

Il Femminino in Teilhard de Chardin e le riflessioni eco-femministe

Silvana Procacci



Docente di
Filosofia della
natura presso
l'Istituto Teologico
S. Pietro di Viterbo

Sappiamo infatti che tutta insieme la creazione geme e soffre le doglie del parto fino ad oggi. Non solo, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo. Nella speranza infatti siamo stati salvati.

(Rm 8,22-24)

*Dio è seduta e piange,
la meravigliosa tappezzeria della creazione
che aveva tessuto con tanta gioia è mutilata,
è strappata a brandelli,
ridotta in cenci;
la sua bellezza è saccheggata dalla violenza.*

Dio è seduta e piange.

*Ma guardate, raccoglie i brandelli,
per ricominciare a tessere [...].*

*E ci invita a non offrirle soltanto i cenci ed i brandelli delle nostre
sofferenze e del nostro lavoro.*

Ci domanda molto di più.

*Di restarle accanto davanti al telaio della gioia,
ed a tessere con lei l'arazzo della nuova creazione.*

M. Riensiru¹

1. Introduzione

Il brano della lettera di Paolo ai Romani e la preghiera dell'eco-femminista M. Riensiru hanno ispirato questo mio lavoro. Il primo brano è uno dei pochi testi in cui l'apostolo Paolo utilizza una metafora femminile. L'immagine è quella del parto, di un creato che darà alla luce, certamente coadiuvato dallo Spirito divino, una realtà nuova. La creazione, sofferente, è in attesa, come la donna partorienti dai cui gemiti nascerà vita nuova. La creazione si caratterizza, dunque, come tempo dell'attesa e della costruzione unitiva. Nel secondo brano ci si riferisce a Dio al femminile e parte dal presupposto di una relazione privilegiata tra Dio, la donna e la natura. L'eco-femminismo di cui voglio parlare è costruito, infatti, sulla capacità di re-

lazione propria di una cultura femminile dove si traccia una visione di Dio che, insieme all'uomo, si adopera per la liberazione della comunità del creato. Entrambi i brani sottendono a una creazione che si compie nel tempo, anche attraverso l'aiuto dell'uomo.

In questo lavoro, dunque, non intendo analizzare l'eco-femminismo come movimento in sé volto a smascherare un sistema potente di dominio e sfruttamento maschile sulle donne e sulla natura, quanto piuttosto fermarmi a evidenziare come, all'interno di tale movimento, ci sia un certo richiamo al concetto di Femminino come emblema della capacità unitiva, creante ed evolutiva, tipica della sfera femminile².

Per questo aspetto ho ritenuto interessante l'accostamento con Teilhard. L'interpretazione più corrente legata all'eco-femminismo

lo vede come un movimento di critica nei confronti della religione in quanto forma di dominio e di sfruttamento sulla donna e sulla natura. Sotto questa luce, il richiamo al femminile come maternità, custodia e amore vengono considerati il frutto stereotipato proprio di questo dominio, e quindi rigettato. Potrebbe, perciò, sembrare strano l'accostamento tra l'eco-femminismo e il Femminino di Teilhard, ma il mio tentativo è proprio quello di mostrare come il Femminino non sia una questione di genere e soprattutto non è limitabile alla sola dimensione umana, ma si riferisce alla forza unitiva dei fenomeni naturali.

Premetto che l'analisi dello sviluppo, sia concettuale che storico, di "Femminino" è stata da me svolta in altri convegni teilhardiani. Pertanto, in questa occasione mi permetto di richiamare solo i passi e gli elementi più salienti sviluppati da Teilhard, per lasciare spazio invece a un confronto tra il pensiero teilhardiano e il movimento eco-femminista sviluppatosi a partire dagli anni '70 del Novecento. La conclusione del lavoro sarà quella di evidenziare una presenza del pensiero teilhardiano in alcune eco-femministe, nonché una certa povertà filosofica in queste proposte rispetto alla ricchezza fornita da Teilhard de Chardin nel suo concetto di "Femminino".

