

Questo testo è stato presentato al convegno "Il postumano. L'uomo di fronte alla sfida delle scienze", Perugia, Aula Magna, Facoltà di Lettere e Filosofia, 13 dicembre 2013.

Teilhard de Chardin e la modernità che guarda al futuro: post-umano o pienamente umano?

Ludovico Galleni, Università di Pisa e Istituto Superiore di Scienze Religiose N. Stenone - Pisa

Quando si parla di confronto con la modernità e di futuro dell'Uomo parto sempre da quella pagina del diario di Teilhard de Chardin che ricorda John Henry Newman.

Rileggiamone alcuni brani¹:

“Più leggo Newman, più sento una vicinanza (anche se umile, senza dubbio) tra il suo spirito ed il mio. E una conseguenza di questa armonia è la spinta che mi comunica il suo esempio a realizzare la « mia » opera . (...) Si, *io vorrei riconciliare con Dio ciò che c'è di buono nel Mondo moderno*, le sue intuizioni scientifiche, i suoi appetiti sociali, la sua critica legittima. Da una parte vedo l'Universo naturale che si muove con una marcia *sacra*, e d'altra parte io sento che Dio penetra e imbeve tutta l'energia *naturale*... *La Terra Nuova è in formazione dappertutto. Attorno al centro raggiunto che è l'Umanità di Cristo (e di sua Madre) la Nebulosa è in via di segregare e di concentrarsi, i suoi elementi sono dappertutto, benché innanzitutto ancora mescolati e diffusi, separabili soprattutto nel loro avvenire (ben più che dal loro presente: la zizzania non si distingue ancora bene dal buon grano). Ecco la Realtà... Al posto di questa, il mondo in progresso e la chiesa che evolve si ignorano, si defilano: essi si scontrano con pretese che in realtà non esistono e quindi lo scontro si basa su sofismi*”.

Ecco il progetto teilhardiano, un progetto che si mette ben in evidenza in questa pagina di diario del 17 luglio 1916 e che percorre poi tutta la sua esperienza di uomo di scienza e di fede: riconciliare ciò che c'è di bello e buono nel mondo moderno con la chiesa in cammino.

Vi è un riflessione importante sulla critica legittima che riguarda la chiesa e che trova nel diario altre note importanti e che poi riemerge durante il periodo cinese. Scrive infatti Giustozzi in questa grande rilettura dell'opera teilhardiana che sta compiendo²:

“Tra gli elementi caduchi introdottisi nel cristianesimo per contaminazione con altre culture, il gesuita accenna alla condizione di inferiorità sociale della donna e all'interdetto che le impedisce di accedere al sacerdozio. Annota nel diario il 16.08.1917: « Una manifestazione di questa caducità si

¹ P. Teilhard de Chardin, *Journal, 26 aout 1915 – 4 janvier 1919*, Fayard, Paris, 1975, pp.: 90-91. Qui, come in tutte le altre citazioni in cui non si fa esplicito riferimento ad una traduzione italiana, la traduzione è mia, i corsivi di Teilhard.

² G. Giustozzi, *Teilhard de Chardin: mistica cristiana e potenza della tecnica*, Firmana, 17 (1) 2008 p.: 189. La citazione viene da: P. Teilhard de Chardin, *Journal, 26 aout 1915 – 4 janvier 1919*, pp. : 212-213

osserva, forse, nell'idea della donna nel cristianesimo. Malgrado il posto molto nobile che le è assegnato, la donna cristiana è un'inferiore (per esempio per il sacerdozio) : non è una traccia di idee giudaico romane? Cioè qualcosa di temporaneo, caduco, non universale nelle concezioni umane? »

E Teilhard de Chardin prosegue, subito dopo, in quella pagina di diario³:

“Quando ci penso, vi è qualcosa di estremamente duro ad ammettere: una disciplina che vale per tutti i secoli!...

– Verosimilmente, l'evoluzione del Dogma, nello stesso tempo in cui preciserà certi punti non verificabili, farà comunque cadere molti di questi elementi caduchi....

– Occorre uno studio sullo sviluppo del Dogma. Distinguendo un duplice movimento: 1) precisione di certi punti estra-reali, *rafforzamento*; 2) *attenuazione* di molti altri aspetti, troppo a priori,– o di regole disciplinari.....(..)”

L'esempio della donna è indicativo della prospettiva di rinnovamento collegata all'incontro confronto con la modernità: in una lettera scritta dalla Cina all'amico Christophè Gaudefroy, prete e anche scienziato, docente di mineralogia all'Istituto cattolico di Parigi, dove aveva insegnato anche Teilhard e dal cui insegnamento era stato rimosso, Teilhard scriverà delle tre pietre friabili su cui poggia la chiesa: un governo senza democrazia, un sacerdozio senza le donne, un magistero senza profezia. Sono tre punti importanti che mostrano che anche all'interno di una esperienza forte di obbedienza, Teilhard individuava i limiti profondi della chiesa e cercava in qualche modo di affrontarli.⁴

Scrive appunto Giustozzi:⁵

“Tali pietre sono l'assenza di “democrazia” nel governo della chiesa, la minimizzazione del ruolo della donna nella vita ecclesiale e la sua esclusione dal sacerdozio,e, infine, una visione rigidamente dottrinale della Rivelazione, “che esclude, per l'avvenire, la Profezia”. Egli ritiene esaurita, in tal senso , una mentalità cattolica fissata su schemi autoritari e patriarcalisti che impediscono ai credenti di interagire positivamente con i processi di democratizzazione della società e di emancipazione femminile prodottisi con le trasformazioni sociali e politiche avviate in epoca moderna”

E se in fondo rimane completamente aperto il nodo del governo della chiesa e della democrazia, nodo che è stato affrontato in vario modo con aperture positive ma anche con non pochi problemi dalle chiese della riforma, è interessante notare come, dall'esperienza della chiesa cattolica clandestina della repubblica ceca, Mons. Davideck giunse all'ordinazione di una donna per

³ P. Teilhard de Chardin, *Journal*, 26 aout 1915 – 4 janvier 1919, p. : 213.

⁴ G. F. Giustozzi. *Teilhard de Chardin, il gesuita proibito*, La Voce delle Marche, n. 13, 6 luglio 2014, pp.: 11 e 20.

⁵ G. F. Giustozzi. *Teilhard de Chardin, il gesuita proibito*, op. cit., p. 20.

rispondere al drammatico problema dei sacramenti nelle carceri dello stato comunista. Mons. Davideck si era posto il problema, da lui toccato con mano nei quattordici anni passati in carcere, della possibilità che aveva un uomo credente di incontrare un sacerdote e quindi anche se in maniera estremamente difficoltosa di poter accedere ai sacramenti. Questa possibilità era invece negata alle donne. Da qui la decisione di ordinare donne al sacerdozio, una decisione presa nella consapevolezza che il mandato ricevuto da Roma fosse sufficientemente ampio da permettergli questa scelta. Non vi fu quindi nessun rottura di comunione, né atto di ribellione, ma potremmo dire, una riflessione profonda sulla grazia di stato che ispirava un vescovo in una situazione di grande difficoltà.

Ma ciò che ci interessa è la testimonianza di una donna ordinata, Ludmilla Javorova, che ha mostrato il profondo legame che Mons. Davideck aveva con la spiritualità teilhardiana⁶.

In fondo quindi non solo Teilhard aveva posto il problema, ma aveva anche ispirato in qualche modo l'opera del vescovo Davideck che ne aveva mostrato una possibile soluzione. Lo Spirito agisce là dove il pensiero e l'opera umana hanno dissodato il terreno e nella prospettiva di Mons. Davideck, Teilhard lo aveva preparato.

In una conferenza, Ludmilla Javorova, proprio nella sezione del suo scritto dedicata alla spiritualità teilhardiana ci ricorda come in una conferenza Mons. Davideck aveva ricordato⁷:

“ La vita reca dei continui cambiamenti. Nemmeno il lavoro spirituale riesce senza il senso per il NUOVO. Il NUOVO è sempre il mezzo del MOVIMENTO VERSO LA PARUSIA –verso la salvezza. In questo consiste la dinamica necessaria alla vita spirituale. Già con ciò si prepara il terreno per il NUOVO. Chi nella propria vita non persegue il cambiamento si sofferma inutilmente sulla strada della Parusia.”

Come si vede è la visione teilhardiana del *muovere verso* la Parusia che riempie l'opera pastorale del vescovo Davideck.

Il terzo punto come vedremo è invece stato affrontato dal Concilio Vaticano Secondo che riprende la prospettiva della chiesa come popolo di Dio in cammino verso il futuro, un cammino quindi che richiede una chiesa che non guarda al passato nella difesa di formule e riti ormai superati ma che si apre al futuro. E questo in fondo vuol dire aprirsi al dialogo con la modernità, cogliere i segni dei tempi e quindi riprendere una prospettiva di profezia. Anche la teologia, in fondo, da una teologia analitica che riflette sui libri diviene (o meglio ritorna ad essere) una teologia del contesto che si confronta col mondo in cui opera. Ed ecco che si torna al dialogo e al confronto con la modernità.

⁶ L. Javorova, *Spiritualità teilhardiana nella repubblica ceca*, in: V. Cresti, L. Galleni e S. Procacci edtrs, Teilhard de Chardin, pensatore universale, Felici, Pisa, 2012, pp.: 34- 43.

⁷ L. Javorova, *Spiritualità teilhardiana nella repubblica ceca*, op. cit., p. 40

Ma torniamo ai due aspetti importanti della modernità che cercheremo di unire in questo intervento: le intuizioni scientifiche e gli appetiti sociali.

Per Teilhard, geologo e paleontologo la grande novità della scienza del diciannovesimo secolo è l'evoluzione. Non più una teoria da discutere o peggio ancora da combattere, ma al contrario da accettare e da prendere seriamente in considerazione.

Questo è intanto un aspetto importante di riflessione: in vario modo la scienza ha sviluppato un metodo di indagine sulla struttura, l'origine e l'evoluzione dell'universo che ci circonda, con un linguaggio che è comprensibile e accettabile da tutte le culture. Quindi diventa un potente strumento di confronto e dialogo.

E per Teilhard, quindi, l'evoluzione non è semplicemente un muovere a tentoni che casualmente, come il numero fortunato uscito alla tombola, ha raggiunto il livello dell'uomo, ma è il risultato finale di precise leggi di natura che lo scienziato può indagare ed è un interessante sintesi tra caso e determinismo, eventi aleatori e passaggi fortemente necessari. Da questo insieme di meccanismi ecco che emerge la linea guida del programma di ricerca scientifico teilhardiano cioè l'evoluzione come *muovere verso* la complessità e, là dove la complessità raggiunge la soglia della vita, verso ulteriori livelli di complessità e verso la cerebralizzazione e quindi la coscienza. Il *muovere verso* la complessità non è ormai negato più da nessuno. Molto diverse invece sono le riflessioni filosofiche che ne derivano, cioè se si tratta del risultato finale di movimenti puramente casuali o se al contrario il risultato in qualche modo necessario di leggi generali riguardanti la struttura dell'universo. E' chiaro che qui la questione è quella della estrapolazione in termini filosofici di ciò che la scienza osserva. E qui ovviamente c'è discussione, ma la discussione onesta porta sempre frutti di dialogo. E questo avviene anche con la corrente più intransigente, nella sua visione atea, della filosofia dell'evoluzione quella che Teilhard chiamava dei darwinisti più radicali. Talmente radicali che la loro posizione, quella di un ateismo intransigente e militante, non era nemmeno di Darwin, ma semmai di T. Huxley⁸. E Teilhard, come vedremo, fu legato da rapporti di stima e amicizia col nipote di T. Huxley, Julian Huxley e anche con uno dei darwinisti radicali come il paleontologo G. G. Simpson.

