

LA DIMENSIONE MISTICA DELLA DEMOGRAFIA NELLA FUTUROLOGIA DI TEILHARD DE CHARDIN

Riccardo Campa

La crescita demografica globale è stata additata come una minaccia da gran parte dei "futurologi" o degli "analisti di scenario" (se si preferisce un termine più tecnico). Basti pensare alle conclusioni alle quali era giunto il Club di Roma nel 1972, nel famoso *Rapporto sui limiti dello sviluppo* (Meadows *et al.*, 1972). In estrema sintesi, il paradigma dominante del pensiero prospettico è che nei prossimi cento anni, in un momento imprecisato, saranno raggiunti i limiti dello sviluppo, qualora continui inalterato l'attuale tasso di crescita della popolazione, unitamente all'aumento dell'industrializzazione, dello sfruttamento delle risorse e dell'inquinamento. Il corollario di questa visione è che solo una modifica dei tassi di sviluppo, nonché la ricerca attiva di uno stato di equilibrio attraverso politiche pubbliche, potrebbe assicurare la stabilità economica ed ecologica del pianeta anche nel futuro remoto. È il concetto, spesso ripetuto, di "sviluppo sostenibile". Gli studi del Club di Roma sono stati successivamente approfonditi con nuove tecniche di ricerca e, trent'anni dopo il primo rapporto, nel 2004, ne è stata pubblicata una versione aggiornata intitolata *Limits to Growth: The 30-Year Update* (la versione italiana è apparsa nel 2006 col titolo *I nuovi limiti dello sviluppo*). Il secondo rapporto non fa che riconfermare le previsioni allarmistiche del primo, pur ricalcolando con maggiore precisione le stime a riguardo dell'esaurimento delle risorse.

Il paradigma dominante è stato sovente criticato e sfidato con analisi di scenario ben più ottimistiche. Basti pensare alle prospettive del movimento transumanista. Inoltre, lo studio dei *trend* può colorarsi di significati diversi, a seconda che si assuma un punto di vista regionale o planetario. Si può facilmente constatare che oggi, nei paesi cosiddetti avanzati, ossia quelli che utilizzano più risorse, in realtà la popolazione è in fase di contrazione. In altre parole, ci sono paesi – e tra questi l'Italia – che rischiano il collasso economico o addirittura la scomparsa a causa dell'andamento negativo del *trend* demografico, tanto che i governi stanno mettendo in campo politiche di sostegno alla natalità. Se invece si guarda la questione da un punto di vista globale, la tendenza non è cambiata affatto. La specie umana continua a moltiplicarsi a ritmi molto sostenuti.

Tutt'al più, si può prevedere la contrazione di certe etnie (tra queste quella europea o caucasica) sommerse dall'ondata di migrazioni bibliche dall'Africa e dall'Asia, osservabile da qualche decennio. Per alcuni si tratta di un inaccettabile "suicidio etnico" dalle popolazioni che hanno fondato la civiltà moderna. Un suicidio dagli esiti imprevedibili sulla civiltà planetaria stessa, dal momento che la nomocrazia e la concezione scientifica del mondo sono visti come il frutto più maturo della civiltà occidentale. Per altri si tratta invece di un fisiologico e persino salutare ricambio, dato che l'etnia caucasica o la "razza bianca" – per usare un'espressione ormai in disuso – sarebbe all'origine del degrado ambientale e dei pericoli esistenziali del pianeta, in quanto portatrice di una cultura razionalistica orientata allo sfruttamento della natura della quale non ci si dovrebbe affatto vantare. Non entreremo qui nel dibattito, su chi abbia torto o ragione. Ci limitiamo a osservare che entrambe le posizioni, pur diametralmente opposte nelle valutazioni, partono da un medesimo postulato "razzista", ovvero accettano l'idea che vi sia un legame profondo tra cultura e sostrato biologico.

La questione dell'incremento demografico può, però, essere vista in una luce totalmente diversa. Una luce che non esitiamo a definire "mistica". Una luce che si irradia non appena apriamo una finestra sulla visione del mondo di Pierre Teilhard de Chardin. Si tratta di un'immagine del futuro non catastrofista, che indica nella crescita demografica esponenziale un processo fondamentalmente positivo. Tale proiezione

diventa accessibile al grande pubblico due decenni prima di quella del Club di Roma e si basa su una metodologia completamente diversa. Si tratta di speculazioni che scaturiscono da uno sguardo olistico su milioni di anni di evoluzione dell'universo, della vita, dell'uomo, del pensiero. Speculazioni che, per ammissione dello stesso Teilhard, nelle punte più audaci, possono apparire agli specialisti ben poco scientifiche e finanche piuttosto eccentriche, ma che pare doveroso mettere vicino alle altre nel dibattito, se non altro per la grande influenza che questo personaggio ha esercitato direttamente o indirettamente sulla cultura contemporanea. Chiariamo che noi stessi ci poniamo nei confronti delle teorie dello studioso francese nello spirito della storia delle idee. Detto altrimenti, non stiamo proponendo un *endorsement* delle sue idee, ma un contributo esegetico.

