s’indugi troppo a contemplare il cielo, dimenticando i suoi compiti terrestri”¹⁰⁸⁶, Flick ritiene che “si possono prendere in prestito il modo di parlare del T. per mostrare che solo l’accettazione del messaggio di Cristo può fornire al mondo l’anima di cui ha bisogno”¹⁰⁸⁷, ed in piena sintonia con la *Pacem in terris*, invita ad “assecondare tutti quei movimenti sostenuti dagli uomini di buona volontà, anche se hanno una fede diversa, che tendono all’unione degli uomini tra di loro a regolare la loro convivenza pacifica, a sfruttare concordemente le risorse del nostro pianeta, per il bene di tutti”¹⁰⁸⁸.

Espressero invece cautela fin dall’inizio, proponendo due diversi percorsi di “normalizzazione” di TdC, il gesuita Pietro Cardoletti e il salesiano Luigi Bogliolo. In entrambi è lampante il tentativo di salvataggio del gesuita dal linciaggio e dalla condanna senza appello che vedremo, ad esempio, nel volumetto di Scaltriti.

Cardoletti avvisa inizialmente, seppure in nota, di non voler proporre “un’analisi critica del pensiero di TdC, e neppure un giudizio su di esso, ma soltanto una chiave di lettura”¹⁰⁸⁹, ma poi lo esalta come “pensiero robusto e ricco di una grande forza interiore, di fatto inesauribi-

¹⁰⁸² *Ibid.*, p. 164.

¹⁰⁸³ *Ivi.*

¹⁰⁸⁴ *Ibid.*, p. 165.

¹⁰⁸⁵ *Ibid.*, p. 166.

¹⁰⁸⁶ *Ivi.*

¹⁰⁸⁷ *Ivi.*

¹⁰⁸⁸ *Ivi.*

¹⁰⁸⁹ P. CARDOLETTI, *Introduzione al pensiero di P. TdC*, *Lecture*, anno 18, Milano 1963, p. 307, nota.

le”¹⁰⁹⁰, che “offre al pensiero teologico un complesso di concezioni nuove, forti, aperte, ricche di quella linfa che hanno attinto dalle scienze”¹⁰⁹¹, “l’ideale di una «intelligenza scientifica della fede»”¹⁰⁹². Dopo aver presentato, alternativamente, critiche ufficiali e personali intenti apologetici, Cardoletti sottolinea “il grande fatto che la scienza aiuta la teologia”¹⁰⁹³, “la necessità della continuità tra la teologia, la filosofia e le scienze”¹⁰⁹⁴; ed infine conclude incitando proprio a proseguire nel programma di lavoro teilhardiano.

Luigi Bogliolo adotterà una tattica più sottile, ma meno rispettosa dell’intelligenza del gesuita francese, che si sarebbe lasciato abbindolare dalla filosofia del divenire: l’autore appropria un salvataggio parziale del sistema teilhardiano tentando di ancorarlo al tomismo, e conclude con un’apologia di quest’ultimo. Questo il tenore dell’argomentazione: “se il Teilhard avesse respirato un’atmosfera filosofica più profondamente e autenticamente tomista, sarebbe forse stato più cauto nell’adesione sia pure inconsapevole a un determinato tipo di filosofia (quella di tipo dinamistico di Leibniz, di Blondel, di Le Roy). Il che avrebbe forse permesso una ricomprensione delle sue audaci tesi scientifiche nel grande contesto della filosofia classica tomista”¹⁰⁹⁵. Del tomismo leggiamo che “non ha mai temuto e non teme nessun progresso scientifico, così non teme quanto di scientificamente comprovato e di valido vi possa essere nel pensiero di TdC. Supporre che il tomismo sia incapace di assimilare e far suo il progresso scientifico è ignorarne l’inesauribile, apertissima virtualità interiore”¹⁰⁹⁶; ed in conclusione, con tono molto perentorio: “una cosa non si può accettare: che le scoperte scientifiche d’oggi siano tali da sconvolgere le nostre categorie mentali, obbligandoci a rifiutare la visuale classica per scegliere la sintesi di Teilhard”¹⁰⁹⁷.

Il pamphlet di Giacinto Scaltriti

¹⁰⁹⁰ *Ibid.*, p. 308.

¹⁰⁹¹ *Ivi.*

¹⁰⁹² *Ivi.*

¹⁰⁹³ *Ibid.*, p. 314.

¹⁰⁹⁴ *Ibid.*, p. 313.

¹⁰⁹⁵ L. BOGLIOLO, *Scienza e filosofia in TdC alla luce del Tomismo*, Euntes Docete, Roma 1964, p. 182.

¹⁰⁹⁶ *Ivi.*

¹⁰⁹⁷ *Ibid.*, p. 188.

Egli partecipa alla discussione con un lavoro pubblicato nel febbraio del 1964, col significativo titolo *Theilhard (sic) de Chardin tra il mito e l'eresia*. Il volume si rifà esplicitamente ai documenti dell'Humani generis¹⁰⁹⁸, del *Monitum* e del suo commento, degli articoli su *Divinitas*; e la sua ortodossia è avallata ufficialmente da due revisori ed un censore: esemplifica così un cattolicesimo intransigente, il cui elemento unitario abbiamo visto essere l'aggressività e l'ostilità aprioristiche verso ogni tentativo di rinnovamento della religiosità e cosmologia tradizionali, che confluiscono nel rifiuto totale della cultura e della scienza moderne.

Se altri autori hanno parlato in termini gravi di TdC e del suo pensiero, Scaltriti li supera tutti per l'estremismo del vocabolario e la bizzarria delle argomentazioni, dando infelice evidenza del livello cui certa critica divulgativa si era mossa e si muoveva rispetto il gesuita francese¹⁰⁹⁹.

Il volume, che secondo l'introduzione si propone "non di approvare o di condannare ma di approfondire obiettivamente la Verità, traendo incitamento dagli stessi errori e pericoli dell'Autore [TdC], seguendo passo a passo la dottrina di San Tommaso d'Aquino"¹¹⁰⁰, scavezzando gli errori del pensiero teilhardiano e delle sue interpretazioni, con "metodo di indagine serena e obiettiva"¹¹⁰¹, ricapitola completamente, anche se confusamente, tutti i capi d'imputazione tipici della teologia ufficiale a TdC già visti precedentemente.

È diviso in tre parti: la prima indaga "istanze, errori e personalità" di TdC, e spicca principalmente per la ricerca sociologica delle ragioni dell'adesione teilhardiana all'evoluzionismo; la seconda parte si compone di riflessioni ispirate dal pensiero teilhardiano, tra cui la confutazione dell'evoluzionismo con argomenti scientifici, filosofici e dell'ortodossia cattolica, e la riproposizione la cosmologia tradizionale tomista; la terza infine considera le sette eresie che derivano dal pensiero teilhardiano.

¹⁰⁹⁸ Dell'enciclica, Scaltriti evidenzia subito che essa "prende precisa posizione contro l'evoluzionismo assoluto" (G. SCALTRITI, *Theilhard de Chardin tra il mito e l'eresia*, Ed. Idea, Roma 1963, p. 9).

¹⁰⁹⁹ Così leggiamo, a riguardo, in un articolo del 1968: "Già nel titolo, nello stile e nella scelta delle argomentazioni esso rivela il carattere diffamatorio e la mentalità faziosa che l'ha dettato" (M. VIGLI, *Fortuna e funzioni del teilhardismo in Italia*, Questitalia 11, Venezia 1968, p. 38 (362)).

¹¹⁰⁰ G. SCALTRITI, *Theilhard de Chardin tra il mito e l'eresia*, Ed. Idea, Roma 1963, p. 11 (non numerata).

¹¹⁰¹ *Ibid.*, p. 20.

Se quest'ultima dà il senso di incertezza per la propria incolumità, che in quegli anni parte della Chiesa accusa provenire proprio dal pensiero teilhardiano e dai suoi fautori¹¹⁰², è principalmente nell'indagine della personalità del gesuita che si rivela il basso livello e l'arroganza della mentalità dell'autore. Egli ritiene infatti di ritrovare le cause dell'evoluzionismo teilhardiano nel suo essere contemporaneamente gesuita, nobile e francese¹¹⁰³. Queste caratteristiche conferirebbero rispettivamente a TdC un "eclettismo teologico"¹¹⁰⁴ ed "empirismo morale"¹¹⁰⁵ poco ortodossi; una predisposizione fisica alla credenza evoluzionistica, per far parte di una casta fondata sulla "selezione razziale"¹¹⁰⁶; infine una forte accentuazione dell'irrazionalità e dell'intuizione¹¹⁰⁷: insieme, queste particolarità genererebbero in TdC una sorta di follia tipica di geni e poeti, che l'autore ipotizza esser rimasta "traumatizzata"¹¹⁰⁸ durante la Grande Guerra, "fissandosi nella «paranoia» dell'evoluzione"¹¹⁰⁹. L'autore conclude quindi che l'adesione teilhardiana alla teoria evoluzionista è resa possibile solo dall'ipotesi di questa "infermità di mente"¹¹¹⁰.

¹¹⁰² Scrive Scaltriti: "il teiardismo, nel suo complesso, è una nuova forma di modernismo, per quanto riguarda i cattolici che lo praticano; mentre è un cavallo di Troia per i singoli nemici della Chiesa, i quali ne forgiarono un pezzo, ognuno a modo suo, per insinuarsi nel campo delle Milizie di Cristo" (*ibid.*, pp. 162-63). Il domenicano sostiene anche che del gesuita "se ne servono i marxisti per imbastire un teiardismo rosso, i massoni per rinverdirsi con un teiardismo verde, i nazisti per riapparire con un teiardismo bruno, i razionalisti per giocare un nuovo giallo di Galileo alla TdC, gli irenisti per mettere tutti d'accordo nell'azzurro teilhardiano, i semipelagiani per rinnovare il loro inganno nell'indaco limbo di Teilhard, gli esistenzialisti per non scomparire, trovando nel colore paonazzo dei preagonici, un'ultima risorsa del teiardismo" (*ibid.*, pp. 164-165).

¹¹⁰³ Nell'articolo del 1 settembre 1965, Scaltriti si esprime così su queste caratteristiche: "cause dispositive, cioè determinazioni qualitative non indifferenti per «situare» il nostro personaggio" (G. SCALTRITI, *TdC*, «*La civiltà cattolica*» e *il teiardismo*, Palestra del Clero, Rovigo 15 settembre 1965, p. 942).

¹¹⁰⁴ G. SCALTRITI, *Theilhard de Chardin tra il mito e l'eresia*, Ed. Idea, Roma 1963, p. 59.

¹¹⁰⁵ *Ivi.*

¹¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 60.

¹¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 63-64. Scrive l'autore: "per intendere di che qualità sia il genio francese, dobbiamo ancora riportarci alla distinzione proposta di San Tommaso, tra sapienza intuitiva e sapienza razionativa. Secondo il modo di conoscere per ragionamento la caratteristica del genio francese non è la profondità, ma la lucidità logica, più unica che rara. Quando s'è detto Cartesio, s'è detto tutto. La precisione e la limpidezza logica, tuttavia, se ridotta quasi a se stessa, ha tre inconvenienti: 1) una relativa superficialità; 2) la tendenza al vaniloquio brillante; 3) la deviazione finale, anche per un solo scarto, ma decisivo, dei valori metafisici. Ciò risulta evidente in Cartesio, gran matematico, rispettabile filosofo, ma padre di tutti gli errori moderni con il suo super-logico, geniale fin che si vuole, ma del tutto errato «cogito ergo sum»" (*ibid.*, p. 63). Poco oltre: "Teilhard ha ripetuto l'errore logico di Cartesio, dicendo a se stesso: «L'evoluzione c'è, dunque l'evoluzione esiste»" (*ibid.*, p. 64).

¹¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 53.

¹¹⁰⁹ *Ivi.* Scaltriti insiste anche che "forse Dio gli risparmiò l'esperienza della seconda guerra mondiale [...] perché non diventasse pazzo del tutto" (*ibid.*, p. 54).

¹¹¹⁰ *Ibid.*, p. 56. Ad un registro altero si accorda ogni considerazione relativa ai testi del gesuita, che in più luoghi è descritto come "artista in genere [...] uomo di genio intuitivo [...] né scienziato, né filosofo, né teologo" (*ibid.*, p. 39), la cui "vena predominante" (*ibid.*, p. 43) è la poesia: la sua produzione "ha del poema epico della buona tradizione cavalleresca francese" (*ibid.*, p. 44), sembra l'opera d'un "uomo di teatro" (*ibid.*, p. 45) che gode anche della "vena della musica" (*ibid.*, p. 45), ma pure di un progettista (*ibid.*, p. 46), che ha "istintivamente superato il limite delle tecniche dell'uomo, creando un mito" (*ibid.*, p. 39) di se stesso. Nelle pagine

La discussione continua poi con la ricerca delle istanze teilhardiane¹¹¹¹ cui l'autore fa corrispondere gli errori di "confusione dei metodi" ed "evoluzione assoluta, anche se non atea"¹¹¹². Qui, ma soprattutto nella seconda parte, si concentrano le obiezioni e le riflessioni dell'autore al pensiero teilhardiano, cui Scaltriti si riferisce in modo sommario e partigiano. Riferirò dapprima le opinioni circa l'evoluzionismo, che permettono un migliore inquadramento della critica al metodo teilhardiano.

Come ho già accennato, il trasformismo di TdC è fatto risalire al suo lignaggio: siccome "la nobiltà di tipo occidentale è un fatto di selezione razziale"¹¹¹³, "l'idea evoluzionistica trova in questo istintivo genio naturalistico e razziale un motivo originale"¹¹¹⁴, per solidificarsi poi nella mente del gesuita col trauma della guerra¹¹¹⁵. Descritto l'evoluzionismo teilhardiano come "meccanico-dinamico"¹¹¹⁶, "assoluto, anche se non ateo"¹¹¹⁷, e minimizzate le caratteristiche convergenti e spiritualiste nella formula: "il mondo si fa da solo, per lo spirito che esce dalla materia, per un'attrazione [...] di Dio che scende sulla materia"¹¹¹⁸, Scaltriti non ritiene di isolare la trattazione rispetto alla teoria evolutiva in generale. Questo un breve campionario delle espressioni dell'autore circa la teoria trasformista, applicabili anche alla versione teilhardiana: l'"evoluzione relativa è erronea, e può essere motivata da una pazzia, come la grande e grossolana evoluzione assoluta che non può essere opera che di uomini matti o insataniti"¹¹¹⁹; "i-

successive, Scaltriti sosterrà che in TdC "si finisce per trovare tutti i miti dell'antica Grecia" (*ibid.*, p. 49), elencandone tantissimi: da quello piuttosto neutro di Demetria (*ibid.*, p. 47), a quelli negativamente allusivi di Icaro (*ibid.*, p. 48) e di Prometeo (*ivi*); mentre la sua lettura è vana come la fatica di Sisifo (*ivi*). Nella risposta di Scaltriti alla recensione di Marcozzi: "Se ci siamo lasciati sfuggire qualche parola un po' violenta — mentecatto, sacrilego — o abbiamo preso il tono della requisitoria catilinaria, non è solo perché ci sembrava di poterlo fare, ma anche perché la nostra malcelata stima e simpatia per TdC (appunto perché Gesuita, Francese, Nobile e un po' Matto) non arrivassero, dopotutto, a farci condividere o minimizzare gli errori, senz'altro gravi" (G. SCALTRITI, *TdC, «La civiltà cattolica» e il teiardismo*, Palestra del Clero, Rovigo 1 settembre 1965, p. 940).

Scaltriti afferma comunque la buona fede del gesuita, e lo scagiona infine dall'accusa di "eretico formale" (G. SCALTRITI, *Theilhard de Chardin tra il mito e l'eresia*, Ed. Idea, Roma 1963, pp. 161-162).

¹¹¹¹ G. SCALTRITI, *Theilhard de Chardin tra il mito e l'eresia*, Ed. Idea, Roma 1963, p. 20. Queste le istanze teilhardiane individuate dall'autore: prima, la risoluzione della crisi spirituale moderna; seconda, quella di un progresso teologico; terza l'apologetica, "sviluppata in modo tecnicamente valido per i lontani"; infine "la divinità originaria e la deificazione finale del mondo, anzi della terra" (*ibid.*, p. 20).

¹¹¹² *Ibid.*, p. 28. Gli altri errori sono l'"apologetismo irenico e forzato" e l'escatologismo alla Renan, alla Loisy, alla Lammenais".

¹¹¹³ *Ibid.*, p. 60.

¹¹¹⁴ *Ibid.*, p. 61. "Teilhard parla di «phylà» (cioè di filoni) dell'evoluzione, come nel segreto delle famiglie nobiliari si combinavano le «cuginanze»".

¹¹¹⁵ *Ibid.*, p. 53.

¹¹¹⁶ *Ibid.*, p. 30.

¹¹¹⁷ *Ibid.*, p. 28.

¹¹¹⁸ *Ibid.*, p. 125.

¹¹¹⁹ *Ibid.*, p. 53.

dea fantastica e mitologica”¹¹²⁰, eresia¹¹²¹ e addirittura “seme del diavolo”¹¹²², che dalla sua comparsa ha impoverito i costumi con “un impulso catastrofico «animalesco»”¹¹²³.

L'autore vi si oppone totalmente attraverso sistematico ricorso alle formule della teologia dogmatica, della filosofia aristotelico-tomista e della cosmologia tradizionale: la linea evolutiva è “spezzata ad ogni istante da una freccia che parte da [...] ogni idea eterna di Dio”¹¹²⁴, paradigma di ogni essere; il cosmo è una sfera “ruotante sul suo centro divino”¹¹²⁵; anche “la continuità dell'ordine universale non è un prodigio evolucionistico, ma il divino riverbero dell'unità del Verbo”¹¹²⁶; e addirittura l'esistenza degli angeli si rende necessaria “per spiegare certi aspetti di moto e di vita negli esseri irrazionali e inorganici che altrimenti risulterebbero facile preda di teorie atomistiche, [...] o evolucionistiche”¹¹²⁷. A parte alcune sortite che fanno pensare ad una sua simpatia per la teoria catastrofista¹¹²⁸, all'evoluzionismo Scaltriti sostituisce costantemente la teoria della creazione secondo il libro della Genesi: le dispute dell'epoca sui generi letterari dei testi sacri lo indignano tanto da volerle cedere “volentieri ma con senso di pietà, ai laicisti e agli eretici”¹¹²⁹. Particolare attenzione è posta alla questione evolutiva nel caso dell'apparizione dell'uomo, dove, in aggiunta alle obiezioni della rivelazione, della teologia e del tomismo, si contano anche obiezioni che Scaltriti potrebbe annoverare di buon senso: secondo l'autore “gli evolucionisti fanno difetti da tre punti di vista”¹¹³⁰, cioè non hanno prove¹¹³¹; i fossili “umaneschi”¹¹³² potrebbero essere di uomini involuti o alterati per “un'immane catastrofe”¹¹³³; infine la somiglianza dei primati con l'uomo non giustifica il passaggio da uno all'altro, nemmeno nella “promiscuità di fossili-scimmie con fossili-uomo”¹¹³⁴.

¹¹²⁰ *Ibid.*, p. 109.

¹¹²¹ *Ibid.*, p. 121.

¹¹²² *Ibid.*, p. 157.

¹¹²³ *Ibid.*, p. 144.

¹¹²⁴ *ibid.*, p. 105.

¹¹²⁵ *Ivi.*

¹¹²⁶ *Ibid.*, p. 108.

¹¹²⁷ *Ibid.*, p. 117.

¹¹²⁸ *Ibid.*, p. 123. “Dio si serve abitualmente dei grandi cataclismi di natura per rifare la faccia al mondo, e dei resti della storia, per estendere il suo Regno”.

¹¹²⁹ *Ibid.*, p. 136.

¹¹³⁰ *Ibid.*, p. 131.

¹¹³¹ *Ivi.* Altrove, l'autore aveva scritto: “Teilhard ha ripetuto l'errore logico di Cartesio, dicendo a se stesso: «L'evoluzione c'è, dunque l'evoluzione esiste»” (*ibid.*, p. 64).

¹¹³² *Ibid.*, p. 131.

¹¹³³ *Ivi.*

¹¹³⁴ *Ivi.* Parlando della comparsa dell'uomo, l'occasione è buona per rammentare che l'immediata creazione dell'anima da parte di Dio è dogma di fede (*ibid.*, p. 132) e per alcune precisazioni rispetto l'origine del corpo umano. La credenza secondo cui, coll'*Humani generis*, “Pio XII abbia aperto la porta all'evoluzionismo relati-

E, quel che più ci interessa, è che oltre la rivelazione, la dogmatica teologica e le tre obiezioni tecniche, Scaltriti ha cura di evidenziare come l'evoluzionismo sia contrario anche la metafisica, i cui principi sono ritenuti inquadrate i limiti di qualsiasi scienza¹¹³⁵. L'errore primario contestato a TdC e alla teoria evoluzionista, infatti, è quello di propagare l'illusione scienziasta di trovare Dio e le realtà della fede nel mondo, tramite la sola indagine induttiva; e di confondere quindi la confusione tra i metodi della teologia e della filosofia con quelli della scienza¹¹³⁶.

I postulati filosofici relativi (e invalidanti) la teoria trasformista proposti da Scaltriti sono quelli tradizionali (priorità dell'essere sul divenire¹¹³⁷; impossibilità di passare dal "meno" al "più"¹¹³⁸; incapacità della scienza di cogliere l'infinito delle galassie e quello atomico), ed è sempre interessante notare la giustificazione della tutela teologica e filosofica sulle scienze sperimentali, incentrata sulle deficienze strutturali di quest'ultima e dall'ottica tomista di una rigida separazione tra scienze e metodi deduttivi e induttivi: "la teologia non invade la metafisica quando la illumina, come la metafisica non turba le scienze in laboratorio quando stabilisce norme più universali che scendono dall'alto. Anzi rispondono entrambe a una richiesta finale delle scienze le quali non possono non riconoscere al limite, l'esistenza di una Realtà che sfugge nell'infinito, e che pertanto si chiama Dio"¹¹³⁹. La concezione pessimistica nei confronti della scienza libera da riferimenti religiosi è chiara quando Scaltriti scrive che, senza aggancio al divino, "la scienza è tutta destinata a naufragare nel relativismo o nel vuoto dell'esistenzialismo empirico e pragmatico"¹¹⁴⁰, e che i principi che teologia e filosofia impongono si rendono necessari poiché "gli scienziati che non hanno il senso del limite, sono desti-

vo" è un'"illazione gratuita" (*ibid.*, pp. 132-133), scrive Scaltriti, poiché il papa non lascia affatto al "brigantaggio scientifico" (*ibid.*, p. 133) dire dei rapporti tra Dio e l'uomo; per non dimenticare poi che secondo Tommaso D'Aquino anche il corpo è immediata creazione di Dio, fatta esclusa la materia preordinata (*ivi*).

¹¹³⁵ *Ibid.*, p. 119.

¹¹³⁶ Leggiamo infatti che "Teilhard non deduce dai principi rivelati e da quelli metafisici le verità che possono «incontrarsi» con quelle sperimentali; ma a queste applica quelle, [...] per trarne una sintesi che evidentemente sarà una deformazione «scienziasta»" (*ibid.*, p. 29).

¹¹³⁷ *Ibid.*, p. 119. Scrive l'autore: "il divenire non dà l'essere, se non veicolando altre forze superiori", ovvero "una creatura non può causare l'essere a un'altra creatura della stessa specie altrimenti sarebbe causa di sé stessa, il che è assurdo" (*ivi*).

¹¹³⁸ *Ivi*. Leggiamo: "una creatura può essere causa (non creatrice) di un'altra specie inferiore" (*ivi*), per cui "la complessificazione corrisponde a un impoverimento", come dimostrerebbe anche l'entropia (*ivi*).

¹¹³⁹ *Ibid.*, p. 118.

¹¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 124.

nati ad essere dei criminali della scienza”¹¹⁴¹. Anche nel 1965 ribadisce il suo pessimismo nei confronti della scienza libera: giustificando l’atteggiamento tenuto da Roma nei confronti di Galilei nella sua replica alla recensione di Marcozzi, scrive che “la Chiesa teme sempre le nuove invenzioni, non perché siano un male in se stesse, ma perché la natura decaduta dell’uomo — che è dogma di fede — se ne servirà sicuramente per fare del male”¹¹⁴², ed espone “prove storiche «a posteriori»”¹¹⁴³ della giustezza della persecuzione del metodo galileiano¹¹⁴⁴.

10. L’atteggiamento dei laici cattolici

Accanto alle interpretazioni integraliste dell’autore dell’articolo di commento al *Monitum* e di Scaltriti, a quella di Vigorelli e a quella comunista, si fa strada una quarta interpretazione, di coloro i quali reagiscono all’esortazione del frate Fabbretti, ripreso poco dopo da Frescaroli sulle pagine di *Vita e Pensiero*, di porre attenzione al pensiero teilhardiano prima della sua colonizzazione e strumentalizzazione da parte laicista¹¹⁴⁵. Tra gli interventi di varia natura, occorsi tra il 1963 e ’64 su *Il Gallo*, *Humanitas*, *Studium* ed un volumetto della LDC, si propone un TdC alternativo: né eretico, né proibito, ma sostanzialmente ortodosso ed ubbidiente alla Chiesa, attraverso smussamenti e talvolta radicali annacquamenti delle posizioni più contro-

¹¹⁴¹ *Ivi*. Più tardi, Scaltriti parlerà anche di “brigantaggio scientifico” (*ibid.*, p. 133). Un passo divertente del testo è questo: “Certamente Teilhard si sarebbe scandalizzato se il sacro recinto degli studi paleontologici fosse stato invaso dai cronisti sportivi. Che dire di un paleontologo, che entra, senza chiedere il permesso, nell’aula di teologia dogmatica e di filosofia aristotelica tomista, gettando fragorosamente sulla cattedra i suoi «scheletri» e i suoi «sassi?»” (*ibid.*, p. 30).

¹¹⁴² G. SCALTRITI, *TdC*, «*La civiltà cattolica*» e *il teiardismo* [sic], Palestra del Clero, Rovigo 15 settembre 1965, p. 981.

¹¹⁴³ *Ibid.*, p. 982.

¹¹⁴⁴ Scaltriti dice anche che il mondo ha apostatato il Cristianesimo in tre tappe: dapprima, dissociando la scienza dalla teologia e dalla filosofia; poi, negando il vero Dio in nome della scienza divenuta filosofia; infine, sostituendo il Dio falso di questa filosofia con la scienza materialista elevata a realtà assoluta. Inoltre, la scienza moderna ha distrutto il sistema copernicano, reistallando la priorità della terra, ovvero il materialismo (*ivi*).