Abbiamo sottolineato più volte la correttezza epistemologica e gli aspetti euristici del programma di ricerca scientifico teilhardiano e a quei lavori rimandiamo. Qui ci interessa solo ricordare come

⁸ Oggi purtroppo le posizioni si sono deteriorate: da una parte una ala che si dice cattolica, ma che di fatto rifiuta il Vaticano secondo (ma si può essere cattolici rifiutando un concilio?) e che rifiuta l'evoluzione anche come fatto storico ormai accertato dalla scienza e chi dall'altra ritiene che l'unica scelta basata sulla oggettività scientifica, (riprendendo l'errore di Monod) sia quella di rifiutare una visione di sintesi che dia una validità di conoscenza anche alla teologia e che quindi boccia come irrazionale e quindi priva di qualunque valore conoscitivo, la ricerca teologica di un piano di Dio sull'Universo, una ricerca che comunque dopo il Vaticano Secondo deve accettare le conquiste che la scienza compie nella sua completa autonomia e nel rispetto del proprio metodo, un metodo molto più articolato di quanto pensassero i positivisti ottocenteschi.

alcune novità della biologia evolutiva del ventesimo secolo, come la biologia come scienza dell'infinitamente complesso, l'attenzione all'evoluzione continentale e ai parallelismi, e infine la ricerca delle leggi generali dell'evoluzione della Biosfera trovino i loro riferimenti principali nell'opera di Teilhard de Chardin⁹.

Ma come dicevo qui ci interessa, riflettendo sul confronto con la modernità, ma anche sul futuro dell'Uomo prendere in considerazione l'idea generale del *muovere verso*.

In fondo l'evoluzione risolve un problema fondamentale della teologia cristiana. Infatti non ragioniamo più su un universo chiuso e perfetto, uscito ordinato dalle mani del Creatore, un universo statico in cui di fatto l'uso della libertà da parte della creatura pensante e libera poteva solo alterare in peggio, un universo perfetto non in grado di supportare l'azione della creatura libera. L'uso quindi della libertà rompe l'armonia e dalla perfezione porta all'imperfezione e quindi richiede un *muovere verso* l'alleanza e la redenzione, per la colpa originale. Di fatto vi è una frattura forte tra il prima e il dopo, tra l'universo perfetto della creazione e la drammaticità e la caducità della natura dopo il peccato dell'Uomo.

Teilhard grazie alla scoperta dell'evoluzione e alla sua assimilazione all'interno della teologia cristiana supera questa difficoltà: non esiste una natura perfetta prima del peccato, ma una natura che nasce con tutti i limiti della creaturalità fino dal suo inizio. Come scriverà Teilhard la vita evolve fin dal suo inizio, col suo carico di sofferenza, di passione e di morte; ed ancora, non si muore come conseguenza del peccato, si muore perché altri possano vivere¹⁰.

Ecco quindi la prospettiva: non vi è un ordine nel passato da rimpiangere, ma un progetto in un futuro da costruire grazie all'alleanza. E' il *muovere verso* il futuro che ci interessa, innanzitutto come strumento di dialogo tra culture e tra religioni.

In un recente libro sull'impatto dell'evoluzione sulla teologia cristiana, Costantino Rubini, oltre alle figure dei gesuiti Teilhard de Chardin e Rahner ha approfondito anche le posizioni dei teologi del processo, che partono dall'esperienza di Whitehead, e la posizione di Jurgen Moltmann¹¹.

Entrambe queste due posizioni possono anch'esse rientrare nel più generale progetto *del muovere verso*. Nella teologia del processo ripresa dai teologi statunitensi C. Hartshorne e J.B. Cobb, vi è una posizione dialettica di interazione continua Dio mondo, grazie all'alleanza con la creatura libera, che permette di dare un senso profondo alla teologia della creazione in una prospettiva evolutiva e anche richiede una profonda attenzione alla difesa della Natura.

⁹ Per il metodo in particolare per quel che riguarda l'evoluzione, si veda L. Galleni, *Darwin, Teilhard de Chardin e gli altri...le tre teorie dell'evoluzione*, Felici, Pisa, 2012² e anche: L. Galleni, *Teilhard de Chardin, un programma di ricerca in Scienza e Teologia*, in Teilhard de Chardin, pensatore universale, op. cit, pp.: 157- 172 e infine: F. Brancato e L. Galleni, *L'atomo sperduto, il posto dell'Uomo nell'Universo*, San Paolo, Cinisello Balsamo, Mi, 2014, pp. : 13-83..

¹⁰ Vi è in questa posizione una influenza della teologia francescana: cfr. G. Allegra, *Il primato di Cristo in San Paolo e Duns Scoto. Le mie conversazioni con Teilhard de Chardin*, Porziuncola, Assisi, 2011.

¹¹ C. Rubini, *Il divenire della creazione*, Città Nuova, Roma, 2013.

La teologia del processo in fondo sottolinea la necessità di un continuo confronto tra il creatore e la creatura, un creatore che agisce e reagisce nel dialogo¹², anche se rispetto a Teilhard manca la prospettiva finale della meta da raggiungere.

La teologia del processo ci interessa per un forte legame con quella revisione delle teorie evolutive che va sotto il nome di sintesi moderna. Infatti uno dei più importanti autori della sintesi moderna, il matematico americano Sewall Whright era in contatto con i teologi del processo della scuola di Chicago cioè appunto C. Hartshorne e J.B. Cobb¹³.

E a Chicago lavorò anche il genetista australiano Louis Charles Birch, che scrisse un libro proprio con John Cobb¹⁴ e che, lavorando nel laboratorio di Dobzhanskij, un altro dei grandi autori della sintesi moderna, lo spinse a confrontare la propria esperienza di russo che viveva la propria fede cristiana nella tradizione ortodossa, con l'evoluzione¹⁵.

E in una lettera al filosofo Greene, Dobzhanskij affermerà con chiarezza di essere un cristiano e quindi di stare dalla parte di Birch e Teilhard de Chardin e di ritenere che l'evoluzione non sia una *vaudeville* del diavolo, ma un *muovere verso* una qualche città di Dio, anche se egli sottolineerà sempre che questa è una sovrapposizione personale e "metafisica" ai dati dell'evoluzione che comunque sottolinea ancora Dobzhanskij è direzionale anche se non necessariamente diretta¹⁶. E sempre nei suoi libri più filosofici concluderà con i riferimenti a Teilhard¹⁷.

Ovviamente il discorso è più complesso e affascinante e richiede ulteriori approfondimenti, ma intanto vogliamo sottolineare come una parte della tradizione riformata grazie alla teologia del processo, della tradizione ortodossa, grazie a Dobzhanskij e di quella cattolica grazie a Teilhard de Chardin, trovino un importante punto di contatto attraverso l'idea dell'interazione Creatore creatura e nel *muovere verso*.

La interazione dialettica Creatore creatura, quindi, in fondo permette di esplicitare meglio il progetto di una teologia che accoglie il *muovere verso* dell'evoluzione.

La città di Dio, di cui parla Dobzhanskij, è indubbiamente quella che troviamo al termine del processo del *muovere verso* grazie all'alleanza ed è indubbiamente una prospettiva di tipo

¹² C. Rubini, *Il divenire della creazione*, op. cit.:

¹³ Per l'importanza e i limiti della teologia del processo si veda: M. Gronchi, *Le valide intuizioni di P. Teilhard de Chardin, tra passato e futuro*, Urbaniana University Journal, n. 67, (2) 2014, pp.: 21-33.

¹⁴ L. C. Birch and J. B. Cobb jr, *The Liberation of Life: From the Cell to the Community*, Cambridge University Press, 1981

¹⁵ L. C. Birch, *Process thought: its value and meaning to me*, in: <http://www.ctr4process.org/about/process/MeansToMe.shtml>

¹⁶ Cfr. L. Galleni, *Biologia*, La Scuola, Brescia, p.: 127

¹⁷ Sarà proprio il riferimento alla prospettiva del *muovere verso* di Teilhard de Chardin che determinerà uno spartiacque tra gli autori della sintesi moderna con Dobzhanskij, ma anche J. Huxley interessati al *muovere verso* come processo globale e al contrario E. Mayr e G.G. Simpson estremamente critici con questo aspetto filosofico dell'evoluzione: cfr. M. Ruse, *Monad to Man, the concept of progress in evolutionary biology*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1996, pp.: 394-409.

escatologico, ma il percorso per giungervi è un percorso concreto e reale: un cammino che l'umanità può e deve compiere su questa vera terra e che come vedremo rapidamente può essere condiviso perché ha nel concreto passi da compiere che possono essere compiuti assieme dall'umanità in cammino. Il *muovere verso* è un forte punto di contatto con le varie confessioni cristiane nel momento in cui, in vario modo, si confrontano con l'evoluzione.

Ma il *muovere verso* può anche essere un forte punto di contatto con la tradizione ebraica. In fondo, ci ricorda una psichiatra e psicanalista italiano, ma emigrato negli Stati Uniti a causa delle leggi razziali, Silvano Arieti, Abramo è il primo uomo moderno, colui che rompe gli idoli e riconosce l'esistenza di un Dio personale che chiama all'alleanza. E' interessante questo aspetto: non è Dio che chiama Abramo ma è Abramo che scopre il Dio dell'alleanza¹⁸. Ma un'alleanza per cosa? Per aprire un cammino di dialogo e interazione continua che porti a costruire la terra per la venuta del Messia.

Se nella prospettiva teilhardiana ma più in generale per la prospettiva cristiana si tratta di costruire la Terra per la seconda venuta di Cristo, qui si tratta di una umanità in cammino che *muove verso* la venuta del Messia.

Ecco la prospettiva comune che apre ad un dialogo per il futuro: costruire la terra nell'alleanza perché l'umanità possa proseguire il cammino verso la venuta del Messia. E forse ci permettiamo di aggiungere, sperando di non scandalizzare nessuno, per il progetto comune poco importa che sia la prima e la seconda venuta.

Ma è una venuta, come vedremo, che va preparata:

Come scrive Weisel, riflettendo proprio sulla tragedia della shoa¹⁹:

“Ma mi domanderete, e il Messia in tutto questo? Ebbene io credo ancora. Credo in lui con tutto il mio cuore, e più di prima. Ma la sua venuta dipende da noi. Come dicono i testi della cabbalà, è l'uomo e non il Signore che determina la modalità e l'ora della venuta del redentore”

E dal nostro punto di vista diviene anche importante la prospettiva islamica di D. Boubaker, imam della moschea di Parigi che sottolinea la necessità per l'Islam di raggiungere come una tra le correnti, il grande fiume dell'umanità, nella prospettiva di vivere insieme il pluralismo culturale e religioso, abbandonando tutte quelle tradizioni che non sono conciliabili coi diritti umani.²⁰

Le religioni quindi sono correnti del grande fiume dell'umanità che devono aiutarsi a vicenda per sorreggere il cammino dell'Uomo su questa Terra.

¹⁸ S. Arieti, *Abraham and the contemporary mind*, Basic book, New York, 1982.