Cominciamo col dire che Teilhard è stato al contempo un serio paleontologo e un sacerdote della Compagnia di Gesù. Nella sua personalità risultavano, perciò, inestricabilmente legati il rigore scientifico e una profonda tensione religiosa. Come Sergio Quinzio (1967) rileva nel ricco profilo intellettuale che gli dedica, Teilhard non è stato un semplice prete. Dopo l'apparizione delle sue opere teologico-scientifiche, è stato visto da molti come il nuovo Tommaso d'Aquino, ovvero come lo studioso che è finalmente riuscito a conciliare la religione cristiana con il mondo moderno, il cielo con la terra, lo spirito con la materia, l'anima con il corpo, la fede con la scienza.

Non così la pensavano i suoi superiori gerarchici che non gli hanno mai dato l'*imprimatur,* vietandogli di pubblicare le sue opere più significative. Esse sono circolate a lungo in ciclostile, in circoli intellettuali ristretti, e pubblicate integralmente solo dopo la morte dell'autore, avvenuta a New York nel 1955. Inoltre, al loro apparire, sono state duramente criticate dal Sant'Uffizio e dall'*Osservatore Romano*. La Chiesa cattolica ha dunque bollato le idee di Teilhard come eretiche, anche se la fama internazionale del prete – acquisita nella veste di scienziato – e il fatto stesso che non abbia mai cercato uno scontro frontale con le gerarchie ecclesiastiche lo hanno salvato dalla messa all'Indice. Resta il fatto che l'opera di modernizzazione del cristianesimo, attraverso una conciliazione non superficiale con la teoria dell'evoluzione, non è riuscita. Il fallimento ha provocato non poca frustrazione in Teilhard, che si sentiva investito di una vera e propria missione salvifica. E tuttavia, non si può dire che la vita e la carriera non gli abbiano riservato soddisfazioni, considerando la grande notorietà che ha acquisito già in vita.

L'opera più spiccatamente religiosa del "gesuita proibito" – opera nella quale prende di petto il problema dell'ammodernamento del cattolicesimo – è *L'Ambiente divino*, scritta tra il 1926 e il 1927. Qui, Teilhard espone le sue idee cercando di rispettare il più possibile l'ortodossia dottrinale cattolica, allo scopo di ottenere l'autorizzazione a pubblicare. Nemmeno in questo caso l'autorizzazione gli viene però concessa. Successivamente, scriverà diversi libri dal carattere meno accentuatamente mistico, tra i quali spicca *Il Fenomeno umano*, steso durante la Seconda guerra mondiale. Quest'opera costituisce «un'ordinata "somma" del suo pensiero» e, «con *L'Ambiente divino*, viene considerata l'opera fondamentale del Padre» (Quinzio, 1967). C'è però in circolazione anche una "summa" futurologica del sacerdote, *L'avvenire dell'uomo,* apparsa postuma in francese nel 1959 e resa accessibile al pubblico italiano nel 1972. Si tratta di una raccolta di saggi, in parte editi e in parte inediti, nella quale emerge innanzitutto la grande consapevolezza di Teilhard riguardo all'importanza e alle difficoltà epistemologiche degli studi sul futuro.

Il futurologo è qualcosa di più di un curioso del futuro, così come il futurista è qual-

cosa di più di un entusiasta del futuro. Il futurologo-futurista – le due figure sono inscindibili perché il futuro è qualcosa che non solo *si prevede* ma *si fa* – è un nuovo tipo d'uomo, un neoantropo che riqualifica la *Noosfera*. Quest'ultimo neologismo rappresenta uno dei concetti più importanti elaborati dal gesuita. Sopra la *Litosfera*, nel corso di milioni di anni di evoluzione, ha preso forma la *Biosfera*. Partendo da semplici forme di vita unicellulari, organismi via via più complessi ed evoluti si sono formati a causa della "compressione", ovvia come risposta razionale all'ammassamento degli esseri viventi in ambienti limitati. In seno alla Biosfera, con la comparsa dell'uomo e dunque del "pensiero riflessivo" – il pensiero che non solo sa, ma sa di sapere, il pensiero che pensa se stesso – emerge la Noosfera. Ancora una volta, la Noosfera emerge grazie alla compressione, ovvero grazie al fatto che la popolazione terrestre cresce e i piccoli gruppi umani prima sparsi su enormi territori vengono sempre più a contatto. Dapprima si osserva un incontro-scontro, dove la guerra per le risorse è la risposta più immediata. Poi, i gruppi in continua crescita cercano un *modus vivendi*, si danno nuove regole morali, sviluppano strutture politiche inedite, inventano nuovi modi di produzione, per convivere in spazi sempre più ristretti. Si passa dalle società segmentarie a quelle organiche, come si dice in gergo sociologico. Sull'evoluzione biologica si viene a innestare il progresso civile. Per comprendere pienamente la narrazione di Teilhard non si può dunque prescindere dalla lettura di altri tre grandi studiosi francesi: August Comte, Èmile Durkheim, Henri Bergson. Ma, a differenza di questi pensatori, per il gesuita il processo non finisce qui, perché si osserva una faglia e uno sviluppo anche nell'ambito delle creature capaci di *Riflessione*. Riportiamo le sue parole:

In seno al "magma" pensante è recentemente sorta una nuova sostanza, un nuovo elemento, non ancora catalogato, ma di un'importanza suprema: si potrebbe chiamarlo *Homo evolutivus*, l'uomo cioè per il quale l'avvenire terrestre conta più del presente. Nuovo tipo d'uomo, ripeto, poiché, meno di duecento anni fa, l'idea stessa di una trasformazione organica del mondo, nel tempo, non aveva ancora assunto forma e consistenza nello spirito umano. In prima approssimazione, siffatti uomini sono facilmente riconoscibili: scienziati pensatori, aviatori ecc… tutti coloro che sono posseduti dal demonio (o dall'angelo) della ricerca (Teilhard, 1972).

Questa visione del mondo ha anche implicazioni politiche, sebbene piuttosto fuori dagli schemi oggi dominanti. Il padre gesuita è convinto che gli esemplari di *Homo evolutivus* non siano equamente distribuiti nelle nazioni e nelle classi sociali. Pur comparendo sporadicamente in ciascuno dei compartimenti della specie umana, essi sono «più densamente rappresentati all'interno della razza bianca e nelle vicinanze delle classi sociali inferiori» (*Ibid.*). Quest'affermazione necessita di un approfondimento esegetico che faccia leva anche sulla biografia dell'autore. Teilhard è infatti un aristocratico francese che non ha simpatia alcuna per gli ideali edonistici borghesi, incentrati sul soddisfacimento di bisogni e desideri individuali *qui ed ora*. L'armonia del mondo feudale è stata irrimediabilmente spazzata via dalle rivoluzioni borghesi. Lo spirito comunitario è corroso alla radice dall'individualismo liberale. Ma, a differenza di altri nobili nostalgici, Teilhard sa che il passato non ritornerà e si volge perciò a guardare con occhio benevolo il fuoco che cova sotto la cenere, lo spirito di rivolta che cresce *sotto* la nuova classe dominante. In altre parole, spera che finisca per prevalere la visione collettivistica della società che viene promossa dai totalitarismi. Se tutto il processo evolutivo inorganico e biologico ha come fine la nascita di forme di vita sem-

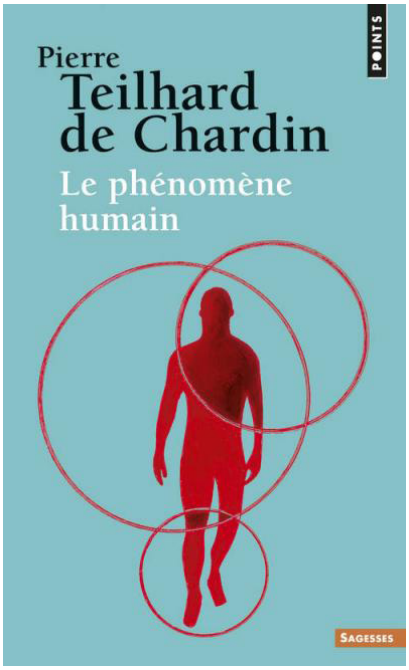
pre più complesse, nulla è più complesso di una società organica che pensa e agisce come un unico organismo cosciente. Perciò, secondo il sacerdote, a essere dalla parte giusta della storia sono i regimi totalitari sorti in Europa tra le due guerre mondiali, tanto quelli di matrice fascista quanto quelli di matrice comunista. Essi sono fondati su un ideale comunitario, perseguono la socializzazione, stimolano la crescita demografica, operano la meccanizzazione della società, stimolano la ricerca scientifica e tecnologica, e soprattutto sono votati all'espansione, a quel movimento *in avanti* che conduce alla "planetizzazione dell'uomo" – altro neologismo introdotto da Teilhard.
L'ideale comunitario è mutuato dal pensiero di Friedrich Nietzsche. Non solo Teilhard segue Nietzsche nella convinzione che «l'uomo è interminato e deve essere superato o completato» (Huxley, 1958), ma anche sul fronte della concezione sociale. Così si esprime il prete: «Come Nietzsche ha giustamente osservato (anche se male interpretato), l'individuo solo di fronte a se stesso non esaurisce la sua autoconoscenza. Solo contrapponendosi ad altri uomini egli riesce a vedere se stesso fino in fondo e tutto intero. Per quanto personale e incomunicabile sia la riflessione, nel suo centro e nel suo germe, essa si sviluppa solo in una comunità. Essenzialmente, rappresenta un fenomeno *sociale*» (Teilhard, 1972, p. 207).
Quello del gesuita non è però l'ideale delle "piccole patrie" ripiegate su stesse, ossessivamente preoccupate a difendere i confini e a respingere le contaminazioni esterne. Teilhard è convinto che Dio – o meglio il Cristo mistico – sia l'Alfa e l'Omega di un universo pulsante di vita ed energia, ma tra l'Alfa e l'Omega vi è l'evoluzione della vita pensante. La società collettivizzata – il cervello dei cervelli – è l'organismo finale prodotto da questo processo. Ecco allora che questi enormi stati-continente che uniscono le molecole umane in un composto superiore, connettendole in una rete di comunicazioni radiofoniche, telefoniche e televisive, per realizzare uno stesso scopo, sembrano al sacerdote il naturale sbocco della storia cosmica. Perciò, arriva a dire che i totalitarismi del Novecento – l'URSS, l'Italia fascista, il Terzo Reich, ecc. – sono fondati su «intuizioni profonde» e che si dovrebbe soltanto «limitarne gli eccessi». Non a caso, quando l'Italia è espulsa dalla Società delle Nazioni per avere mosso guerra all'Abissinia, utilizzando tra l'altro armi chimiche proibite, Teilhard prende le difese del regime di Mussolini. Così come, del resto, difende gli Inglesi impegnati a sedare le rivolte in India. Fondamentalmente, è convinto che gli europei abbiano ancora una missione civilizzatrice da compiere, che non si può dispiegare se non attraverso l'imperialismo e il colonialismo.
Ne è convinto perché l'evoluzione che conduce a Cristo non può più essere un processo spontaneo e naturale. Dal momento in cui è stata scoperta da un pensiero riflettente, l'evoluzione non può che essere autodiretta. Perciò, ne *Il Fenomeno umano*, Teilhard (1968) si dice favorevole a una politica eugenetica e a un'economia di piano capace di riassorbire la disoccupazione tecnologica:

Nel corso dei secoli futuri, è indispensabile che si riveli e si sviluppi, alla misura delle nostre persone, una forma nobilmente umana di eugenismo. Eugenismo degli individui, e di conseguenza eugenismo anche della società. […] Se l'umanità ha un avvenire, questo non può essere immaginato che nella direzione di una qualche conciliazione armonica tra il settore della libertà e quello della pianificazione e della totalizzazione. Distribuzione delle risorse del globo. Regolazione della spinta verso gli spazi liberi. Uso ottimale delle potenze liberate dalla macchina. Fisiologia delle nazioni e delle razze. Geo-economia, geo-politica, geo-demografia.

Si badi che lo studioso francese non è contrario al rimescolamento delle razze su scala planetaria, ma evidentemente continua a riservare all'etnia caucasica un ruolo guida. Valuta positivamente la crescita demografica e le grandi migrazioni, concepisce però il flusso umano *dall'*Europa *agli* altri quattro continenti (il trend dei suoi tempi) e non viceversa (il trend dei nostri tempi). Non per questo si può accusare Teilhard, *sic et simpliciter*, di razzismo. Come abbiamo detto, egli afferma che l'*Homo evolutivus*, l'uomo nuovo, l'uomo votato al futuro, è presente in qualche misura in tutte le razze e le classi. «Scegliete, in qualsiasi assemblea, due uomini dotati del misterioso senso dell'avvenire a cui accennavo. Ebbene, nella folla, essi andranno direttamente l'uno verso l'altro e si riconosceranno tra loro. […] Nessuna paratia razziale, sociale o religiosa sembra impermeabile alla forza di attrazione di cui parlo. Ne ho fatto cento volte l'esperimento, e tutti possono ripeterlo. Quali che siano il paese, il credo o il livello sociale di colui che incontro, per poco che in lui come in me covi lo stesso fuoco dell'attesa, si stabilisce all'istante un contatto profondo, definitivo, totale» (Teilhard, 1972, pp. 212-213).

Persino al termine della Seconda guerra mondiale, Teilhard si rifiuterà di condannare i totalitarismi e non spenderà una parola per condannare l'olocausto degli ebrei. Affermerà invece che è troppo presto per emettere un giudizio contro questi sistemi, convinto evidentemente che essi si ripresenteranno ancora in futuro, anche se sperabilmente in forma meno violenta. Contrariamente all'opinione comune, il gesuita afferma a più riprese che noi non dobbiamo guardare soltanto agli effetti nefasti e distruttivi delle due guerre mondiali o delle armi atomiche, ma – una volta compreso il loro significato cosmico – dobbiamo arrivare addirittura ad «amare» questi eventi. Sebbene, essendo cristiano, non poteva che auspicare una società planetaria fondata sull'amore e l'armonia, Teilhard si rende conto che paradossalmente è soltanto quando un paese è in guerra che si forma davvero una *coscienza collettiva* – per utilizzare un altro termine sociologico. La nazione in guerra è il laboratorio in cui si forma il nuovo essere collettivo, un enorme essere organico-meccanico dotato di milioni di teste e ingranaggi che pensano all'unisono, assorbono le stesse notizie, elaborano un'unica linea d'azione, agiscono unitamente allo scopo di sopravvivere.