¹¹⁴⁵ N. FABBRETTI, *Teilhard in Italia*, *Il Giornale d’Italia*, Roma 2 Marzo 1963, p. 3, poi ripreso in A. FRESCAROLI, *A proposito di TdC*, *Vita e pensiero*, Milano 1963, p. 314. Scrive Fabbretti: “un Teilhard condannato, pur senza condanna, un Teilhard lasciato nell’oblio senza impegno di chiarificazione e spiegazione, potrebbe diventare, in mano ad una astuta cultura laicista un facile boomerang contro la Chiesa”. Frescaroli, dalle pagine della rivista dell’università Cattolica di Milano, scrive un commento negativo sul valore del pensiero teilhardiano. Molto duramente, infatti, considera come “l’illusione” si installi nel momento di sintesi, deformando le verità, e avvertendo gli studiosi entusiasti di TdC di separare bene quanto sostenuto da TdC nelle sue varie teorie.

verse del gesuita. Con tono polemico, ma sostanzialmente condivisibile, un interprete sosterrà che l'intento di questi scritti fu di evitare che "il monopolio della sua esaltazione restasse a coloro che intendevano servirsi del suo discorso per provocare un serio ripensamento della dottrina cattolica"¹¹⁴⁶ per "offrirlo come strumento apologetico agli spiriti inquieti e intraprendenti"¹¹⁴⁷. Avviene difatti che la teoria evoluzionistica teilhardiana sia descritta come scientificamente corroborata e teologicamente ortodossa; della forza di questo convincimento testimoniano anche i timidi e sparuti incoraggiamenti alla gerarchia ad una rivalutazione delle proposte del gesuita. Nondimeno, la trattazione dell'evoluzionismo trasuda ancora dell'antico timore per la sua capacità perturbatrice (quando leggiamo l'esortazione a non preoccuparsi, perché TdC ha scovato l'interpretazione che lo accorda alla fede cattolica, annullandone l'eversività), e di una concezione della scienza subalterna alla fede (quando leggiamo che TdC "è chiamato a convertire la scienza").

Il saggio di Adolfo L'Arco

¹¹⁴⁶ M. VIGLI, *Fortuna e funzioni del teilhardismo in Italia*, Questitalia 11, Venezia 1968, p. 43 (367).

¹¹⁴⁷ *Ivi*.

Significativo di questa tendenza a mitigare il pensiero teilhardiano¹¹⁴⁸, è il volumetto divulgativo di Adolfo L'Arco, edito nel 1964 dall'editore salesiano Elle Di Ci di Torino con l'imprimatur del vescovo di Castellammare di Stabia. Nel risvolto di copertina leggiamo che l'autore "si limita a cogliere e presentare la grandiosità della sintesi teilhardiana, che costituisce un fenomeno di una cultura nuova, la quale traduce nella mentalità moderna la fede cristiana"¹¹⁴⁹. Registriamo qui un riassorbimento completo delle teorie teilhardiane nell'alveo della Chiesa, e la presentazione dello stesso gesuita come cristiano modello, attraverso l'esaltazione della sua personalità e soprattutto delle sua attività e teorie scientifiche.

Allo scopo di dimostrare l'ortodossia e la legittimità della teoria teilhardiana, la controversa relazione del gesuita con la Chiesa è resa minimizzando o trascurando del tutto i punti di rottura con la gerarchia e le difficoltà teologiche di cui era imputato, ed enfatizzando in modo strenuo il suo atteggiamento di obbedienza. Le considerazioni che "i Superiori pensavano che egli potesse essere pago della sua gloriosa carriera scientifica e che non avesse bisogno di esorbitare in un campo che non era di sua competenza come quello della Teologia e della Filosofia"¹¹⁵⁰, e che "la sua sintesi era per lo meno prematura"¹¹⁵¹ risolvono le difficoltà incontrate da TdC nella sua vita di religioso; un intero paragrafo è invece riservato ad una presentazione

¹¹⁴⁸ Un accenno va fatto anche agli articoli di Valeria Lupo, che si interesserà a TdC fino a oltre il 1970, anche se poco prolificamente. In generale, l'autrice — attenta alle pubblicazioni estere sul conto del gesuita — è interessata ad un'interpretazione apologetica e mistica del pensiero e della scienza teilhardiani. Accanto all'entusiasmo per la personalità del gesuita, Lupo riscontra in TdC come un "itinerario sorprendente che opera, nel campo scientifico, un capovolgimento di posizioni, portando nella fredda luce dell'intelligenza ragionatrice il divino raggio dell'Amore creatore: e congiungendo così due sfere rimaste sino ad oggi disgiunte: un sapere scientifico fondato su inoppugnabili dati di fatto, e il lume di una fede altrettanto ferma e irremovibile" (V. LUPO, *Mistica ed esperienza in TdC*, Nuova antologia di lettere, arti e scienze, Roma 1963, p. 379). L'autrice promuove un'esaltazione acritica del suo apporto scientifico, esteso ben oltre alla sua teoria evuzionistica al metodo di ricerca scientifico — in sostanza, al fondamento dell'Ipèrfisica, che vedremo essere definita scienza anche da L'Arco. Leggiamo infatti, privo di ulteriori commenti e giustificazioni, che si tratta di "rivoluzione di fondo nello stesso campo scientifico perché Teilhard, senza per nulla mutare il metodo della ricerca scientifica, ma accettando anzi di perfezionarlo come strumento d'indagine per sempre nuove conquiste [...], subito passa da una scienza all'altra attraverso quegli organici collegamenti per cui risale al Tutto" (*ibid.*, p. 381). Altro particolare interessante, sono le modalità di relazione e di confronto tra fede e scienza, presentate in un caso come saperi paritari, mentre nell'altro si rivela la predominanza della religione sulla scienza, secondo la più intransigente delle tradizioni. In questo ambito, peraltro, viene tarato il valore del pensiero teilhardiano: l'autrice parla dapprima di una fede che sente "il bisogno di organicamente incorporarsi al mondo della scienza senza ripudiarne le innegabili conquiste, ma santificandolo" (*ibid.*, p. 379), e poi di "conversione della scienza" (*ibid.*, p. 380; a p. 382 leggiamo: TdC è "chiamato in primo luogo a convertire la scienza"). In quest'ottica, la portata del pensiero teilhardiano è data dallo "sforzo tenace ed eroico di operare questa mirabile congiunzione tra la scienza e la fede, nella coscienza che la conversione della scienza è necessaria al mondo moderno prima di tutto e oltre tutto; e che nella spinta data a tale conversione risiede l'immensa portata del suo pensiero e della sua eccezionale esperienza di vita" (*ibid.*, p. 380).

¹¹⁴⁹ A. L'ARCO, *Messaggio di TdC. Intuizioni e idee madri*, L.D.C., Torino 1964, risvolto di copertina.

¹¹⁵⁰ *ibid.*, p. 108.

¹¹⁵¹ *Ivi.*

breve e superficiale del Monitum, dove leggiamo che l'avviso del Sant'Uffizio è relativo a "errori di forma più che di contenuto"¹¹⁵², e che lo stesso "in termini cinematografici suonerebbe «per adulti con riserva»"¹¹⁵³. Nell'ottica esplicita di presentare TdC come il risolutore del divario tra mondo moderno e fede, l'autore ha anche cura di sottolineare che "la condanna totale e la «messa all'indice» sono per l'evoluzionismo ateo"¹¹⁵⁴.

Solo in modo accennato fanno capolino le posizioni di L'Arco sulle varie accuse mosse a TdC: se alla questione del monogenismo o meno del gesuita è dedicato un intero paragrafo, dove l'autore conclude senza esitazione che "per TdC [...] il processo di umanizzazione ha raggiunto il grado di maturazione su un sol punto e naturalmente solo in quel punto è intervenuto Iddio per creare l'anima immortale"¹¹⁵⁵; sulle altre questioni fondamentali del male, della creazione ex nihilo, della grazia e la trascendenza di Dio, della concezione della materia ed infine dell'accusa di totalitarismo, leggiamo brevi annotazioni sparse che sempre sollevano il gesuita dagli addebiti. La conclusione è, quindi, che "sarebbe ridicolo pensare che TdC sostituisca san Tommaso e che il suo pensiero abolisca il pensiero perenne della Chiesa"¹¹⁵⁶, poiché il gesuita "ha preparato un prodigioso fertilizzante all'albero secolare del pensiero cristiano"¹¹⁵⁷.

La celebrazione epica dell'obbedienza teilhardiana¹¹⁵⁸ ed altre considerazioni concorrono a definire il tono complessivo dell'opera, che presenta spesso eccessi al limite del grottesco¹¹⁵⁹: come quando l'autore riconosce a TdC "la tempra di grande metafisico anche se è [...] «prodigiosamente ignorante» dei filosofi moderni e anche se si sente «a disagio» nel dominio

¹¹⁵² *Ibid.*, p. 115.

¹¹⁵³ *Ibid.*, pp. 116-117.

¹¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 116.

¹¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 48.

¹¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 117.

¹¹⁵⁷ *Ivi.*

¹¹⁵⁸ "TdC amò la sua Chiesa, si sacrificò per Lei e le ubbidì con docilità eroica" (*ibid.*, p. 84). Ed anche, nella stessa pagina: "questo illibato adoratore del Crocifisso visse una vita di scienziato, di sacerdote e di religioso che fu tutta un esempio sublime di mortificazione eroica"; oppure: "egli sentiva il bisogno di gridare [...], ma l'ubbidienza che professava davanti al suo Cristo Evolutore del cosmo, l'ubbidienza che per quarant'anni ogni giorno, a ogni ora del giorno, gli ha soffocato in gola quell'urlo di gioia" (*ibid.*, p. 107), tanto che "trovare nella storia, anche dei santi, un'ubbidienza tanto eroica non è impresa facile" (*ibid.*, p. 110). Pur accennando talvolta all'"angoscia mortale" (*ibid.*, p. 109) che afflisse il gesuita per questa situazione, l'autore non muove nessuna critica alle modalità di intervento da parte della gerarchia, di cui pare quasi giustificare l'atteggiamento quando commenta che "se Teilhard avesse adoperato di più la macchina da scrivere a Parigi e meno il piccone e la vanga nei vari giacimenti fossili del mondo, il suo pensiero non avrebbe avuto tanto calore umano" (*ibid.*, p. 111).

¹¹⁵⁹ Il gesuita è descritto come "indomito e indomabile ottimista" (*ibid.*, p. 104) che ha "accenti di profezia" (*ibid.*, p. 105), "scrittore originalissimo" (*ibid.*, p. 111), "mago dell'analogia" (*ibid.*, p. 104), la cui poesia "a volte supera il lirismo di Lucrezio" (*ibid.*, p. 112).

della Scolastica”¹¹⁶⁰; oppure scrive che “la metafisica teilhardiana è incerta ed alquanto oscura, però si accorda benissimo con la dottrina sicura della creazione ex nihilo”¹¹⁶¹; o che la sua mente “procede con metodo cartesiano, ma le sue idee spesso non sono né chiare né distinte”¹¹⁶².

Proprio secondo l’intuizione di Quinzio per cui “la scientificità è la patente di nobiltà contemporanea”, del gesuita l’autore magnifica soprattutto le caratteristiche di modernità sciordinando i meriti scientifici, il fascino ed il prestigio esercitati presso i colleghi scienziati. Leggiamo che L’Arco attribuisce alle parole degli scienziati “un valore eccezionale perché [...] per la dimestichezza con i calcoli e gli esperimenti, [essi] hanno contratto, come loro seconda natura, la ponderatezza di giudizio”¹¹⁶³.

Per la capacità attrattiva del suo aspetto scientifico, quindi, il pensiero teilhardiano è ricostruito in modo elementare e sicuro dal punto di vista della dottrina, e con speciale attenzione alla teoria dell’evoluzione convergente; lo scopo di questa operazione è dichiarato manifestamente nell’ultima pagina del volume, in cui leggiamo: “se la scienza di domani dovesse ritenere certezza irrevocabilmente acquisita l’evoluzione biologica, a cui oggi la quasi totalità degli scienziati crede, niente paura! TdC ha già trovato un accordo stupendo tra evoluzione e Rivelazione!”¹¹⁶⁴ (notare anche il trattamento dell’evoluzionismo come teoria possibile, secondo i dettami dell’*Humani Generis*). Dunque, avulso da tutte le feroci polemiche scientifiche che hanno ostacolato il gesuita e la diffusione del suo pensiero, l’autore annuncia compiaciuto che “non meno di uno scienziato moderno, TdC è assertore convinto ed entusiasta dell’evoluzionismo”¹¹⁶⁵, e che il suo trasformismo “si capisce, non è l’evoluzionismo di Darwin. Anche la dottrina dell’evoluzione subisce l’evoluzione”¹¹⁶⁶ — naturalmente si trasforma in quella teilhardiana, cui non è opposta alcuna obiezione o critica: è spiritualistica, convergente, dominata dalla complessità-coscienza (di cui il gesuita troverebbe “espressioni sempre più nuove

¹¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 103.

¹¹⁶¹ *Ibid.*, p. 69.

¹¹⁶² *Ibid.*, p. 112. E pur con tutto questo, L’Arco ritiene che “nessun pensatore ha mai avuto una *Weltanschauung* più appassionante” (*ibid.*, p. 107).

¹¹⁶³ *Ibid.*, p. 93. Nel testo, il valore delle parole degli scienziati è riferito alle testimonianze della irreprensibile condotta di TdC; a questo riguardo l’autore conclude: “è difficile che un santo per la Causa di Beatificazione abbia avuto dei testimoni scientificamente più qualificati dei nostri”.

¹¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 120.

¹¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 39.

¹¹⁶⁶ *Ivi.*

e più trasparenti¹¹⁶⁷), e dalla teoria dell'interno ed esterno delle cose (che "è evidente"¹¹⁶⁸). Anche la teoria iperfisica, "risultante di tutti gli apporti scientifici, sintesi di sintesi, che organizza tutte le discipline"¹¹⁶⁹, diversa dalla metafisica e in grado di condurre al punto Omega che è il Dio-Omega del cristianesimo, è presentata come "nuova scienza"¹¹⁷⁰ senza esitazione. All'introduzione di queste teorie teilhardiane, alla breve ricostruzione del passato terrestre, alla descrizione del presente e alla proiezione del futuro seguirà poi un'ampia parte in cui L'Arco illustra ed enfatizza gli aspetti pratici del pensiero teilhardiano, che sviluppano pienamente l'aspetto apologetico del volumetto¹¹⁷¹.

III – L'anno 1965

Nel maggio del 1965 (mese in cui si svolse il convegno milanese di cui parleremo tra poco), nell'introduzione al quaderno che una rivista dedica al gesuita, leggiamo che dietro al nome di TdC "in Italia, stanno ancora poca conoscenza e troppa moda, una moda difficile però che dopo una prima intensa fiammata sembra quasi essersi già esaurita"¹¹⁷², e si parla di quei

¹¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 41.

¹¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 42.

¹¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 53.

¹¹⁷⁰ *Ivi.*

¹¹⁷¹ Come indicano da soli i titoli dei paragrafi: "l'amore costituisce fisicamente l'universo" (*ibid.*, p. 64), "la Religione deve credere anche nel progresso" (*ibid.*, p. 71), "culto del progresso e dell'amor di Dio" (*ibid.*, p. 73), "santificare lo sforzo umano e umanizzare la vita cristiana" (*ibid.*, p. 78), "fa dell'universo un tempio" (*ibid.*, p. 81). Ed in questo ambito di esaltazione del pensiero del gesuita, vediamo TdC diventare quasi un punto di riferimento — meglio un punto di partenza — per la teologia ufficiale, quando leggiamo l'autore partecipare agli incitamenti tipici teilhardiani a "ripresentare il dogma in termini nuovi che corrispondano alla visione di un mondo evolutivo di struttura convergente" (*ibid.*, p. 67), e sostenere che "il dogma, ora espresso in termini di cosmo, deve essere espresso in termini di cosmogenesi" (*ivi*).

¹¹⁷² *Il Nuovo Osservatore politico-economico-sociale*, Roma, maggio 1965, p. 302.

mesi come di “un momento in cui il suo nome è poco citato”¹¹⁷³. A dire il vero, nel decennale della morte del gesuita, si registra un ritorno dell’interesse per il pensiero teilhardiano, anche se — almeno numericamente — non nei termini del 1963. A far registrare questo rialzo sono, a parte la continuazione del Vaticano II nel solco dell’impostazione giovannea, la traduzione dei volumi di Henri De Lubac¹¹⁷⁴ e di Pierre Smulders¹¹⁷⁵, ed anche quella dell’inedito teilhardiano *Le prêtre*, che pur non veicolando alcuna novità rispetto l’interpretazione del pensiero del gesuita, avrà grande successo di vendita.

Ma soprattutto, il decennale fu scandito da due convegni dedicati a TdC, a Milano (appunto nel maggio 1965) e a Firenze. Entrambi furono organizzati con, “accanto allo scopo culturale e apologetico, anche l’intenzione concreta di preannunciare e preparare le opportune accoglienze alla traduzione italiana di una prima impegnativa opera: *Le Milieu Divin*”¹¹⁷⁶, pubblicazione che poi non avvenne prima del 1968¹¹⁷⁷. La scelta di pubblicare questo volume, che non corrisponde né ad un criterio cronologico né a quello suggerito dallo stesso TdC, evidenzia nettamente la scelta del profilo teilhardiano che si vuole legittimare nel nostro paese: religioso, spirituale, ortodosso, mistico. Inoltre dobbiamo registrare come questi convegni, che si penserebbe veicolassero un’amplificazione e approfondimento della discussione, e più in generale gli scritti di questo periodo ripercorrono grosso modo i temi e le considerazioni del biennio precedente, senza alcun avanzamento nella comprensione e nella critica del pensiero teilhardiano¹¹⁷⁸. La grande opportunità di visibilità rappresentata dal convegno milanese (di cui solo parleremo, poiché di quello fiorentino non sono nemmeno stati redatti gli atti), organizzato dai teilhardiani italiani, fu sprecata in una manifestazione formalmente importante ma non

¹¹⁷³ *Ivi*.

¹¹⁷⁴ H. DE LUBAC, *Il pensiero religioso di Padre TdC. Traduzione di Enrico Forzani*, Morcelliana, Brescia 1965, pp. 416; H. DE LUBAC, *La preghiera di Padre TdC. Nota sull’apologetica teilhardiana. Traduzione di Lucia Pigni Maccia*, Morcelliana, Brescia 1965, pp. 215.

¹¹⁷⁵ P. SMULDERS, *La visione di TdC*, Borla, Roma 1965, pp. 324.

¹¹⁷⁶ E. GENTILI, *Pierre TdC in Italia: il 1965*, La Scuola Cattolica 95, Venegono Inferiore 1967, p. 138*.

¹¹⁷⁷ Un autore ritiene che fu a causa di una contestazione tra case editrici (E. GENTILI, *Pierre TdC in Italia: il 1965*, La Scuola Cattolica 95, Venegono Inferiore, 1967, p. 138*). Un altro scrive invece dell’imminente pubblicazione di più volumi, “alcuni tradotti da Salvatore Quasimodo” (G. PECORINI, *L’evoluzione dell’eretico*, L’Europeo, Milano 1965, p. 78).

¹¹⁷⁸ Un autore scrive: “d’altra parte il fenomeno della curiosità per Teilhard e della diffusione delle opere su di lui, anche se ovviamente positivo, non può purtroppo trarre in inganno. Il solo fatto che si tratti, a parte la fortunata opera di Vigorelli e di qualche altra, di traduzioni, dà la misura spicciola, ma efficace, di un interesse ancora meramente astratto, senza partecipazione viva e critica ai problemi di Teilhard: siamo per lo più nel campo della cultura passiva” (M. GENTILI, *La realtà terrestre in TdC e nel nuovo cattolicesimo*, Momento, anno 1, n. 1, Milano 1965, p. 4).

memorabile dal punto di vista dei contenuti, incapace — a considerare il numero degli interventi relativi al convegno, e degli articoli comparsi negli anni seguenti — di pubblicizzare la conoscenza del pensiero del gesuita presso un più ampio pubblico.¹¹⁷⁹ Per questi motivi non parleremo in modo organico del convegno milanese e, per i pochi interventi particolari significativi per la nostra ricerca, ne tratteremo all'interno degli ambiti già individuati nel capitolo precedente (i religiosi integralisti e fautori di TdC, gli intellettuali, i laici cattolici).

1. Gli atteggiamenti degli ecclesiastici

Il 1965 registra una maggior attenzione da parte dei religiosi nei confronti dei temi teilhardiani. Dal lato dei detrattori, c'è la riproposizione degli stessi argomenti e quasi identici attori degli anni precedenti, anche se con una lieve mitigazione dei toni. Ritornano gli autori del quaderno di *Divinitas* del 1959: di Journet viene tradotto un articolo del 1962; il carmelitano consultore del Santo Uffizio Philippe De La Trinitè torna a scrivere che il pensiero teilhardiano è una confusione tra scienza e rivelazione; ed infine anche Roberto Masi propone una sua marginale riflessione nel decennale della morte di TdC¹¹⁸⁰. Pure Giacinto Scaltriti torna a riba-

¹¹⁷⁹ In contrasto a questa evidenza, emerge in tutta la sua influenza l'impatto pubblicitario prodotto dal volume di Vigorelli (letteralmente scomparso dalla discussione), rispetto cui altre iniziative rimangono in subalterità.

¹¹⁸⁰ R. MASI, *Il contrastato Teilhard*, La Rocca, Assisi 1965, pp. 31-33. Rispetto la teoria evolucionista, riscontriamo che Masi riprende gli antichi argomenti: "il principio dell'evoluzione inteso nella sua interezza non è accettato da tutti" (*ibid.*, p. 32); circa la legge di complessità-coscienza, scrive che essa comporta un pampsichismo e ilozoismo difficili da dimostrare. Ribadisce le sue posizioni anche in un documentario televisivo sul gesuita, trasmesso nell'aprile 1965. Dice il monsignore: "la sintesi di TdC è grandiosa ed affascinante. Tutta la realtà del mondo è presa nella corrente di una evoluzione totale e in marcia incessante, irresistibile verso il più perfetto. Tutto è trascinato verso l'alto, verso la pienezza della vita, la pienezza stessa di Cristo. È una visione veramente grandiosa, tanto più interessante, perché permette un'interpretazione della scienza sperimentale in senso spiritualistico e cristiano, permeata da un profondo ottimismo. Ma oltre a questo spiritualismo ottimistico, che è un elemento positivo nel pensiero di TdC, troviamo nel suo pensiero aspetti negativi. La teoria dell'evoluzione, in tutta la sua estensione, nella fisica, nella biologia, nella filosofia, nella sociologia, non è stata dimostrata, e da molti biologi, molti filosofi, molti sociologi non l'accettano. Inoltre, la carica di sentimento di TdC, il suo amore per la natura, il suo stile spesso immaginoso, lo hanno portato a scrivere delle espressioni nelle quali sembra che egli si senta una sola cosa con la materia del mondo, anzi, che Dio stesso sia unito ed immerso nel mondo. Per questi motivi, ad alcuni è sembrato che TdC sia incline ad ammettere una forma di panteismo. Tuttavia, se si tiene presente tutta l'opera di TdC risulta che egli non è panteista, però alcune sue espressioni, alcuni movimenti del suo pensiero, lo fanno sospettare ai meno preparati. TdC ammetteva che tutta la società umana sta evolvendosi verso una supercoscienza, un superorganismo che alla fine sarà concentrato in Cristo. Sembra allora, che l'evoluzione delle cose mondane, possa, per capacità naturale, raggiungere Cristo stesso. Tuttavia, la Chiesa cattolica insegna che la natura non può

dire le proprie convinzioni, replicando ad una stroncatura del suo pamphlet apparsa su *Civiltà Cattolica* per opera del gesuita evoluzionista Vittorio Marozzi. Assai più moderati sono un breve saggio molto specifico, equilibrato e negativo, sulla validità della prova dell'esistenza di Dio in TdC, a firma del teologo e filosofo saveriano Battista Mondin¹¹⁸¹, e la prima tesi di laurea sul gesuita, scritta dal religioso Eusebio Martinazzo¹¹⁸².

D'altro lato abbiamo una fetta più consistente di religiosi che si interessano positivamente a TdC, il cui atteggiamento risulta consono alla posizione espressa dal controverso generale dei gesuiti, Pedro Arrupe, pochi mesi dopo: egli ritiene che, nonostante la difficoltà di cogliere il pensiero "esatto e definitivo" del confratello, per via delle continue correzioni e rivisitazioni, "nell'opera di padre Teilhard gli elementi positivi sono di gran lunga più numerosi degli elementi negativi o degli elementi che si prestano a discussione"¹¹⁸³, che "la sua visione del mondo esercita un influsso assai benefico negli ambienti scientifici, cristiani e non cristiani", e che TdC "è uno dei grandi maestri del pensiero del mondo contemporaneo" per "il grandioso tentativo di

raggiungere le cose soprannaturali con le sue sole forze. Si può forse scusare TdC dicendo che egli intendeva descrivere solo lo svolgimento dei fatti, senza indicare in base a quali forze essi accadono, quindi non escludendo che l'arrivo delle cose a Cristo sia dovuto a un particolare aiuto divino. Ma a un lettore non preparato, risulta una confusione fra ordine naturale e ordine soprannaturale. Per questo motivo il Santo Uffizio, dopo la morte di TdC, il 30 giugno 1962, emanava un monito in cui metteva in guardia i meno esperti, specialmente i giovani, dal disorientamento che una lettura incontrollata delle opere di TdC può determinare. Non era dunque una condanna, ma solo un avviso si cautela per i meno preparati" (R. MASI in *L'approdo — settimanale di lettere ed arti*, RAI, Roma 1965, 6' 15"-9' 25").

¹¹⁸¹ B. MONDIN S.X., *La prova dell'esistenza di Dio in TdC*, Rivista di Filosofia Neoscolastica 57, Milano, 1965, pp. 1-21. Di questo saggio, dobbiamo rilevare l'alto tasso di specificità e tecnicità, senza alcuna introduzione al pensiero teilhardiano. L'autore indaga la prova dell'esistenza di Dio formulata da TdC, che riconosce fondata sul fatto dell'evoluzione e sulla legge di complessità-coscienza. C'è spazio, dunque, per un'espressione personale dell'autore sulla validità della teoria evoluzionistica teilhardiana, quando indaga la validità delle premesse che supportano la prova. La posizione di Mondin è chiara, anche se poco approfondita e sfuggente: quanto all'evoluzione, egli sostiene che "abbiamo già concesso che ha un fondamento scientifico sufficientemente accertato" (*ibid.*, p. 20); quanto alla legge di complessità-coscienza, invece, che "nessuna esperienza ci dice che ci sia una coscienza nei libri, nelle matite, nelle seggiole, nei sassi, ecc. E nonostante le ingegnose argomentazioni del Teilhard ci pare arbitrario estendere la legge della complessità-coscienza oltre i casi confermati dall'esperienza: ossia estenderla al regno minerale, atomico e sub-atomico" (*ibid.*, pp. 20-21).