¹⁹ E. Wiesel, *Credere o non credere*, Giuntina, Firenze, 1986, p. 197

²⁰: D. Boubaker, *L'Islam al crocevia dei cammini* in AA.VV. Ebrei, cristiani e musulmani, EMI, Bologna, 2008, 89-92

Costruire la Terra è la grande novità di Teilhard de Chardin per una meta che è, per i cristiani, la seconda venuta di Cristo; ma costruire la Terra riapre al dialogo ed è importante ciò che scrive Martin Buber ancora guardando alla tradizione ebraica²¹:

“Uno dei principali punti su cui un certo cristianesimo si è distaccato dall’ebraismo consiste proprio nel fatto che quel cristianesimo assegna a ogni uomo come scopo supremo la salvezza della propria anima. Agli occhi dell’ebraismo, invece, ogni anima umana è un elemento al servizio della creazione di Dio chiamata a diventare, in virtù dell’azione dell’uomo, il regno di Dio; così a nessuna anima è fissato un fine interno a se stessa, nella propria salvezza individuale”

Ed è in fondo questa la lezione che Teilhard ci propone nell’ *Ambiente divino*: l’Uomo ha anche il dovere non solo di guardare in alto alla propria salvezza individuale, ma anche in avanti per collaborare a costruire la Terra. Ecco che la Terra da costruire diventa il progetto verso cui muove il fiume dell’umanità originata dal grande fiume dell’evoluzione dell’universo e della vita²².

Come si vede il *muovere verso* e la metafora del fiume diventano potenti strumenti per un dialogo interculturale e interreligioso.

E in fondo Teilhard apre anche al dialogo con le altre religioni grazie proprio alla sua visione di un umanesimo evolutivo che lo avvicinava a J. Huxley²³. E infatti ci ricorda proprio Paolo Trianni²⁴:

“ Si spiega pertanto alla luce di questo “umanesimo evolutivo” una delle maggiori esternazioni dialogiche mai sentenziate da Teilhard de Chardin: quella nella quale dichiarò l’ inopportunità per un buddhista o un indù di abbandonare la religione dei padri per abbracciare un’altra fede religiosa, accompagnata dal dovere di migliorarla al suo interno (...). Una tale affermazione lascia appunto comprendere come la vera priorità del gesuita francese non sia mai stata, in fondo, la missione o la conversione del “diverso”, quanto piuttosto la trasformazione delle singole religioni in una direzione evolutiva umanizzante, proprio perché quest’ultima coincide implicitamente col cristico.”

In fondo si tratta di far comprendere alle religioni e alle culture come lavorare per permettere il *muovere verso* del fiume dell’umanità. Ma per far questo occorre anche una importante riflessione che la modernità ci impone sulla conservazione della natura.

E qui emerge un’altra fonte di dialogo: Moltmann recupera questa prospettiva ma in un’ottica, per quello che ci interessa in questo sintetico contributo, più decisamente ecologica.

La prima riflessione è sul riposo di Dio nel settimo giorno: il riposo non è quello dell’ozio: *Deus non est otiosus*, e il suo riposo è il riposo di chi ha affidato la cura della creazione alla creatura

²¹ M. Buber, *Il Cammino dell’Uomo*, Edizioni Qiqajon, Nagnano (BI), 1990, p.: 53.

²² P. Teilhard de Chardin, *L’ambiente divino*, trad. it. Queriniana, Brescia,

²³ Cfr. P. Trianni, *Il Cristo di tutti, Teilhard de Chardin e le religioni*, Studium, Roma, 2012.

²⁴ P. Trianni, *Il Cristo di tutti, Teilhard de Chardin e le religioni*, op. cit., p.: 136.

cosciente e libera²⁵. L'incapacità della creatura di gestire la creazione è forse il segno di quella rottura del progetto di Dio che nella dottrina tradizionale va sotto il nome di peccato originale. Comunque sia, ma anche di questo riparleremo, ecco che con l'alleanza liberamente accettata da Abramo riprende il cammino nel dialogo col Creatore.

Perché si compia il cammino dell'Uomo occorre una attenzione alla natura che in vario modo superi il concetto di dominio. In Moltmann è molto chiaro il cambiamento di punti di riferimento: non più il libro della Genesi, ma l'Esodo e il Levitico, la dove vengono indicate precise norme nella gestione della Terra che innanzitutto è di Dio, e non dell'Uomo ed ecco la necessità dell'anno sabbatico e del giubileo a rimescolare le carte e con regole precise di riposo della terra che devono essere fatte rispettare²⁶.

Le norme non riguardano quindi solo il comportamento dell'uomo nei riguardi di Dio e dei fratelli, ma anche nei riguardi della natura. E Moltmann dà una interpretazione ecologica della cattività babilonese: il popolo ebraico aveva trascurato il riposo della terra e allora era intervenuto Dio stesso permettendo la cattività babilonese e quindi finalmente il riposo della terra. E Moltmann a questo punto non fa sconti e si chiede se non ci sia il rischio che Dio non si stanchi di una umanità che vede la Biosfera solo come una entità da dominare e alla fine non chiuda l'esperienza umana per salvare la creazione. In fondo non è lontana questa visione da quella di Wiesel: Dio ha il diritto di domandarci²⁷:

“perché avere rovinato la mia creazione? Con che diritto avete tagliato gli alberi della vita per farne un altare alla gloria della morte?”

Di fronte alle tragedie che hanno sconvolto e stanno sconvolgendo l'Umanità bisogna sempre pensare che Dio ci rivolgerà questa domanda e dobbiamo affermare con forza, assieme a Papa Francesco, che nessuno può uccidere in nome di Dio. Chi uccide in nome di Dio riprendendo la metafora proposta dall'Imam di Parigi, si esclude dal grande fiume dell'Umanità.

Ma per costruire la Terra occorre un cammino come abbiamo visto e questo cammino richiede una riflessione importante sulla natura. La teologia infatti ci chiede di costruire la Terra per permettere il cammino del fiume dell'umanità verso il futuro, ma la scienza ci dice chiaramente come costruire la Terra.

E' qui che l'etica ambientale diviene un capitolo fondamentale della teologia morale. Ma cosa ci dice la scienza? La scoperta più importante del ventesimo secolo è che viviamo su un pianeta a risorse limitate ed equilibri fragili. Quindi viviamo su una Biosfera i cui equilibri sono fragili e possono essere alterati in maniera irreversibile.

²⁵ J. Moltmann, *Dio nella Creazione*, trad. it. Queriniana, Brescia, 1986,

²⁶ J. Moltmann, *Dio nel progetto del mondo moderno*, trad. it. Queriniana, Brescia, 1999, pp.: 91-114.

²⁷ E. Wiesel, *Credere o non credere*, op. cit., p.: 197.

Ecco quindi la necessità dell'essere pensante di collaborare alla sopravvivenza della Biosfera, comprendendo più a fondo il modo con cui la vita si è organizzata nel nostro pianeta. Lo studio dell'evoluzione a livello di Biosfera diventa lo strumento per comprendere le interazioni e costruire il futuro. E qui si apre un altro aspetto importante: il concetto di Biosfera.

E qui torniamo a Teilhard e al nostro lavoro sulla sua opera scientifica. Teilhard propone la biologia come la scienza che studia l'infinitamente complesso e già nelle lettere degli anni venti sottolinea come sia la complessità la pista da seguire per comprendere fino in fondo la biologia come scienza dell'evoluzione. E il punto chiave della complessità per Teilhard è l'emergenza di proprietà: l'oggetto complesso che si forma deve avere qualità nuove non deducibili dallo studio delle sue parti isolate. E' un chiaro superamento del riduzionismo cartesiano e anche una prima riflessione sul concetto di sistema che poi prenderà forma con Van Bertalanfy. Il sistema è un'insieme di parti interagenti per un fine che è quello di mantenerne la stabilità. Ecco dunque che il programma di ricerca scientifico teilhardiano : la Biosfera come l'oggetto complesso da studiare per comprendere appieno l'evoluzione. Sono le leggi generali della Biosfera che sono il vero motore dei meccanismi evolutivi e la necessità di studiare queste leggi e descriverle è il contributo fondamentale che Teilhard dà alla biologia evuzionistica del ventesimo secolo.

Ma lo studio della Biosfera chiarisce anche molto bene le linee di indagine della etica ambientale. Infatti sono le leggi generali della Biosfera che permettono l'evoluzione e quindi il *muovere verso* il progresso usando i termini di J. Huxley o verso la complessità e la coscienza per seguire Teilhard de Chardin . Queste leggi generali sono state ipotizzate da Teilhard ma cominciano a prendere forma , dopo alcuni indirizzi precisi già dati dal geologo italiano Stoppani con l'opera di J. Lovelock. Secondo Lovelock oggi e Stoppani alla fine dell'ottocento, a livello di Biosfera entrano in gioco meccanismi nuovi grazie ai quali viventi e non viventi interagiscono a livello planetario per mantenere la stabilità della Biosfera. Sono veri e propri anelli di retrazione che mantengono la stabilità del sistema Biosfera e mostrano come la Biosfera sia qualcosa di più di una semplice somma di ecosistemi. Ecco quindi che Teilhard non solo ci dice perché va costruita la Terra per permettere il cammino dell'uomo verso il futuro, ma come va costruita. Teilhard parla di un rispetto dei meccanismi dell'evoluzione e oggi possiamo affermare nel rispetto della stabilità della Biosfera. Si tratta di comprendere meglio quella simbiosi generale della Biosfera di cui parla Piero Leonardi, una simbiosi che collega viventi e non viventi per un vantaggio comune, quello di mantenere stabili quelli parametri che permettono la sopravvivenza della vita²⁸.

A questo punto ecco che viene finalmente superato il limite del rapporto uomo natura anche nel progetto cristiano: la natura non è al servizio del singolo individuo per permettergli di raggiungere

²⁸ Abbiamo trattato a lungo questo tema in: L. Galleni, *Darwin, Teilhard de Chardin e gli altri...le tre teorie dell'evoluzione*, pp.: 82-146. A questo testo rimandiamo anche per la bibliografia.

la salvezza nei cieli, ma è l'ambiente che permette all'umanità tutta di proseguire il cammino verso la seconda venuta di Cristo e quindi riacquista in pieno il suo valore : il progetto del costruire la Terra per permettere all'umanità di proseguire e progredire nel cammino.

In fondo la Terra da costruire è compito del cristiano quanto se non di più della preoccupazione della salvezza per la propria anima. Ed ecco che si torna a ciò che abbiamo citato di Martin Buber e al dialogo con l'ebraismo.

Ed è proprio in uno dei testi più difficili ma anche più affascinati del Nuovo Testamento, l'Apocalisse, che si riprende l'idea della terra da costruire attraverso la metafora dell'incontro della sposa con lo sposo. Infatti la sposa deve essere adorna per l'incontro, con una veste di bisso splendente. E la sposa è l'Umanità ma non quella felice nei cieli, ma quella in cammino su questa terra. Una umanità che compie il cammino perché abita una Terra che viene costruita dall'opera dell'Uomo grazie all'alleanza.

E l' Apocalisse riporta (19,6-8)²⁹:

«Alleluia!

Ha preso possesso del suo regno il Signore, il nostro Dio, l'Onnipotente.

Rallegriamoci ed esultiamo, rendiamo a lui la gloria,

perché son giunte le nozze dell'Agnello;

la sua sposa è pronta,

le hanno dato una veste di lino puro splendente»

La veste di lino sono le opere giuste dei santi”

Come si vede è chiara l'idea che l'opera dei giusti sulla terra serve a preparare la Terra per un futuro messianico.