Queste valutazioni, che nel clima culturale odierno possono apparire politicamente scorrette, sono incomprensibili se non le si colloca nel clima culturale in cui nascono e, ancor di più, nella specifica visione teologica del gesuita: una visione mistica pan-cristica che riflette sui tempi lunghi e sulle profezie. Su questo terreno si ravvisa la più grande differenza tra Tommaso d'Aquino e Teilhard de Chardin, se un tale paragone ci è permesso. Entrambi cercano di conciliare la fede cristiana con la scienza, quella di Aristotele nel caso dell'Aquinate e quella di Charles Darwin nel caso del gesuita, ma mentre Tommaso compie l'operazione senza intaccare l'impianto giudaico della narrazione cristiana, a partire dal peccato originale per arrivare alla crocifissione del Redentore, operazione ancora possibile in un mondo concepito come fondamentalmente statico, Teilhard deve concepire l'ingresso di Cristo nel mondo non come *un evento* situato nella storia ma come *tutta la storia* (e non solo quella umana). L'avvento si starebbe compiendo attraverso la «santa evoluzione». Questa conciliazione implica recuperare quasi in toto la visione panteistica dei pagani, il *panta rei* eracliteo, la sacralità del divenire, il panpsichismo, l'idea che la coscienza alberghi in ogni frammento della materia e che solo l'organizzazione della stessa sia causa del suo emergere fenomenico. Non stupisce allora che la Chiesa cattolica abbia chiuso ogni porta a questo pensatore, condannandolo addirittura all'esilio americano negli ultimi



anni della sua vita.
La dimensione mistica della crescita demografica emerge in diversi passaggi dell'opera del francese. Uno dei più suggestivi risale al 1924. La previsione scientifica è che «stretti gli uni contro gli altri dall'aumento del loro numero e dalla moltiplicazione dei loro legami, intimamente uniti tra loro dal risveglio di una forza comune e dal sentimento di un'angoscia comune, gli uomini dell'avvenire formeranno, in qualche modo, una sola coscienza» (Teilhard, 1972, pp. 475-476). Ha questa previsione un significato anche religioso? Secondo il sacerdote-scienziato sì, perché consente di ridefinire il concetto di "fine del mondo" della tradizione cristiana. Un'idea che era ossessivamente presente nei cristiani delle origini, tanto che l'attendevano da un giorno all'altro, ma che oggi pare scomparsa dall'orizzonte di pensiero della più parte dei cattolici. Eppure, le *Scritture* ne parlano. Parlano della creazione come dell'apocalisse, dell'inizio e della fine, dell'Alfa e dell'Omega. E un sacerdote non può non porsi la questione.
Teilhard propone una propria soluzione al mistero. L'Universo Tolemaico, anche se molti cristiani non sembrano essersene accorti, si è ormai dissolto. Ciò implica che la profezia non può riguardare soltanto la fine della vita sulla Terra, comunque prevista dagli scienziati, giacché la Terra è soltanto un minuscolo granello nell'immensità dell'Universo. Limitare il significato del cristianesimo alla comparsa del predicatore di Nazareth in Palestina duemila anni fa, al cospetto di un tempo cosmico che si estende per miliardi di anni e uno spazio cosmico che ospita miliardi di galassie e, presumibilmente, di pianeti abitati da vita intelligente, significa davvero appoggiarsi su una concezione pre-scientifica della spiritualità. Teilhard, come tutti gli uomini di scienza, come tutti gli uomini che hanno una sensibilità filosofica, come tutti gli uomini che hanno gli occhi ben aperti sugli abissi dell'evoluzione della materia inorganica e organica, sugli abissi del tempo passato e del tempo futuro, dell'eternità che precede e che segue l'istante di vita, non poteva accontentarsi della religione del Presepe:

Proviamo qualche difficoltà a rappresentarci quella che potrà essere la fine del mondo. Una catastrofe siderale sarebbe abbastanza simmetrica alle nostre morti individuali. Ma provocherebbe la fine della Terra più che quella del cosmo. Ora, è il cosmo che deve sparire. Quanto più rifletto su questo mistero, tanto più gli vedo assumere, nella mia fantasia, l'aspetto di un "capovolgimento" di coscienza, di una eruzione di vita interiore, di un'estasi… Non abbiamo da tormentarci molto per sapere come l'enormità materiale dell'universo potrà mai svanire. Basta che lo spirito si inverta, cambi zona, perché immediatamente si alteri il volto del mondo (Teilhard, 1972, p. 476).

La trascendenza appare, dunque, come fine ultimo della spiritualizzazione della materia, processo di cui gli esseri umani – insieme a tutti gli esseri intelligenti dell'univer-