¹¹⁸² E. MARTINAZZO, *TdC. Coronamen lectionum criticae (Dissertatio ad Lauream in Philosophia obtinendam, moderatore R.P. Guy Vidal O.F.M.)*, Herder, Roma 1965, pp. 207. Non ho consultato personalmente il lavoro, leggo dalla bibliografia di Elio Gentili (E. GENTILI, *Pierre TdC in Italia: il 1965*, La Scuola Cattolica 95, Venegono Inferiore 1967, pp. 162*-164*), che, dopo una contestualizzazione storica del pensiero teilhardiano, la sua presentazione, lo studio di alcune questioni (terminologia, concetto di "punto critico", male, accusa di spersonalizzazione, libertà, azione e la scelta fondamentale di adesione al successo evolutivo), infine la considerazione del metodo teilhardiano, pare concludersi in un giudizio non positivo. Questa la conclusione di Gentili: "il lodevole tentativo teilhardiano non ha portato a risultati definitivi, soprattutto perché ignora la riflessione filosofica precedente, le sue acquisizioni e i suoi metodi" (*ibid.*, p. 164*).

¹¹⁸³ P. ARRUPE S.J., *Dialogo, ateismo, Teilhard*, conferenza stampa del M.R.P. Arrupe S.J., Aggiornamenti Sociali 16, Milano 1965, pp. 545-548. Pedro Arrupe fu preposito generale dei Gesuiti dal 1965 al 1983, e l'artefice del rinnovamento conciliare (altri scrivono di "sterzata a sinistra") della Compagnia. Unico nella storia dei successori di Ignazio di Loyola, Arrupe fu dimissionario dalla sua carica per le tensioni accumulate nei primi anni del papato di Giovanni Paolo II.

riconciare il mondo della scienza con quello della fede”, tentativo definito “in pieno nella linea dell’apostolato della Compagnia”¹¹⁸⁴. Tocca così al gesuita Saverio Corradino difendere il paleontologo in un suo articolo appaiato a quello di Elémire Zolla; sulla rivista del seminario di Venegono si fa spazio la dettagliatissima bibliografia su TdC¹¹⁸⁵; e favorevoli al gesuita francese si dimostrarono anche tutti gli ecclesiastici che intervennero al convegno milanese (tra cui Aldo Locatelli e David Maria Turollo). Il cambiamento di clima tra i religiosi è palese — rispetto quello instaurato dal *Monitum* — quando si considerano l’esplicita manifestazione di simpatia per TdC ed il suo contributo scientifico e spirituale, il suo innalzamento ad esempio e le esortazioni a proseguire le ricerche sul suo tracciato, esibite senza il corrispondente contrappeso formale tipico degli anni passati, senza riferimento alle tesi teilhardiane contestate ed il relativo lavoro a giustificarle.

L’articolo di Saverio Corradino

In quest’ottica di aperta celebrazione del gesuita, l’articolo del confratello Corradino merita un’attenzione speciale, in quanto presenta il pensiero teilhardiano come foriero di una nuova definizione e una nuova epoca per la scienza, con un ruolo finalmente positivo nell’ottica cristiana, e di cui l’autore promuove esplicitamente il “valore teoretico e non solo strumentale”¹¹⁸⁶. Immediatamente, infatti, l’autore precisa ed enfatizza l’aspetto scientifico del pensiero teilhardiano, definito come una descrizione fenomenologica dell’universo¹¹⁸⁷, un “itinerario propriamente scientifico: se almeno si concede a Teilhard che constatare i dati di fatto e darne

¹¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 548.

¹¹⁸⁵ E. GENTILI, *Pierre TdC in Italia. Bibliografia*, La Scuola Cattolica 93, Venegono Inferiore 1965, pp. 247*-334* ed *Id.*, *TdC in Italia. Il 1965*, La Scuola Cattolica 95, Venegono Inferiore 1967, pp. 138*-181*.

¹¹⁸⁶ S. CORRADINO, *TdC o della filosofia della cultura*, Opera Aperta, gennaio 1965, p. 103.

¹¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 95.

una spiegazione unitaria mediante ipotesi di lavoro è un procedimento scientifico e non filosofico¹¹⁸⁸, e pur avendo esso un “interesse incontestabilmente filosofico”¹¹⁸⁹.

Lo scheletro dell'articolo, più in generale, corrisponde ad una approfondita ed inedita analisi della relazione tra Galileo, TdC e la loro opposizione alla Chiesa, che chiarisce la trasformazione della scienza medievale in quella moderna ad opera dello scienziato italiano, l'ottica proposta dal gesuita francese ed appunto il nuovo ruolo che l'autore prevede per la scienza nel cristianesimo. Corradino colloca infatti i due scienziati ai due capi della trasformazione della scienza, e della stessa figura dello scienziato: da isolato “eroe rinascimentale e genio romantico”¹¹⁹⁰ tra '600 fino alla metà del '900, alla sua “democratizzazione” nella figura del ricercatore in équipe dei nostri giorni (e qui, TdC è fatto corrispondere alla prima schiera per aver “vissuto e lavorato, suo malgrado, nella solitudine più austera [...] quasi ultimo portavoce delle ambizioni rinascimentali”¹¹⁹¹). Ma soprattutto, la riflessione si concentra sulle conseguenze delle opere dei due scienziati e le caratteristiche della scienza. A Galileo viene riconosciuto di spezzare “l'unità inconsistente, e tecnicamente fasulla, del sapere medievale”¹¹⁹², e di inaugurare il rapido sviluppo della scienza in autonomia rispetto l'antico “eccesso di pretese metafisiche”¹¹⁹³; a TdC di aver “sostituito radicalmente l'immobilismo aristotelico con un concetto nuovo ed unitario, scientificamente fondato, del cosmo fisico biologico ed umano”¹¹⁹⁴, di aver ripristinato un “concordismo”¹¹⁹⁵ tra le scienze, nel tentativo di superare la “frammentarietà e astrattezza”¹¹⁹⁶, “l'incomunicabilità”¹¹⁹⁷ e la dispersione della conoscenza in ambiti isolati tipica della contemporaneità. Per dirla con l'autore: “da Galileo ad oggi, per tre secoli, la scienza aveva suggerito solo sintesi instabili, palesemente provvisorie: meccanicismo, dinamismo leibniziano, hegelismo, evoluzionismo alla Spencer. Solo con Teilhard l'impresa sembra raggiungere una sufficiente ampiezza attraverso l'inserimento delle singole discipline in un unico contesto, il quale rimane però distinto dalla metafisica tradizionale ed è ancora esprimibile nei

¹¹⁸⁸ *Ibid.*, pp. 98-99.

¹¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 99.

¹¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 100.

¹¹⁹¹ *Ibid.*, p. 101.

¹¹⁹² *Ibid.*, p. 106.

¹¹⁹³ *Ibid.*, p. 101.

¹¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 105.

¹¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 102.

¹¹⁹⁶ *Ivi.*

¹¹⁹⁷ *Ivi.*

termini propri di qualsiasi sistemazione scientifica”¹¹⁹⁸. Mancano comunque le giustificazioni tecniche per cui Corradino supporti la validità del pensiero teilhardiano; e riemergono le considerazioni di Quinzio sull’opzione personale di ottimismo o pessimismo, quando l’autore sostiene che il tentativo del gesuita è fondamentale in un momento storico in cui “il raffronto tra i vari capitoli del sapere non è più un lusso o un’utopia, bensì una rigorosa ed urgente necessità”¹¹⁹⁹, “affinché la ricerca scientifica abbia valore teoretico e non solo strumentale”¹²⁰⁰, anche dal punto di vista religioso, per cui il “disinteresse reciproco tra i valori della scienza e quelli della fede che è inammissibile e scandaloso per una coscienza cristiana”¹²⁰¹. Un’indicazione del valore effettivamente attribuito da Corradino al pensiero teilhardiano ci è data dalle sue brevi considerazioni sul PH, le cui le “modeste”¹²⁰² intenzioni starebbero nel mostrare come dati sperimentali “concordino, o addirittura coincidano con alcune convinzioni di fondo dello spirito cristiano”¹²⁰³, ed anche dall’analisi dei motivi dell’avversione della Chiesa verso TdC, dovuta al suo avvalersi delle tesi evoluzionistiche, “classiche della protesta anticristiana”¹²⁰⁴, che Corradino sottolinea essere “riscoperte o reinventate *ex novo*”¹²⁰⁵ dal gesuita francese (oltre che dalla sua proposta di sintesi tra teologia e scienze naturali, in contrapposizione alla separazione che aveva garantito l’autonomia della teologia ai non esperti).

Il valore e il ruolo della scienza nel cristianesimo, e nel caso specifico della cosmologia teilhardiana, paiono essere quelli apologetici quando leggiamo che la scienza “veniva a far parte, in lui [TdC], di quel sostrato di convinzioni umane che sono, per ciascuno, uno strumento insostituibile al fine di interiorizzare consapevolmente la propria fede”¹²⁰⁶; ma si tratta di un’interpretazione espressamente negata da Corradino, quando scrive che “nel pensiero di TdC il rapporto della teologia all’evoluzione prescinde completamente dalle divagazioni polemiche che un secolo fa i cattolici si lasciavano imporre dai positivisti, e nasce, invece che da motivi apologetici, dalla necessità di allacciare la rivelazione a un preciso concetto di co-

¹¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 105.

¹¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 103.

¹²⁰⁰ *Ivi.*

¹²⁰¹ *Ibid.*, p. 107.

¹²⁰² *Ibid.*, p. 108.

¹²⁰³ *Ivi.*

¹²⁰⁴ *Ibid.*, p. 106.

¹²⁰⁵ *Ivi.*

¹²⁰⁶ *Ibid.*, p. 108.

simo”¹²⁰⁷ secondo un atteggiamento “assolutamente tradizionale”¹²⁰⁸, che vede la comprensione dell’universo come parte integrante della “risposta alla parola di Dio”¹²⁰⁹. A questo riguardo, l’autore è più chiaro verso la conclusione, quando scrive che “la teologia, come riflessione concreta sul disegno della salvezza, non può lasciare ai margini del proprio interesse la ricerca scientifica e le acquisizioni tecniche, ora che sono diventate parte essenziale della storia e della coscienza umana, e che non può nemmeno limitarsi a benedirle di lontano con gesti di incoraggiamento irrisori e inconcludenti”¹²¹⁰. Qui l’autore afferma coraggiosamente che “l’opera di Teilhard non ha bisogno di quello che le è stato offerto prevalentemente fino ad oggi — panegirici o compianti o confutazioni — ma esige soprattutto prolungamenti di indole tecnica e integrazioni”¹²¹¹, poiché “il punto di arrivo della fenomenologia di Teilhard è un contributo per l’edificazione di una cultura cattolica che si apra disponibile a tutti e ravvivi la speranza umana [...] anche al di fuori dei confini ufficiali del cattolicesimo”¹²¹².

L'intervento di Aldo Locatelli al convegno milanese

In riferimento all’unica relazione affidata ad un ecclesiastico, e ai brevi interventi dei religiosi proposti al convegno milanese, dobbiamo rilevare che furono tutti positivi, come prevedibile, e specialmente incentrati sul tema spirituale e religioso su cui era impostato il convegno, con scarso rilievo alle questioni scientifiche.¹²¹³ Come già tra gli avversari, tornano ad espri-

¹²⁰⁷ *Ibid.*, p. 104.

¹²⁰⁸ *Ivi.*

¹²⁰⁹ *Ivi.*

¹²¹⁰ *Ibid.*, p. 109.

¹²¹¹ *Ivi.*

¹²¹² *Ivi.*

¹²¹³ L’unica relazione di un religioso fu quella del gesuita Vincenzo De Mari, completamente incentrata sugli aspetti religiosi del pensiero teilhardiano (V. DE MARI, *Lineamenti di una antropologia cristiana ne «Le Milieu divin»*, in *Il messaggio spirituale di Teilhard De Chardin — Atti del Convegno su 'Le milieu divin'*, a cura del Centro italiano di studio e documentazione Pierre Teilhard de Chardin, Milano 24-25 maggio 1965, pp. 237-250). L’autore tradurrà la corrispondenza tra TdC e Blondel, pubblicata nel 1968 da Borla, con commento di De Lubac.

Tra i vari interventi, posto speciale conserva quello di don Turollo (D. M. TUROLLO, *Niente miti*, in *Il messaggio spirituale di Teilhard De Chardin — Atti del Convegno su 'Le milieu divin'*, a cura del Centro italiano di studio e documentazione Pierre Teilhard de Chardin, Milano 24-25 maggio 1965, pp. 275-280): nel suo intervento, conclusivo del convegno, leggiamo che *Le milieu divin* è “l’opera da considerare la più provvidenziale per ogni genere di cultura, anzi per la cultura tout court” (*ibid.*, p. 275); che il pensiero teilhardiano non è una sintesi ma una “grande scoperta” di un “metodo nuovo, una nuova via di accesso all’essere di Dio e all’essere del mondo” (*ibid.*, p. 277); pensiero definito anche “giovanneo”, vicino “modo di sentire alla Giovanni XXIII” (*ivi*).

mersi su TdC alcuni religiosi che avevano già scritto su di lui: il gesuita Pietro Cardoletti (in modo molto meno compassato che nel 1963), e il padre Aldo Locatelli del seminario e facoltà di teologia di Venegono. La breve “comunicazione” di quest’ultimo, incentrato sugli aspetti scientifici del pensiero teilhardiano, è specialmente interessante per il nostro discorso,¹²¹⁴ poiché continua esattamente sulla linea dell’articolo di Corradino: Locatelli, di cui abbiamo già letto nel 1963, opera infatti un discorso ampio ed esplicito in cui non si rinviene alcun riferimento ai difetti teologici del pensiero teilhardiano, ma grande considerazione per il suo apporto scientifico, specialmente nel suo tentativo di risolvere positivamente i problematici rapporti tra scienza e fede, nonché un’esplicita esortazione alla continuazione del suo sforzo. A questo scopo, l’autore si sofferma in una descrizione accurata della “fondazione scientifica” del pensiero teilhardiano, scandita in cinque passi, di cui chiarisce anche la condivisibilità dal punto di vista scientifico, decrescente via via che il pensiero teilhardiano si articola dall’ormai banale constatazione che l’universo non è più statico (primo passo, universalmente accettato), fino alla identificazione dell’ultraumano come punto Omega (quinto passo, giudicato probabile dallo stesso TdC, la cui certezza sarebbe attualmente recuperabile solo attraverso la rivelazione cristiana). Tra i due estremi, prima del quarto passo, relativo all’ipotesi dell’ultraumano (che scientificamente ha un valore solamente ipotetico, sostenibile ma non necessario; ed è condi-

¹²¹⁴ In realtà, un’altra comunicazione ha come tema l’aspetto scientifico del pensiero teilhardiano, ma in modo meno incisivo di quello di Locatelli: si tratta dell’intervento del gesuita e laureato in chimica Alessandro Dall’Olio, direttore dell’istituto Stensen di Firenze, presso cui si tiene il convegno fiorentino di questo stesso anno ed altri incontri negli anni a venire (A. DALL’OLIO, *Mentalità scientifica moderna e concettualità filosofico-teologica ne «Le Milieu divin»*, in *Il messaggio spirituale di Teilhard De Chardin — Atti del Convegno su 'Le milieu divin'*, a cura del Centro italiano di studio e documentazione Pierre Teilhard de Chardin, Milano 24-25 maggio 1965, pp. 99-102). Dall’Olio articola un discorso piuttosto fumoso in cui però si desume chiaramente la sua propensione per una considerazione del valore teoretico e non solo strumentale della scienza, sostenendo egli la legittimità e la positività dell’applicazione teilhardiana della mentalità scientifica agli ambiti filosofico e teologico. La tesi specifica dell’autore, che non entra efficacemente nel merito, è che nel *Milieu divin* sia facile riscontrare “una mentalità scientifica applicata alla filosofia e alla teologia” (*ibid.*, p. 99), e cioè il rinvenimento “non solo di una terminologia, bensì di una mentalità che si esprime in base ad una metodologia propria delle scienze naturali e che attraverso a concatenazioni di idee di questo tipo, cerca di arrivare ad una valutazione teologica dell’agire umano in seno alla realtà creata” (*ibid.*, p. 99). La legittimità dell’applicazione del metodo scientifico a temi filosofici e teologici, la validità delle argomentazioni teilhardiane su argomenti non scientifici, ed in definitiva il valore teoretico della scienza, non sono sancite in modo esplicito. L’autore ricorre a generici “studi di psicologia” che garantirebbero l’inalterabilità della “capacità basilare dell’uomo di percepire la verità” (*ibid.*, p. 101) rispetto gli schemi mentali più frequentati (nel caso di TdC, quelli delle scienze naturali). Evidenza di un concetto veritativo della scienza emerge quando l’autore scrive che “è doveroso riconoscere che il modo scientifico di concatenare i concetti applicato ad un umanesimo cristiano autenticamente evangelico si rivela pieno di successo, poiché, pur non escludendo dei rischi [...], costituisce un autentico progresso nella dottrina dell’uomo e del «fenomeno umano» collettivamente preso, così come è più vera l’immagine del mondo che ci vien data dalla scienza moderna degli ultimi decenni” (*ibid.*, p. 102).

zionato da due presupposti che sono il primo, “che il mondo continui”¹²¹⁵, ed il secondo, “che continui seguendo questa traiettoria”¹²¹⁶), leggiamo dell’accoglimento dell’ipotesi evoluzionista (secondo passo) e di quella della neg-entropia (terzo passo), che ci permette di indagare le specifiche convinzioni e riferimenti scientifici dell’autore. Locatelli dimostra di aderire completamente alla teoria del gesuita e di accettare senza indugio l’evoluzionismo, che descrive come una ipotesi “non solo plausibile, ma praticamente necessaria”¹²¹⁷; ma dimostra di considerarla come una teoria monolitica coincidente proprio con la sua declinazione teilhardiana: già alle prime battute del suo intervento, il compiacimento di Locatelli è palese nello scrivere che non solo l’ipotesi evoluzionista non nega Dio, ma addirittura che “alcuni uomini di scienza, anche non credenti, hanno affermato di trovare finalmente nell’evoluzione la vera prova del finalismo e la via per raggiungere l’esistenza di Dio”¹²¹⁸. Circa il terzo passo, quello della “tendenza all’ordine massimo”¹²¹⁹, Locatelli sostiene trattarsi di un “modo di vedere comunemente accettato dall’ambiente scientifico”¹²²⁰, che hanno “un valore di primissimo ordine”¹²²¹ pur interessando una parte ridotta dell’universo.

Su queste ipotesi (su cui “gli uomini di scienza sono quasi completamente d’accordo”¹²²²), assieme alle teorie meno corroborate relative al futuro dell’umanità, Locatelli esorta ed incoraggia a proseguire delle ricerche, per una profonda convinzione del positivo contributo teoretico della scienza: la coerenza di interessi della scienza con la religione è asserita citando nientemeno che il concilio Vaticano I¹²²³, che ha ribadito che Dio si manifesta non solo attraverso la rivelazione divina, ma anche attraverso la “cosiddetta Rivelazione naturale”¹²²⁴; e per cui Locatelli scrive che “i dati che si raccolgono attraverso l’indagine scientifico-filosofica, e quelli che si raggiungono con uno studio propriamente teologico non sono slegati

¹²¹⁵ A. LOCATELLI, *La mistica de «Le Milieu Divin» nel quadro della sintesi teilhardiana e la sua fondazione scientifica*, in *Il messaggio spirituale di Teilhard De Chardin — Atti del Convegno su 'Le milieu divin'*, a cura del Centro italiano di studio e documentazione Pierre Teilhard de Chardin, Milano 24-25 maggio 1965, p. 106.

¹²¹⁶ *Ivi.*

¹²¹⁷ *Ibid.*, p. 105.

¹²¹⁸ *Ibid.*, p. 103.

¹²¹⁹ *Ibid.*, p. 105.

¹²²⁰ *Ivi.*

¹²²¹ *Ivi.*

¹²²² *Ibid.*, pp. 105-106.

¹²²³ *Ibid.*, p. 103.

¹²²⁴ *Ibid.*, p. 104.

tra loro; essendo Dio l'autore di ogni cosa, essi dovranno palesare un'intima coerenza"¹²²⁵. Su queste basi, Locatelli propone specifiche indicazioni nell'atteggiamento e nella metodologia di studio ai continuatori del percorso teilhardiano: sottolinea la provvisorietà e progressività della ricerca scientifica, ma non dimentica che "anche ciò che ci viene offerto dal sapere teologico ha un diverso coefficiente di validità: accanto a dati assolutamente certi, ve ne sono altri oggetto di seria discussione"¹²²⁶. L'approfondimento della sintesi del gesuita va quindi compiuta con spirito di fiducia, "perché tra i dati che provengono dai diversi tipi di sapere una coerenza necessariamente esiste"¹²²⁷, ma anche con "modestia" nella proposta di teorie definitive; mentre dal punto di vista metodologico, Locatelli suggerisce il ricorso a dati tecnici forniti da specialisti di ogni disciplina, l'attenzione costante all'indice di corroborazione di questi stessi dati (che l'autore chiama "coefficiente di validità"), e di nuovo insiste sulla consapevolezza della "provvisorietà e progressività di ogni successiva sintesi costruita sull'arricchirsi e sul modificarsi dei dati"¹²²⁸ scientifici.

2. Le posizioni degli intellettuali

Anche per quanto riguarda l'atteggiamento del mondo filosofico accademico italiano, nulla cambia rispetto al biennio precedente: l'interesse per il gesuita rimane marginale, vago e poco approfondito. L'aspetto più appariscente riguarda la dimenticanza dell'apporto scientifico dell'opera teilhardiana: gli interventi non rivelano alcuna attenzione relativamente a questo aspetto, a completo favore della critica filosofica. La disaffezione per la scienza teilhardiana è specialmente dimostrata dalla scarsa risonanza e dalla mancanza di partecipazione alla grossa polemica scatenata oltralpe dalle considerazioni del celebre biologo e accademico di Francia Jean Rostand al seminario di studi teilhardiani a Vézelay, che investivano il valore dell'evoluzionismo e della struttura filosofica del sistema del gesuita. Ne riferiscono in Italia due articoli, uno dei quali sottolinea come la posizione del biologo "meriterebbe di essere ri-

¹²²⁵ *Ivi.*

¹²²⁶ *Ibid.*, p. 107. Altrove, più brevemente, scrive che "anche in campo teologico ha luogo il «progresso del dogma»" (*ibid.*, p. 105).

¹²²⁷ *Ibid.*, p. 104.

¹²²⁸ *Ivi.*

prodotta integralmente, per la chiarezza dei concetti espressi e l'opposizione non superficiale al teilhardismo che essa rivela"¹²²⁹. Così sono riportate le opinioni espresse da Rostand: il trasformismo proposto dal gesuita è "abbastanza superficiale e confuso, in cui si trova di tutto un po', dalla selezione naturale alla mutazione neo-darwinistica per finire con una specie di lamarckismo psichico"¹²³⁰, e ricorre a misteriose energie congetturali che sfuggono a qualsiasi tentativo di verifica sperimentale. Per l'accademico, inoltre, il pensiero teilhardiano manca di originalità: "rientra nella lunga e vecchia saggistica cristiana sull'evoluzionismo, roba vecchia che risale a Sant'Agostino e a San Gregorio di Nissa"¹²³¹; TdC ha dei precursori anche nei tentativi di conciliazione tra trasformismo e cristianesimo del XIX secolo, nelle opere di Chambers, Owen, Mivart ed altri; e nel lavoro di Bergson, che per spiegare l'evoluzione aveva fatto ricorso a fattori metafisici.

A queste accuse ben circostanziate nessuno scienziato replicò, nemmeno il referente in Italia dell'associazione Amis du TdC Ferdinando Ormea, che pure abbiamo già visto trattare parte dell'aspetto scientifico teilhardiano; mentre un breve accenno alle criticità del pensiero evoluzionistico del gesuita è fatto dal marxista Mario Rossi nel suo intervento al convegno milanese. Nel 1965 la critica a TdC fu ancora più espressamente concentrata sull'aspetto filosofico dell'opera del gesuita che nel biennio precedente, anche se in modo blando ed occasionale, attraverso brevi articoli o interventi, che ancora una volta non diedero avvio ad una discussione organica. Prova della scarsa attenzione per TdC anche da parte degli intellettuali italiani, interessati al gesuita eminentemente dal punto di vista filosofico ed etico, ci viene dalla consi-

¹²²⁹ M. OLMI, *Il pensiero scientifico di TdC*, La Fiera Letteraria 40, Roma 31 ottobre 1965, p. 5.

¹²³⁰ *Ivi*. Oltre a questa notizia, l'articolo di Olmi si concentra principalmente sulla dimostrazione che *l'Humani Generis* non sia stata scritta per TdC, in un nuovo tentativo di legittimazione cattolica del gesuita. L'autore considera la testimonianza del fratello di TdC secondo cui il gesuita, nei giorni immediatamente successivi alla promulgazione dell'enciclica, avrebbe ricevuto una lettera manoscritta di Pio XII che gli chiedeva "che cosa egli pensasse dell'avvenire della fede cristiana" (*ivi*). Olmi scrive: "come è possibile pensare che Pio XII avesse scritto al Gesuita, soprattutto per porgli una domanda di quella importanza, immediatamente dopo averlo condannato, sia pure senza citarlo, in un documento quale una Enciclica?". E più oltre, dopo aver sostenuto che il papa "si rifiutò di ostacolare come che fosse i lavori scientifici di TdC, leggiamo che il papa aveva "trasformato notevolmente i testi che gli anti-teilhardiani gli avevano proposto" (*ivi*).

¹²³¹ A. LOVATO Antonio, *Rostand contro Teilhard*, Il Giornale d'Italia, Roma 1 ottobre 1965, p. 3. Quest'articolo è piuttosto sarcastico nel riferire delle reazioni irritate dei teilhardiani francesi al "giudizio iconoclasta" di Rostand contro TdC: l'accademico "l'ha nientemeno stroncato come scienziato dell'evoluzione lasciandolo in piedi soltanto come poeta e romanziere", e ritiene che "il celebre padre gesuita era confusionario e visionario, di biologia evolutiva non capiva niente". Lovato annota: "se non l'idolo infranto c'è qualcosa che si avvicina a questa immagine. I teilhardisti non si danno pace, parlano di «offensiva atea»".

derazione dell'articolo di Pecorini e dall'analisi degli atti del convegno milanese, di un volumetto (di Egidio Vidoni) e di alcuni articoli comparsi (di Siro Contri ed Elemire Zolla).

L'articolo di Giorgio Pecorini

Il lavoro di Pecorini chiarisce la situazione al tempo del convegno, e fornisce elementi importanti alla sua più approfondita comprensione. Egli denuncia esplicitamente il ritardo della cultura laica italiana nell'avvicinamento all'opera di TdC ed il fatto che "tutti contribuiscono a confondere i termini della discussione anziché chiarirli"¹²³², ed implicitamente il tipo di interesse di cui fu oggetto il gesuita. L'articolo dà voce al "profeta del dialogo"¹²³³ Mario Gozzini, che richiede che la traduzione dell'opera teilhardiana sia "accompagnata da un impegnato lavoro di sensibilizzazione"¹²³⁴ in grado di rompere "l'antica alleanza tra la retorica ufficiale vaticana e la retorica ufficiale accademica"¹²³⁵; ed all'intento giustificazionista del medico Ferdinando Ormea, che suggerisce di tradurre TdC per rendere evidente come "egli contribuisca a trasformare il messaggio cristiano ma a interpretarlo nella misura del mondo d'oggi"¹²³⁶.