Ma vi è anche un altro punto importante: la rivalutazione della corporeità che deriva dalla rivalutazione della natura: la santità non è rinuncia alla corporeità, ma è collegata ad un uso e ad godimento della corporeità come strumento che permette il dialogo con la natura e con gli altri uomini nell'amore e nel rispetto reciproco. Quindi non una rinuncia ascetica che trascura la ricchezza del corpo, ma uso della corporeità per realizzare il progetto di Dio sulla Terra: si perde il rifiuto della corporeità che in fondo è stata una sovrapposizione derivata del legame (puramente storico) con la tradizione greca e si riscopre la corporeità con un progetto comune all' ebraismo: ancora una volta, grazie a Teilhard, è la corporeità che ci lega alla natura e ce ne rende parte permettendo di intraprendere un cammino comune³⁰.

²⁹ Nuovo Testamento greco e italiano (a cura di A. Merk e G. Barbaglio), Edizioni Dehoniane Bologna, 2006⁶, p.: 841

³⁰ Cfr. L. Galleni, *Abramo e la mente contemporanea: la rilettura della figura di Abramo compiuta da Silvano Arieti*, Quaerentibus, 4, 2014, pp.: 49-78.

In fondo come si vede si tratta di una rivalutazione della natura che supera un generico sentimentalismo e si riveste di prospettive concrete seguendo da una parte una lettura biblica che rivaluta la costruzione della terra, rivaluta come fondamentali le norme sul riposo della terra e sul rispetto della natura, ma anche si riveste di una prospettiva scientifica robusta. Con Teilhard si riapre alla visione di Moltmann, ma anche ci permettiamo di ricordare a quella di Theodore Monod, un naturalista francese che ebbe con Teilhard una importante corrispondenza³¹. Come ci ricorda Jan-Claude Lacaze³²:

“Theodore Monod si inserisce nella corrente del liberalismo protestante. Amava definirsi come un cristiano pre-niceneo, cioè tra quelli che rifiutavano il dogma trinitario”

Faceva parte del movimento unitariano, cioè di un movimento che si muoveva a fianco delle chiese della riforma ma in una prospettiva non trinitaria. In fondo si potrebbe dire di una versione contemporanea dell'arianesimo³³.

Naturalista ed esploratore aveva scoperto culture dell'uomo fossile e resti scheletrici nel Sahara³⁴, vedeva nell'evoluzione una prospettiva importante per il cristianesimo³⁵:

“Per lui due elementi maggiori strutturano il pensiero moderno: l'unità delle cose e l'evoluzione delle cose (...). Abbiamo scoperto che tutto si muove, che tutto si evolve, e da qui deriva una visione del tutto nuova dell'universo. Non si può più credere alla stabilità definitiva di tutte le cose, non è più accettabile il « tradizionalismo » della Chiesa ufficiale. Bisogna necessariamente scegliere: accettare l'autentica omizzazione, cioè a dire la simpatia e la pietà per tutti gli esseri, il rispetto per la vita...o sparire. Si impone dunque l'allargamento del comandamento dell'amore cristiano a tutte le creature”

³¹ Cfr. G. H. Baudry, *Lessico Teilhard de Chardin*, trad. it. Jaca Book, 2010, p.: 190. Si veda anche la biografia di C. Cuenot: da questa tra l'altro emerge come sia stato proprio T. Monod a spingere Teilhard ad andare in Africa, dopo l'esperienza cinese, sui siti degli Australopithecini. Cfr. C. Cuenot, *L'evoluzione di Teilhard de Chardin*, trad. it. Feltrinelli, Milano, 1963, pp.: 387-388. Alcune lettere sono state pubblicate in: T. Monod, *Quelques lettres inédites de Pierre Teilhard de Chardin a Théodore Monod*, *Etudes Théologiques et Religieuses*, 57 (39, 1982, pp.: 1-25

³² J. C. Lacaze, *Le christianisme a l'ère écologique*, L'Harmattan Parid, , 2013, pp.:48-50. Lacaze ne traccia anche i collegamenti con Teilhard de Chardin e a questi collegamenti dedica, nel volume, ampio spazio.

³³ Qui anche si apre una affascinante pista di indagine per un contatto: gli unitariani, come del resto gli altri dissidenti dalla chiesa di Inghilterra: Quaccheri, Metodisti e Battisti, erano un punto di riferimento per quel gruppo di amici che si riunivano nella *Lunar Society* per discutere di scienza, religione e politica tra cui erano presenti e particolarmente attivi Josiah Wedgwood e Erasmus Darwin in Inghilterra alla fine del diciottesimo secolo e nei primi anni del diciannovesimo. Cfr. J. Uglow, *The Lunar Men, The friends who made the future*, faber and faber, London, 2002. Ecco che qui ritroviamo quella stessa prospettiva unitariana che aveva interessato Erasmo Darwin, nella teologia di uno scienziato amico di Teilhard: T. Monod.

³⁴ Il lavoro sull'Africa lo aveva portato a collaborare alla rivista *Presence Africaine*, con, tra gli altri, Leopold Sedar Senghor, Richard Wright, Aimé Cesar, Jean-Paul Sartre, Emmanuel Mounier, Albert Camus. Come si vede un gruppo importante di filosofi e letterati di differenti estrazioni culturali uniti per un progetto di studio sulle prospettive dell'Africa: in fondo è ciò che cerchiamo di mostrare anche noi cioè quella di presentare una prospettiva che accumuna varie culture sulla base della pista aperta da Teilhard de Chardin. Cfr.: J.P. Sagadou, *Preface* a E. Mounier, *L'aveil de l'Afrique noir*, Petite Renaissance, Paris, 2007, p. : 19.

³⁵ J. C. Lacaze, *Le christianisme a l'ère écologique*, pp. 49-50.

L'uomo in fondo grazie all'ominizzazione è un prodotto della evoluzione ed è legato da stretti vincoli di parentela e di origine agli esseri e alla biosfera che dunque deve rispettare.

Vi è un vero e proprio richiamo alla necessità di difendere e rispettare anche i diritti degli altri viventi, che emerge dalla lettura di T. Monod, anch'egli uno delle grandi figure del dialogo che avviene attraverso Teilhard³⁶.

Ecco quindi che la visione evolutiva ci suggerisce, grazie ad un prete cattolico Teilhard, ad un teologo della riforma, J. Moltmann, e ad uno scienziato unitariano, Theodore Monod, il rispetto per la natura e le altre creature.

Da questo punto di vista rimane aperto un problema quello delle ragioni profonde, ontologiche della difesa e della protezione dell'ambiente e delle creature: in uno scritto che aveva posto le basi della questione ecologica nel dibattito che ha seguito la seconda guerra mondiale e che riguardava la cultura occidentale il filosofo statunitense Lynn White aveva attribuito la colpa della crisi ai versetti della Genesi che davano mandato all'uomo di dominare sulla natura e poi alla visione tradizionale cristiana che aveva svalutato la corporeità³⁷.

La visione evolutiva può darci una mano, come sottolinea T. Monod a risolvere il problema, ma rischia di farci cadere nel problema opposto. In un altrettanto importante articolo pubblicato su *Environmental ethics*, J. Haught³⁸ poneva il problema dei modelli casuali che in fondo sembravano prendere piede nel dibattito evolutivo. Se in fondo l'unica lettura possibile dell'evoluzione è quella basata sulla metafisica del caso, come si poteva poi uscire da quella che era la semplice sopravvivenza del più forte e riproporre al più forte una attenzione alle altre creature che non fosse solo di competizione e predazione? In fondo il concetto di dominio, che si pensava di eliminare attraverso un abbandono della riflessione biblica, ritornava con forza nella rilettura scientificamente selezionista e metafisicamente casuale di alcuni degli evoluzionisti contemporanei, almeno di quello che fanno più rumore. In fondo Dio ci ha donato un mondo che deve essere compiuto nel progetto che guarda al futuro.³⁹ Ma la riflessione di Haught a questo punto riceve due contributi importanti.

Il primo è quello di Jonas. Nel suo libro *Il principio responsabilità*⁴⁰ dà una visione antropocentrica dell'etica ambientale: comunque sia nato, il pensiero è una novità ontologica nell'economia dell'Universo e quindi la sopravvivenza degli esseri pensanti diventa una necessità etica. Ma la

³⁶ X. Sallantin, *Teilhard de Chardin et Theodore Monod*, in : <http://xavier.sallantin.pagesperso-orange.fr/tdcjuillet01.htm>.

³⁷ L. White, *The Religious roots of our ecological crisis*, Science 155, 1967, pp.: 12203-1207; cfr. E. Green, *Teologia ed etica ambientale*, Convergere, anno 1 n. 0, 2001, pp.: 49-66.

³⁸ J. F. Haught, *The Emergent Environment and the Problem of Cosmic Purpose*. 8, 1986, pp.: 139-50.

³⁹ J. F. Haught, *Teilhard de Chardin – Theology for an unfinished universe*, in : I. Delio edtr, *From Teilhard to Omega*, Orbis Books, New York, 2014, pp.: 7-23.

⁴⁰ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, trad. it. Einaudi, Torino, 1993.

sopravvivenza dell'essere pensante richiede anche la salvaguardia della natura ed ecco quindi che la visione antropocentrica di Jonas dà un senso ontologico alla etica ambientale. In fondo non possiamo non pensare, seguendo questa impostazione, a ciò che scrive Teilhard de Chardin riflettendo sul posto dell'Uomo nell' Universo, cioè l'uomo freccia dell'evoluzione che rende la Terra di nuovo importante perché anche se non ne è più il centro fisico, ne è il centro, o uno dei centri, ontologico perché il luogo o uno dei luoghi in cui nasce la coscienza riflessa.

L'altra prospettiva che ci avvicina ancora a Teilhard de Chardin è quella recentemente proposta da un filosofo africano Diedonné Zognong, sulla cui opera torneremo parlando della dichiarazione universale dei Diritti dell'Uomo. In un articolo appena pubblicato sulla rivista *Quaerentibus*⁴¹, ci ricorda come solo un progetto che veda l'evoluzione muovere verso un fine può ridare un senso all'attenzione alla natura e quindi solo ripercorrendo la strada dell'evoluzionismo spiritualista di Teilhard si può costruire il futuro nell'attenzione alla Biosfera.

Per rimanere nell'ambito della filosofia africana, ricordiamo quanto ha scritto Cheik Anta Diop, facendo riferimento al progetto teilhardiano, ⁴²:

“ Nel Fenomeno umano, il Padre Teilhard de Chardin, in un tentativo gigantesco di sintesi, cerca di dimostrare che l'evoluzione va necessariamente verso una meta; ma la meta in questione è metafisica e non soddisfa lo scienziato affamato di concretezza, di ciò che è tangibile”

Noi abbiamo cercato di dimostrare come buona parte dell'opera di Teilhard sia basata sulla estrapolazione verso il futuro di una precisa indagine scientifica che rientra a pieno titolo nei programmi di ricerca secondo l'impostazione epistemologica di Imre Lakatos e d'altra parte Diedonné Zognong mostra come Teilhard de Chardin permetta di armonizzare questo programma di ricerca scientifico con un progetto che si armonizza con una prospettiva religiosa: sono le due prospettive collegate assieme che hanno una forte portata concettuale nel costruire il futuro dell'Umanità e le due prospettive collegate rispondono alle domande poste da J. F. Haught.

Il lavoro di Zognong è dunque importante perché riprende l'idea del progetto che è senz'altro metafisico alla fine, perché è un *muovere verso* che alla fin fine è un muovere verso la seconda venuta di Cristo, ma che fino ad un attimo prima della Parusia è basato anche su un progetto laico e condivisibile perché il *muovere verso* è ricavato dalle leggi generali dell'evoluzione e può avvenire grazie alla stabilità della Biosfera. E questi sono tutti aspetti che hanno un possibile riscontro con la scienza e il suo metodo.