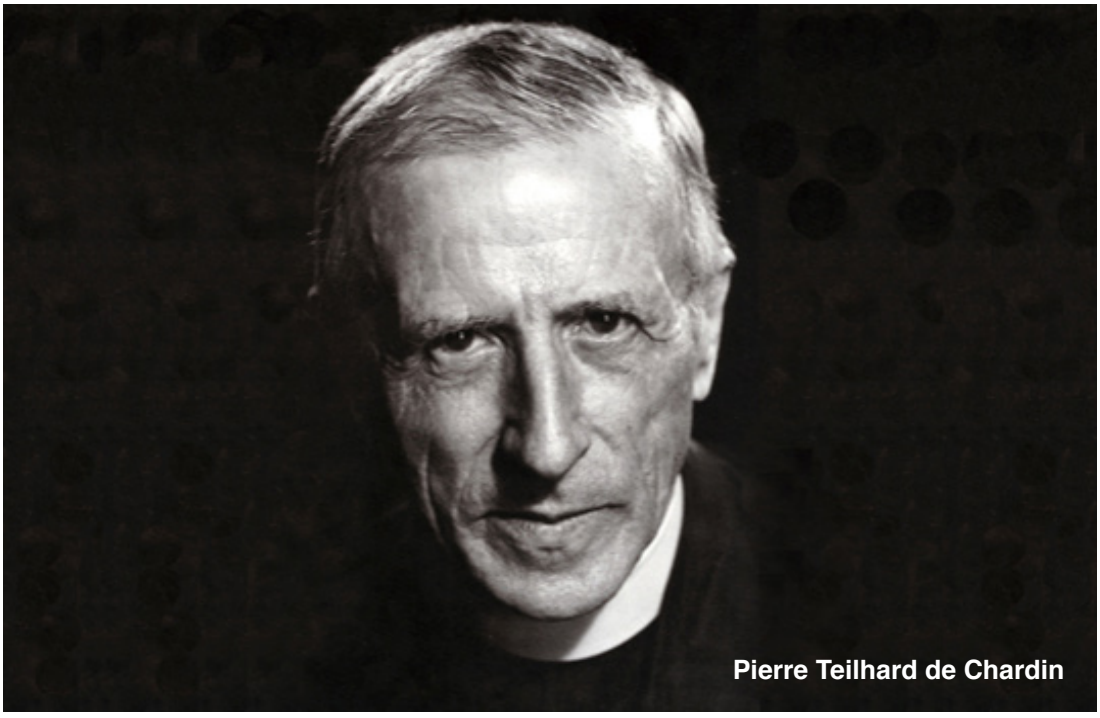
so – sono agenti primari. O almeno parte di essi, giacché le *Scritture* affermano che il Regno non sarà di tutti. Dal *Punto Omega,* situato nel futuro, si irradia un richiamo che soltanto gli spiriti più mistici possono avvertire. Non lo avverte certamente chi è immerso completamente nel quotidiano e non vede aldilà della punta del suo naso. La nostalgia del futuro è questo richiamo mistico del Cristo universale che chiede all'uomo di portare a termine la sua opera: l'evoluzione. Cristo stesso nato dalla Vergine – «la vera Demetra», dice Teilhard, riconciliando ancora una volta il cristianesimo con il paganesimo – «non ha finito di formarsi. Non si è ancora avvolto del manto di carne e d'amore che gli stanno tessendo i suoi fedeli… Il Cristo mistico non ha raggiunto ancora la pienezza». Il Cristo è dunque visto come un Centro, un polo di attrazione, che chiama *verso l'alto* ciò che per forza propria già si muove *in avanti*.
È chiaro che un concetto come l'estasi mistica, la trasfigurazione, il capovolgimento del rapporto tra materia e spirito, può difficilmente essere reso in prosa. Teilhard tenta di rendere il concetto con parole diverse, in un articolo apparso nel 1951 su *Almanach des Sciences*. Secondo il gesuita, la fiamma della vita non può spegnersi senza continuare a bruciare in un altro luogo. Poiché è diventata "riflessa", se dovesse sparire, essa contraddirebbe biologicamente se stessa. Di conseguenza, va considerata come scientifica «l'ipotesi che il punto critico di riflessione planetaria, frutto della socializzazione, anziché essere soltanto una scintilla nella notte, corrisponda invece al nostro passaggio, per capovolgimento o dematerializzazione, su un'altra faccia dell'universo». La Parusia non è dunque «una fine dell'Ultraumano, ma il suo accesso a un qualche Transumano, nel cuore stesso delle cose» (Teilhard, 1972).
Si presti attenzione a queste parole. Se l'Ultraumano è la società collettivistica prodotta dai totalitarismi evoluti, il Transumano non è che il Cristo mistico stesso che nasce e si rivela. Nel 1952, in un articolo pubblicato su *Psyché* ribadisce ancora questo concetto. In questo, come in altri articoli pubblicati poco prima della morte, Teilhard è più criptico riguardo ai risvolti teologici del suo pensiero, da un lato perché si rivolge agli ambienti scientifici e dall'altro perché ha ormai compreso che i suoi superiori non gli daranno mai l'autorizzazione a pubblicare le sue idee. Si intuisce, tuttavia, che egli continua a concepire la "fine del mondo" come punto finale dell'evoluzione, ossia come speciazione, come nascita di una nuova specie in toto spirituale, una nuova specie che è il Cristo universale, lo spirito allo stato puro, e la cui *madre* è l'umanità stessa, la materia più evoluta, la natura nel suo stato più elevato, la società umana collettivizzata e planetizzata. Secondo il gesuita, «una volta accettata, per questo tramite, l'esistenza di un *punto critico di speciazione* al termine delle tecniche e della civiltà, ecco che, in cima al tempo (assieme alla priorità mantenuta sino alla fine, in biogenesi, della tensione rispetto al riposo) si apre finalmente *un varco* non solo per le nostre speranze di evasione ma anche per l'attesa di una qualche rivelazione». Ed è questa prospettiva che, secondo lo studioso, risolve «il conflitto tra luce e tenebre, tra esaltazione e angoscia, in cui ci troviamo coinvolti in seguito al rinnovamento in noi del senso della specie» (Teilhard, 1972, p. 469).
Vale la pena, a questo punto, volgere lo sguardo agli sviluppi di questa linea di pensiero. Si sarà notato che Teilhard, gran coniatore di neologismi, introduce nel lessico il termine "Transumano". Il testo porta la data del 27 aprile 1950, anche se verrà pubblicato un anno più tardi. Julian Huxley utilizzerà per la prima volta il termine "Transumanesimo", per indicare l'esigenza di fondare un movimento che porti questo nome, in una raccolta di saggi pubblicata nel 1957 e intitolata *New Bottles for New Wine.* "Transhumanism" è il titolo del primo saggio della raccolta e funge, in qualche modo, da introduzione al testo. L'*incipit* del saggio ci mostra tutta l'assonanza del pensiero