Particolarmente interessante è il coinvolgimento nel dibattito dei filosofi Gustavo Bontadini, Virgilio Melchiorre ed alcuni studenti all'università Cattolica di Milano, che poi rivedremo partecipare al convegno milanese. Pecorini racconta che la "prima tesi di laurea su TdC fu assegnata, in Italia, tre anni fa ad uno studente della Cattolica, Giorgio Straniero, dal professor Gustavo Bontadini, ordinario di filosofia teoretica"¹²³⁷. "Assegnata, ma non discussa", scrive il giornalista, perchè "la disparità di vedute tra docente e allievo divenne presto tanto acuta da impedire la prosecuzione del rapporto; e Giorgio Straniero finì per laurearsi con un altro professore della stessa facoltà, Virgilio Melchiorre, incaricato di filosofia della storia"¹²³⁸. Questa la lapidaria posizione del filosofo neotomista su TdC, trascritta da Pecorini: "al tentativo teilhardiano di comporre e superare lo scontro tra scienza e fede [...] è mancata la regia della meta-

¹²³² G. PECORINI, *L'evoluzione dell'eretico*, L'Europeo 18, Milano 1965, p. 80.

¹²³³ *Ibid.*, p. 81

¹²³⁴ *Ivi.*

¹²³⁵ *Ivi.*

¹²³⁶ *Ivi.*

¹²³⁷ *Ibid.*, p. 80. In realtà, una precedente tesi di laurea su TdC è stata discussa all'Università Statale di Milano nel 1961, ma non è consultabile per via delle norme sulla privacy: CRESPI Clara, *Il mondo, l'uomo, Cristo, nel pensiero del padre Pierre TdC*, Università degli Studi, Milano 1960-61.

¹²³⁸ *Ivi.*

fisica perché Teilhard non era un filosofo. Se lo fosse stato si sarebbe accorto della vanità della ricerca di una concordanza tra discorso teologico e discorso scientifico. L'incontro tra i due piani è possibile solo all'infinito"¹²³⁹. Pecorini nel suo articolo raccoglieva anche l'opinione di Virgilio Melchiorre, secondo cui i giovani si sarebbero avvicinati a TdC con "larga, distesa simpatia"¹²⁴⁰ non appena fosse stato rimosso l'ostacolo della mancanza di traduzioni, che con il *Monitum*, ma anche con "l'arretratezza di fondo della nostra cultura, le tradizioni non sempre gloriose del nostro mondo accademico, abituato a dividere il sapere per branche e considerare con sospetto ogni tentativo di sintesi unitaria"¹²⁴¹, contribuivano a mantenere l'ignoranza sui temi teilhardiani. E come esempio dell'entusiasmo giovanile per il gesuita, Pecorini racconta del "Gruppo TdC", una quindicina di studenti, provenienti da diversi corsi di laurea come "filosofia, medicina, fisica, sociologia"¹²⁴² che si incontravano periodicamente a discutere su un

¹²³⁹ *Ivi.* Se nell'articolo di Pecorini l'illustrazione dei fatti finisce qui, noi possiamo seguirla nella sua prosecuzione, quando Bontadini presenta la tesi di Straniero, pubblicata nel 1969 proprio dalla casa editrice dell'università Cattolica (G. STRANIERO, *L'ontologia fenomenologica di TdC*, Vita e Pensiero, Milano 1969). Qui la posizione del filosofo è ovviamente più argomentata, ma anche meno drastica e negativa — non è dato sapere se per un cambiamento nella valutazione dell'opera del gesuita o per una eccessiva sintesi dello scritto di Pecorini. Bontadini apprezza il contributo "ben difficilmente contestabile" (*ibid.*, p. IX, non numerata) di Straniero, di aver mostrato non la confusione ma la sistematicità dei discorsi scientifici, filosofici e teologici di TdC; ed anche di aver sottolineato "l'importanza di questo sistema, o per lo meno della corrispondente problematica" (*ivi*) della mediazione tra scienza e fede. La critica di Bontadini si sofferma sulla capacità filosofica del gesuita (egli scrive infatti che se "questa [la filosofia] rispondesse ad una vocazione, è in forse" (*ivi*), e sulla "simpatia, anzi smisurata ammirazione" (*ibid.*, p. X) che Straniero accorda al contributo filosofico di TdC. Alla tesi fondamentale di Straniero, secondo cui il gesuita aderirebbe correttamente alla tradizione cattolica, Bontadini contrappone "il *punctum dolens* [...] nella teoria della creazione" (*ibid.*, p. X) del gesuita: nel concetto di Dio che crea unificando il molteplice—"puro nulla" e in quello della necessità del ricorso all'evoluzione nell'atto di questa creazione-unificazione, che il neotomista ritiene essere state architettate per rispondere all'amore teilhardiano per il mondo, e alla preoccupazione per il problema del male. Per Bontadini quindi, "il limite della ontologia di Teilhard affiora chiaramente, e chiaramente appare come la presenza della filosofia sia in lui secondaria, rispetto alle altre due presenze" (*ibid.*, pp. XI-XII) scientifica e teologica.

Il neotomista non risparmia comunque parole di simpatia per lo sforzo del gesuita francese, da cui emergono l'accettazione piena dell'evoluzionismo, anche se in una concezione poco profonda ed oculata. Scrive Bontadini: "il contributo principe di Teilhard è quello di aver mostrato come l'*evoluzione* — che non è una semplice *ipotesi*, come ancora insistono certi apologeti cattolici, ma è «lo stesso spirito scientifico», ancor più che una particolare teoria — possa inserirsi nella visione religiosa, e non solo nel senso della «conciliabilità», ma anche in quello di un arricchimento. Arricchimento che si rivela sotto molteplici aspetti; e qui ci piace richiamare quello che riguarda l'etica. Se si pensa la tempo, non lontano, in cui l'evoluzione veniva sbandierata come la negazione ed il sostituto — razionale! — della — mitica! — creazione, il contributo di Teilhard risulta in piena luce. Tanto più che egli, senza negare i fattori — lamarckiani e darwiniani — dell'evoluzione, mostra come ne sia possibile, oltrepassando il piano puramente scientifico, una interpretazione spiritualistica. Quando però vuole incentrare nell'evoluzione l'intera *Weltanschauung*, piegandovi la stessa libertà del Creatore, allora si direbbe che la pretesa di «dedurre a priori il mondo» passi dalla sua parte, e che la sua ontologia va ben al di là del piano fenomenologico" (*ibid.*, p. XII).

¹²⁴⁰ G. PECORINI, *L'evoluzione dell'eretico*, L'Europeo 18, Milano 1965, p. 80.

¹²⁴¹ *Ivi.*

¹²⁴² *Ivi.*

tema comune, animati dall'interesse per "uno dei valori di fondo del nostro tempo: la posizione, e quindi il valore, della scienza"¹²⁴³.

Il convegno milanese

Il convegno milanese avrebbe potuto essere una grande manifestazione di approccio interdisciplinare, di critica e approfondimento all'opera del gesuita. La situazione del convegno si configurò, invece, in modo molto diverso: incentrato sui temi de *Le milieu divin*, e con scarsissima partecipazione di intellettuali italiani, che produssero pronunciamenti tutti favorevoli, poco originali e talvolta anche superficiali rispetto sul pensiero teilhardiano, ed altrettanto lo furono i pochissimi articoli che ne riferirono dai quotidiani e dalle riviste¹²⁴⁴. Come abbiamo già scritto, il convegno fu organizzato con l'intenzione di preannunciare la traduzione italiana de *Le milieu divin*, che lo stesso Pecorini dava come imminente; la scelta di pubblicare quest'opera, non rispondente al criterio cronologico né all'ordine di pubblicazione suggerito dal suo stesso autore, dimostra evidentemente la scelta di orientare la discussione sugli aspetti religiosi ed etici dell'opera teilhardiana, e darà luce alla sensibilità critica filosofica e religiosa dell'intelligenza italiana, ed il suo disinteresse per l'aspetto scientifico della teoria del gesuita.

La partecipazione numerica degli accademici italiani anche a questo convegno (organizzato dalla frangia italiana dell'associazione teilhardiana, diversamente da quello di Venezia del 1962) è manifestamente scarsa: solo tre intellettuali intervennero come relatori, il medico e collaboratore di padre Agostino Gemelli Ferdinando Ormea, il gesuita ed insegnante di storia e filosofia Vincenzo De Mari (tradurrà la corrispondenza tra TdC e Blondel, pubblicata nel 1968 da Borla) ed infine lo psicologo e docente all'università Cattolica Leonardo Ancona. Il primo si esprime apologeticamente sul tema del male in TdC, ribadendo che il gesuita "si rifà alla più pura tradizione cristiana"¹²⁴⁵; De Mari scrive che ne *Le milieu divin* TdC illustra un'antropologia cristiana dal punto di vista pratico; ed infine Ancona svolge un'interessante analisi della perso-

¹²⁴³ *Ivi.*

¹²⁴⁴ Basta considerare il titolo: "Non è più proibito il «Darwin cristiano»" (G. GRAMIGNA, *Non è più proibito il «Darwin cristiano»*, Corriere d'Informazione 21, Milano 25-26 maggio 1965, p. 3).

¹²⁴⁵ F. ORMEA, *Il problema del male in TdC*, in *Il messaggio spirituale di Teilhard De Chardin — Atti del Convegno su 'Le milieu divin'*, a cura del Centro italiano di studio e documentazione Pierre Teilhard de Chardin, Milano 24-25 maggio 1965, p. 165.

nalità teilhardiana a partire dalla lettura de *Le milieu divin*, in cui lo psicologo ritiene siano trasfusi i caratteri di unitarietà, dinamicità e significatività tipici della “psicologia più moderna, soprattutto quella che ordinariamente si dice «psicologia del profondo»”¹²⁴⁶.

Gli altri interventi di intellettuali italiani furono di minore entità e spessore, compresi quello di Virgilio Melchiorre (anch’egli sulla concezione teilhardiana del male), e quelli di due studenti del “seminario di studi teilhardiani dell’Università Cattolica”¹²⁴⁷, Alessandro Cortese (sul “senso del termine sforzo”¹²⁴⁸) ed Eugenia Scabini (più vagamente su “il mondo e Dio nel *Milieu divin*”¹²⁴⁹). E’ d’altronde interessante notare che la manifestazione era aperta al pubblico, che pure non apportò questioni degne di trascrizione negli atti; e soprattutto che a presiedere questi incontri con la cittadinanza fu Gustavo Bontadini, il quale però non collaborò in altro modo al convegno.

I marxisti

Un discorso a parte merita la comunicazione del marxista Mario Rossi, docente universitario di storia della filosofia invitato al convegno milanese, cui va collegato anche un nuovo articolo di Ugo D’Ascia. Permane in questa situazione l’opinione positiva, l’interpretazione politica e strumentale dei marxisti italiani, già vista nel biennio precedente. Il secondo ritorna sulla consonanza di spirito tra TdC e Giovanni XXIII, sottolineando — con 5 settimane di ritardo — l’anniversario della morte del gesuita e dell’emanazione della *Pacem in Terris*, occorsi il 10 aprile. Di nuovo leggiamo che “il Dio di TdC non è il Dio-oppio, è un Dio-lievito”¹²⁵⁰, e che “se il marxismo non conosce il Dio di Teilhard e di Giovanni XXIII non può ignorare il valore di uno

¹²⁴⁶ L. ANCONA, *Le dimensioni psicologiche de Le milieu divin*, in *Il messaggio spirituale di Teilhard De Chardin — Atti del Convegno su 'Le milieu divin'*, a cura del Centro italiano di studio e documentazione Pierre Teilhard de Chardin, Milano 24-25 maggio 1965, pp. 113-114.

¹²⁴⁷ *Il messaggio spirituale di Teilhard De Chardin — Atti del Convegno su 'Le milieu divin'*, a cura del Centro italiano di studio e documentazione Pierre Teilhard de Chardin, Milano 24-25 maggio 1965, pp. 145 e 155.

¹²⁴⁸ A. CORTESE, *Appunti sul senso del termine sforzo*, in *Il messaggio spirituale di Teilhard De Chardin — Atti del Convegno su 'Le milieu divin'*, a cura del Centro italiano di studio e documentazione Pierre Teilhard de Chardin, Milano 24-25 maggio 1965, p. 145.

¹²⁴⁹ E. SCABINI, *Il mondo e Dio ne 'Le milieu divin'*, in *Il messaggio spirituale di Teilhard De Chardin — Atti del Convegno su 'Le milieu divin'*, a cura del Centro italiano di studio e documentazione Pierre Teilhard de Chardin, Milano 24-25 maggio 1965, p. 155.

¹²⁵⁰ U. D’ASCIA, *Teilhard e Giovanni XXIII: l’intelletto e il genio della svolta cattolica*, L’Avanti, Milano 18 aprile 1965, p. 9.

spirito nuovo che sostituisce all'oppio il lievito"¹²⁵¹, riconoscimento finalizzato ad "un colloquio nel nome di una comune civiltà da salvare dal suicidio atomico"¹²⁵². Più interessante e attenta all'effettivo pensiero teilhardiano invece la relazione di Mario Rossi: come gli altri marxisti, l'autore accetta la teoria della religione come sovrastruttura piuttosto che come alienazione¹²⁵³, ma diversamente dai primi egli opera una limitazione dell'uso strumentale di TdC come mediatore del dialogo tra marxismo e cristianesimo. Rossi ritiene infatti che "il dialogo che il marxista inizia oggi col cristiano e con il cattolico può rivolgersi a Teilhard soltanto in un primo momento, rispetto alla considerazione positiva dell'attività e della storia umana; ma quando si tratterà degli aspetti negativi esso dovrà proseguire con un diverso interlocutore"¹²⁵⁴. Al di fuori delle questioni di principio, in forza delle quali non sarebbe possibile nessuna comprensione, l'autore registra "il punto di massima vicinanza"¹²⁵⁵ tra il pensiero teilhardiano e quello marxista nella concezione della "santificazione dello sforzo umano", che costituisce secondo Rossi "il tentativo d'un pensatore cristiano di concepire l'attività ed il lavoro umano come segnati dal valore d'una originaria positività ontologica ed assiologica, nel loro stesso iniziale rivolgersi ad una trasformazione materiale del mondo"¹²⁵⁶. Egli parla espressamente di criticità — in contraddizione rispetto il compagno Brega, senza entrare nel merito dei dettagli, e senza successivi approfondimenti o repliche — nella valutazione della consonanza tra TdC e comunismo a partire dalla teoria evoluzionista. Scrive infatti: "a mio avviso una considerazione del rapporto tra Teilhard e il marxismo deve [...] sottrarsi al facile equivoco d'individuare quel punto di convergenza in un preteso evoluzionismo, che poi tradirebbe sia la sostanza del pensiero marxista, sia quella del pensiero di Teilhard del quale l'evoluzionismo è un aspetto molto problematico, e da intendersi in un senso molto particolare e specifico. Oso anzi dire che proprio ove ci

¹²⁵¹ *Ivi.*

¹²⁵² *Ivi.*

¹²⁵³ M. ROSSI, *La «santificazione dello sforzo umano» in TdC considerata dalla prospettiva d'un umanesimo marxista*, in *Il messaggio spirituale di Teilhard De Chardin — Atti del Convegno su 'Le milieu divin'*, a cura del Centro italiano di studio e documentazione Pierre Teilhard de Chardin, Milano 24-25 maggio 1965, p. 183.

¹²⁵⁴ *Ibid.*, p. 188.

¹²⁵⁵ *Ibid.*, p. 186.

¹²⁵⁶ *Ibid.*, p. 185. Ovvero: "il marxista non può non esser d'accordo con Teilhard nel considerare la spinta dell'uomo alla trasformazione del mondo come la prima e fondamentale manifestazione di quell'originaria ed attiva affermazione dell'uomo come un dover essere, nella quale è già espresso il senso storico ed umano del suo valore personale. Mentre d'altra parte neppure possono dirsi estranei alla prospettiva teilhardiana i due caratteri che per il marxista contraddistinguono il concreto questa affermazione deontologica, e cioè la processualità storico-operativa e la socialità interumana" (*ibid.*, p. 186).

di trasferisca sul difficile problema dell'evoluzionismo teilhardiano, proprio allora nascono nel marxista delle forti perplessità, che se non sono immediatamente quelle del teologo cattolico, pure hanno con esse qualcosa in comune"¹²⁵⁷.

Torna invece il riferimento e l'apprezzamento per Giovanni XXIII: è a quest'ultimo, infatti, cui Rossi suggerisce di rivolgersi nel secondo momento del dialogo tra cristiani e marxisti: al "grandissimo Pontefice del quale abbiamo avuto l'onore di essere contemporanei"¹²⁵⁸, che pure "ha insistito spesso sul concetto, che è di Teilhard, d'una necessaria vita «mondana» del Cristianesimo, sulla «consacrazione» del mondo e della storia umana, ma con altra penetrazione e sollecitudine Egli ha considerato la realtà del male storico, della guerra e delle sofferenze inflitte all'uomo dall'uomo"¹²⁵⁹, trascurate nell'"ottimismo evolutivo"¹²⁶⁰ teilhardiano.

Più appariscenti risultano i casi di alcune resistenze al pensiero teilhardiano — come quella dell'intellettuale Zolla —, ed anche all'evoluzionismo in generale — dei filosofi Vidoni e Contri — che evidenziano ulteriormente l'importanza dell'impostazione per nulla scientifica, ma tutta filosofica e teologica, dei critici¹²⁶¹.

¹²⁵⁷ *Ibid.*, p. 186

¹²⁵⁸ *Ibid.*, p. 188

¹²⁵⁹ *Ivi.* Queste saranno le ultime parole dell'autore, in conclusione alla sua comunicazione: "mi pare di poter ritenere che il fondamento ultimo della possibilità d'un dialogo fra marxisti e cristiani sia dato dalla loro consapevolezza sempre più chiara d'essere oggi *i soli altruisti superstiti* in un mondo dell'egoismo" (*ibid.*, pp. 188-189).

¹²⁶⁰ *Ibid.*, p. 187.

¹²⁶¹ Ricordiamo anche un articolo comparso sul Nuovo Osservatore politico-economico-sociale, in cui il filosofo Armando Catemario concludeva la sua analisi poco memorabile di TdC biasimandogli la mancata risposta al dilemma esistenziale posto dal suicida (A. CATEMARIO, *Destino cosmico e destino individuale dell'uomo*, Nuovo Osservatore politico-economico-sociale 6, Roma 1965, p. 360).

Il saggio di Egidio Vidoni

Esemplare dal punto di vista della superficialità della conoscenza del pensiero teilhardiano è il volumetto di Egidio Vidoni¹²⁶², pubblicato in una collana di un certo “Istituto per le pubbliche relazioni” ed incentrato perciò sulle sole dottrine antropologiche e sociali del gesuita: la presentazione di queste ultime prevede l’illustrazione e la critica delle teorie specifiche teilhardiane, operata col ricorso alterno al tomismo ed alla logica aristotelica, in cui trova spazio l’analisi dell’evoluzionismo in generale, e fa capolino la posizione di un “fissismo relativo”¹²⁶³. La filosofia aristotelico-tomista, infatti, entra prepotentemente nella critica all’evoluzionismo, stravolgendolo: accanto ad affermazioni tipo “nessuno nega l’Evoluzione”¹²⁶⁴ ed “è la Logica che porta all’ammissione dell’Evoluzione”¹²⁶⁵, l’autore si avvicina progressivamente al fissismo: dapprima vi accenna come ciò che permette l’applicazione e la validità delle leggi fisiche e delle teorie mediche¹²⁶⁶, poi sostiene più chiaramente che “c’è nell’Universo il progredire, il muoversi; e c’è anche il «fisso», almeno nel senso che il movimento dell’Universo lo riguarda così superficialmente, o in misura così ridotta, che noi lo consideriamo non importante, e riteniamo l’essenza, la natura, invariata”¹²⁶⁷. E più avanti: “il fissismo, tanto biasimato, sostiene altrettanto e nulla di più: che la natura della specie non cambia essenzialmente; che la specie è un concetto limitato; che, per cambiare, questa dovrebbe uscire dai suoi limiti, distruggendosi: finché è tale specie, è tale”¹²⁶⁸. Coerentemente, la scienza è descritta come la conoscenza che “non ignora affatto le variazioni temporo-spaziali, ma le considera accidentali”¹²⁶⁹, che ci dà insomma la conoscenza dei “fissi”, delle “cose tra una «crisi» e l’altra”¹²⁷⁰. Di conseguenza, poiché il “movimento essenziale” e le “«crisi»” non sono “constatabili e convincenti”¹²⁷¹, l’evoluzionismo è descritto come incapace di “darci la certezza che abbiamo invece dalle

¹²⁶² E. VIDONI, *L’individuo e il “collettivo” secondo P. TdC*, Editrice L’ufficio Moderno, Milano 1965.

¹²⁶³ *Ibid.*, p. 23.

¹²⁶⁴ *Ibid.*, p. 9.

¹²⁶⁵ *Ibid.*, p. 10.

¹²⁶⁶ Leggiamo: “guai alla cultura umana se questo «fissismo» non ci fosse, se in ogni caso in cui applichiamo una qualsiasi legge fisica, chimica, ecc. non avessimo la certezza assoluta della sua validità e dovessimo riconsiderare il fenomeno da capo, nello Spazio-Tempo. Guai se un medico, per curare un malato, dovesse prima vedere se il corpo di questi non è diverso da quelli sui quali fu studiata la Fisiologia umana” (*ibid.*, p. 9).

¹²⁶⁷ *Ibid.*, p. 9.

¹²⁶⁸ *Ibid.*, p. 23.

¹²⁶⁹ *Ibid.*, p. 9.

¹²⁷⁰ *Ivi.* Poco dopo puntualizza che “il movimento accidentale e la «fissità» sotto di esso è constatabile e convincente. Non altrettanto quello essenziale e le «crisi»”.

¹²⁷¹ *Ivi.*

Scienze”¹²⁷² da cui sorge; e come un complesso di “deduzioni, spesso soltanto intuizioni, con tutti gli inconvenienti di queste, non escluso il carattere non scientifico”¹²⁷³. Ma in fondo, pur essendo “evidente” la “conclusione che l’Evoluzionismo è fuori della Scienza strettamente detta”¹²⁷⁴, esso “è ammesso come schema capace di promuovere le Scienze, collegandole ragionevolmente, come iperscienza”¹²⁷⁵.

Allo stesso trattamento è sottoposta la teoria trasformista del gesuita: dapprima, l’autore la tratteggia in modo sostanzialmente corretto in contrapposizione alle altre teorie trasformiste; in seguito, la stravolge fino ad accorparla al “fissismo relativo”, senza il supporto di documentazione, né delucidazione tecnica delle modalità di svolgimento. Così leggiamo inizialmente: “l’essenza della dottrina di P. Teilhard, la sua tesi fondamentale è: l’esistenza di un’energia unica, psichica, evolventesi secondo la legge della complessità-coscienza”¹²⁷⁶. Ed anche, quando l’autore sottolinea la particolarità e preferenza per il pensiero di TdC rispetto quello di altri evoluzionisti (secondo i quali “il più perfetto viene dal meno perfetto per il solo influsso esterno”¹²⁷⁷): per il gesuita, “la causa dell’evoluzione non è l’Ambiente, coi bisogni che esso crea e che portano lentamente alla modifica dei vari organi (Lamarck); né la Selezione, naturale o sessuale, come conseguenza della lotta per l’esistenza. Questa, come pure l’Ambiente, sono soltanto degli elementi esterni, circostanze, condizioni dell’Evoluzione. La vera causa di questa è, per lui, l’Energia intrinseca dell’Universo”¹²⁷⁸, che “contiene tutta l’Evoluzione”¹²⁷⁹ e la promuove “dall’interno”, come “causa proporzionata”¹²⁸⁰. Poi però, sfruttando come fondamento le dichiarazioni del gesuita sul fatto che, oltre a quelle estinte, ci sono specie che hanno concluso la loro evoluzione da tempo¹²⁸¹, l’autore giunge a descrivere la teoria teilhardiana come un “fissismo relativo”. Vidoni scrive esplicitamente: il gesuita “non ha orrore del fissismo che, del resto, non è mai stato sostenuto in senso assoluto”¹²⁸²; “P. Teilhard, pur essendo un

¹²⁷² *Ivi.*

¹²⁷³ *Ivi.*

¹²⁷⁴ *Ibid.*, p. 21.

¹²⁷⁵ *Ivi.*

¹²⁷⁶ *Ibid.*, p. 22.

¹²⁷⁷ *Ibid.*, p. 21.

¹²⁷⁸ *Ivi.*

¹²⁷⁹ *Ivi.*

¹²⁸⁰ *Ibid.*, p. 22.

¹²⁸¹ Vidoni afferma che “l’affermazione di determinate fissità delle specie è una cosa molto importante” (*ibid.*, p. 23).

¹²⁸² *Ibid.*, p. 23.

evoluzionista convinto, non respinge la stabilità, la fissità. Il suo evoluzionismo cioè ha dei limiti”¹²⁸³, ovvero, “nella linea dell’Evoluzione, fra una crisi e l’altra, si ha soltanto trasformazione accidentale: fra le due crisi per P. Teilhard la sostanza è fissa. Ammette quindi un fissismo relativo, per cui le specie sono tali, fisse, e non in perpetuo cambiamento, per tutta la durata in cui non cambiano natura, anche se accidentalmente possono essere in evoluzione continua”¹²⁸⁴.