⁴¹ Dieudonné Zognong, *L'évolutionnisme Est-Il Compatible Avec L'éthique Écologique ?*, *Quaerentibus*,4, 2014, pp. :4-15. Si veda anche : Dieudonné Zognong, *Philosophie de la nature et sauvegarde écologique de la terre chez Teilhard de Chardin*, *Quest : An african Journal of Philosophy*, 21, 2008, pp. : 271-292.

⁴² Cheik Anta Diop, *L'unità culturale de l'Afrique Noire*, Presence Africaine, Paris, 1982, p. 187.

Ed ecco quindi l'attenzione alla Biosfera che discutiamo assieme ad un altro degli aspetti dell'opera di Teilhard: l'attenzione alla tecnologia.

E qui ci è d'aiuto un testo importante, *Le singolarità della specie umana*⁴³ che è un testo laico che indaga il passato per discutere sul futuro dell'Umanità.

Il testo rappresenta una sintesi di una serie di riflessioni che del resto avevano trovato anche altri spazi di pubblicazione.

In un gruppo di scritti nel 1945 Teilhard aveva ormai posto il problema di *praesentire cum ecclesia*⁴⁴ che è in fondo naturale proseguimento delle indicazioni da cui siamo partiti: *praesentire cum ecclesia* voleva dire far ritrovare all'ecclesiologia contemporanea il progetto profetico del guardare in avanti e nella prospettiva teilhardiana richiedeva.

Come scrive Giustozzi⁴⁵:

“Il gesuita presenta queste pagine come un tentativo di « *praesentire cum Ecclesia* » (..) come l'elaborazione di un pensiero religioso non convenzionale che, guardato con sospetto al presente, potrebbe invece apportare un valido contributo alla costruzione di una *Theologie nouvelle* in grado di sostenere « l'impegno cristiano » (..) in un mondo che sta rapidamente e profondamente cambiando”

Si tratta di recuperare quella visione profetica, quello sguardo verso il futuro che già Giustozzi, come abbiamo visto, indicava come una delle linee guida per un rinnovamento della Chiesa. E in fondo tornato in Europa, Teilhard comincerà a frequentare il gruppo dei gesuiti di Lyon-Forvies uno dei luoghi, assieme a quello dei domenicani di Le Saulchoir, dove si stava costruendo proprio la *nuovelle Theologie*, con teologi del calibro di De Lubac, Chenu, Congar, Danielou, tanto per fare qualche nome⁴⁶.

Il recupero del carisma della profezia nella chiesa cattolica sarà opera in buona parte dei teologi che poi parteciperanno come esperti al Concilio. E il nuovo che interpella e chiede di andare avanti con visione profetica e non ripetendo stancamente formule antiche. La profezia vuol dire guardare ai segni dei tempi con risposte nuove.

Ed ecco un altro tema importante della modernità: quello della tecnologia. Abbiamo più volte ricordato come Teilhard de Chardin abbia sottolineato la necessità di studiare le leggi generali della Biosfera per comprendere appieno in meccanismi evolutivi: ciò che vale per una popolazione non vale a livello organizzativo più alto e la Biosfera è una vera e propria entità con meccanismi che ne

⁴³ P. Teilhard de Chardin, *Le singolarità della specie umana*, trad. it. Jaca Book, Milano, 2013

⁴⁴ G. Giustozzi, «*Théologie nouvelle*» e «*antropotecnica*» *planetaria: le direttrici del pensiero di Teilhard de Chardin in due scritti del 1945*, Firmana, 21, 1, 2012, pp.: 139-156

⁴⁵ G. Giustozzi, «*Théologie nouvelle*» e «*antropotecnica*» *planetaria: le direttrici del pensiero di Teilhard de Chardin in due scritti del 1945*, op. cit., p.: 140.

⁴⁶ L. Galleni, *Rileggere e rispiegare Teilhard de Chardin*, postfazione a P. Teilhard de Chardin, *Le singolarità della specie umana*, op. cit., pp.: 110-11.

mantengono la stabilità. Attenzione: stabilità non vuol dire stasi! Esiste il progresso nell'evoluzione, perché l'evoluzione *muove verso* la complessità, come affermava anche un umanista ateo come J. Huxley, ma sappiamo oggi che questo avviene grazie e non in contrasto alla stabilità della Biosfera. Per continuare il cammino verso il futuro l'umanità non deve fermare il progresso, un progresso che poi vedremo è più morale che materiale, ma ha bisogno della stabilità della Biosfera grazie a meccanismi già in parte messi in evidenza dal geologo Stoppani alla fine del diciannovesimo secolo e poi ripresi ovviamente con una maggiore consapevolezza scientifica da J. Lovelock⁴⁷. Vi sono anelli di retrazione che mantengono la stabilità dei parametri chimico fisici della Biosfera. Tipico esempio è quello del collegamento tra quantità di anidride carbonica nell'atmosfera e la temperatura, il cosiddetto effetto serra. Infatti l'anidride carbonica fa passare la radiazione luminosa ma non il calore. L'energia solare non solo illumina, ma riscalda e il calore, se l'anidride carbonica è in eccesso, non viene disperso nello spazio ma riscalda ulteriormente l'atmosfera. E questo è positivo perché innesca un meccanismo di controllo: il riscaldamento aumenta le zone temperate e quindi fa aumentare il fitoplankton e le piante della superficie terrestre che con la fotosintesi assorbono anidride carbonica. A questo punto la temperatura scende e piante e fitoplankton diminuiscono. Aumenta di nuovo l'anidride carbonica e la temperatura aumenta di nuovo, ma il sistema come abbiamo visto reagisce mantenendo la temperatura stabile anche se oscillante. Ma l'uso dei combustibili fossili sta immettendo nella Biosfera un eccesso di anidride carbonica, che accompagnata dalla deforestazione e dalla crisi del fitoplankton altera l'anello di retroazione. Ecco quindi che la quantità di anidride carbonica e quindi la temperatura dell'atmosfera stanno salendo senza che i sistemi di controllo del sistema Biosfera riescano a fermare questa salita. E il sistema si sta trasformando da anelli di retroazione basati su circoli virtuosi che mantengono la stabilità a circoli viziosi che invece allontanano sempre di più la stabilità. Un esempio ancora può chiarire il problema: il riscaldamento globale fa diminuire le estensioni delle coltri di ghiacci dell'Artide e dell'Antartide e delle grandi zone montane continentali. Ma il ghiaccio bianco riflette il calore e quindi è un fattore di diminuzione del riscaldamento dell'atmosfera. Lo scioglimento dei ghiacci espone parti sempre più ampie di roccia scura, liberate dalla coltre di ghiaccio, che assorbe calore e quindi aumenta il riscaldamento: così tanto più ghiaccio si scioglie, tanto più la superficie rocciosa aumenta e assorbe il calore e ancora favorisce lo scioglimento del ghiaccio: il circolo è diventato vizioso. E il grande rischio è quindi nell'alterazione dei sistemi di controllo. Occorrerebbe dunque agire in fretta e subito per diminuire l'emissione di anidride carbonica, ma al di là delle affermazioni generali sulla difesa della Biosfera sembra che la cosa in

⁴⁷ Cfr. L. Galleni, F. Viola e F. Conigliaro, *Animali e persone: ripensare i diritti*, San Paolo, 2003, pp.: 45-60

concreto poi interessi a pochi. Anche il protocollo di Kyoto, che richiede un approccio estremamente morbido e moderato, è ben lontano dall'essere recepito e attuato a pieno⁴⁸.

Qui occorre ancora ricordare due aspetti. Innanzitutto la Biosfera come abbiamo detto è un sistema fatto di parti e di relazioni tra le parti che esiste a livello planetario perché ha delle caratteristiche non riducibili ad una semplice somma di ecosistemi e queste caratteristiche fanno sì che la Biosfera abbia relazioni che a livello planetario mantengano la stabilità.

E quindi una entità, come abbiamo più volte scritto, ontologicamente nuova. A questa entità, il sistema Biosfera, non si può contrapporre genericamente una umanità composta dalla somma degli esseri pensanti, ma qualcosa di più: una Noosfera che acquista scopi propri e generali che non sono quelli semplicemente riferibili alle singole culture o religioni. E qui emerge un primo punto uno degli scopi della Noosfera è quello di collaborare attivamente al mantenimento della stabilità della Biosfera.

Quindi uno degli scopi che la Noosfera deve acquisire a livello planetario è quello di concorrere alla stabilità della Biosfera. Si tratta di un vero rapporto di simbiosi tra le due sfere perché la Biosfera mantenendo la stabilità mantiene l'ambiente in cui la Noosfera può attuare il suo percorso verso il futuro e dall'altra parte la parte razionale della vita, la Noosfera si fa carico della stabilità che permetta la sopravvivenza della vita stessa. Ecco un primo fine che si può proporre alla soluzione del problema posto da Haught e riprende a pieno la riflessione di Moltmann sul riposo di Dio nel settimo giorno.

Il concetto di simbiosi è un concetto importante che percorre buona parte della discussione dell'evoluzione dopo Darwin e in qualche modo pone dei limiti alla competizione sottolineando anche come la cooperazione permette di superare soglie importanti per la vita quali quelle dell'origine degli eucarioti. Ma abbiamo indagato anche la possibilità di utilizzare il termine di simbiosi per indicare la interazione tra Biosfera e Noosfera⁴⁹.

Il nostro contributo si muoveva all'interno del dibattito sulle biotecnologie e si apriva al progetto della tecnologia. Di per sé la tecnologia è un indice di progresso dell'umanità che muove verso il futuro e quindi non è automaticamente negativa, ma in questo caso occorre chiedersi se aiuta a mantenere la stabilità della Biosfera e non ne aumenta invece il progressivo scivolamento verso l'instabilità.

Teilhard parla chiaramente degli equilibri che legano le varie componenti della Biosfera a livello planetario e come questi equilibri siano messi in discussione da uno sviluppo dell'umanità a livello

⁴⁸ Cfr. S. Ristori and L. Galleni, *Some examples: The Earth Charter, The Montreal protocol, the Kyoto Protocol*, in: J.M. Frasin ed., *Bioethics in life and environmental sciences*, Brumar, Timisoara, 2007, pp.: 239-246.

⁴⁹ L. Galleni, *The Challenge of Biotechnology to Christian Anthropology: a Western (Mediterranean) perspective*, in: A. Papaderos, edtr, *Christian Anthropology and biotechnological progress*, Politecnico Cretes, Chania, 2003 pp.: 61-74.

planetario che divora risorse, determina una rottura degli equilibri demografici e altera l'ambiente. Ma in Teilhard vi è ancora la speranza nella tecnologia, una speranza tipica di chi, visti gli orrori delle guerre mondiali si era posto nella prospettiva che gli orrori non si sarebbero più ripetuti e una umanità finalmente matura avrebbe usato la tecnologia solo per scopi positivi. Ma oggi che la crisi ecologica continua a farsi sempre più acuta, ecco che dobbiamo riferirci agli equilibri della biosfera come strumento fondamentale per comprendere la bontà o l'eccesso di una prospettiva tecnologica. Qui ci si permetta di non comprendere il rifiuto del nucleare civile che è l'unica via realistica che abbiamo per abbattere l'eccesso di anidride carbonica. Anche se la sensazione è che ormai sia troppo tardi.

D'altra parte come faceva notare Jonas, se vi sono equilibri sostenibili e non sviluppo sostenibile⁵⁰, a cosa dobbiamo rinunciare nei paesi cosiddetti ricchi per permettere un miglioramento delle condizioni di vita dei paesi poveri⁵¹? Di fatto non rinunciamo a nulla...a questo punto come possiamo parlare di protezione e chiedere sacrifici agli altri se siamo i primi a non voler fare per la salvezza dell'ambiente?