2. Il Femminino in Teilhard

Cominciamo subito con il dire come il concetto di *Femminino* sia legato, in Teilhard, a quello di *amore come energia unitiva*. Molti i passi del *Diario* del 1915-1919³ che portano alla precisazione del concetto di amore e di Femminino, al suo accostamento alla figura della donna e alla funzione di energia cosmica di unione. Tale abbozzo culminerà poi, come è noto, nel poema intitolato *L'Eterno Femminino*. Ne *L'energia umana* leggiamo che «l'Amore è la più universale, la più formidabile e la più misteriosa delle energie cosmiche»⁴, ossia ha

una valenza evolutiva universale. Rappresenta, infatti, «la stessa attrazione esercitata dal Centro dell'universo su ogni elemento cosciente»⁵; è l'espressione del processo di evoluzione verso forme sempre più complesse e spirituali: è, in altre parole, *la spinta verso l'unificazione*, verso la convergenza dell'evoluzione e ha nella figura di Cristo la sua fonte. Lo stesso Teilhard de Chardin afferma che «il modo più espressivo e più profondamente vero di raccontare l'Evoluzione universale sarebbe probabilmente quello di rintracciare l'Evoluzione dell'Amore»⁶.

Come è noto, Teilhard mette a punto il valore cosmico dell'amore nel componimento *L'Eterno Femminino*, inno ed emblema dell'amore come energia unitiva. Qui l'amore rappresenta, per l'appunto, la forza di unificazione e di spiritualizzazione degli esseri, essendo la sua funzione quella di «cooperare all'opera divina»⁷. Allora, l'Eterno Femminino diventa la *forza che spinge* l'universo verso la sua

marcia evolutiva, in un certo senso è come se Dio attuasse la sua creazione tramite esso: «Allora mi fece sorgere – dice Teilhard – sull'abisso, vapore luminoso, tra la Terra e Lui, per venire ad abitare in me tra voi»⁸.

In questo poema, Teilhard scrive un inno all'amore e alla figura femminile, come quella forza che anima il mondo. Pur essendo espresso in una magistrale e mirifica forma poetica, richiama alla scientifica legge di complessità-coscienza.

La trama de *L'Eterno Femminino* ripercorre una sorta di storia universale dalla creazione fino al suo completamento in Omega. L'evoluzione del mondo corrisponde all'evoluzione dell'amore la cui descrizione o andamento narrativo ci delinea una storia della salvezza. Non descriverò qui come Teilhard abbia percorso gran parte degli aspetti legati all'amore – da quello biologico-sessuale, a quello umano e a quello sociale – quanto mi preme di più evidenziare la sua funzione cosmica, che ne fa lo strumento biologico dell'evoluzione convergente, e allo

*La creazione, sofferente,
è in attesa, come la donna
partoriente dai cui gemiti
nascerà vita nuova*

stesso tempo esprime il valore religioso con il quale il divino attira a Sé il Mondo, secondo i due registri teilhardiani che ben conosciamo. A tal fine, posso dire che *L'Eterno Femminino* non è certamente il solo lavoro che Teilhard dedica a tale argomento; in altri testi appare chiaramente l'inserimento della nozione di amore all'interno della trattazione più generale dell'evoluzione convergente. Sono numerosi, perciò, gli interventi sull'idea di Femminino e di amore come espressione dello slancio primordiale che fa salire gli elementi naturali verso la maggiore complessità. In tale valenza viene studiato a esempio ne *Il fenomeno umano*, una volta che si decide di considerarlo, dice Teilhard, «nel suo dinamismo naturale e nel suo significato evolutivo»⁹. In quest'opera della piena maturità intellettuale dell'autore, vengono ribadite le posizioni sostenute in altri lavori, primo fra tutti ne *L'eterno Femminino*.

Teilhard, infatti, sostiene la tesi secondo cui l'amore non sarebbe limitato all'uomo e alla sfera animale, dove è certamente difficile negarne l'esistenza, ma rappresenta più esattamente una *proprietà generale della materia organizzata*, in gradi e forme ovviamente differenti. Anche nelle forme più basse, esso è all'opera: «Se, a uno stato prodigiosamente rudimentale forse, ma già nascente, non esistesse una qualche propensione all'unione a partire dalla molecola, sarebbe fisicamente impossibile che l'amore si manifestasse più elevato, in noi, allo stato omniizzato. Per il fatto di aver accertato la sua presenza in noi, abbiamo il diritto di supporre la sua presenza, almeno incoativa, in tutto ciò che esiste. E, in realtà, osservando attorno a noi l'ascesa convergente delle coscienze, ci rendiamo conto che esso non manca da nessuna parte. Platone lo aveva già intuito, e lo ha espresso in termini immortali nei suoi Dialoghi. Più tardi, con pensatori quali Nicola Cusano, la filosofia medioevale è ritornata metodicamente sulla stessa idea. Con le forze dell'amore, i frammenti del Mondo si ricercano perché il Mondo si faccia. Non vi è, in ciò, metafora alcuna, – e vi è molto più che della poesia»¹⁰. Passo di una profondità estrema: Teilhard in poche battute esprime l'idea classica, ripresa