Oltre a questa puntualizzazione sull’evoluzionismo teilhardiano, l’autore ne critica anche le teorie più particolari, sempre con argomenti filosofici. Della parte più scientifica del pensiero del gesuita (la formulazione della legge di complessità-coscienza, della doppiezza tangenziale e radiale dell’unica energia, l’ipotesi del punto Omega) si tenta di mettere in luce la coerenza, mentre le teorie sociologiche relative allo sviluppo futuro dell’umanità vengono rigettate attraverso l’antropologia tomista, presentata in modo particolareggiato nel volume. L’obiezione più dura si registra probabilmente rispetto il punto Omega, di cui Vidoni biasima l’azzardo e la scorrettezza dello sconfinamento teilhardiano nella filosofia¹²⁸⁵. Scrive l’autore: “non sembra logico parlare dell’origine del Mondo dal solo lato scientifico e poi sostenere che l’Universo, per evolversi, per giungere alla Coscienza e al centramento di questa su se stessa, ha bisogno di un polo «Omega», esistente prima della Coscienza, quindi della Materia e perciò stesso fuori di sé stessa e del Mondo. Questa asserita necessità di attrazione è una vera prova dell’esistenza di Dio, ma una prova metafisica. L’Omega centro di attrazione è il «fine», e la sua necessità per spiegare l’azione è il principio metafisico di finalità. Il fatto che il raggiungimento di questo «fine» secondo P. Teilhard, avvenga a caso, a tastonare «par tâtonnement», in quanto la materia cercherebbe la strada giusta tentandone tante, prima di trovarla, è un’altra illogicità. Ammessa la necessità di Omega, questo non può esser creato senza aver dato anche l’indirizzo di sviluppo. Non è possibile, in Metafisica, una causa efficiente senza quella fina-

¹²⁸³ *Ivi.*

¹²⁸⁴ *Ivi.*

¹²⁸⁵ Vidoni biasima l’abitudine degli scienziati (oltre a TdC, cita Darwin, Lamarck, Huxley) di sopravanzare i dati positivi della scienza e di sfondare nella filosofia, “che è una scienza” (*ibid.*, p. 6). Leggiamo: “gli scienziati sono tentati spesso di dedurre dalle loro invenzioni delle conclusioni generali, costruendo sistemi universali che, delle volte affermano basati esclusivamente sui fatti da loro scoperti, mentre altre volte essi oltrepassano volutamente questi fatti formulando dei principi generali. Si credono autorizzati a farlo; ritengono che le loro scoperte siano tali da dover portare necessariamente alla correzione e riforma dei principi e sistemi filosofici. Ma anche la Filosofia è una scienza. [...] TdC non sfugge alla tentazione di invadere il campo della Filosofia” (*ivi*).

le”¹²⁸⁶. Registriamo quindi la distorsione del pensiero teilhardiano da parte dell’autore che, alcune pagine a seguire, scrive che “l’Energia intrinseca dell’Universo”¹²⁸⁷ “contiene tutta l’Evoluzione”¹²⁸⁸ e la promuove “dall’interno”, come “causa proporzionata”¹²⁸⁹, tacciando le teorie teilhardiane come “non nuove”¹²⁹⁰, ma come “un modo diverso di esprimere le agostiniane «virtù seminali»”¹²⁹¹. Vidoni denuncia il monismo psichico che sarebbe instaurato dalla complessità-coscienza¹²⁹², accostato a quello di Bruno, Campanella, Spinoza e altri; ed alle giustificazioni addotte dal gesuita a favore di una forma di continuità tra materia e vita, contrappone esattamente: la presenza di anomalie in natura, l’insostenibilità dell’analogia dei viventi con i previventi, l’impossibilità del ricorso alla duplicità radiale e tangenziale dell’energia¹²⁹³. Contesta la prova a dimostrazione dell’unità dell’energia, per essere desunta dalla “nostra dipendenza dalla materia”¹²⁹⁴; non discute tecnicamente la formulazione della legge di complessità-coscienza, ma il fatto che contraddica al secondo principio della termodinamica¹²⁹⁵.

Si incontrano poi una serie di obiezioni che Vidoni fa scaturire più strettamente dall’antropologia tomista. Fatte salve la definizione di uomo e la considerazione che egli “è rimasto zoologicamente quasi immutato”¹²⁹⁶, Vidoni avversa ogni ipotesi teilhardiana sul presente e sul futuro dell’uomo, sostenendo trattarsi di “rappresentazione non scientifica”¹²⁹⁷. Conclu-

¹²⁸⁶ *Ibid.*, p. 20

¹²⁸⁷ *Ibid.*, p. 21.

¹²⁸⁸ *Ivi.*

¹²⁸⁹ *Ibid.*, p. 22.

¹²⁹⁰ *Ivi.*

¹²⁹¹ *Ivi.*

¹²⁹² Scrive l’autore: “contro il materialismo totale sostiene dunque lo psichismo universale. Neppure questo monismo è nuovo” (*ibid.*, p. 22).

¹²⁹³ *Ibid.*, pp. 22-23.

¹²⁹⁴ Vidoni si chiede: “che cosa è più logico affermare: che la materia, il pane che mangiamo, è psichico, o che il nostro pensiero è materiale?” e conclude: “Esclusa la diversità fra psichico e fisico-chimico tutte e due le ipotesi ci sembrano di uguale valore” (*ibid.*, p. 23).

¹²⁹⁵ Questa la conclusione: “non è più logico ritenere vera la legge fisica provata, ed affermare ciò che la contraddice essere non solo inafferrabile, ma del tutto inesistente? L’asserita esistenza di questo inafferrabile è soltanto una conseguenza del presupposto che lo psichismo sia ovunque. Anche il «quantum» primario di energia libera è un presupposto gratuito. Il ricorso all’Omega per spiegare la direzione progressista di quel «quantum», il suo compimento nell’uomo, e la irreversibilità dell’Evoluzione, non sono certo spiegazioni scientifiche, ma deduzioni dal principio metafisico di finalità” (*ibid.*, p. 24).

¹²⁹⁶ *Ibid.*, p. 33.

¹²⁹⁷ *Ibid.*, p. 49. Poco prima leggiamo: “Teilhard, egli stesso lo dice, non ci dà l’evidenza tangibile dell’evoluzione umana, ma una speranza” (*ibid.*, p. 47). In particolare, l’autore respinge l’idea di noosfera e di super-coscienza (dimostrando una lettura superficiale e partigiana degli scritti teilhardiani) obiettando che l’idea è solo nell’intelletto dell’individuo, che “si può parlare di Sfera dei pensieri solo intendendo per essa la Sfera degli esseri pensanti, degli uomini” (*ibid.*, p. 32). Leggiamo anche “come ogni idea, non è una realtà a se stante che possa avvolgere la Terra come l’atmosfera o la biosfera. Pensando la Terra avvolta nei pensieri come in un involucro fosforescente, anche il Progresso diventerebbe un involucro concreto. Ma ciò si può sostenere solo riducendo il pensiero a qualcosa di materiale” (*ibid.*, p. 41). Contesta l’idea di una finalità

derà laconicamente che “la sua Filosofia ci pare un residuo inconscio di Tomismo, di Buon senso della Filosofia aristotelica, applicato a piacere allo scopo di formare una teoria nuova. Che poi non è nuova se non per il modo di esporla e per l’eclettismo”¹²⁹⁸.

L'intervento di Siro Contri

Anche Siro Contri, studioso di Hegel, Rosmini e neoscolastica, critica il trasformismo. Egli parla del pensiero teilhardiano in modo incompleto e bislacco, che tradisce scarsa frequentazione e conoscenza dei testi del gesuita, e ne propone un’interpretazione che stralcia la ricostruzione storica teilhardiana dell’evoluzione per installarlo in una visione fissista. La teoria di TdC è presentata dal punto di vista teologico, come “teismo evoluzionistico”¹²⁹⁹, così riassunto: “come se Dio dapprima avesse creato la materia, e nel crearla avesse *delegato* ad essa il compito della creazione graduale delle forme”¹³⁰⁰ fino all’ulteriore intervento per la creazione dell’anima umana — mentre altrove Contri ritiene che nella teoria teilhardiana Dio emerga “dall’evoluzione come suo prodotto finale”¹³⁰¹. Pur sfuggendogli, quasi in conclusione, un avvertimento all’eterodossia e alla tendenza al panteismo, l’opera teilhardiana è apprezzata per alcune caratteristiche che le conferiscono “qualche cosa di classico”¹³⁰², e cioè: “una compi-

universale sostenendo in ogni occasione che le finalità sono sempre individuali, anche se perseguite da molti (*ibid.*, p. 32: “nessun fine umano si è finora avuto che non fosse, in fondo, un interesse dell’individuo”), e che l’individualismo trionfa sempre anche nella socialità (“l’individualismo dell’Uomo non viene diminuito o alterato dalla socialità” (*ivi*); “la base delle associazioni [sociali] erano sempre gli interessi individuali” (*ivi*); “qualsiasi società nasce dalla decisione di più individui convinti che determinati scopi si possono ottenere meglio unendosi che inseguendoli separatamente” (*ivi*). Prova una scarsa comprensione del tema teilhardiano della personalizzazione (riassunto così dall’autore: “la persona è qualche cosa di distinto dall’individualità; e si acquista universalizzandosi” (*ibid.*, p. 34)) obiettando che “il senso comune, unico a poter disporre del senso delle parole, ritiene che individuo umano e persona sono la stessa cosa” (*ibid.*, p. 36). Contrasta con forza il “collettivismo” teilhardiano finale, in cui vede “la persona considerata come passaggio, come mezzo” (*ibid.*, p. 37); trova insufficienti le prove dell’immortalità personale (*ibid.*, pp. 57-59. In particolare, leggiamo: “dato che per P. Teilhard il radiale ed il tangenziale sono solo due facce della stessa realtà, non si capisce come una faccia possa morire senza che muoia l’altra, e tanto meno perché una delle facce debba essere addirittura immortale” (*ibid.*, p. 58)). Contesta nuovamente quelle dell’esistenza di Omega (*ibid.*, pp. 59-60), sfiorando la questione del male senza elevare polemiche (*ibid.*, pp. 60-61).

¹²⁹⁸ *Ibid.*, p. 63.

¹²⁹⁹ S. CONTRI, *TdC o l’evoluzione ideale*, Il Raguaglio Librario 32, Milano 1965, p. 17.

¹³⁰⁰ *Ivi*.

¹³⁰¹ *Ibid.*, p. 18.

¹³⁰² *Ibid.*, p. 17.

tezza autorevolissima sotto l'aspetto biologico"¹³⁰³; l'inquadramento filosofico; il suo sviluppo in una "concezione teologica e teosofica"¹³⁰⁴; infine il valore letterario.

Soprattutto la prima di queste peculiarità — l'unico aspetto scientifico considerato e mantenuto dell'intero lavoro teilhardiano — ha grande rilevanza, e preserva il pensiero del gesuita dalla stroncatura. La completezza della ricostruzione geopaleontologica dell'evoluzione proposta da TdC (l'autore parla di "schema evolutivo" teilhardiano) è esaltata nell'interpretazione dell'opera del gesuita di Contri, che egli presenta come una "posizione mediatrice"¹³⁰⁵. Lo schema evolutivo del gesuita, secondo l'autore, è in grado di introdurre il lettore "*nello spirito più vivo della cultura moderna*: visione della totalità dei gradi, del posto vivente di ogni cosa in questa scala ascensionale"¹³⁰⁶, del "«cammino della storia»"¹³⁰⁷; e promuove il pensiero teilhardiano a "momento necessario e sommamente ricco di valori per la riaffermazione di una nuova sintesi cristiana"¹³⁰⁸, e più specificatamente a "incomparabile introduzione metodologica alla scienza della natura concepita modernamente e alla scienza della storia"¹³⁰⁹. Più specificatamente, l'interpretazione del pensiero teilhardiano che l'autore chiama dell'"evoluzione ideale" è presentata come una teoria di mezzo tra l'evoluzionismo ed il creazionismo tradizionale. Contri l'ottiene attraverso la critica ed il rifiuto della teoria evoluzionistica, cui è sostituito un creazionismo "completato dalla «parentela delle forme»", che si fonda su una reciproca integrazione tra le "formule metafisiche e teosofiche di S. Tommaso e di Rosmini, concordi metafisicamente con Hegel"¹³¹⁰. Le obiezioni di Contri all'evoluzionismo, compreso quello teilhardiano, lasciano intuire gli obiettivi dell'autore: le critiche, popolari, consistono nell'argomento della "mancanza assoluta di anelli intermedi"¹³¹¹ tra le grandi famiglie animali e in quello della mancanza di prove della "presunta evoluzione"¹³¹². Prendendo avvio da parole di Giuseppe Montalenti, in cui si ammette la difficoltà nel reperimento di forme ancestrali intermedie, Contri

¹³⁰³ *Ivi.*

¹³⁰⁴ *Ivi.*

¹³⁰⁵ *Ibid.*, p. 16.

¹³⁰⁶ *Ibid.*, p. 17.

¹³⁰⁷ *Ivi.*

¹³⁰⁸ *Ibid.*, p. 18.

¹³⁰⁹ *Ivi.*

¹³¹⁰ *Ivi.*

¹³¹¹ *Ibid.*, p. 16.

¹³¹² *Ivi.* "L'odierna genetica" tenta di dimostrare l'evoluzione, spiega l'autore, ma egli ritiene che "lo studio delle variazioni sperimentalmente coltivate, come si suol dire, in bottiglia, cioè in coltivazione dentro a piccoli recipienti dove si mettono mosche o altri piccoli animali: dal principio alla fine dei processi, sia pure con piccole evoluzioni, le mosche rimangono sempre mosche".

ripropone la vicenda relativa alla truffa del fossile di Piltdown¹³¹³ e conclude: “questi esseri intermedi non esistono nella realtà, perciò bisogna inventarli”¹³¹⁴. Alla teoria dell’“evoluzione ideale”, l’autore giunge allora facendo una cernita tra due concetti che compongono la teoria evolucionista: l’ipotesi del trasformismo della specie e quella della parentela delle forme. La prima è abbandonata per le obiezioni sopraesposte di mancanza di prove, e perché ricusata da Rosmini ma anche da Hegel, che afferma l’impotenza della natura ad evolversi, contrariamente ai valori spirituali¹³¹⁵. Quanto al concetto di “parentela delle forme”, esso è mantenuto ed integrato con la dottrina rosminiana dell’infinità della potenza immaginifica di Dio creatore (per cui la parentela è ricondotta al concatenamento logico del pensiero divino) e con quella tomista del riempimento di tutti i gradi dell’essere. E così si applica l’evoluzione ideale alla teoria “teista evolucionista” teilhardiana, in difficoltà sia per le critiche all’evoluzionismo in generale, sia per via dell’“incongruenza”¹³¹⁶ con il creazionismo tradizionale, per l’incapacità di spiegare “perché Dio avrebbe dovuto *delegare* alla materia l’invenzione delle forme viventi”¹³¹⁷: Contri propone di mantenerne solo lo schema biologico dell’ipotetica evoluzione delle specie — di cui ricordiamo aveva già apprezzato la “compiutezza autorevolissima”¹³¹⁸ —, definito un “artificio metodologico per meglio comprendere il piano della creazione divina”¹³¹⁹, ma con una sostanziale modifica: considerandolo “una tavola riassuntiva del piano creazionistico che rappresenta la totalità delle forme pensate *in istanti* (cioè, nell’eterno presente) dalla mente divina, e che a un dato punto Dio ha messo fuori di sé, con il fiat creatore”¹³²⁰.

L’articolo di Elémire Zolla

Meno religiosa — ma filosofica — è invece la bocciatura totale di Zolla nei confronti del gesuita. Con altri intellettuali di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente, Zolla condivide il senso di decadenza della religiosità contemporanea, il “pregiudizio soggettivo” di un cristiane-

¹³¹³ Contri non dimostra di essere a conoscenza del fatto che TdC ebbe parte, pare inconsapevole, nell’avallamento dell’originalità del reperto di Piltdown.

¹³¹⁴ *Ibid.*, p. 16.

¹³¹⁵ *Ibid.*, p. 17.

¹³¹⁶ *Ivi.*

¹³¹⁷ *Ivi.*

¹³¹⁸ *Ivi.*

¹³¹⁹ *Ivi.*

¹³²⁰ *Ivi.*

simo dualista ed il riferimento ad una concezione neoidealista, utilitarista e convenzionalista della scienza. E di TdC scrive subito, in apertura al suo articolo, di annoverarlo tra “i compilatori di romanzi cosmologici [...], fantastici ricercatori di sintesi coreografiche tra la scienza sperimentale da un canto e la metafisica (o teologia) dall’altro”¹³²¹; andando poi a rintracciare la storia delle commistioni tra evoluzionismo e religione, occorse dalla comparsa del darwinismo, ed infine soffermarsi sulla proposta teilhardiana. La tesi convenzionalista è proprio il punto di partenza dell’analisi di Zolla: “le scienze non cercano né forniscono la verità, cioè la conoscenza dell’essere, bensì lo schema più conveniente in cui inquadrare i risultati delle esperienze naturali”¹³²², sottolineando che “questo *aut aut* tra scienza e metafisica [è] imposto dalla natura stessa del pensiero e non da un comando esterno”¹³²³ anche se “gli esseri più intellettualmente timidi ricusano di sottostare”¹³²⁴. Per l’autore, nell’Ottocento, la scarsità di intellettuali capaci di attribuire altro che un senso geologico e “moralistico *sub figuris*”¹³²⁵ al Genesi, ed il “bisogno pratico e sociale”¹³²⁶ di sedare l’antagonismo tra “rispettabilità ecclesiastica e culto delle scienze”¹³²⁷ giustificano in un qualche modo i vari tentativi di far collimare evoluzione e teologia; mentre nel Novecento “un’epistemologia più avvertita”¹³²⁸ aveva placato “la foga dei contaminatori”¹³²⁹, fino a che è l’opera di TdC è spuntata come “un ramo sull’albero decrepito dell’evoluzionismo religioso”¹³³⁰. La critica di Zolla, coerentemente con la sua preparazione di letterato ed esegeta biblico, non si pronuncia sugli aspetti problematici della scientificità della teoria teilhardiana, ma insiste invece sulla “timidezza intellettuale”¹³³¹ sul “dilettantismo scientifico e filosofico”¹³³² che l’autore ritiene trasudino dalla sua metafisica, bocciata dall’incommensurabilità epistemologica tra scienza e fede. Senza preoccupazione ma con impassibilità, ritroviamo anche il tema del decadimento della mentalità moderna e l’insofferenza

¹³²¹ E. ZOLLA, *TdC ovvero del futurismo cosmico*, Opera Aperta, gennaio 1965, p. 82.

¹³²² *Ibid.*, p. 83.

¹³²³ *Ivi.*

¹³²⁴ *Ivi.*

¹³²⁵ *Ibid.*, p. 85.

¹³²⁶ *Ibid.*, p. 84.

¹³²⁷ *Ivi.*

¹³²⁸ *Ibid.*, p. 87.

¹³²⁹ *Ivi.*

¹³³⁰ *Ivi.*

¹³³¹ *Ibid.*, p. 83. In realtà, Zolla parla più generalmente di “esseri più intellettualmente timidi” che ricusano di sottostare alla distinzione tra scienza e metafisica.

¹³³² *Ibid.*, p. 85. In realtà, Zolla parla più generalmente di “dilettanti scienziati e dilettanti filosofi” che nell’Ottocento s’illusero di scorgere una metafisica immanente alle costruzioni ipotetiche della scienza evoluzionista.

per il successo dell'ottimismo teilhardiano: leggiamo infatti che "l'uomo moderno è povero di essere, anzi appare un mero divenire, un luogo di transito per impressioni sconnesse, per moti e ordini emanati dall'industria"¹³³³; esso, trascinato nell'entusiasmo per TdC, è difficile "che sappia vergognarsi di giudicare una teoria a seconda che essa appaia ottimistica o pessimistica"¹³³⁴ e riconosca che "una teoria è vera o falsa; sono le droghe a distinguersi in euforizzanti e sedative"¹³³⁵.

Del gesuita, l'autore salva solo l'"utile ritrovamento"¹³³⁶ del Sinantropo a Chu-Ku-Tien; mentre ne fustiga vigorosamente lo stile¹³³⁷, l'ortogenesi¹³³⁸, l'idea di progresso¹³³⁹ e ancor di più l'aspetto profetico degli scritti, per cui "ciò che la tradizione chiama Anticristo Teilhard chiama Punto Omega"¹³⁴⁰. La sua conclusione, pesantissima, considera che "la religiosità tradizionale insegnava l'orgoglioso disdegno del basso, cioè del secolo e l'umiltà verso l'alto; Teilhard rovescia l'ordine, invita al luciferico orgoglio sia verso l'Alto come verso la natura, ed all'umiliazione, viceversa, dinanzi alla terrestrità del secolo. Teilhard è venuto per insegnare a dare a Cesare quel che è di Dio e a Dio quel che è di Cesare"¹³⁴¹.

3. Le posizioni dei laici cattolici

Anche questa schiera di autori non presenta alcuna novità nell'interpretazione di TdC, ma ripercorre i temi già emersi nel 1963-64, adattandosi alla tendenza già notata di presentare il gesuita sotto l'aspetto spirituale e religioso. In questo paragrafo considereremo perciò alcuni scritti (a firma di Domenicali, Canevaro e Marchese, Rizzo, Gentili e De Lucchi) analizzandoli

¹³³³ *Ibid.*, pp. 82-83.

¹³³⁴ *Ibid.*, p. 87.

¹³³⁵ *Ibid.*, p. 88.

¹³³⁶ *Ibid.*, p. 91.

¹³³⁷ E cioè: la "mancanza di forma", dovuta alla sua natura "rimasta ferma, letterariamente, all'adolescenza", il "vocabolario miserrimo", la profusione di esclamativi, lo scialo di puntini di sospensione ("segni che basta un grafologo a giudicare"), lo "stile omiletico, tempestato di sospiri, *sursum corda*, di arpeggi patetici", e la prosa che diventa "un miscuglio lievemente ipnotico, rigorosamente vago, inflessibilmente elusivo, abile nell'evitare ogni definizione impegnativa, cagliostresco" (*ibid.*, p. 89).

¹³³⁸ TdC "decise che l'universo non evolveva a casaccio, ma aveva bensì una forma, e precisamente quella di cipolla" (*ibid.*, p. 90).

¹³³⁹ L'idea di progresso è "già quasi estinta sotto molteplici critiche d'ogni parte e genere", e il concetto teilhardiano è "null'altro che il futurismo enunciato da Marinetti" (*ibid.*, p. 90).

¹³⁴⁰ *Ibid.*, p. 92.

¹³⁴¹ *Ibid.*, p. 94.

nel modo in cui si relazionano al *Monitum*, alla personalità e al pensiero di TdC, evidenziando gli intenti apologetici che investono i temi dell'evoluzionismo e della continuità del pensiero del gesuita con il personalismo ed i valori conciliari.

Rispetto al Monitum e alla gerarchia

Fatto nuovo e significativo a tratteggiare la relazione del pensiero del gesuita col *Monitum* e la gerarchia è la prima traduzione e pubblicazione di un testo teilhardiano completo da più di un decennio. Nonostante il saggio in questione sia il breve testo spirituale *Il sacerdote*, abbia *imprimatur* e sia pubblicato dalla casa editrice religiosa dell'Opera Pavoniana, la sua pubblicazione evidenzia una discontinuità con il *Monitum* del 1962 e soprattutto con quello del 1957, ed il cambiamento di clima rispetto il nostro gesuita. Il gesuita è continuamente difeso dal curatore Guido Domenicali, che invita a non interpretare in chiave esclusivamente tomista il pensiero teilhardiano¹³⁴² e a considerare che “certe idee poco chiare sono dovute, più che ad errori coscientemente professati, a una ancora mancante elaborazione del pensiero, piuttosto confuso in diversi punti e incompleto”¹³⁴³; rispetto il monito sostiene che “la Chiesa non intende già impedire alle aquile di volare molto alto e di fissare lo stesso sole, essa, tuttavia, deve tener conto degli umili passerotti e vuole evitare che ne siano spauriti”¹³⁴⁴.

Il lavoro di Marchese e Canevaro denuncia intrinsecamente il perdurare del senso di ostilità degli anni precedenti. Lo scritto era già completamente comparso a puntate sulla rivista religiosa progressista *Il Gallo* di Genova nel biennio 1963-64, e nel 1965 esce ricompattato per l'editrice cattolica AVE, corredato di *imprimatur* e parzialmente modificato nella sua composizione. Compiono infatti una pre-premessa ed una post-premessa, redatte con un carattere difforme al resto del testo, ed un accorciamento della premessa stessa. La post-premessa

¹³⁴² Domenicali si rifà ad una dichiarazione del papa Paolo VI, scrivendo: “il S. Padre ci suggerisce la norma da seguire con ogni manifestazione del pensiero umano: non ignorarla o combatterla a priori, ma conoscerla, guidati dai principi dell'Angelico Dottore, che possono trovare com'è ne caso di TdC – specialmente nel campo scientifico – un'applicazione diversa, più perfezionata, più luminosa e certa. L'esclusivismo, invece, anche quando si tratta di un Tommaso d'Aquino, è pernicioso e prima ancora ingiusto” (G. DOMENICALI, *Introduzione*, in TdC, *Il sacerdote*, Opera Sacerdotale, Brescia 1965, pp. 5-6, non numerate).

¹³⁴³ *Ibid.*, p. 37.

¹³⁴⁴ *Ibid.*, p. 39.

consta di un'approfondita lista delle "difficoltà"¹³⁴⁵ del pensiero teilhardiano, qui preposta affinché il lettore "possa essere meglio guidato nella lettura e nella comprensione di quanto verrà esposto"¹³⁴⁶; di fatto, la lista evidenzia il tentativo di indisporre il lettore verso il gesuita, di cui non conosce ancora nulla, e la sua estraneità rispetto l'impostazione del lavoro data dagli autori, che più coerentemente collocano una lista analoga — ma compilata anche in modo meno allarmante — in conclusione al testo. L'accorciamento della premessa è anch'essa funzionale ad un avvicinamento delle posizioni degli scrittori a quelle ufficiali della Chiesa: vi leggiamo infatti delle considerazioni sui pericoli dell'interpretazione teilhardiana: l'appiattimento in una prospettiva "meramente politica e socialisteggiante (sic)"¹³⁴⁷, e quello di "sterilizzare e sistematizzare la dialettica e la sintesi teilhardiane in facili formule, ad uso e consumo dell'inerzia intellettuale della nostra società"¹³⁴⁸. Solo nella rivista rimane traccia di un ulteriore pericolo interpretativo che è quello "di sottoporre l'opera di Teilhard al confronto con la «ortodossia» delle proprie tesi particolari e dei propri particolari punti di vista, come è accaduto, ad esempio, in Francia, ai tenaci integristi di destra di *Action-Fatima*"¹³⁴⁹. Infine, la nota antecedente la prefazione è molto discordante coll'effettivo contenuto del volume, poiché annuncia un programma palesemente smentito nell'opera: vi leggiamo che gli autori intendono presentare semplicemente il profilo della personalità e del pensiero teilhardiano "per comodo degli studiosi che non hanno la possibilità di consultare direttamente le opere del Padre, e per evitare che possano prenderne visione solo in lavori polemici, e quindi meno attendibili"¹³⁵⁰; ed anche che gli autori "non hanno inteso esporre un giudizio critico su Teilhard, né un apprezzamento di merito

¹³⁴⁵ K. CANEVARO e A. MARCHESE, *TdC, figlio d'obbedienza*, ed. AVE, Roma 1965, p. 10.

¹³⁴⁶ *Ivi.*

¹³⁴⁷ *Ibid.*, p. 9.

¹³⁴⁸ *Ivi.*

¹³⁴⁹ A. MARCHESE, *Il fenomeno Teilhard*, Il Gallo, Genova 10 maggio 1963, p. 13 (93). L'autore fa subito dopo riferimento anche alla discussione di "tutt'altra portata" comparsa su *Esprit* del marzo 1963, cui Marchese reagisce sottolineando "quanto sia poco valido il metodo di assumere come metro di giudizio le tesi di un altro pensatore per valutare e promuovere, oppure bocciare, un altro pensatore, che si presenta con altri centri di interesse ed altre esigenze culturali" (*ibid.*, p. 14 (94)). In entrambe le redazioni rimane l'asserzione che il posto di TdC "è nella cultura europea contemporanea, accanto a tanti altri scienziati e pensatori piuttosto che in contrapposizione ad essi". (K. CANEVARO e A. MARCHESE, *TdC, figlio d'obbedienza*, ed. AVE, Roma 1965, p. 9 e A. Marchese, *Il fenomeno Teilhard*, Il Gallo, Genova, 10 maggio 1963, p. 13 (93)). Ricordiamo anche che nella bibliografia a conclusione del volume, Scaltriti viene blandamente definito "opera di divulgazione antiteilhardiana" (K. CANEVARO e A. MARCHESE, *TdC, figlio d'obbedienza*, ed. AVE, Roma 1965, p. 182).