In fondo oggi l'utopia planetaria sembra troppo distante, perché possa essere fonte di investimento dal punto di vista dell'azione politica⁵² e anche la terra da costruire nel rispetto dell'ambiente ha bisogno di valori più vicini e concreti. E sospetti sulle utopie provengono anche dai risultati tragici delle utopie del novecento, fonte più di disastri che di progetti politici utili al bene dell'umanità. E allora proviamo a riflettere ancora sul rapporto Biosfera Noosfera.

Infatti la simbiosi Biosfera Noosfera deve rivestirsi di soluzioni concrete che di fatto necessitano di una politica a lungo termine, politica che oggi manca completamente perché si è perso l'obiettivo di una Terra da costruire nella sua globalità.

Il paradosso in fondo è proprio questo. Oggi che si parla tanto di globalizzazione, e ma non si riesce poi a vedere uno scopo comune a cui porta il grande fiume dell'umanità.

E ciò che è incomprensibile è che, nonostante tutte le utopie, vi è un solo modello che ha di fatto conquistato il mondo è che è il segno della globalizzazione: una Plutosfera che impone un modello finanziario e tecnologico che globalizza le culture ma ne perde la diversità. E in fondo nello sviluppo dei grandi mercati finanziari sono presenti tutte le forze economiche: dai mercati finanziari europei e americani ai postcomunisti russi ai comunisti cinesi, all'Islam del petrolio e delle grandi

⁵⁰ Abbiamo cercato di chiarire i due termini in: L. Galleni, *Evoluzione biologica ed equilibri sostenibili*, in: F. Fineschi, *Sviluppo sostenibile: Discipline a confronto in cammino verso il futuro*, ETS, Pisa, 2011, pp.: 77- 87 e indicare alcune prospettive in: S. Ristori and L. Galleni, *Models of ethical acting: the fair trade agriculture as an example of sustainable development and respect of cultures, nature and human rights*. *European Journal of Science and Theology*, 1 (€), 2005, pp.: 11-25 e: L. Galleni, *Il futuro della Noosfera tra sobrietà e tecnologia*, in: L. Alici edtr., *Dialogando, idee, pensieri proposte per il nostro tempo*, AVE, Roma, 2011, pp.:39-45.

⁵¹ H. Jonas, *Sull'orlo dell'abisso*, Einaudi, Torino 2000.

⁵² Cfr. A. Mattelart, *Storia dell'utopia planetaria: dalla città profetica alla società globale*, trad. it. Einaudi, Torino, 2000.

risorse finanziarie, fino purtroppo anche alle forze di democrazia emergente ma che ormai sono entrate nel meccanismo dello sviluppo (a nostro parere presunto) determinato dalle economie di mercato. Non si sa quindi fino a che punto potranno rimanere democrazie e infatti alcune stanno scivolando nel nazionalismo per riaffermare una identità che distrae le popolazioni dal rischio che corrono le politiche sociali di questi paesi per l'ingresso nei mercati finanziari che lentamente ma inesorabilmente si appropriano delle loro ricchezze.

Parliamo delle democrazie dell'America latina, del Sud Africa e dell'India.

Anche il modello basato sul personalismo e il solidarismo che aveva posto le basi dell'Unione Europea e che era stato illustrato da Giovanni Gronchi nei discorsi d'America è ormai scomparso e anche l'Europa sembra inchinarsi al liberismo totale e al mercato. La speranza che chi scrive aveva ingenuamente riposto nei modelli che si rifanno al commercio equo e solidale non hanno raggiunto un impatto planetario e quindi rischiano solo di essere modelli utili per crearsi una buona coscienza ma non una buona alternativa: troppo forte è oggi la stretta finanziaria che ormai ha l'appoggio indiscriminato dei teorici del liberismo assoluto, da qualunque base ideologica o religiosa provengano.

Ma vi erano due punti importanti nei discorsi di Giovanni Gronchi e li vogliamo ricordare. Il primo riguarda il progetto che oggi potremmo chiamare "globale":⁵³

“ Quello che mi sembra certo è che nella nuova competizione di influenze ideologiche e di aiuti economici non si può sperare il successo della nostra concezione democratica se non risulterà dai fatti la sua superiorità nel disporre della volontà e dei mezzi capaci di sanare con tempestivi interventi le inferiorità e le ingiustizie nelle compagini nazionali e nel rapporto tra i popoli. “

Il progetto dunque che stava costruendo l'Europa, era un progetto per risanare le ingiustizie che esistevano nel rapporto tra i popoli

Ma come sanarle? Scrive ancora Gronchi, riferendosi all'Italia, ma naturalmente il giudizio si può allargare⁵⁴:

“ Quello che si vuole anche in Italia è dare all'autorità dello Stato il volto sereno della giustizia, liberando le classi meno abbienti dalle angustie del bisogno attraverso una più equa distribuzione del reddito nazionale “

Cosa che poi è avvenuta con la riforma agrarie, i progetti per il Mezzogiorno ed il piano casa..

Non tutto è stato realizzato e anche ciò che è stato realizzato non è stato realizzato al meglio ma molte cose sono state fatte proprio per ridistribuire il reddito in un paese in cui per secoli nulla o ben poco, era stato fatto.

⁵³ G. Gronchi, *Discorsi d' America*, Garzanti, Milano, 1956, p.: 20.

⁵⁴ G. Gronchi, *Discorsi d' America*, op. cit.:p.: 29

Riportiamo anche alcune frasi di un discorso che Enrico Mattei tenne a Milano nel 1950 rivolgendosi ai partigiani cristiani della DC⁵⁵:

“Le battaglie sono sempre dure, costano sacrifici. Bisogna imparare a considerarle non dal punto di vista del singolo individuo , che contribuisce a pagarne il prezzo, ma dal punto di vista del cittadino, che ne proietta verso il futuro le conseguenze.

Appunto per questo metto in prima linea la riforma sociale e la riforma agraria, ed aggiungo le prime nazionalizzazioni, lo sviluppo obbligatorio dell’edilizia, cioè il cosiddetto piano Fanfani, la Cassa per il Mezzogiorno”

Questo progetto che aveva una visione fortemente sociale e vedeva nello stato il garante non tanto della libertà economica quanto della giustizia sociale e del solidarismo sembra essersi perduto, di fronte allo sviluppo più totale del liberismo

Da dove ripartire ammesso che non sia troppo tardi? Forse possiamo riprendere a riflettere sul concetto di Noosfera un concetto importante nella prospettiva di Teilhard de Chardin, ma rivista nell’ottica della teoria dei sistemi. La Noosfera a questo punto non è data solo dalla somma degli esseri pensanti che interagiscono sul pianeta né dagli strumenti di collegamento: Teilhard non è il patrono della rete. In un sistema infatti non contano solo qualità e quantità delle parti, ma anche quantità e qualità delle relazioni e nella Noosfera sono fondamentali le qualità delle relazioni.

Ma se ci si permette un parallelo col sistema Biosfera, ecco che le relazioni tra le parti tendono a mantenere la stabilità del tutto, grazie alla diversità. Infatti la diversità permette un aumento delle relazioni e quindi se le relazioni sono anelli di retroazione negativi, ecco che la stabilità aumentando la diversità delle parti, aumenta: quindi la biodiversità è fonte di stabilità. E’ quella natura fibrosa della Biosfera, si cui parla Teilhard riferendosi alle specie e ai loro legami nell’ecosistema che ne mantiene la stabilità.

Possiamo cercare di trasferire questi concetti alla Noosfera..

Qui non vogliamo cercare di ricostruire la nascita del termine Noosfera anche se ci fa piacere ricordare come il termine nasca nell’incontro tra Teilhard de Chardin ed Edouard Le Roy e poi quasi subito ripreso dal geochimico russo Vladimir Vernadskij. Ancora una volta torniamo a dialogo tra religioni e culture: un filosofo e un paleontologo di cultura cattolica e un geochimico proveniente dalla Russia sovietica, ma senz’altro legato anche alla tradizione dell’ortodossia russa e quindi dal sentimento mistico verso la natura. In Teilhard, ci ricorda Fabio Mantovani⁵⁶, il concetto di Noosfera nasce dalla consapevolezza che l’uomo è anche relazione e quindi persona. La

⁵⁵ E. Mattei, *Scritti e Discorsi, 1945-1962*, Rizzoli, Milano, 2012, p.: 193. Il piano Fanfani, lo ricordiamo, attraverso l’edilizia popolare e le cooperative , aveva avviato a soluzione il problema della casa in Italia.

⁵⁶ In: P. Teilhard de Chardin, *l’orizzonte dell’Uomo, letture*, Il segno dei Gabrielli editori, San Pietro in Cariano (Verona), 2000, pp.: 167-174.

Noosfera si lega quindi alla grande tradizione del personalismo cristiano, e si realizza come vedremo, non solo come relazioni tra persone, ma anche come relazioni tra comunità.

Ecco il punto importante: ha ragione Teilhard quando parla di relazione tra persone, ma, e in fondo ne fanno fede i rapporti con Emmanuel Mounier in una prospettiva di costruzione della comunità⁵⁷. E la comunità non si costruisce attraverso internet ma nel dialogo locale, potremmo dire faccia a faccia. Da questo punto di vista è fondamentale la prospettiva aperta dal politico che più di altri si è ispirato a Teilhard, cioè Leopold Sedar Senghor: la Noosfera potrà essere costruita attraverso il collegamento di piccole comunità locali: è il modello poliedrico di cui **parla anche Papa Francesco**⁵⁸...

In fondo il progetto del futuro per costruire la Noosfera passa attraverso i due termini concreti del personalismo comunitario e del socialismo cristiano di Senghor⁵⁹.

E' proprio la creazione di comunità basate sul dialogo il primo passo verso la costruzione della Noosfera. In fondo il primo passo verso la costruzione della Biosfera è stato la formazione di ecosistemi locali che poi hanno trovato collegamenti planetari con la diffusione della fotosintesi e la formazione di grandi riserve planetarie che funzionano da riserve stabilizzanti quali l'idrosfera, la litosfera e l'atmosfera. E la grande novità che ci permette di parlare della Biosfera come di una nuova entità ontologica e il concetto di sistema da applicare alla Biosfera stessa, come abbiamo appena scritto, e che si vede bene perché sono le relazioni che si istaurano a livello planetario che ci permettono di parlare di fini della Biosfera: mantenere la stabilità dei parametri che permettono la sopravvivenza e l'evoluzione della vita.

Ma andiamo avanti sulla costruzione della Noosfera e continuiamo a riflettere sul rapporto della persona nella comunità. Intanto la prospettiva comunitaria nel dialogo locale tra culture è fondamentale anche nella prospettiva della creatività umana. Concludendo quella che è forse la sua opera più importante dal punto di vista didattico, il manuale di psichiatria, Silvano Arieti dedica proprio l'ultimo capitolo alla creatività. E' interessante notare come questo capitolo sia preceduto da un capitolo sulla teoria dei sistemi scritto da Van Bertalanffy costruendo proprio un ponte importante con la nostra riflessione attraverso l'approccio sistemico che è una chiave di lettura anche per la psichiatria e la psicanalisi. Ma torniamo ad Arieti: la creatività può nascere nel dialogo tra persone, comunità e culture: può essere un dialogo nel tempo o nello spazio: nel tempo, Arieti ci ricorda come il Rinascimento nasca quando l'umanesimo italiano riscopre la classicità, ma di solito è un dialogo nello spazio: l'incontro tra culture, nell'area dell'Egeo da cui nasce la grande

⁵⁷ Cfr. E. Mounier, *Il personalismo* trad. it. AVE Roma, 1980⁶.