di Huxley e di Teilhard:

La conseguenza di un miliardo di anni di evoluzione è che l'universo sta diventando cosciente di sé, in grado cioè di comprendere qualcosa del proprio passato e del proprio possibile futuro. Questa autoconsapevolezza cosmica si sta realizzando in un frammento molto piccolo dell'universo: alcuni di noi esseri umani. Forse è stato realizzato anche altrove, con l'evoluzione di creature coscienti sui pianeti di altre stelle, ma su questo nostro pianeta non mai è accaduto prima.

E con queste parole si chiude il saggio:

La razza umana può, se lo desidera, trascendere se stessa, non in maniera sporadica, un individuo qui, in un modo, un individuo là, in un altro modo, ma nella sua totalità, come umanità. Abbiamo bisogno di un nome per questa nuova consapevolezza. Forse il termine transumanesimo andrà bene: l'uomo che rimane umano, ma che trascende se stesso, realizzando le nuove potenzialità della sua natura umana, per la sua natura umana. "Io credo nel transumanesimo": quando saremo in numero sufficiente ad affermare ciò con convinzione, la specie umana sarà sulla soglia di nuovo genere di esistenza, tanto diverso dal nostro quanto il nostro è diverso da quello dell'Uomo di Pechino. È allora che vedremo la cosciente realizzazione del nostro reale destino.



Pierre Teilhard de Chardin

Julian Huxley aveva dunque una visione del futuro più ottimistica di quella del fratello Aldous, l'autore di *Brave New World*. Julian, biologo, ex agente segreto britannico, primo direttore dell'UNESCO, presidente della British Eugenics Society (1959-1962) e fondatore del WWF, oltre che del movimento transumanista, conosceva bene Teilhard e intratteneva con lui una corrispondenza. Non stupisce allora che l'introduzione alla versione inglese dell'opera magna del gesuita, *The Phenomenon on Man*, sia stata scritta proprio da Huxley.

Tra i due c'erano, naturalmente, anche rimarcabili differenze ideologiche. Huxley aveva una visione secolare del mondo e della vita. Se in lui non mancava una tensione spirituale, per certi versi affine a quella di Teilhard, è pure vero che non credeva affatto nella religione tradizionale e nella rivelazione. Di qui il punto di dissenso principale, proprio sul controllo demografico. Se entrambi vedevano di buon occhio l'idea di evoluzione autodiretta per via eugenetica, Huxley era anche a favore di un controllo demografico volto a evitare una crisi di sovrappopolazione. Era favorevole all'aborto e all'eutanasia. Voleva, insomma, promuovere la *qualità* prima ancora della *quantità*, perché non vedeva all'orizzonte la Parusia.

Significativamente, Huxley ha potuto mostrare le sue qualità di futurologo proprio attraverso le stime demografiche. Nel saggio *The Crowded World*, scritto nel 1961 e incluso nella raccolta *Essays of a Humanist* nel 1964, nota che l'esplosione demografica è un fenomeno del XX secolo. Si deve allo spettacolare sviluppo della medicina e dell'igiene che ha ridotto il tasso di mortalità. Abbiamo, quindi, un *death-control* senza un corrispettivo *birth-control*. Lo studio matematico dei *trend* lo porta a concludere che la popolazione umana raggiungerà la magnitudine di sei miliardi di individui nell'anno 2000. Previsione sorprendentemente precisa, se si considera che il seimilionesimo essere umano è nato il 12 ottobre 1999, denominato "The day of six billion" dal Fondo delle Nazioni Unite per la popolazione (UNFPA).