¹³⁵⁰ K. CANEVARO e A. MARCHESE, *TdC, figlio d'obbedienza*, ed. AVE, Roma 1965, p. 5.

sull'opera complessiva del Padre, né su questa o quella idea da lui propugnata"¹³⁵¹, che il loro intento li "esime di pronunciare un parere critico"¹³⁵².

Rispetto la personalità di TdC

Come già negli anni precedenti, gli autori laici cattolici rimarcano in modo agiografico la personalità di TdC. Nell'introduzione a *Il sacerdote*, così si descrive il gesuita: "allievo profondo e meditabondo"¹³⁵³, "ragazzo sempre animato da un bisogno intenso di Dio e da una grande passione d'unità di tutte le cose in Dio"¹³⁵⁴, eroe di guerra e convertitore di infedeli, "apostolo di Cristo nell'universo"¹³⁵⁵ che ha "tentato un'audace interpretazione cristocentrica dell'universo materiale alla luce delle più recenti scoperte scientifiche"¹³⁵⁶. Il lavoro già citato di Canevaro e Marchese è emblematico anche sotto questo punto di vista: al contrario di quanto dichiarato nella premessa, e come già intuibile dal titolo del volume *TdC figlio d'obbedienza*, la presentazione biografica del gesuita (nella prima parte del volume, redatta da Canevaro) ha uno spiccato accento agiografico, che tende a minimizzare le difficoltà tra il gesuita e la Chiesa. Pur senza svolgere una severa critica al pensiero del gesuita e all'atteggiamento della gerarchia, la parte di Marchese si concentra specialmente ai temi de *Le milieu divin* ("un'ascetica per l'uomo di oggi"¹³⁵⁷) ed esorta teologi e filosofi ad approfondire le sue teorie, poiché TdC ha "certamen-

¹³⁵¹ *Ivi.*

¹³⁵² *Ivi.* Nella seconda parte, redatta da Marchese, leggiamo del suo esplicito proponimento di "intendere Teilhard" (*ibid.*, p. 72), di "tentare un bilancio e una valutazione" (*ibid.*, p. 73) della sua opera, scevro da filtri marxisti, populistici e ultraortodossi. Inoltre, se il volume lascia aperto qualche dubbio relativamente alle obiezioni esposte nella post-premessa, Marchese risolve positivamente tutte le *quaestiones disputatae* evidenziate. Circa la prima obiezione esposta nella post-premessa, sulla metodologia teilhardiana, l'autore ripete in più luoghi che TdC intende comportarsi solo da scienziato geologo (*ibid.*, pp. 85, 89, 96, 103, 142), lasciando spazio agli specialisti teologi, filosofi ed altri di coniugare la sua teoria secondo le altre discipline (*ibid.*, p. 66). Sulla questione relativa alla creazione, Marchese parla favorevolmente a TdC nelle pp. 76-77; sulla questione relativa al male, leggiamo che esso "non è affatto escluso o sottovalutato" (*ibid.*, p. 150) e si parla di morte e ottimismo teilhardiano nelle p. 102, 122 e segg.; circa la questione relativa al primato della Grazia, leggiamo che Marchese ritiene le accuse di pelagianesimo infondate (*ibid.*, p. 133-134); è esposta e accreditata l'interpretazione scotista dell'incarnazione (*ibid.*, p. 144); circa l'obiezione di naturalizzazione del trascendente, leggiamo che "l'accusa di naturalismo è eccessiva" (*ibid.*, pp. 108 e 160), come pure quella di panteismo (*ibid.*, p. 108); circa gli addebiti relativi al marxismo risponde alle pp. 90-91, sul totalitarismo a p. 85, a quelli sulla materia alle pp. 129 e segg.; infine, Marchese accenna a giustificazioni delle accuse sulla libertà dell'uomo a p. 87, e sul regno di Dio a p. 149.

¹³⁵³ G. DOMENICALI, *Introduzione*, in TdC, *Il sacerdote*, Opera Sacerdotale, Brescia 1965, p. 15 (non numerata).

¹³⁵⁴ *Ibid.*, p. 16.

¹³⁵⁵ *Ibid.*, p. 55.

¹³⁵⁶ *Ibid.*, risvolto della prima di copertina. A p. 59 leggiamo che "l'interna, vera passione del P. Teilhard [è] la persona del Cristo, *omega* di tutta la sua opera di scienziato".

¹³⁵⁷ K. CANEVARO e A. MARCHESE, *TdC, figlio d'obbedienza*, ed. AVE, Roma 1965, p. 111.

te offerto elementi utili ed interessanti per ulteriori elaborazioni culturali e teologiche a livelli più specializzati”¹³⁵⁸.

Sull'evoluzionismo

Rimane molto scarsa la preparazione e la capacità critica degli autori rispetto i temi strettamente scientifici della teoria teilhardiana. Accade quindi che il riferimento all'evoluzionismo, sempre accettato e giudicato positivamente, sia visto strumentalmente in funzione di un rinnovamento ed arricchimento del cristianesimo, di un nuovo atteggiamento umanista. In particolare nel volume di Canevaro e Marchese la scienza teilhardiana è trattata con taglio apologetico, nell'intento di sostenere che il pensiero del gesuita “non si propone affatto un generico concordismo con la prospettiva scientifica, ma che è sostanzialmente un ripensamento coerente delle basilari verità cristiane all'interno di una visione del mondo consonante con lo spirito moderno, nelle sue conquiste e nelle sue attese”¹³⁵⁹. Così, notiamo che spesso Marchese sostiene che il gesuita non abbia sconfinato dal campo scientifico, che la sua sia definitivamente una

¹³⁵⁸ *Ibid.*, p. 66. La relazione tra TdC e la teologia non riguarda quindi l'ortodossia, ma il fatto che, “propo-
nendo una visione scientifica dell'universo non più statica e pregalileiana, [TdC] invita i teologi a rimeditare
nelle strutture evolutive del mondo e della vita gli immutabili dogmi della fede, e a riproporli in un linguaggio
più accessibile all'uomo d'oggi” (*ivi*). La sostanziale ortodossia del gesuita è suggerita anche quando leg-
giamo che “il Cristo-Omega di Teilhard non vuole essere altro che la ripresa, adeguata alle esigenze spiri-
tuali dell'uomo contemporaneo, della ininterrotta meditazione cristologica della Chiesa e della tradizione cri-
stiana” (*ibid.*, p. 173). Per Marchese, il valore principale di TdC sta nella meditazione religiosa, che “va af-
frontata come una esperienza vitale, e non come una pagina di infallibilità da assumere ad occhi chiusi, sen-
za tener conto delle eventuali imprecisioni od insufficienze di linguaggio, sul piano filosofico e teologico” (*ivi*).
Agli intellettuali, invece, “agli storici, ai filosofi, agli uomini di azione, Teilhard offre la rimeditazione di alcune
linee di forza scaturite da un esame fenomenologico di una da lui asserita evoluzione complessa
dell'umanità verso forme sempre più socializzate e unificate” (*ibid.*, p. 66).

¹³⁵⁹ *Ibid.*, p. 142.

“fenomenologia scientifica”¹³⁶⁰, priva dell’ambizione di “esaurire la verità di un sistema deduttivo”¹³⁶¹. Prima di approfondire i temi de *Le milieu divin*, poi, l’autore fa una breve presentazione del fondamento evoluzionista della teoria teilhardiana: il pensiero del gesuita è determinato dall’ottica della scienza moderna, che è tale per la scoperta della dinamicità universale. Ed è molto indicativa la vaghezza — che possiamo ipotizzare funzionale a dimostrare la continuità dell’autorevolezza scientifica tra Darwin, Lamarck e TdC — che Marchese dimostra sul concetto di evoluzione: egli spiega infatti che “con tale termine si possono intendere varie cose”¹³⁶²: il trasformismo biologico delle “teorie di Darwin e Lamarck, e dei loro seguaci”¹³⁶³, “oppure si può intendere un processo cosmico più vasto, inerente a tutto l’universo, il processo che Teilhard più specificatamente denomina *cosmogenesi*. Ed infine si può far luogo, nel termine e nel concetto di evoluzione, all’idea di una legge strutturale dell’Universo e di ogni fenomeno”¹³⁶⁴ cioè quella teilhardiana di complessità-coscienza. All’accettazione completa dell’evoluzionismo, insomma, non segue nessuna distinzione tra le varie teorie che ne teorizzano le modalità attuative, nessuna esaltazione del trasformismo teilhardiano rispetto quello pagano ed ateista; ma anzi la teoria teilhardiana è di fatto presentata come la continuazione, l’ampliamento e l’inveramento della teoria originaria, che è indistintamente darwinista e lamarckista; e su cui non trova spazio nessuna delle doverose obiezioni e riserve scientifiche (espresse anche da fautori del gesuita, come Ferdinando Ormea). Anzi, il fondamento scientifico delle teorie teilhardiane è sottolineato con forza più volte, ma avulso dagli aspetti della pratica scientifica, tanto da dare l’impressione che gli autori vogliano far derivare la rettitudine e l’autorevolezza dei ragionamenti morali e teologici del gesuita a partire dal prestigio di cui gode la scienza nella contemporaneità.

Anche nell’apparato introduttivo a *Il sacerdote* si rivela una conoscenza vaga e approssimativa dei temi dell’evoluzionismo, affrontato solo in funzione delle sue ripercussioni sul cristianesimo. Oltre che dalle critiche dei tomisti, TdC è messo al riparo anche dalle obiezioni al trasformismo: Domenicali scrive che l’idea evolutiva del gesuita è “certamente non mutuata da

¹³⁶⁰ *Ibid.*, p. 70.

¹³⁶¹ *Ibid.*, p. 75.

¹³⁶² *Ivi.*

¹³⁶³ *Ibid.*, p. 76.

¹³⁶⁴ *Ivi.*

Bergson¹³⁶⁵, e (in modo un po' oscuro) che la stessa "molto meno la desunse soltanto meccanicamente da Darwin o da Lamarck, poiché l'idea di TdC sull'evoluzione non si confonde affatto col trasformismo delle specie, ma è qualcosa di più vasto, di più primitivo, di più totalitario; è precisamente la "derivazione" generale di tutte le cose, sotto l'impulso del Creatore"¹³⁶⁶; leggiamo anche che, nonostante "si è parlato con molta insistenza e con molta ignoranza di una scienza contro la fede, [...] l'evoluzione di TdC non è materialista, ma è orientata verso lo spirito, con una carica entusiasmante di ottimismo"¹³⁶⁷. La conclusione è in linea con la più classica delle presentazioni cattoliche di TdC, e recita: "nonostante le sue lacune, le sue insufficienze ed anche nonostante i suoi errori o ambiguità, rimarrà sempre mirabile per le sue grandiose ambizioni spirituali, le sue vaste sintesi, le sue idee originali e, soprattutto, per il suo *senso cosmico*. Ha contribuito ad esorcizzare definitivamente il fantasma dell'evoluzionismo"¹³⁶⁸.

Sul tema dell'evoluzionismo è interessante anche approfondire gli scritti di Enrico Rizzo e di Augusto De Lucchi.

Il lavoro del primo — pur costituendo una novità, presentandosi come una bibliografia ragionata — coagula in sé parecchie delle caratteristiche della letteratura italiana sul gesuita. Oltre a relegare nelle note i brevissimi riferimenti all'opera di Canevaro e Marchese, e quelle più notevoli di Vigorelli e Ormea, il volume dimostra di riferirsi ad un pubblico molto colto: l'autore non fa alcun riferimento alla biografia teilhardiana né presenta in alcun modo il pensiero teilhardiano, ma si concentra strettamente sugli aspetti filosofici e teologici dell'opera del gesuita, dichiarando sottomissione completa alla posizione della gerarchia, alla quale "spetta sempre l'ultima definitiva parola"¹³⁶⁹. Il volume affronta in diversi capitoli i temi filosofici e teologici del pensiero teilhardiano riportando le posizioni di vari autori stranieri, ma sono evidentemente privilegiate le sole interpretazioni positive¹³⁷⁰, in linea con l'attenzione all'opinione religiosa e con

¹³⁶⁵ G. DOMENICALI, *Introduzione*, in TdC, *Il sacerdote*, Opera Sacerdotale, Brescia 1965, p. 19.

¹³⁶⁶ *Ivi*.

¹³⁶⁷ *Ibid.*, p. 49.

¹³⁶⁸ *Ibid.*, p. 48.

¹³⁶⁹ E. RIZZO, *La problematica di TdC. Aspetti e sua attualità alla luce della critica*, Patron, Bologna 1965, p. 1.

¹³⁷⁰ Rizzo indaga: il metodo teilhardiano, il confronto TdC con Aristotele ed il tomismo e Sant'Agostino; la relazione TdC rispetto il marxismo; approfondisce la filosofia teilhardiana dell'unione; confronta il pensiero teil-

il favore dell'autore rispetto l'opera del gesuita, che leggiamo in conclusione al lavoro. Qui, l'autore si abbandona a considerazioni che rendono lampante la forte impronta apologetica dello scritto, e chiariscono il proprio interesse per TdC come risolutore della crisi contemporanea. In quest'ottica compaiono le riflessioni sull'evoluzionismo, cui pure l'autore fa raro ma favorevole riferimento nel corpo del volume: della teoria trasformista, di cui non si dà un'accezione specifica, ma è considerata in modo approssimativo e naif, Rizzo dice che "costituisce il fondamento di tutto il sistema di Teilhard"¹³⁷¹, che l'autore apprezza secondo vari punti di vista. In primo luogo, rispetto l'uomo, l'evoluzionismo è la teoria che "ci ha permesso di penetrare con maggiore facilità nel segreto della vita ed ha condotto ad una conoscenza più esatta della situazione dell'uomo nel cosmo. Ha recuperato la verità che l'uomo non è veramente tale che con e nell'universo che è propriamente suo"¹³⁷²; che "ha permesso di mettere in luce e di approfondire uno dei caratteri essenziali dell'esistenza umana intesa come esistenza essenzialmente storica"¹³⁷³, ovvero esplicita che "l'uomo diviene il soggetto privilegiato della storia"¹³⁷⁴. In secondo luogo, rispetto il cattolicesimo, Rizzo sostiene che "la tesi evoluzionistica ci sembra quanto mai positiva anche se si tiene presente che è in piena armonia con la teoria

hardiano con l'esistenzialismo ed infine analizza le sue ambiguità teologiche. Queste le conclusioni dell'autore rispetto il metodo del gesuita: "una vera e propria fenomenologia della storia dove trovano il loro completamento e la loro sintesi completa la cosmologia, l'antropologia e la teologia. dialettica storica questa, che richiama le principali posizioni filosofiche dell'Ottocento, ma anche le profonde esigenze dell'esistenzialismo contemporaneo" (*ibid.*, p. 37). Rispetto Aristotele, il tomismo e l'agostinismo, TdC è considerato in linea con le intuizioni degli antichi filosofi ("se si pone mente che Chardin afferma di attenersi ai fatti per arrivare ad una filosofia della natura, non si potrà non scorgere che la sua riflessione è di «tipo tomista» anche se trattasi di una filosofia della natura di carattere induttivo" (*ibid.*, p. 42) e sul parallelismo TdC - Agostino d'Ipbona: "nei due filosofi c'è in comune la preoccupazione di presentare la riflessione teologica in una cosmologia verisimile" (*ibid.*, p. 48). Rispetto il marxismo, l'autore sottolinea che "le differenze sono molteplici" (*ibid.*, p. 54): TdC aggiunge un riferimento extramaterialistico alla trascendenza, ma è deficitario nel "non aver dato sufficiente valore al fattore economico e politico che opera nella storia [...] alla dialettica storica del rapporto schiavo-padrone" (*ibid.*, p. 63). Nel capitolo di approfondimento della filosofia dell'unione, l'autore perviene a queste considerazioni: "la posizione teilhardiana può dunque essere sintetizzata così. All'inizio un'intuizione mistica; successivamente il suo «*depolement*» per la scoperta scientifica, e l'elaborazione filosofica che comporta una fenomenologia e la teoria della unione creatrice. E infine la visione totale d'essenza spirituale che integra le precedenti tappe. Siamo dunque di fronte ad una filosofia dell'intuizione molto vicina a quella di Bergson, in cui però viene a mancare la sistematica opposizione fra intuizione e intelligenza concettuale. Si tratta di una filosofia dell'Universo antropocentrico e personalizzato, al di fuori quindi di ogni «biologismo»" (*ibid.*, pp. 77-78). Nel confronto tra TdC e le filosofie esistenzialiste, l'autore definisce il pensiero del gesuita come «ottimismo drammatico» e «pessimismo *«surmonté»*" (*ibid.*, p. 82). Infine, Rizzo ha evidenziato le difficoltà filosofico-teologiche teilhardiane rifacendosi all'articolo anonimo comparso su *L'Osservatore Romano* nel 1955 e gli scritti sul numero speciale di *Divinitas* del 1959, corredate dalle soluzioni proposte da altri studiosi e commentatori del gesuita. Scrive l'autore: "avviamo voluto soltanto offrire allo studioso un esempio di come queste e altre difficoltà potrebbero trovare, se non una soluzione, almeno una plausibile spiegazione e interpretazione" (*ibid.*, p. 116).

¹³⁷¹ *Ibid.*, p. 139.

¹³⁷² *Ibid.*, p. 138.

¹³⁷³ *Ibid.*, p. 139.

¹³⁷⁴ *Ivi.*

creazionistica secondo cui l'uomo è il risultato di un piano di finalità che concerne tutta la creazione"¹³⁷⁵. Infine, l'evoluzionismo ha permesso l'incontro col marxismo, dottrina cui l'autore dimostra di essere devoto nel terzo capitolo, nel criticare il mancato approfondimento della dinamica servo-padrone da parte di TdC. Il gesuita è esplicitamente definito un "profeta di un'età di crisi"¹³⁷⁶, quindi, capace di coniugare le necessità di ammodernamento della presentazione del dogma cattolico alle grandi modificazioni sociali: secondo Rizzo, il gesuita "ha voluto sottolineare che in questa nostra era caratterizzata dall'avvento della socializzazione, è assolutamente necessario che il Cristianesimo acquisti una maggiore coscienza della sua missione al di sopra di ogni individualismo, nella certezza che il cosiddetto «dio-mondo» marxista ha accettato il Dio vivente. Il suo sforzo resta quanto mai valido per poter recuperare tuttavia anche dall'ateo marxismo i fattori positivi di un progresso vero"¹³⁷⁷. Infine, in chiusura del volume, leggiamo: "generalizzando un linguaggio improntato alla scienza, alla totalità dell'essere, [TdC] trasporta le categorie scientifiche in categorie metafisiche; scoprendo le leggi fondamentali di evoluzione, di complessità crescente, di socializzazione, che ci permettono di meglio precisare la totalità, di stabilire dei legami fra gli esseri, nei quali propriamente consiste la realtà metafisica; rifiutando di separare l'uomo dal mondo e il mondo dall'uomo, e scoprendo che la Religione è maggiormente viva dove più viva è l'umanità, Chardin sembra ridare la speranza ad un mondo deluso"¹³⁷⁸.

Augusto De Lucchi, biologo¹³⁷⁹, scrive di TdC in una serie di articoli scritti tra il 1964 e 1965; è redattore della rivista *Testimonianze*, e partecipa al convegno milanese discutendo dell'antropologia teilhardiana. Nei suoi testi l'autore si concentra principalmente sull'aspetto scientifico del pensiero del gesuita, tralasciando la parte religiosa e spirituale: egli insiste con forza e aprioristicamente sulla scientificità delle teorie teilhardiane, dal quale trarrebbe lo status di indiscutibilità la teoria sociale teilhardiana, vero fulcro dell'interesse di De Lucchi per il

¹³⁷⁵ *Ibid.*, p. 140.

¹³⁷⁶ *Ibid.*, p. 123.

¹³⁷⁷ *Ibid.*, p. 144.

¹³⁷⁸ *Ibid.*, p. 146.

¹³⁷⁹ Come si desume dal sottotitolo di un articolo: "Meditazione di un biologo" (M. A. DE LUCCHI, *Evoluzione e cultura (Meditazione di un biologo)*, Testimonianze, Firenze 1965, p. 169).

gesuita¹³⁸⁰. TdC col suo sistema provvede infatti non solo “a dare alla secolare polemica una soluzione esatta, ma offrire all’uomo di oggi [...] la possibilità dell’unica ma eccezionalmente valida forma di salvezza: la giustificazione [...] per una cultura che faccia corpo con ogni gesto umano”¹³⁸¹. È esplicita l’intenzione di corroborare la veridicità del sistema del gesuita — accreditato attraverso l’affermazione del realismo della scienza¹³⁸², la distinzione del trasformismo dal materialismo, la legittimazione del metodo d’indagine e della teoria scientifica teilhardiana — per estenderla dalla solidità dell’apparato scientifico teilhardiano alla proposta del nuovo umanesimo, quando leggiamo che “il fulcro di tutta la problematica attuale sulla verifica di un nuovo umanesimo [...] sta proprio qui”¹³⁸³, nell’accettazione dell’evoluzionismo, ed essenzialmente nell’“idea che la scienza propone di una forza immanente alla materia”¹³⁸⁴.

L’impegno con cui De Lucchi insiste sull’ortodossia del trasformismo rispetto il cristianesimo dimostra di nuovo l’attenzione dei laici nei confronti della opinione della Chiesa. L’autore denuncia che “il concetto di evoluzione ancora oggi è legato, presso i profani, ad un certo ed indefinito materialismo”¹³⁸⁵ a causa di un’antica “polemica nominalistica”¹³⁸⁶ che confonde come “l’evoluzione è una modalità di esistenza, la creazione è il gesto che dona l’esistenza”¹³⁸⁷. Al contrario, per De Lucchi attualmente la scienza “evidenzia una sua quasi congeniale umiltà”¹³⁸⁸, si svincola dalla considerazione dei “soli aspetti macroscopici, e quindi grossolani”¹³⁸⁹ per affrontare anche “abissi sempre più profondi del “complesso” e dell’infinitamente piccolo”¹³⁹⁰, stabilendo così “atteggiamenti validissimi [...] garanzia per soluzioni “totalizzanti””¹³⁹¹, con “risonanza non unicamente scientifica”¹³⁹². In questa nuova ottica, nella difficoltà di rac-

¹³⁸⁰ Talvolta De Lucchi non trattiene la foga: del gesuita scrive che “ha appena iniziato di stupirci ed entusiasmarci” (M. A. DE LUCCHI, *A proposito di un Convegno*, Testimonianze, Firenze 1965, p. 311); che è “il profeta dei secoli futuri” (M. A. DE LUCCHI, *Introduzione al pensiero scientifico di TdC*, Questitalia 7, Venezia 1964, p. 27); e delle sue opere che “si impongono con violenza crescente” (M. A. DE LUCCHI, *A proposito di un Convegno*, Testimonianze, Firenze 1965, p. 308).

¹³⁸¹ M. A. DE LUCCHI, *Evoluzione e cultura (Meditazione di un biologo)*, Testimonianze, Firenze 1965, p. 172.

¹³⁸² L’autore scrive che “esiste, nel momento conoscitivo dell’indagine scientifica, una implicita certezza nella reale esistenza dell’oggetto” (*ibid.*, p. 172), un “realismo implicito” (*ivi*).

¹³⁸³ *Ibid.*, p. 171.

¹³⁸⁴ *Ivi*.

¹³⁸⁵ *Ibid.*, p. 169.

¹³⁸⁶ *Ibid.*, p. 170.

¹³⁸⁷ *Ibid.*, p. 171.

¹³⁸⁸ *Ibid.*, p. 173.

¹³⁸⁹ *Ivi*.

¹³⁹⁰ *Ivi*.

¹³⁹¹ *Ivi*.

¹³⁹² *Ivi*.

cordare il meccanicismo alle istanze antideterministiche della biologia, De Lucchi ritiene inserirsi perfettamente il metodo d'indagine teilhardiano, che coniuga l'analogia alla deduzione scientifica: leggiamo che il ricorso all'analogia è una "complementarietà necessaria"¹³⁹³ alla deduzione deterministica per via delle "ancora limitatissime possibilità di indagine scientifica"¹³⁹⁴, una "metodologia obbligata in quanto il Reale stesso ci si presenta non altrimenti che come una sintesi cosmica"¹³⁹⁵. L'autore garantisce anche la validità dell'applicazione analogica, pur senza giustificazioni stringenti, quando scrive che "l'empirismo dal quale ogni scienziato prende le mosse la legittima sul piano metodologico"¹³⁹⁶, che è "confermata dalle recenti conquiste della Psicologia della forma"¹³⁹⁷ e che si armonizza con il fondamentale principio dell'unità sostanziale del cosmo, "acquisizione di estremo interesse, ormai certezza scientifica"¹³⁹⁸.

Per quanto riguarda più specificamente la validità della teoria evoluzionistica teilhardiana, De Lucchi enuncia senza alcuna riserva i dettagli che ne costituiscono il fulcro (e su cui abbiamo visto si innesta la proposta di "salvezza personale" del gesuita): la dottrina dell'interno-esterno delle cose, i due postulati teilhardiani¹³⁹⁹, la continuità tra materia e psiche. Alla critica "estremamente approssimativa e frettolosa"¹⁴⁰⁰ espressa da Jean Rostand in un suo volume, secondo cui l'evoluzionismo del gesuita sarebbe un "finalismo ominizzante"¹⁴⁰¹, l'autore risponde riproponendo convintamente la teoria teilhardiana del procedimento casuale per *taton-néments*. Inoltre, oltre a corroborare la validità del sistema teilhardiano attraverso l'adesione personale, De Lucchi provvede ad avvalorarlo anche con il richiamo suggestivo a teorie e nomi impegnativi ed importanti, come la teoria della complementarietà di Bohr e dell'indeterminatezza di Heisenberg¹⁴⁰² a confermare l'esistenza di una dualità tra materia e

¹³⁹³ M. A. DE LUCCHI, *Introduzione al pensiero scientifico di TdC*, Questitalia 7, Venezia 1964, p. 22.

¹³⁹⁴ *Ibid.*, p. 24.

¹³⁹⁵ *Ibid.*, p. 19.

¹³⁹⁶ *Ibid.*, p. 22.

¹³⁹⁷ *Ibid.*, p. 18.

¹³⁹⁸ M. A. DE LUCCHI, *Evoluzione e cultura (Meditazione di un biologo)*, Testimonianze, Firenze 1965, p. 175.