⁵⁸ Cfr. F. De Bortoli, *Faccio il prete, mi piace*, Bompiani, Milano, 2014, pp.: 61-62.

⁵⁹ Cfr. L. S. Senghor, *P. Teilhard de Chardin et la politique africaine*, Cahiers Pierre Teilhard de Chardin, Seuil, Paris, 1962, pp.: 13-65.

cultura greca, all'incontro tra la cultura romana e quella ellenistica, fino alla grande stagione dell'Islam medioevale: colto, tollerante e gaudente (non fa mai male, ricordiamoci che il più grande poeta del vino era Omar Khayyam). Questo è un punto chiave per l'oggi: la grande tradizione politica di Al Farabi, scientifica: i grandi medici come Avicenna, matematica, astronomica, ma anche filosofica, nascono quando il mondo musulmano conosce la tradizione greca attraverso le traduzioni dei Siri e riprende dai Siri la tradizione dell'università il luogo dove a fianco dei testi biblici e alla teologia, si insegnava anche la filosofia, la matematica, l'astronomia e la medicina.

E oggi come ricompensa per questo grande lavoro che aveva portato alla nascita della grande cultura del medioevo islamico i Siri e le altre chiese cristiane d'oriente vengono cacciate e distrutte.

Ma nell'isolamento che oggi caratterizza una parte del mondo musulmano, può nascere solo la violenza contro l'innocente ed il diverso, una violenza che innanzitutto è una bestemmia contro Dio clemente e misericordioso.

In fondo la grande sintesi della cultura europea avviene nel dialogo che si affianca alle guerre: non solo crociate o guerre sante, ma anche scambi commerciali e culturali. Le grandi sintesi artistiche come la cattedrale di Pisa sono luoghi anche di sintesi culturali e in Europa la stagione di Cordoba con Averroè e Maimonide, nasce dopo che Pisa e Cordoba hanno siglato se non proprio un trattato di pace comunque un trattato di buoni rapporti reciproci. Da Averroè nasceranno le basi dei rapporti tra scienza e fede che caratterizzeranno l'Europa contemporanea. D'altra parte proprio questi rapporti legati agli scambi culturali permetteranno ad un giovane studente pisano di essere ammesso ad una scuola araba e di apprendere tutta la matematica del tempo: ben lontano dal tagliargli la testa o farlo schiavo gli insegnano tutto quello che sanno e il ragazzo, che oggi conosciamo come Leonardo Fibonacci, rielabora in maniera geniale le informazioni ricevute e tornando a Pisa scrive il *Liber abaci* da cui nasce la matematica occidentale⁶⁰.

Pisa e Cordoba sono il simbolo di come grandi contrasti e scontri producono ben poco dal punto di vista culturale, mentre la cultura fiorisce nel dialogo: come scrive Mounier, la persona deve incontrare la comunità per realizzarsi, ma, come scrive Arieti, la creatività può sbocciare se comunità si incontrano nella prospettiva del dialogo.

Quindi l'incontro della persona nella comunità e delle comunità diviene un elemento importante per la costruzione della Terra popolata dall'essere pensante. Ed ecco un altro esempio importante a cui abbiamo appena accennato: quello della cultura africana di Leopold Sedar Senghor⁶¹. Senghor

⁶⁰ Per la fioritura della scienza e della filosofia nell'Islam medioevale e i rapporti culturali con il Mediterraneo cristiano si veda: L. Galleni, *Scienza e Fede*, in: M. Gronchi e M. Soriani Innocenti, *Societas et Universitas*, ETS, Pisa, 2012, pp.: 193-208.

⁶¹ Antoine Manzanar Lieko ko Mamay, *Teilhard de Chardin, Leopold Sedar Senghor e la cultura africana*, in: V. Cresti, L. Galleni e S. Procacci eds, *Teilhard de Chardin, pensatore universale*, Felici, Pisa, 2012, pp.: 44-53.

riporta Teilhard all'interno del progetto culturale dell'Africa nera. Dopo aver studiato il marxismo e averlo rivalutato come un umanesimo che svela l'uomo con i propri bisogni, le alienazioni e le lotte ecco che Senghor non accetta nel marxismo il rifiuto dei valori spirituali che invece trova in Teilhard. E sono i valori spirituali deducibili dall'opera di Teilhard quelli essenziali per un progetto politico africano: rimane l'utopia e la speranza del *muovere verso*, ma all'interno della prospettiva spiritualistica. Ed ecco il contributo africano: innanzitutto il recupero del termine simbiosi collegato al rapporto della persona con la comunità: il rapporto non è solo un rapporto di comunicazione, ma anche di vantaggio reciproco. Questo aspetto è importante perché allargandosi il collegamento tra comunità ecco che la simbiosi diventa lo strumento che collega le comunità, e le collega sempre di più ai rapporti con gli ecosistemi. Si tratta di rapporti locali di equilibrio che diventano fondamentali ma che la rivoluzione tecnologica fa decisamente saltare. Il collegamento per recuperare materie prime ed energia diventa necessario, ma ahimè porta a far saltare il modello policentrico e porta a diffondere un unico modello irrispettoso dei rapporti comunitari e degli equilibri della natura. Infatti è spesso violento nei riguardi delle altre comunità e della natura. La violenza che troppo spesso si era sovrapposta ai rapporti di simbiosi, diventa a questo punto lo strumento che impone un unico modello. Come poterne uscire?

Abbiamo parlato di interscambio tra culture. L'Africa ad esempio ci porta alla tradizione della *palabra* africana⁶², la necessità di discutere e convincere con la parola e d'altra parte anche alla tradizione dell'*ubuntu*, cioè del perdono che però viene concesso solo dopo che c'è stato accertamento delle responsabilità e questa tradizione come mostrato da Desmond Tutu,⁶³ è stata alla base della riconciliazione in Sud Africa.

Come risolvere il problema lo ripetiamo sostituendo a un modello che impone un'unica visione del mondo con un modello policentrico che però non porti a isole di relativo benessere almeno culturale e a situazioni di oppressione disastrosa?

La via d'uscita è procedere nella riflessione sul parallelo tra Biosfera e Noosfera. La Biosfera come abbiamo appena detto non è semplice somma di ecosistemi, ma nasce quando i vari ecosistemi, collegandosi a livello planetario, raggiungono un preciso scopo comune: quello del mantenimento degli equilibri che permettono la sopravvivenza della vita.

Ecco quindi che un parallelo si può fare: la Noosfera si sta formando perché ha finalmente trovato uno scopo comune che permetta di collegare a livello planetario le varie comunità. E questo scopo comune è la dichiarazione universale dei diritti dell'Uomo.

⁶² Antoine Manzanza Lieko ko Mamay, *Teilhard de Chardin, Leopold Sedar Senghor e la cultura africana*, op. cit., pp.: 50-51.

⁶³ D. Tutu, *Non c'è futuro senza perdono*, trad. it. Feltrinelli, Milano, 2001

A fianco quindi della simbiosi generale della Biosfera di cui parla Leonardi, ecco che a poco a poco emergono rapporti simbiotici non solo uomo natura, ma anche tra comunità. Quindi la Noosfera per essere considerata una entità ontologicamente nuova, deve avere un fine proprio e una struttura propria. La struttura come abbiamo visto può essere quella di comunità locali che si accrescono e collaborano nel dialogo: vi è quindi una struttura policentrica che permetta la valorizzazione delle diversità culturali. Ma abbiamo detto occorre un fine comune che permetta alle diversità culturali di essere ricchezza e non oppressione: e il fine comune può essere solo la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo (DUDU) che, per realizzarsi, hanno anche bisogno di una forte prospettiva sociale.

Struttura poliedrica come afferma papa Francesco e come aveva proposto Senghor, con grande lucidità politica, in cui i vari centri debbono cooperare ad un fine comune: proprio, la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo

E vediamo allora un po' più da vicino la questione dei diritti umani e ancora torniamo alla filosofia africana e al volume che Zognong ha dedicato alla questione prendendo come riferimento proprio Teilhard de Chardin⁶⁴. Si tratta di una sintesi sulla nascita nel tempo dei valori dei diritti dell'uomo che mette in evidenza luci ed ombre appoggi e contrasti.

Scrivo Zognong, nelle conclusioni intitolate proprio: *L'humanisme integral de Teilhard de Chardin* .⁶⁵

“ E' grande merito di Teilhard de Chardin di avere messo in luce le fondamenta biologiche del sociale e quindi i fondamenti biologici dei diritti dell'Uomo. In effetti a partire dalla prospettiva biologica, la opzione di dignità umana viene messa nettamente in evidenza da lui e l'apologetica filantropica a cui risponde la sua filosofia naturale rinforza la prospettiva naturalistica dell'umanesimo giuridico. Si chiarisce qui che ciò che noi chiamiamo « l'argomento evoluzionistico dei diritti dell'uomo » , un argomento paleoantropologico che nella crudezza della sua novità, s'impone come seguito delle giustificazioni classiche. In effetti la scoperta edificante del soggetto umano come la più preziosa porzione della natura gioca a favore dell'invulnerabilità della sua dignità inerente ed eterna, e imprime una prospettiva radicale all'universalismo dei diritti fondamentali, essa sottolinea la loro trascendenza in rapporto ai parametri spazio temporali e socioculturali , essa milita contro la loro non osservanza e fa appello alle coscienze individuali e alle abitudini politiche sulle incrostazioni di questa assiologia-etica. Per chiarire meglio, il culto della dignità umana non può mai essere eccessivo, né dispiacere a quelle frivolezze che accusano i diritti dell'Uomo di antropomania.”

E ancora continua Zognong⁶⁶:

⁶⁴ D. Zognong, *L'éthique des droits de l'homme chez Teilhard de Chardin*, L'Harmattan Cameroun, Yaoundé, 2012.

⁶⁵ D. Zognong, *L'éthique des droits de l'homme chez Teilhard de Chardin*, op. cit., pp. : 231-232.

“Insistiamo. L’ontologia dell’Uomo come natura ragionevole, una tesi che accredita l’aristocrazia dell’uomo all’interno del cosmo, non è una tesi gratuita ma è sostenuta dalla scienza. Questo permette a Teilhard di mettere in evidenza i paradigmi biologici nelle scienze sociali e in particolare quelle del diritto: il sociale si appoggia su una base biologica indiscutibile. Quindi la sua fenomenologia incarna il contributo decisivo della paleontologia umana e della biologia all’umanesimo giuridico.”

Citazione lunga ma necessaria sia per mettere in evidenza la qualità del lavoro di Zognong, ma anche perché in fondo proporre la centralità dell’essere pensante, freccia dell’evoluzione come scrive Teilhard ci collega anche alle piste proposte da Jonas per l’etica ambientale: il pensiero è una novità ontologica nell’universo che va difesa sia proteggendo l’ambiente in cui è nato e in cui deve continuare il suo cammino, ma anche proteggendolo nei suoi diritti. L’umanesimo integrale è dunque questo ed è un umanesimo di dialogo: non a caso abbiamo associato il muovere verso di Teilhard all’alleanza che guarda al futuro di cui parla Arieti, ma anche al principio responsabilità, di cui parla Jonas. Ma vogliamo anche ricordare i rapporti tra Teilhard e Julian Huxley.