dal naturalismo rinascimentale, di una connessione di tutte le cose, di una corrispondenza tra il macro e il micro cosmo, alimentata dalla presenza di un'*anima mundi*, di un principio unitivo che dirige l'organizzazione degli elementi.

E ancora leggiamo: «L'amore, nelle sue varie sfumature, non è altro, e non è nulla di meno, della traccia più o meno diretta segnata nel cuore dell'elemento dalla Convergenza psichica dell'Universo in se stesso»¹¹. Esprime con ciò l'aspetto psichico (coscienza) dell'aumento della complessità.

L'amore è, dunque, quella forza che ci può garantire la sintesi di universale e particolare, della parte e del tutto. Ciò sarebbe evidente agli occhi di Teilhard nonostante si debba riconoscere la difficoltà di vedere in esso un criterio estendibile ed effettivamente operante nell'universo. L'Autore lo sostiene più che grazie a un ragionamento filosofico fondativo o mediante un'ipotesi scientificamente controllabile, attraverso quel sentimento del tutto, dell'infinito, quel senso cosmico che caratterizza la sua personalità religiosa. Questa forza, che farebbe «precipitare, l'uno sull'altro, gli elementi nel tutto sotto la pressione di un universo che si richiude in se stesso»¹², sarebbe senz'altro operante nell'universo, in generale, e nell'uomo in particolare grazie però a un vertice del processo evolutivo, a un centro d'amore, un *Punto Omega*.

Ne *Il cuore della materia*, opera stesa da Teilhard nell'agosto del 1950, viene ribadita l'importanza del Femminino nel piano dello sviluppo della creazione, tanto che l'autore afferma che il suddetto saggio deve essere tessuto con quattro fili che sarebbero il Cosmico, ossia l'Evoluzione, l'Umano, ossia il Convergente, il Cristico, ossia il Centrico, e infine il Femminino. In quest'opera tarda – vero e proprio componimento poetico in onore dell'universo, oltre che testamento filosofico e teologico – l'autore, raccontando il suo percorso interiore di scoperta della convergenza dell'evoluzione cosmica verso la Pienezza, racconta anche come tale scoperta sia accompagnata «dall'influenza del Femminino»¹³. Infatti, la sua ricerca dell'Omega, del

Centro, della Consistenza stessa dell'universo è sorretta da due sentimenti, o forze: la prima è il «senso della Pienezza» o anche «senso Cosmico», grazie al quale Teilhard sente in maniera profonda la tensione verso l'Assoluto. È cosciente, quindi, del forte sentimento del religioso che gli pervade l'anima e che lo spinge ad affermare che, anche se fosse stato ateo, sarebbe sicuramente giunto a pensare a un Cuore della materia totale, a un Centro come «unità complessa in cui la somma organizzata degli elementi riflessi del Mondo s'irreversibilizzano in seno a un Supergo trascendente»¹⁴. La seconda forza consiste nell'«amore dell'Invisibile» la quale, più o meno alimentata dal Femminino, ha nutrito in Teilhard il gusto per la terra, per la Materia. Questi due sentimenti, o forze, si sono finalmente unite, cosicché da una «materializzazione» è seguita una «unificazione» espressione di questo «insaziabile bisogno d'organicità cosmica»¹⁵, questo bisogno irrefrenabile d'Assoluto. Nella *Clausola a Il cuore della materia*, datata 30 ottobre 1950 e intitolata proprio *Il Femminino ossia l'Unitivo*, l'Autore ricorda l'importanza di questo elemento come energia unitiva del cosmo. Secondo Teilhard, ogni essere umano non può fare a meno di riconoscere come ogni azione spiritualmente matura sia impossibile senza l'influsso del Femminino che «venga a sensibilizzare in lui l'intelligenza ed eccitare almeno all'inizio, le sue potenze d'amore. Come non può fare a meno della luce, dell'ossigeno o delle vitamine, l'uomo – nessun uomo – può fare a meno del Femminino»¹⁶. Queste poche pagine sono interessanti perché contengono una precisazione di tale concetto. Teilhard, infatti, auspica un migliore chiarimento del rapporto tra i sessi e cerca di intendere il Femminino come forza spirituale d'unificazione: dalla Materia allo Spirito è questa la trasformazione da lui individuata a opera del Femminino. Ma, attenti bene, non uno Spirito