¹³⁹⁹ Cioè «il primato accordato allo psichico ed al Pensiero nella Stoffa dell'Universo; ed il valore biologico del fatto sociale intorno a noi» (M. A. DE LUCCHI, *Introduzione al pensiero scientifico di TdC*, Questitalia 7, Venezia 1964, p. 19).

¹⁴⁰⁰ M. A. DE LUCCHI, *Introduzione al pensiero scientifico di TdC*, Questitalia 7, Venezia 1964, p. 26.

¹⁴⁰¹ *Ivi.*

¹⁴⁰² *Ibid.*, p. 25.

spirito che però si compongono armonicamente, e le teorie di Oparin, Huxley ed altri a supportare la continuità tra vita e previta¹⁴⁰³.

Sulla continuità con il personalismo ed i temi conciliari

Nonostante il suo contributo principale sia incentrato sull'evoluzionismo, De Lucchi fa trasparire una grande attenzione ai risvolti personalistici del pensiero di TdC¹⁴⁰⁴. Per il biologo, "l'Uomo, come tutta la realtà, non è frutto del Caso ma di una Scelta biologica, e quindi anche la più rigorosa interpretazione scientifica non potrà d'ora in poi disconoscere un orientamento"¹⁴⁰⁵; "il concetto di Persona nasce nel pensiero teilhardiano come necessità stessa della Cosmogenesi"¹⁴⁰⁶, e l'individuo, "rendendosi consapevole della sua inserzione nell'Evoluzione Cosmica, si autopropone un interiore schema gerarchico di valori ai quali essere fedele, e per il quale raggiunge l'irrepetibile originalità"¹⁴⁰⁷. In un articolo di presentazione del convegno milanese, leggiamo anche un certo entusiasmo rivoluzionario: "da una parte ci convinciamo sempre più che lo studio di Teilhard non può rimanere fine a se stesso, se non snaturando l'essenza stessa di questo pensiero, dall'altra siamo persuasi che proprio in forza di questa energia di aderenza al fatto esistenziale, la lettura di Teilhard e la sua comprensione non può scindersi da un momento di critica e quindi di revisione di certe realtà strutturali, di certi moduli tradizionali giuridico-sociali"¹⁴⁰⁸.

¹⁴⁰³ M. A. DE LUCCHI, *Evoluzione e cultura (Meditazione di un biologo)*, Testimonianze, Firenze 1965, p. 174.

¹⁴⁰⁴ E solo secondariamente ai temi conciliari: vi fa riferimento scrivendo di "questa nostra epoca che ha avuto la ventura di meditare sulle grandi pagine della *Mater et Magistra* e della *Pacem in Terris*, si prepara per ciò stesso a dare vita ad un nuovo umanesimo" (M. A. DE LUCCHI, *Introduzione al pensiero scientifico di TdC*, Questitalia 7, Venezia 1964, p. 30).

¹⁴⁰⁵ M. A. DE LUCCHI, *Introduzione al pensiero scientifico di TdC*, Questitalia 7, Venezia 1964, p. 27.

¹⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 29.

¹⁴⁰⁷ *Ivi*. Una volta fa anche riferimento al ricongiungimento dell'individuo con la trascendenza, attraverso la comprensione del proprio ruolo evolutivo: la persona, "attraverso l'auto-coscienza [essa] deve rendersi consapevole del suo inserimento in un ordine di valori che la giustificano, la chiamano ad un impegno ben preciso ed infine la superano affermando il loro rimando al trascendente. La Persona, allora, sperimentandole in questa loro radice ontologica, si schiude alle dimensioni dello spirito, sia morali che sacrali, ristabilendo, nella completezza assoluta, l'ordine creaturale che l'evoluzione aveva imposto" (M. A. DE LUCCHI, *Evoluzione e cultura (Meditazione di un biologo)*, Testimonianze, Firenze 1965, p. 180).

¹⁴⁰⁸ M. A. DE LUCCHI, *A proposito di un Convegno*, Testimonianze, Firenze 1965, p. 310. Si capisce la sua tendenza sociologica anche quando biasima che i convegnisti abbiano mantenuto la discussione principalmente sul piano filosofico piuttosto che su quello "esistenziale" (*ivi*).

Ma l'articolo che comunque evidenzia più fortemente il legame tra il pensiero teilhardiano con i temi del personalismo e del Concilio è quello di Marcello Gentili, che si era già dimostrato sensibile (ma molto meno polemico) a questi argomenti in un testo del 1963. Il nuovo testo è interamente incentrato sull'esaltazione della vicinanza e della continuità tra TdC, Mounier e Giovanni XXIII¹⁴⁰⁹, con un sottile spirito di riscatto e rivincita per i pensatori francesi, ed una implicita denuncia del ritardo della Chiesa ad accogliere le loro proposte. A partire dalla convinzione che il cristianesimo ha la sua "ragione di esistere nell'interesse dell'uomo e nell'importanza del suo destino storico e sociale terrestre"¹⁴¹⁰, Gentili saluta con entusiasmo le encicliche giovanee ed i temi dibattuti al Concilio che sanciscono la vicinanza della Chiesa "alle reali strutture del mondo umano [...], soprattutto la complessità dei problemi di giustizia sociale"¹⁴¹¹, attraverso la fiducia nella razionalità naturale e la "teologia pratica"¹⁴¹². Il favore per queste posizioni della Chiesa, però, non lo trattiene dal sottolineare che "in realtà, il filone assiale di umanesimo [...] ha trovato la sua espressione ideologica prima di Giovanni XXIII, nel pensiero di Maritain e, in modo più decisivo, in quello di Mounier e di TdC"¹⁴¹³. Per Gentili, infatti, questi ultimi due in particolare, dopo aver denunciato la frattura tra mondo e messaggio cristiano, avrebbero precorso completamente la posizione del "papa buono": il primo in una versione più strettamente politica; il nostro gesuita in una "proporzione cosmica", in cui sono profondamente fusi i due aspetti di rivalutazione dell'ordine naturale e la santificazione del mondo.

¹⁴⁰⁹ L'autore, che scrive nel gennaio del 1965, riserva righe molto pesanti ai laici italiani: "l'interesse per l'opera di TdC, esploso anche in Italia con il successo del libro di Vigorelli e la traduzione delle opere di Cuénot, Crespy, Rabut e altri, non ha ancora trovato nel frammentario pensiero cattolico italiano una risposta adeguata, che ne chiarisca l'efficacia dinamica nell'ambito del rinnovamento del cattolicesimo" (M. GENTILI, *La realtà terrestre in TdC e nel nuovo cattolicesimo*, Momento, anno 1, n. 1, Milano 1965, p. 3). E poi: "nonostante l'importanza e l'originalità di tali fatti ["l'azione rivoluzionaria di Papa Giovanni XXIII" ed i lavori conciliari], non si sono avuti da parte dei cattolici italiani tentativi di incidervi" (*ivi*). "La mancata rielaborazione dell'opera di Teilhard da parte dei cattolici italiani si intreccia quindi con l'impotenza a prendere parte attiva alla discussione dei problemi dibattuti nei lavori conciliari e, naturalmente, alla mancata rielaborazione di altre correnti non meno vive del cattolicesimo contemporaneo, fra cui quella del personalismo" (*ibid.*, p. 4) "Sembra che non ci si curi neppure di cogliere le briciole della sostanza religiosa nuova" (*ivi*). "D'altra parte il fenomeno della curiosità per Teilhard e della diffusione delle opere su di lui, anche se ovviamente positivo, non può purtroppo trarre in inganno. Il solo fatto che si tratti, a parte la fortunata opera di Vigorelli e di qualche altra, di traduzioni, dà la misura spicciola, ma efficace, di un interesse ancora meramente astratto, senza partecipazione viva e critica ai problemi di Teilhard: siamo per lo più nel campo della cultura passiva" (*ivi*).

¹⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 6.

¹⁴¹¹ *Ibid.*, p. 7.

¹⁴¹² *Ivi*.

¹⁴¹³ *Ibid.*, pp. 7-8.

Nessuna denuncia invece negli altri scritti, in cui si presenta quasi una simultaneità di TdC con le posizioni di Giovanni XXIII. Domenicali riserva un intero paragrafo alla convergenza tra i temi teilhardiani e quelli discussi nel Concilio, ma non vi esprime pareri personali quanto piuttosto accosta stralci di documenti conciliari, dichiarazioni di partecipanti e di teologi che vengono “ad avvalorare quel filone di pensiero che, dalle posizioni più comunemente accettate, giunge fino alle più lontane conseguenze della teorizzazione di TdC”¹⁴¹⁴.

Nel lavoro di Canevaro e Marchese si accentua l’attenzione sull’apporto di TdC, classicamente presentato come risolutore del dissidio tra cristianesimo e mondanità: quest’ultima è descritta come fortemente influenzata dalla scienza e dalla tecnologia, infarcita fin dall’Ottocento di darwinismo, socialismo, storicismo e industrializzazione; in cui acquistano importanza le esortazioni e raccomandazioni della *Pacem in Terris* e della *Mater et Magistra* ad acquisire una “prospettiva di un lavoro comune sul piano della ricerca culturale e scientifica”¹⁴¹⁵ tra laicisti e cristiani. Per Marchese è un “problema cruciale”¹⁴¹⁶ per ogni cristiano quello di “una nuova sintesi, che maturi una presenza reale ed incarnata della cristianità nel tessuto vivo della storia”¹⁴¹⁷, e, proprio “nella generale linea di progressivo reinserimento della cristianità e della cultura di ispirazione cristiana nelle strutture storiche contemporanee”¹⁴¹⁸ si inserisce il tentativo teilhardiano, “nonostante le apparenti contraddizioni”¹⁴¹⁹. Così è mitigata l’originalità del pensiero del gesuita, pur nel riconoscimento di valore: “la validità di TdC consiste forse soprattutto nel fatto che egli non fu un isolato: da un lato egli ha colto e ha cercato di esprimere le esigenze spirituali del mondo contemporaneo, dall’altro si è saldamente radicato nell’autentica tradizione della cristianità e nel seno della Chiesa”¹⁴²⁰.

¹⁴¹⁴ G. DOMENICALI, *Introduzione*, in TdC, *Il sacerdote*, Opera Sacerdotale, Brescia 1965, p. 41.

¹⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 64.

¹⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 62.

¹⁴¹⁷ *Ivi.*

¹⁴¹⁸ K. CANEVARO e A. MARCHESE, *TdC, figlio d’obbedienza*, ed. AVE, Roma 1965, p. 65. Ed altrove: TdC “si propone il problema della possibile unità e convergenza degli uomini in un lavoro comune, che deriva per il cristiano dalla sua vocazione a completare l’opera della creazione, e per il marxista dalla sua «fede nell’uomo» e nella società futura” (*ibid.*, p. 97); al gesuita non “sfuggì il fatto che l’opposizione tra la «religione della terra» e il cristianesimo rischiava di scavare un fosso incolmabile non solo tra due parti dell’umanità, tra due mentalità, tra due mondi, ma anche tra le due forze segrete che sono in sostanza nel cuore di ogni uomo” (*ibid.*, p. 106).

¹⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 65.

¹⁴²⁰ *Ibid.*, p. 171. Nella stessa pagina il commento più classico: “Teilhard ha compreso il pericolo di una scissione fra la vocazione terrena e la vocazione divina dell’uomo” (*ivi*).

Conclusione

Gli anni 1955-1965 si situano sullo sfondo della difficile uscita dai nuovi equilibri sociali, politici ed economici raggiunti in seguito alla conclusione della Seconda Guerra mondiale. La “guerra fredda” tra paesi capitalisti e d’influenza sovietica annovera in questi anni episodi gravi come l’invasione dell’Ungheria, la rincorsa alle tecnologie spaziali, la costruzione del muro di Berlino, la crisi di Cuba e la minaccia di una guerra nucleare; l’avvio dei processi d’indipendenza dei paesi coloniali e l’avvio di società di consumo in Europa, con tutti i corollari filosofici, sociali ed economici che ne derivano.

In Italia, il decennio 1955-65 corrisponde a un momento di profonde passioni politiche (che risentono delle divisioni riconducibili alla guerra civile del 1943-45), al “miracolo economico” e ai conseguenti mutamenti sociali, primo tra tutti la progressiva laicizzazione della società. L’intelligenza mostra in più occasioni e da più parti l’esigenza di una sintesi delle conoscenze che rimedi alla separazione tra scienza, sapere comune e religiosità, di un punto di vista olistico che ripari al disastro morale delle due guerre mondiali, che supporti i valori della nuova socializzazione e le istanze dei paesi ex-coloniali.

In questo quadro la Chiesa Cattolica — da decenni su posizioni di conservatorismo, maturato nelle polemiche allo scientismo, all’evoluzionismo, al materialismo, al marxismo ed infine al modernismo e alla “nuova teologia” — svolge un ruolo di baluardo contro i “gravi pericoli” che provengono dalla società moderna, imponendo una notevole ingerenza nella vita politica e sociale italiana, che scema via via nel tempo con la revisione delle relazioni Chiesa-mondo operata dal concilio Vaticano II, indetto in quegli stessi anni. I religiosi ebbero quindi parte influente nella discussione su TdC: dapprima come critici, sostenitori di una forte limitazione alla diffusione del suo sistema per le inesattezze teologiche e per il progressismo teilhardiano, si dimostrarono progressivamente sempre più consapevoli dell’interesse delle intuizioni anche teologiche del gesuita. Dal canto loro, la folta schiera di intellettuali che pure presero voce su

TdC non approfondirono che in rari casi la portata delle sue teorie, preferendo interpretare il sistema teilhardiano in funzione delle importanti tematiche sociali e politiche contemporanee.

Anche negli anni successivi, il pensiero teilhardiano verrà studiato con la stessa discontinuità che si è potuta constatare nel primo decennio dalla morte del gesuita, come dimostra la difficile reperibilità delle sue opere, editate in 36 anni nel corso dei quali 6 volumi sono da tempo fuori commercio. Eppure, oltre ad aver definitivamente introdotto l'evoluzionismo nell'ortodossia e aver suggerito nuove esplicitazioni del dogma cattolico, TdC ha percorso la formulazione del principio antropico (il cui fondatore, Frank Tipler, parla anche di una teoria del Punto Omega che tenta di individuare il destino ultimo dell'universo e l'esistenza futura di Dio), ma soprattutto ha anticipato i principi della scienza della complessità in campo biologico e sociale, teorie che negli ultimi decenni hanno rivoluzionato gli approcci ai rispettivi campi d'indagine.

BIBLIOGRAFIA

Per una bibliografia più completa, ed estesa agli anni successivi, rimando al sig. Giovanni Fois del Centro di Documentazione Teilhard de Chardin a Roma (email: giovanni-fois2003@libero.it).

AA.VV., *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia promosso dall'Istituto di Studi filosofici. Roma, 15-20 novembre 1946*, Castellani, Milano 1948, 2 voll.

AA.VV., *Il messaggio spirituale di Teilhard De Chardin — Atti del Convegno su 'Le milieu divin', a cura del Centro italiano di studio e documentazione Pierre Teilhard de Chardin*, Milano 24-25 maggio 1965.

AA.VV., *L'evoluzione, Atti del convegno per il centenario della pubblicazione de L'origine delle specie di Darwin, 16-17 maggio 1959*, a cura di LEONARDI Piero, Fondazione Giorgio Cini, San Giorgio Maggiore, Venezia 1959.

AA.VV. *TdC, dieci anni dopo*, in "Testimonianze", 8 (1965), pp. 744-765.

AA.VV. IL NUOVO OSSERVATORE, *Quaderno: TdC*, n. mon. "Il Nuovo Osservatore", 6 (1965), pp. 302-402.

ACCROCCA Elio Filippo, *Pensiero di Teilhard*, in "L'Europa Letteraria", III (1962), n.18, p. 98.

ALESSANDRI Michelangelo, *Il pensiero di Pierre TdC*, in "Divinitas", 3 (1959), pp. 345-364.

ALESSANDRINI Ludovico, *Il «caso» TdC*, in "Orizzonti", 12, 16 maggio 1965, pp. 6 e 8.

AGASSO Domenico, *Il Gesuita che non crede in Adamo*, in "Epoca", 14, 10 Marzo 1963, pp. 62-67.

ANCONA Leonardo, *Le dimensioni psicologiche del «Milieu divin»*, in "Atti del Convegno su 'Le milieu divin'", cit., pp. 109-120. Riedito in "Testimonianze", 8 (1965), pp. 745-755.

ANONIMO, *I lavori dei Cappellani dell'Azione Cattolica Operaia francese*, In "L'Osservatore Romano", 88, 4 dicembre 1948, p. 4.

ANONIMO, *Il «boom laico» di TdC*, Il Mulino 13, Bologna 1963, pp. 269-271.

ANONIMO, *Studi recenti su Teilhard*, in "Leggere", VIII (1962), n. 2, pp. 5-7.

ANONIMO, *Testimonianze su TdC*, in "Leggere", VIII (1962), n.11, pp. 6-7.

ANONIMO, *Pierre Teilhard de Chardin e il suo pensiero sul piano filosofico e religioso*, in "L'Osservatore Romano", 102, 30 Giugno-1 Luglio 1962, pp. 1-2. Ripreso in "Rivista Diocesana Milanese", n. 8-9 (1962), pp. 686-693.

ANONIMO, *Precisazione*, "L'Osservatore Romano", 89, 30 gennaio 1949, p. 1.

ANONIMO, Recensione a: Pierre TdC, *L'avvenire dell'uomo*, Partenia, Roma 1947, in "La Civiltà Cattolica", 101 (1950), I, pp. 89-91.

ANONIMO, *Teilhard: tre tappe, un solo errore*, in "Carattere", 9 (1963), p. 146.

ARCIDIACONO Salvatore, *Energia radiale e tangenziale*, in "Il Fuoco", 9 (1961), IV, pp. 19-22.

ARRUPE Pietro S. J., *Dialogo, ateismo, Teilhard, conferenza stampa del M.R.P. Arrupe S. J.*, in "Aggiornamenti Sociali", 16 (1965), pp. 545-548.

AUBRY Joseph, *TdC: avventuriero o esploratore?* in "Dimensioni", 4 (1965), n. 2, pp. 2, pp. 1-5 e 42. Riedito nel suo *Uomini come segni*, SEI, Torino 1968, pp. 7-22.

AUBRY Joseph, *Theilhard de Chardin: l'universo teso al punto Omega*, in "Dimensioni", 4 (1965), n. 1, pp. 1-6.

AMATO Franz, *Un maestro della cultura contemporanea: TdC*, in "Quarta generazione", 5 (1963) maggio, pp. 50-56; settembre pp. 57-62; novembre, pp. 55-60.

BAEUMER Bettina, *La vocazione integrale del cristiano*, in "Il Nuovo Osservatore politico-economico-sociale", 6 (1965), pp. 369-377.

BALDUCCI Ernesto, *Concordanze spirituali*, Torino, Edizioni Rai-Radiotelevisione italiana, 1959.

BARTHÉLEMY-MADAULE Madeleine, *Per dissipare alcuni malintesi*, in "Il Nuovo Osservatore politico-economico-sociale", 6 (1965), pp. 385-392. Traduzione da "Esprit", n. 32, 1964, pp. 369-384.

BIFFI Inos, *La prospettiva del male ne «Le Milieu Divin» e le condizioni per la sua intelligenza*, in "Atti del Convegno su 'Le milieu divin'", cit., pp. 191-195.

BIFFI Inos, *TdC in Italia*, in "L'Italia", 4 Dicembre 1963, p. 3.

BLANC Alberto Carlo, *Doverosa precisazione per l'«Affare Teilhard»*, in "Il Giornale d'Italia", 56, 17 aprile 1956, p. 3.

BLANC Alberto Carlo, *L'avvenire dell'uomo*, Quaderni dell'ACI, edizione Associazione Culturale Italiana, Torino 1956, pp. 53-73.

BLANC Alberto Carlo, *L'evoluzione della Terra*, "Ulisse", 2 (1948), pp. 779-792.

BLANC Alberto Carlo, *Prefazione a LECOMTE DU NOÛY Pierre, L'avvenire dello spirito*, Einaudi, Torino 1948.

BLANC Alberto Carlo, *Prefazione a TEILHARD DE CHARDIN Pierre, L'avvenire dell'uomo*, Partenia, Roma 1947.

BLASI Mario, *Ricetta per la felicità*, in "Città di Vita", 18 (1963), pp. 476-480.

BO Carlo, *Il «gesuita proibito» ha lavorato per il futuro*, in "L'Europeo", 19, n. 8, 24 febbraio 1963, p. 74.

BO Carlo, *Il mondo è la mia fede*, in "L'Europeo", XVIII, 29 luglio 1962, p. 83.

BO Carlo, *Problemi di cultura religiosa*, in "L'Approdo Letterario", VIII (1962), n. 20, pp. 91-95.

BOGLIOLO Luigi S.D.B., *Scienza e filosofia in TdC alla luce del Tomismo*, in "Euntes Docete", 17 (1964), pp. 177-191.

BONETTO Giuseppe, *Evangelista nell'Universo*, in "L'Italia", 54, 3 novembre 1965, p. 3.

BORGHINI Bonifacio, *La teologia di TdC nella ricostruzione di un protestante*, in "Rivista di Ascetica e Mistica", 33 (1964), pp. 298-300.

BOSIO Giovanni S. J., *Il fenomeno umano nell'ipotesi dell'evoluzione integrale*, in "La Civiltà Cattolica", 106, 17 dicembre 1955, IV, pp. 622-631.

BREGA Gianpietro, *Teilhard e il marxismo*, in "Il filo rosso", 1 (1963), n. 1, pp. 48-57.

BRUNNER August, *Pierre Teilhard de Chardin*, in "Divinitas", 6 (1962), pp. 444-459. Traduzione italiana di un articolo comparso su "Stimmen der Zeit", 85, 1959, pp. 210-222.

CABOARA Lorenzo, *Prima rassegna su TdC*, in "Rivista internazionale di filosofia politica e sociale", 9 (1965), pp. 440-446.

CANEVARO Katy e MARCHESE Angelo, *TdC, figlio d'obbedienza*, ed. AVE, Roma 1965, pp. 184.

CANEVARO Katy, *Sussidio della lettura di Teilhard*, in "Il Gallo", 19 (1965), p. 39.

CANEVARO Katy, *Teilhard uomo e sacerdote*, in "Il Gallo", 18 (1963), pp. 31-33; 51-53; 71-73; 91-93; 111-113.

CAPPELLETTI Vincenzo, *L'errore del TdC*, in "Il Veltro", 7 (1963), pp. 217-226. Riedito nel suo *La scienza tra storia e società*, Studium, Roma 1978, pp. 163-182.

CARDOLETTI Pietro S. J., *Introduzione al pensiero di P. TdC*, in "Lecture", 18 (1963), pp. 307-314.

CARDOLETTI Pietro, S.J., *L'aspirazione al tutto come chiave per la comprensione del Milieu Divin, della spiritualità e della dottrina di TdC*, in "Atti del Convegno su 'Le milieu divin'", cit., pp. 57-61.

CASINI Paolo, *Un apostolo della scienza*, in "Il Resto del Carlino", 75, 11 luglio 1960, p. 3.

CASSA Mario, *La «dialettica» di TdC*, in "Critica storica", 2 (1963), pp. 242-249.

CATANI Maurizio, *L'evoluzionismo cosmico di Teilhard*, in "Comunità", 17 (1963), 112, pp. 83-88.

CATEMARIO Armando, *Destino cosmico e destino individuale dell'uomo*, in "Il Nuovo Osservatore politico-economico-sociale", 6 (1965), pp. 353-368.

CHAUCHARD Paul, *Pascal e TdC*, in "Avvento", 9 (1965), n. 2, pp. 59-63. Traduzione da «La Table Ronde».

CHAUCHARD Paul, *Pierre TdC*, in "Civiltà delle macchine", 10 (1962), n°3, pp. 23-29.

CHAUCHARD Paul, *Teilhard de Chardin e il fenomeno umano. Traduzione di A. Mezzenga*, Carabba, Città di Castello 1964, pp. XX-176.

CIONE Edmondo, *Il romanzo cosmico di Theilard de Chardin, nel suo Fede e Ragione nella Storia*, Cappelli, Bologna 1963, pp. 287-290.

CITTERICH Vittorio, *L'ispirazione paolina in TdC*, in "L'Avvenire d'Italia", 17 ottobre 1965, p. 3.

CODARD Henri, *Un Gesuita allarma il Vaticano*, in "Epoca", 48, 16 settembre 1962, pp. 38-41.

COLOMER Eusebio S. J., *Pierre TdC: verso il "punto Omega"?*, in "Digest cattolico", 4 (1963), n. 2, pp. 39-48.

COMBES André, *Teilhardogénèse?*, in "Ephemerides Carmeliticae", 14 (1963), pp. 155-194.

COLOMBO Giuseppe, *La teologia del Milieu divin*, in "Atti del Convegno su 'Le milieu divin'", cit., pp. 93-97.

CONTRI Siro, *TdC o l'evoluzione ideale*, in "Il Raggiungimento Librario"; 32 (1965), pp. 16-18.

CORRADINO Saverio, *TdC o della filosofia della cultura*, in "Opera Aperta", gennaio 1965, pp. 95-110.

CORTESE Alessandro, *Appunti sul senso del termine sforzo («La perfection chrétienne de l'effort humain»)*, in "Atti del Convegno su 'Le milieu divin'", cit., pp. 145-154.

COUTAGNE P., Recensione a SCALTRITI G., *TdC fra il mito e l'eresia*, Idea, Roma 1963, in "Angelicum", 42 (1965), pp. 419-421.

CRESPI Clara, *Il mondo, l'uomo, Cristo, nel pensiero del padre Pierre TdC*, Università degli Studi, Milano 1960-61.

CRESPY Georges, *Il pensiero teologico di TdC*, trad. it. di Gennaro Auletta, Borla, Torino 1963, pp. 256.

CRISTIANI Leone, *Apologetiche moderne: il metodo della convergenza evoluzionistica di P. TdC*, nel suo *Le ragioni della nostra fede*, Paoline, Catania 1958, pp. 118-125.

CUÉNOT Claude, *Colloquio veneziano su TdC*, in "Leggere", VIII (1962), n. 8-9, pp. 1-3.

CUÉNOT Claude, *I grandi temi di TdC*, "Leggere", VIII (1962), n.6, pp. 6-8.

CUÉNOT Claude, *L'evoluzione di TdC*, trad. it. di Gian Pietro Brega, Feltrinelli, Milano 1962, pp. VIII- 628.

CUÉNOT Claude, *TdC*, trad. it. di Libero Solaroli, Mondadori, Milano 1963, pp. 218.

DALL'OLIO Alessandro, S. J., *Mentalità scientifica moderna e concettualità filosofico-teologica ne «Le Milieu Divin»*, in "Atti del Convegno su 'Le milieu divin'", cit., pp. 99-102.

DANIÉLOU Jean S. J., *La "grande avventura" di TdC*, in "Digest cattolico", 4 (1963), n. 2, pp. 49-56.

D'ASCIA Ugo, *TdC: Vigorelli risponde ad Ottaviani*, in "L'Avanti", 14 marzo 1963, p. 3.