Infatti di tutto il gruppo degli evoluzionisti degli anni cinquanta J. Huxley fa scrivere un contributo sulla dichiarazione universale dei diritti dell’Uomo a Teilhard, un contributo che abbiamo discusso nella postfazione de “Le singolarità della specie umana”⁶⁷ e a quella discussione rimandiamo. Ma nel volume ci è anche un contributo di J. Maritain e questo contributo apre al problema dei diritti umani e il cattolicesimo.

Recentemente Daniele Lorenzini ha ripercorso il rapporto tra J. Maritain e i valori laici della democrazia⁶⁸: se ancora in Umanesimo integrale vi era una visione che guardava ancora allo stato cristiano come allo stato che più degli altri avrebbe garantito il massimo possibile dei diritti delle minoranze, la grande disillusione avviene con la guerra di Spagna e con il ritorno o il riacutizzarsi dell’antisemitismo nel mondo cattolico. I crimine del franchismo avevano colpito tutti, erano stati crimini commessi anche contro i cattolici baschi che avevano aderito al progetto della democrazia cristiana, con una ferocia inaudita e un segnale terribile. Il bombardamento di Guernica, la città santa dei baschi è un segno inequivocabile di una dittatura che vuole solo difendere i diritti dei ricchi e a cui anche parte della gerarchia ecclesiastica si piega accettando la distruzione fisica e morale di quei cattolici che alla dittatura si opponevano. Guernica è il simbolo più importante della resistenza della Democrazia cristiana europea al fascismo. Da qui nasce, durante il periodo americano di J. Maritain, la riflessione sulla necessità di agganciare i diritti dell’uomo non a valori

⁶⁶ D. Zognong, *L’étique des droits de l’homme chez Teilhard de Chardin*, op. cit., p. : 232.

⁶⁷ L. Galleni, *Leggere e rispiegare Teilhard de Chardin*, postfazione in: P. Teilhard de Chardin, *Le singolarità della specie umana*, op. cit., pp. : 106-108.

⁶⁸ D. Lorenzini, *Jacques Maritain e i diritti umani*, Morcelliana, Brescia, 2012.

religiosi che ne sono comunque una delle premesse, ma a valori laici e condivisibili. Ecco il cambiamento che permetterà alle democrazie cristiane europee di porre le basi dell'unione europea su un progetto condivisibile e basati su valori culturali e sociali che emergono nei discorsi d'America di Giovanni Gronchi di cui abbiamo appena parlato⁶⁹.

Non è un caso in fondo come figure diverse come Sturzo, Maritain, Mounier, Bernanos si trovino d'accordo nel condannare la posizione delle gerarchie cattoliche nei riguardi della guerra di Spagna e come, ricordando che la repubblica basca, governata dal partito Nazionalista basco, uno dei primi partiti democristiani della storia, avesse chiesto e poi realizzato unilateralmente la applicazione della convenzione di Ginevra alla guerra spagnola, siano poi giunti alla necessità di una dichiarazione universale dei diritti dell'uomo universale perché è una premessa alle altre libertà e alla diversità delle culture. Una citazione per tutti da Mounier che in una lettera aperta a Pio XII scrive⁷⁰:

“ E' forse sicuro (..) che i falangisti atei, i generali massoni, il capitalismo di Jaun March, i mercenari marocchini e quella imputridita nobiltà che dominò per tanto tempo e che ora ritorna come una piaga in Spagna, si siano coalizzati soprattutto per «difendere l'ideale della fede e della civiltà cristiana »? Tanti discorsi di odio, il rifiuto delle tregue natalizie, i bombardamenti di città aperte (..) una repressione di cui Bernanos ha denunciato l'orrore, sono questi i trofei propri di « nobilissimi sentimenti cristiani » ? E tutto ciò, in verità, non ricorda un po' troppo da vicino l'evangelizzazione dei «conquistadores », contro la quale, proprio in Spagna, si schierò a quell'epoca uno dei più coraggiosi movimenti di opposizione teologica che la storia abbia conosciuto?”

In fondo questa riflessione che poi porta alla compartecipazione di J. Maritain alla carta dell'ONU sui diritti umani verrà poi recuperata anche a livello di magistero nel Vaticano secondo e nelle encicliche di Giovanni XXIII e di Paolo VI. E' un chiaro esempio di situazioni in cui sono i laici ad essere la voce dello Spirito Santo che passa attraverso di loro e poi viene recepita dal magistero stesso. Questo è possibile quando la chiesa, anche seguendo la linea evolutiva di Teilhard diventa popolo di Dio in cammino che guarda al futuro e non più società perfetta rinchiusa nella nostalgia del passato e prigioniera della ripetizione di formule ormai superate e non più capaci di rispondere ai segni dei tempi⁷¹.

⁶⁹ Sulle radici pluraliste dell'Unione Europea nella prospettiva dei padri fondatori, forse il testo più importante è quello che riguarda le lettere dei condannati a morte: *Lettere dei condannati a morte della resistenza europea*, trad. it. Einaudi, Torino, 1995. L'altra Europa nascerà invece senza pluralismo e quindi su altre condanne a morte

⁷⁰ E. Mounier, *Il silenzio di Pio XII ed altri articoli*, Trad. it. La Locusta, Vicenza, 1967, pp.: 66-67.

⁷¹ Cfr. F. Brancato e L. Galleni, *L'atomo sperduto, il posto dell'Uomo nell'Universo*, op. cit., pp. : 13-83.

In fondo, in un articolo dedicato alla discussione dei diritti umani sulla base del lavoro Carlos Pinto de Oliveira, teologo brasiliano allievo di Chenu a Le Saulchoir⁷² Sebastiano Serafini ci ricorda⁷³, :

“ L’atteggiamento rinvenibile nel Magistero nei confronti dei diritti umani, (..) è segnato, da una direzione che va da un rifiuto polemico ad un progressivo loro riconoscimento, fino al punto di ritenerli una categoria privilegiata della stessa etica sociale (..)”

Viene ripercorsa la storia dell’accettazione dei diritti umani che come abbiamo visto ha i suoi punti di forza in Giovanni XXIII e Paolo VI e nel Concilio. Vi è anche una riaffermazione vigorosa da parte di Giovanni Paolo II che però ha nostro parere viene offuscata dall’appoggio dato ai regimi dittatoriali cattolici dell’America latina, un’appoggio assolutamente inaccettabile che ci riporta al giudizio dei politici e dei filosofi cattolici sulla guerra di Spagna. Nulla poteva giustificare la comunione data in pubblico ai generali argentini le cui mani grondavano di sangue innocente. Ed in quella occasione sono mancate le voci chiare di un Bernanos, di un Mounier, di un Maritain di uno Sturzo che invece hanno salvato la coscienza cattolica nella guerra di Spagna.

Comunque secondo Pinto de Oliveira⁷⁴:

“ (..) la Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo rappresenta una sorta di paradigma etico per l’umanità attuale, nella quale i diritti umani esprimono il contenuto fondamentale di un’etica civile. Tale dichiarazione rappresenta dunque un repertorio fondamentale in cui si ricapitola il minimo comune denominatore della dignità umana”

Un minimo comune denominatore che vale anche per l’umanità futura in ogni tempo e in ogni luogo e diventa quindi il progetto per il futuro della Noosfera.

E qui possiamo riprendere la riflessione di Boubaker: anche l’Islam è una delle componenti del fiume dell’umanità e deve giungere a capire che il fiume *muove verso* la diffusione della Dichiarazione e della sua applicazione sempre e dovunque..

Solo così con un fine comune, si potrà formare la Noosfera che poi come un fiume potrà proseguire il suo cammino verso la trascendenza del punto Omega.

Zognong ci ricorda come i politici iraniani contrapponessero alla dichiarazione dei diritti in sede ONU, la volontà di Dio che ne limitava fortemente gli aspetti più qualificanti che quindi essa non poteva essere applicata alla repubblica islamica. A nostro parere invece la dichiarazione è il segno più importante dell’opera del dialogo dell’Umanità sulla terra e come tale riteniamo sia ispirata e voluta da Dio. Del resto uno studioso di diritto musulmano, allievo della scuola di diritto fondata da

⁷² S. Serafini, *Diritti umani, dignità dell’Uomo ed etica mondiale*, Firmana, 48 (1) 2009, p.: 11-44

⁷³ S. Serafini, *Diritti umani, dignità dell’Uomo ed etica mondiale*, op. cit. p.: 17

⁷⁴ S. Serafini, *Diritti umani, dignità dell’Uomo ed etica mondiale*, op. cit. p.: 27

Mahmoud Mohmed Taha⁷⁵ a Khartoum e oggi docente negli Stati Uniti, poneva come fondamentale il lavoro dei giuristi musulmani per mostrare come anche nei paesi musulmani sia possibile e necessario rispettare i diritti umani⁷⁶.

Il che vuol dire che anche nei paesi musulmani deve esserci parità di diritti tra uomo e donna, libertà di coscienza e di religione, di aprire chiese come in Europa oggi si aprono moschee. Ci si confronta con l' 'evoluzione della società e questo richiede un nuovo approccio al diritto musulmano. Scrive An-Na'im⁷⁷

“ In altri termini, per definizione, i principi universali dei diritti umani sono riconosciuti da un' ampia varietà di tradizioni culturali perché sono intrinsecamente legati alla dignità e al benessere di ogni essere umano, indipendentemente dalla razza, dal genere, dalla lingua o dalla religione”

E sottolinea anche la necessità della reciprocità.

Da questo punto di vista si può sperare che, come gli orrori della guerra di Spagna hanno portato ad una seria riflessione nella filosofia cristiana e poi nella dottrina del magistero cattolico sui diritti umani, l'orrore odierno di ciò che accade in alcuni paesi musulmani porti a diffondere nelle comunità islamiche sempre di più la necessità del rispetto universale della Dichiarazione.

Dobbiamo aiutarci a capire che la Dichiarazione è un dono che Dio ha fatto a tutta l'umanità nel suo insieme e che al suo interno si crea lo spazio per la testimonianza nelle varie religioni della misericordia di Dio.

E in fondo un grande matematico italiano Ennio De Giorgi riteneva che la DUDU fosse da considerare come il sistema assiomatico fondamentale, quindi un punto di riferimento per tutta l'Umanità⁷⁸.

Solo così la Noosfera avrà raggiunto uno scopo comune e potrà continuare il cammino verso il futuro. E solo così non vi sarà una umanità postumana , ma una umanità pienamente umana.

⁷⁵ Mahmoud Mohmed Taha è probabilmente il più importante riformatore dell'Islam contemporaneo: la sua opera principale è: M. M. Taha, *Il secondo messaggio dell'Islam*, trad. it., EMI, 2002, in cui distingue un messaggio universale che Dio invia a tutti gli uomini ed è un messaggio di misericordia e di pace ed è riconducibile nella prima predicazione della Mecca e invece un messaggio particolare che comincia a Medina che interessa solo però le prime comunità islamiche e solo ad esse è rivolto . Mahmoud Mohmed Taha fu accusato di apostasia e impiccato nel 1985.

⁷⁶ A. A. An-Na'im, *Riforma islamica - Diritti umani e libertà nell'Islam contemporaneo*, trad. it., Laterza, Bari, 2011

⁷⁷ A. A. An-Na'im, *Riforma islamica - Diritti umani e libertà nell'Islam contemporaneo*, op. cit., p.: 228.

⁷⁸ M. Forti, *Le teorie fondazionali di Ennio De Giorgi*, in: D. Pallara e M. Spedicato edtrs, Ennio De Giorgi tra Scienza e Fede Edizioni Panico, Galatina, 2007, p.: 109.