Per tornare a Teilhard de Chardin, va sottolineato che non solo il concetto di "Transumano" ma anche quello di "Singolarità", che assume un ruolo cruciale nel pensiero transumanista, può essere ricondotto al suo pensiero. Tre tipi di singolarità, ovvero di momenti culminanti dell'evoluzione, sono descritti nel saggio *Le singolarità della specie umana* (2013). L'autore non descrive ancora la singolarità tecnologica teorizzata da Ray Kurzweil (2005), ma la radice del termine-concetto si trova senz'altro qui. Così come va ricondotta geneticamente a Teilhard l'idea di Punto Omega, su cui si basa la teoria della resurrezione tecnologica di Frank Tipler (1994). Ma com'è possibile che il transumanesimo debba alcune delle sue idee a un sacerdote cattolico, considerata l'ostilità che questo movimento ha incontrato proprio negli ambienti cattolici ed evangelici? Quinzio rileva che lo studioso francese è stato probabilmente costretto ad accentuare le posizioni religiose rispetto a quelle scientifiche nel vano tentativo di ottenere l'*imprimatur*. Non poche osservazioni, rimaste a lungo inedite, mostrano tutta l'insofferenza del sacerdote nei confronti del suo Ordine, delle gerarchie vaticane, di papa Pio XII, e della stessa dottrina cristiana fondata sul disprezzo della materia e dei corpi. Alla luce delle sue affermazioni, concludere che Teilhard fosse cristiano *tout court* è quantomeno riduttivo, se non fuorviante. Per suffragare la nostra conclusione, ci limitiamo a riportare tre citazioni. Nel saggio *Vita cosmica*, del 1916, nota quanto segue:

Un giorno, di fronte alle tristi distese del deserto, i cui altipiani disponevano in successione i loro gradini violetti, a perdita d'occhio, verso orizzonti selvaggiamente esotici, – dinanzi al mare insondabile e vuoto i cui flutti, senza tregua, si muovevano nel loro interminabile sorriso, – nell'inviluppo di una foresta la cui ombra carica di vita sembrava volermi dissolvere nelle sue pieghe profonde e calde, mi ha preso forse un grande desiderio di ritrovare […] la regione delle immensità che cullano e che invadono… E tutta la mia sensibilità, allora si è drizzata, come all'avvicinarsi a un dio della felicità facile e dell'ebbrezza, perché la Materia era là e mi chiamava. A me, a mia volta, come a tutti i figli dell'uomo, ripeteva la parola che ogni generazione ode. Essa mi sollecitava perché, abbandonandomi senza riserve, l'adorassi (cit. da Quinzio, 1967).

Teilhard condusse una vita avventurosa che lo portò in ogni capo del mondo, per svolgere le sue ricerche e le sue conferenze. La sua esistenza si divise fondamentalmente tra contemplazione della natura e vita mondana. Non stupisce allora che nello scritto *Il Cristo nella materia*, anch'esso risalente al 1916 ma pubblicato postumo nel 1961, il sacerdote arrivi ad ammettere: «Ho sempre avuto un'anima naturalmente panteista» (*Ivi*, p. 16). Infine, nel saggio *Come credo*, del 1934, Teilhard afferma: «Se in seguito a qualche crisi interiore dovessi per caso perdere la mia fede in Cristo, la fede in un Dio personale, la stessa fede nello spirito, io continuerei, mi sembra, a credere nel Mondo. Il Mondo (il valore, l'infallibilità, la bontà del Mondo), questa è in ultima analisi la prima e la sola cosa nella quale credo… Io mi abbandono alla fede diffusa e confusa in un Mondo Uno e Infallibile, ovunque questa fede mi trascini» (*Ivi*, pp. 26-27). La fedeltà alla Terra, alla Materia, al Mondo, al *saeculum* è la radice della secolarizzazione, nonché l'esatto contrario del *contemptus mundi* del cristianesimo originario.

Bibliografia

Huxley J., *Transhumanism*, in Id., *New Bottles for New Wine*, Chatto & Windus, Londra, 1957; trad. it. *Transumanesimo*, http://www.estropico.com/id218.htm | **Huxley J.**, *Introduction*, in P. Theilhard de Chardin*, The Phenomenon of Man*, HarperPerennial, New York, 1958 | **Huxley J.**, *The Crowded World*, in Id., *Essays of a Humanist*, Chatto & Windus, Londra, 1964 | **Kurzweil R.**, *La singolarità è vicina*, Apogeo, Milano, 2005 | **Meadows D.H., Meadows D.L. e Randers J.**, *The Limits to Growth. The 30-year Update*, Earthscan, Londra, 2004 | **Meadows D.H., Meadows D.L., Randers J. e Behrens III W.**, *The Limits to Growth*, Universe Books, New York, 1972 | **Quinzio S.**, *Che cosa ha veramente detto Telhard de Chardin*, Ubaldini Editore, Roma, 1967 | **Teilhard de Chardin P.**, *Il Fenomeno umano*, Il Saggiatore, Milano, 1968 | **Teilhard de Chardin P.**, *L'Avvenire dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano, 1972 | **Teilhard de Chardin P.**, *Le singolarità della specie umana*, Jaca Book, Milano, 2013 | **Tipler F.**, *La fisica dell'immortalità. Dio, la cosmologia e la resurrezione dei morti*, Mondadori, Milano, 1994.