D'ASCIA Ugo, *Teilhard e Giovanni XXIII: l'intelletto e il genio della svolta cattolica*, in "L'Avanti", 70, 18 aprile 1965, p. 9.

DE LA TRINITÉ Philippe O.C.D., *Il modernismo teilhardiano*, in "Relazioni. Rivista di studi politici ed economici", 2 (1965), n.12, pp. 23-31.

DE LA TRINITÉ Philippe O.C.D., *Teilhard de Chardin: synthèse ou confusion?*, in "Divinitas", 3, (1956), pp. 285-329.

DE LA TRINITÉ Philippe O.C.D., Recensione a FRÉNAUD G., JUGNET L., CALMEL R. Th., *Gli errori di Teilhard de Chardin*, Dell'Albero, Torino 1963, in "Ephemerides Carmeliticae", 16 (1965), pp. 530-531.

DE LA TRINITÉ Philippe, Recensione a MEDAULE Jacques, *Initianiton à Teilhard de Chardin*, Éd. Du Cerf, Paris 1963, in "Ephemerides Carmeliticae" 14, (1963), p. 509.

DE LA TRINITÉ Philippe O.C.D., Recensione a SCALTRITI Giacinto O. P., *TdC tra il mito e l'eresia*, Ed. Idea, Roma 1964, in "Ephemerides Carmeliticae", 15 (1964), pp. 505-506.

DE LA TRINITÉ Philippe O.C.D., Recensione a SOREIL A., FRANCOITTE A., DE CORTE M., CUVERS A., DÉCHET J., FIÉVET A., DE MÉRODE F., DESSART CH., *Face au prophétisme de Teilhard de Chardin*, in *Les Cahiers de Refaire*, Dessart, Bruxelles 1963, in "Ephemerides Carmeliticae", 15 (1964), pp. 503-504.

DE LA TRINITÉ Philippe, Recensione a VERNET Maurice, *La grande illusion de Teilhard de Chardin*, Gedalge, Paris 1964, in "Ephemerides Carmeliticae", 15 (1964), pp. 504-505.

DE LA TRINITÉ Philippe O.C.D., *Rome et Teilhard*, in "Seminarium", 16 (1964), pp. 79-121.

DE LA TRINITÉ Philippe O.C.D., *Teilhard et Teilhardisme*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1962, pp. 75. «Quaderni di Divinitas, 3»; apparso anche in "Divinitas", 7 (1963), pp. 126-197.

DELLA FAGGIOLA Guido, *Il Fenomeno umano*, in "Il Fuoco", 4 (1956), I, pp. 48-49.

DE LUBAC Henri S. J., *Il pensiero religioso di Padre TdC*, trad. it. di Enrico Forzani, Morcelliana, Brescia 1965, pp. 416.

DE LUBAC Henri S. J., *La preghiera di Padre TdC. Nota sull'apologetica teilhardiana*, trad. it. di Lucia Pigni Maccia, Morcelliana, Brescia 1965, pp. 215.

DE LUBAC Henri S. J., *TdC credeva alla creazione?*, in "Digest cattolico", 4 (1963), n. 5, pp. 45-50.

DE LUBAC Henri S. J. e COMBES André, *Author de «Teilhardogénèse?»*, in "Ephemerides Carmeliticae", 15 (1964), pp. 190-223.

DE LUCA Benedetto, *Considerazioni sul pensiero scientifico e religioso di Pierre TdC*, in "Realtà Nuova", 29 (1964), pp. 588-605.

DE LUCCHI Mario Augusto, *A proposito di un Convegno*, in "Testimonianze", 8 (1965), pp. 308-311.

DE LUCCHI Mario Augusto, *Attualità del pensiero scientifico di TdC*, in "Testimonianze", 8 (1965), pp. 761-765.

DE LUCCHI Mario Augusto, *Evoluzione e cultura (Meditazione di un biologo)*, in "Testimonianze", 8 (1965), pp. 169-188.

DE LUCCHI Mario Augusto, *Il messaggio spirituale de 'Le milieu divin'*, in "Atti del Convegno su 'Le milieu divin'", cit., pp. 159-164.

DE LUCCHI Mario Augusto, *Introduzione al pensiero scientifico di TdC*, in "Questitalia", 7 (1964), n. 1, pp. 12-30.

DE LUCCHI Mario Augusto, *L'antropologia del 'Milieu divin'*, in "Atti del Convegno su 'Le milieu divin'", cit., pp. 267-271. Riedito in "Testimonianze", 8 (1965), pp. 312-316.

DE FEO Italo, *Le ipotesi di Chardin*, in "Il Resto del Carlino", 79, 24 giugno 1964, p. 3.

DE JESÚS Gregorio, Recensione a DE LA TRINITÉ P., *Rome et Teilhard de Chardin*, Fayard, Paris 1964; DE LUBAC H., *La prière du Père Teilhard de Chardin*, Fayard, Paris 1964, in "Ephemerides Carmeliticae", 16 (1965), pp. 287-290.

DE JESÚS Gregorio, Recensione a MARTINAZZO E., *TdC. Coronamen lecturae criticae*, Herder, Roma 1965, in "Ephemerides Carmeliticae", 16 (1965), pp. 513-514.

DE MAGISTRIS Luigi, *Studi su TdC*, in "L'Osservatore Romano", 6 luglio 1959, p. 4.

DE MARI VINCENZO, *Lineamenti di una antropologia cristiana ne «Le milieu divin»*, in "Atti del Convegno su 'Le milieu divin'", cit., pp. 237-250.

DES LAURIERS M. L. Guérard, *La demarche du P. Teilhard de Chardin*, in "Divinitas", 3, (1956), pp. 221-268.

DES LAURIERS M. L. Guérard, *Finalité et animisme*, in "Aquinas", 6 (1963), pp. 224-238.

DI NATALE Luigi, *Il biologo dell'evoluzione*, in "L'osservatore politico letterario", 11 (1965), n. 7, pp. 83-88.

DISERTORI Beppino, *Affinità, convergenza, differenze nei confronti della bioteoretica di Pierre TdC*, in "Atti della Accademia Roveretana degli Agiati. Contributi della classe di scienze fisiche, matematiche e naturali", 4, Rovereto 1964, pp. 57-96.

DOMENICALI Guido, *Introduzione*, in TdC, *Il sacerdote*, Opera Sacerdotale, Brescia 1965, pp. 6-56.

DORIGO Vladimiro, *Una Chiesa aperta per i tempi nuovi*, in "Questitalia", 5 (1962), pp. 325-345.

ÉVAIN François, *Croire et savoir selon le témoignage de TdC*, in "Teoresi", 18 (1963), pp. 135-176.

ÉVAIN François, *Eminence de la personne dans l'univers selon TdC*, in "Rivista Rosminiana", 59 (1965), pp. 39-53.

FABBRETTI Nazareno, Recensione a VIGORELLI Giancarlo, *Il Gesuita proibito*, Il Saggiatore, Milano 1963, in "Humanitas", 19 (1964), pp. 285-287.

FABBRETTI Nazareno, *Teilhard in Italia*, in "Il Giornale d'Italia", 63, 2 Marzo 1963, p. 3.

FABRO Nando, *Attualità del messaggio spirituale de Le milieu divin*, in "Atti del Convegno su 'Le milieu divin'", cit., pp. 273-274.

FALCONI Carlo, *La Chiesa e le organizzazioni cattoliche in Europa*, Edizioni di Comunità, Milano 1960.

FALCONI Carlo, *Ottavini insiste contro la «nuova teologia»*, in "L'Espresso", 8, 29 luglio 1962, p. 10.

FAVARO Arcangelo S.J., *Il significato di un convegno*, in "Atti del Convegno su 'Le milieu divin'", cit., pp. 9-12 (non numerate)

FLICK Maurizio S. J., *Progresso umano ed edificazione del Corpo Mistico (a proposito del sistema di TdC)*, in "Stella mattutina", 60 (1964), pp. 161-166.

FORCELLA Enzo, *Il Concilio affronta il tema più delicato: la teologia*, in "Il Giorno", 7, 15 novembre 1962, pp. 1 e 16.

FORNI Guglielmo, *Ipotesi evoluzionista e filosofia della storia in Maritain e TdC*, Il Mulino 13, Bologna 1964, pp. 1056-1074.

FRANCIA Ennio, *La caccia alle streghe*, in "Leggere", VIII (1962), n. 8-9, p. 6.

FRÉNAUD Georges - JUGNET Louis - CALMEL R. Thomas, *Gli errori di Teilhard de Chardin*, trad. it. di Giovanni Cantoni, Ed. dell'Albero, Torino 1963, pp. 172.

FRESCAROLI Antonio, *A proposito di TdC*, Vita e pensiero 46, Milano 1963, pp. 308-314.

INGHILESI Paolo, *Un cattolico del futuro*, in "Leggere", 7-8 (1961), pp. 3-4.

INNOCENTI Ennio, *Il ripensamento cattolico dell'evoluzionismo*, pro manuscripto, Roma 1961, pp. 18; riedito in VIGORELLI Giancarlo, *Il gesuita proibito*, pp.348-352

GENTILI Elio, *Pierre TdC in Italia. Bibliografia*, in "La Scuola Cattolica", 93 (1965), pp. 247*-334*; e *TdC in Italia. Il 1965*, in "La Scuola Cattolica", 95 (1967), pp. 138*-181*.

GENTILI Marcello, *La realtà terrestre in TdC e nel nuovo cattolicesimo*, in "Momento", 1 (1965), I, pp. 2-14.

GENTILI Marcello, *Note su TdC e sul nuovo umanesimo cattolico*, in "Nuova presenza" 6 (1963), Estate, pp. 47-50.

GILSON Étienne, *Le cas TdC*, nel suo *Trois leçons sur le Thomisme et sa situation présente*, in "Seminarium", 17 (1965), pp. 730-737.

GOSZTONYI A., *Theilhard de Chardin e cristianesimo pratico*, in "Digest religioso", 11 (1965), n. 3, pp. 29-34. Traduzione da «Orientierung» 1965, pp. 73-75 con riduzione di DA VEROLI Eugenio.

[GOZZINI Mario], *Ascesa di TdC*, in "Il Nuovo Osservatore", 3 (1962), n. 4-5, pp. 392-395.

GOZZINI Mario, *Comunisti e cattolici: quale dialogo?*, in "Testimonianze", 1964, pp. 183-193.

GOZZINI Mario, *Concilio aperto*, Vallecchi, Firenze 1962.

GOZZINI Mario, *I marxisti e la religione*, in "Testimonianze", 1964, pp. 392-394.

GOZZINI Mario, *Il nuovo Galileo*, in "Leggere", VIII (1962), n. 2, pp. 4-5.

GOZZINI Mario, *Pro e contro TdC*, Conversazione alla Radio Italiana, 25 maggio 1962.

GRAMIGNA Giuliano, *L'inferno, la speranza*, in "Corriere d'Informazione", 21, Milano, 26-27 maggio 1965, p. 3.

GRAMIGNA Giuliano, *Non è più proibito il «Darwin cristiano»*, in "Corriere d'Informazione", 21, 25-26 maggio 1965, p. 3.

GRENET Paul, *Un cristiano fedele alla terra: TdC. Con una scelta da TdC, Jean Daniélou, Henri De Lubac. A cura di Mario Gozzini e Giorgio Luti*, Vallecchi, Firenze 1963, pp. 260.

L'ARCO Adolfo, *Messaggio di TdC. Intuizioni e idee madri*, L.D.C., Torino 1964, pp. 128.

LANOCITA Arturo, *Un film può essere ispirato anche da un Padre Gesuita*, in "Il Corriere della Sera", 87, 27 Giugno 1962, p. 3.

LANDUCCI Pier Carlo, *Pierre TdC*, in "Palestra del Clero", 43 (1964), pp. 504-521; 1193-1214.

LAZZARINI Renato, *Lo status transnaturale dell'umanità (Blondel) e l'evoluzionismo convergente (TdC)*, in "Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna. Classe di scienze morali. Memorie", Serie V, 11, 1963, pp. 161-197.

LEROY Pierre, *TdC nel ricordo di un amico. Traduzione di Misio Tagliaferri*, Morcelliana, Brescia 1964, pp. 52.

LOCATELLI Aldo, *Il punto Omega di TdC*, in "Scuola Cattolica", 90 (1962), p. 99-114. Riedito nel suo *Dio e il miracolo conoscibili al di là della scienza*, La Scuola cattolica, Venegono Inferiore 1963, pp. 110-130.

LOCATELLI Aldo, *La mistica de «Le milieu divin» nel quadro della sintesi teilhardiana e la sua fondazione scientifica*, in "Atti del Convegno su 'Le milieu divin'", cit., pp. 103-107.

LOCATELLI Aldo, *Monito del S. Ufficio sulle opere di TdC*, in "La Scuola Cattolica", 90 (1962), pp. 355-356.

LOMBARDO RADICE Lucio, *Un marxista di fronte a fatti nuovi nel pensiero e nella coscienza religiosa*, in *Il dialogo alla prova*, Vallecchi, Firenze 1964, pp. 81-111.

LOVATO Antonio, *Rostand contro Teilhard*, in "Il Giornale d'Italia", 65, 1 ottobre 1965, p. 3.

LUPO Valeria, *La mistica dell'Incarnazione in Pierre TdC*, in "Humanitas", 19 (1964), pp. 293-314; *Alcune pubblicazioni intorno a TdC*, in "Humanitas", 19 (1964), pp. 710-722.

LUPO Valeria, *Mistica ed esperienza in TdC*, in "Nuova antologia di lettere, arti e scienze", 98 (1963), pp. 379-388.

MAGLOIRE George e CUYPERS Hubert, *TdC. L'uomo e il pensiero*, trad. it. di Vanna Chiarone, Borla, Torino 1963, pp. 190.

MAGNARELLI Giovanni, *Il «caso» TdC*, in "La Cultura", 2 (1964), pp. 248-258.

MALDINI Sergio, *La fiducia nell'uomo del «gesuita proibito»*, in "La Nazione", 27 febbraio 1963, p. 3.

MANACORDA Guido, *TdC poeta*, in "La lettura del Medico", 15 (1963), pp. 265-268.

MARAZZINI ALFREDO S.J., «*Le Milieu divin*» e la Chiesa nel mondo d'oggi, in "Atti del Convegno su 'Le milieu divin'", cit., pp. 221-228.

MARCHESE Angelo, *Il cristiano fedele alla Terra*, in "Il Gallo", 17 (1963), p.185.

MARCHESE Angelo, *Il fenomeno Teilhard*, in "Il Gallo", 17 (1963), pp. 93-94.

MARCHESE Angelo, *Il monitum del Sant'Uffizio*, in "Leggere", VIII (1962), n. 8-9, pp. 3-6.

MARCHESE Angelo, *Il pensiero teologico di TdC*, in "Il Gallo", 17 (1963), p. 204.

MARCHESE Angelo, *La cristianità e il mondo attuale*, in "Il Gallo", 17 (1963), pp.106-107; 127-128; 166-167; 183-185; 203-204; in "Il Gallo", 18 (1964), pp. 5-6; 27-28; 44-45; 68-69; 83-85; 107-108; 154-155; 175-176; 198-200.

MARCHESE Angelo, *Teilhard e Blondel*, in "Il Gallo", 19 (1965), p. 20.

MARCHESE Angelo, *Teilhard e il teilhardismo*, in "Il Gallo", 18 (1964), p. 69.

MARCHESE Angelo, *TdC e il fenomeno umano*, in "Il Gallo", 19 (1965), p. 99.

MARCOZZI Vittorio S. J., Recensione a SCALTRITI Giacinto, *TdC tra il mito e l'eresia*, in "La Civiltà Cattolica", 116 (1965), II, pp. 583-584.

- MARTINAZZO Eusebius, *TdC. Coronamen lecturae criticae (Dissertatio ad Lauream in Philosophia obtinendam, moderatore R.P. Guy Vidal O.F.M.)*, Herder, Roma 1965, pp. 207.
- MARTINI Paolo, *L'evoluzione spirituale del genere umano*, in "Il Nuovo Osservatore Politico-Economico-Sociale", 6 (1965), pp. 346-352. Traduzione da «Hochland», 1962, pp. 312-321.
- MASI Roberto, *Il contrastato Teilhard*, in "La Rocca"; 24 (1965), VII, pp. 31-33.
- MASI Roberto, intervento alla trasmissione televisiva *L'approdo — settimanale di lettere ed arti*, RAI, Roma 1965.
- MASINA Ettore, *Scienziato e prete Teilhard affascina anche i sovietici*, in "Il Giorno", 16 novembre 1966, p. 7.
- MEINVIELLE Julio, *Le conseguenze del progressismo cristiano*, in "Relazioni. Rivista di studi politici ed economici", II (1965), n° 7, pp. 19-32.
- MELCHIORRE Virgilio, *L'intelligenza del male come abito di possibilità*, in "Atti del Convegno su 'Le milieu divin'", cit., pp. 197-201.
- MELCHIORRE Virgilio, *Riflessioni sul significato del male in TdC*, in "Testimonianze", 8 (1965), pp. 756-760.
- MISTRORIGO Luigi, *Lettera da Bruxelles. Teilhard e le donne*, in "La Fiera Letteraria", 19, 23 febbraio 1964, p. 2.
- MONDIN Battista S.X., *La prova dell'esistenza di Dio in TdC*, in "Rivista di Filosofia Neoscolastica", 57 (1965), pp. 1-21.
- MONDINI Attilio, *TdC, il teologo del progressismo*, in "Adveniat", n.1 (1963), pp. 4-30.
- MONTANELLI Indro, *L'affare Teilhard*, in "Il Corriere della Sera" 81, 29 marzo 1956, p. 3.
- MONTALE Eugenio, *Il gesuita proibito*, in "Il Corriere della Sera", 15 marzo 1963, p. 3.
- MOSCATO Antonio, *La religione umana di TdC*, in "L'Unità", 40, 8 gennaio 1963, p. 6.
- NARDUCCI Angelo, *Teologia e mistificazione*, in "Il Popolo", 20, 22 settembre 1963, p. 3.
- OLMI Massimo, *Il pensiero scientifico di TdC*, in "La Fiera Letteraria", 40, 31 ottobre 1965, p. 5.

OLMI Massimo, *Testimonianze inedite per la biografia spirituale del gesuita più discusso. Il mio amico Teilhard*, in "L'Europeo", 19 (1963), n° 36, pp. 60-65.

ORMEA Ferdinando, *Dal mito del «Dio che muore» al «Cristo universale» di TdC*, in "Cronache dell'Istituto Dermopatico Immacolata", 20 (1965), pp. 63-95.

ORMEA Ferdinando, *Il problema del male in TdC*, in "Atti del Convegno su 'Le milieu divin'", cit., pp. 165-180.

ORMEA Ferdinando, *L'eroica obbedienza di P. TdC*, in "Atti del Convegno su 'Le milieu divin'", cit., pp. 121-126.

ORMEA Ferdinando, *Pierre TdC: il pensiero, l'originalità, il messaggio*, Contessa, Torino 1963.

PECORINI Giorgio, *L'evoluzione dell'eretico*, in "L'Europeo", 18 (1965), pp. 78-81.

PETRUZZELLIS Nicola, *L'avvenire dell'uomo secondo TdC*, in "Rassegna di Scienze Filosofiche", 16 (1963), pp. 209-230.

PIOVENE Guido, *TdC supera le vecchie barriere*, in "La Stampa", 6 marzo 1963, p. 9.

PIOVENE Guido, *Una punta di mistero nella verde Normandia*, in "La Stampa", 3 agosto 1958, p. 3.

QUINZIO Sergio, *Che cosa ha veramente detto TdC*, Ubaldini, Roma 1967.

QUINZIO Sergio, *Darwin e Sant'Ignazio. La «grande sintesi» di TdC*, in "Tempo presente", 8, II (1963), pp. 20-26.

QUINZIO Sergio, *I «fans» di TdC*, in "Tempo Presente", 9, I (1964), pp. 57-58.

RADIUS Emilio, *Piccola guida del nuovo universo. I – Il gesuita che fruga nella vita dell'uomo; II – Da dove veniamo?; III – Il punto Omega è Dio*, in "Il Corriere d'Informazione", 20 (1964), 19-20 maggio, p. 3; 20-21 maggio, p. 3; 21-22 maggio, p. 3.

RIZZO Enrico, *La problematica di TdC. Aspetti e sua attualità alla luce della critica*, Patron, Bologna 1965, pp. 156.

RONAY Georges, *TdC in democrazia popolare*, in "Il Nuovo Osservatore Politico-Economico-Sociale", 6, 1965, pp. 378-360. Traduzione da «Esprit», 1964, n. 32, pp. 356-360.

ROSSI Mario, *La «santificazione dello sforzo umano» in TdC considerata dalla prospettiva d'un umanesimo marxista*, in "Atti del Convegno su 'Le milieu divin'", cit., pp. 181-189.

RUSSO François. S. J. *La socializzazione secondo TdC*, in "Il Nuovo Osservatore Politico-Economico-Sociale", 6, 1965, pp. 325-333. Traduzione da «Revue de l'Action Populaire», 1962, pp.1157-1170.

SABA M., Recensione a DE LA TRINITÉ Philippe O.C.D., *Rome et Teilhard de Chardin*, Fayard, Paris 1964, in "Augustinianum", 5 (1965), pp. 169-170.

SCABINI Eugenia, *Il mondo e Dio nel Milieu divin*, in "Atti del Convegno su 'Le milieu divin'", cit., pp. 155-158.

SCALTRITI Giacinto O. P., *Theilhard de Chardin tra il mito e l'eresia*, Ed. Idea, Roma 1963, pp. 202.

SCALTRITI Giacinto O.P., *TdC, «La civiltà cattolica» e il teiardismo*, in "Palestra del Clero", 44, 1 settembre 1965, pp. 939-951; 15 settembre, pp. 978-991.

SMULDERS Pieter S. J., *La visione di TdC*, trad. it. di Gennaro Auletta, Borla, Torino 1965, pp. 320.

SOUCY Claude, *Teilhard, i personaggi e lo Stato*, in "Il Nuovo Osservatore Politico-Economico-Sociale", 6, 1965, pp. 392-399, traduzione da «Esprit», 1964, n. 32, pp. 387-401.

SPINELLA Mario, *Un quesito per i cattolici*, in "Rinascita", 9 marzo 1963, p. 25.

SPRIANO Paolo, *Il dramma umano del gesuita proibito*, in "L'Unità", 5 marzo 1963, p. 6.

STRANIERO Giorgio, *L'ontologia fenomenologica di TdC*, Vita e Pensiero, Milano 1969.

TOGLIATTI Palmiro, *Il destino dell'uomo*, in "Rinascita", 30 marzo 1963, pp. 17-20.

TONIOLO PASQUALI Anna, *Pierre TdC*, in "Studium", 59 (1963), pp. 15-24.

TOYNBEE, *Una testimonianza di Arnold Toynbee per Pierre TdC*, in "L'Europa Letteraria" 2 (1961), n. 9-10, pp. 20-21.

TUROLDO Davide M., O.S.M., *Niente miti*, in "Atti del Convegno su 'Le milieu divin'", cit., pp. 275-280.

UBALDI Pietro, *Incontro con TdC*, in "Centro Ricerche Biopsichiche", 8 (1964), X, pp. 3-15; XI, pp. 7-16; XII, pp. 15-21; in "Centro Ricerche Biopsichiche", 9, (1965), pp. 15-28; pp. 47-58; pp. 87-92; pp. 103-114.

UGGERI Italo, *Allo studio la spiritualità di TdC*, in "L'Italia", 54, 25 maggio 1965, p. 7.

UGGERI Italo, *Il problema del male in TdC*, in "L'Italia", 54, 26 maggio 1965, p. 7.

UNGARETTI Giuseppe, *Osservazioni su T.*, "L'Europa letteraria", 19 (1963), pp. 189-190.

VALLE Alfeo, Recensione a: SCALTRITI Giacinto, *TdC tra il mito e l'eresia*, Idea, Roma 1963, in "Rivista Rosminiana"; 59 (1965), pp. 73-74.

VALVERDE Carlos, *Evolucionismo teilhardiano y quinta via*, in "Doctor Communis", 18 (1965), pp. 295-301.

VANZIN Vittorio C., *La salvezza dell'umanità in una nuova prospettiva cosmica*, in "Fede e Civiltà", 62 (1964), I, pp. 1-49; e IV, pp. 49-59.

VANZIN Vittorio C., *Mons. Landucci in Palestra*, in "Fede e Civiltà", 62 (1964), X, pp. 62-63.

VIDONI Egidio, *L'individuo e il «collettivo» secondo P. Teilhard de Chardin*, ed. L'ufficio moderno, Quaderni dell'Istituto Pubbliche Relazioni, Milano 1965 (?), pp. 67.

VIGLI Marcello, *Fortuna e funzioni del teilhardismo in Italia*, in "Questitalia", 11 (1968), pp. 352-370.

VIGNALI Adriano, *L'idea di progresso in TdC*, Tesi all'Università Cattolica del S. Cuore, Milano 1965.

VIGORELLI Giancarlo, *Carte francesi*, ERI, Torino 1959, pp. 208.

VIGORELLI Giancarlo, *Il Gesuita proibito. Vita e opere di P. TdC*, Il Saggiatore, Milano 1963, pp. 400.

VIGORELLI Giancarlo, *Nota alla traduzione di P. TdC, L'arte nell'arco della energia umana*, in "L'Europa Letteraria", 3 (1962), n. 15-16, pp. 38-40.

VIGORELLI Giancarlo, *nota alla traduzione di P. TdC, L'uomo la felicità e la marcia del mondo*, in "L'Europa letteraria", 2 (1961), n. 9-10, pp. 18-35.

VIGORELLI Giancarlo, *Nota alla traduzione di P. TdC, Non spereremo mai abbastanza*, in "L'Europa letteraria", n. 2, marzo 1960.

VIGORELLI Giancarlo, *Maria José fa da madrina a un Gesuita darwiniano*, in "Tempo", 19, 7 marzo 1957, pp. 33-34.

VOLTA Sandro, *Nella mistica Vézelay si discute su Teilhard*, in "La Stampa", 96, 25 settembre 1962, p.3.

VRÁNA Carlo, *Scienza, filosofia, poesia in TdC*, in "Filosofia e Vita", 4 (1963), pp. 343-368.

ZIZOLA Giancarlo, *I compiti della Compagnia di Gesù nella parola di Padre Pietro Arrupe*, in "L'Italia", 54, 15 giugno 1965, p. 2.

ZIZOLA Giancarlo, *L'impegno pastorale e culturale dei Gesuiti verso i non credenti*, in "L'Avvenire d'Italia", 70, 15 giugno 1965.

ZOLLA Elémire, *TdC ovvero del futurismo cosmico*, in "Opera Aperta", gennaio 1965, pp. 82-94.

ZOLO Danilo, *Cristiani e marxisti: confronto fra due umanesimi*, in "Testimonianze", 1964, pp. 750-766.

ZOLO Danilo, *Una messa a punto di P. De Lubac sull'interpretazione di TdC*, in "Testimonianze", 6 (1963), pp. 193-204.