*Teilhard, infatti,
auspica un migliore
chiarimento del rapporto
tra i sessi e cerca di
intendere il Femminino
come forza spirituale
d'unificazione*

che dematerializza, ma che piuttosto sintetizza. Il Femminino esprime l'universo intero che si amorizza, dall'infimo all'immensamente complesso, espressione della tendenza della natura a penetrare nel Cristico.

3. Il rapporto donna-natura nell'eco-femminismo

Il tema del creato, della sua sofferenza e della sua guarigione fu all'ordine del giorno della teologia femminista prima che si coniasse il termine «eco-femminismo». Uno dei primi

libri di Rosemary Radford Ruether, teologa cattolica statunitense, pubblicato nel 1972, s'intitolava *Per una teologia della liberazione della donna, del corpo e della natura*¹⁷. In esso, Ruether sviluppa una tesi che rimane inalterata nel suo testo posteriore *Gaia e Dio*¹⁸, secondo cui il patriarcato non opprime

solo le donne ma anche persone, uomini e donne, di altri popoli, di altre razze, di altri orientamenti sessuali nonché la natura stessa. Il nesso tra donne e natura alla base dell'eco-femminismo è stato puntualizzato in almeno tre ambiti. Il primo prende in considerazione la storia. Ruether, in modo particolare, ricostruisce la storia del duplice dominio della donna e della natura in tre fasi, ognuna delle quali con il suo modello mitico. La prima fase consiste in un periodo di presunta armonia tra l'umanità e la terra presieduta da una divinità femminile la quale, però, cederà il passo a una civiltà urbana governata dal Dio del cielo (maschile). La seconda si baserebbe sulla misoginia medioevale. Nella terza fase si cerca di «sterilizzare completamente il potere della natura immaginandola come una sostanza morta totalmente malleabile nelle mani degli uomini al potere». Negli scritti di Bacon la natura è costretta, come una donna sottoposta a tortura, a rivelare i suoi segreti. Il secondo prende in considerazione l'epistemologia. La critica femminista all'epistemologia scientifica, nata dal noto lavoro di

Evelyn Fox Keller¹⁹, costituisce il punto di partenza per una teologia eco-femminista. Essa parte mettendo in questione la distinzione tra soggetto (maschio) e oggetto (natura o donna) alla radice del sapere occidentale, e il dominio del soggetto sull'oggetto.

Nella logica del dominio, non solo la natura è diventata l'oggetto per eccellenza ma, secondo Sallie McFague (teologa protestante che si occupa di eco-femminismo da anni), lo stesso modello scientifico è implicitamente «dualistico, gerarchico, individualistico e utilitaristico»²⁰.

Il terzo ambito analizza le condizioni socio-economiche. Questa prospettiva parte dal fatto che i molteplici problemi ambientali, fonte, come sappiamo, dell'impoverimento di interi popoli, colpiscono le donne in modo particolare, in quanto sono le più povere tra i poveri.

L'androcentrismo si ripercuote nella dimensione teologica, dove Dio viene identificato col polo maschile, distanziato da quello della natura, femminile.

Volendo sintetizzare, posso dire che il rapporto donna-natura è stato sviluppato all'interno dell'eco-femminismo sotto una duplice valenza, una in negativo e una in positivo. Partirò con la valenza in negativo. Da un punto di vista storico, la prima analisi femminista colloca la discriminazione delle donne all'interno di un sistema che produce una serie di relazioni ingiuste come l'imperialismo, il colonialismo, il militarismo, la distruzione dell'ambiente e la posizione subalterna delle donne.

L'eco-femminismo, quindi, parte da una presunta relazione tra le donne e il mondo naturale ovvero si dice che "le donne sono più vicine alla natura" degli uomini. Alcune autrici sostengono che le donne sono biologicamente più vicine alla natura che il sesso maschile. Il fatto che le donne partoriscono, che il ciclo mestruale sia connesso ai cicli lunari, i quali a loro volta regolano maree e rac-

colte, farebbe sì che le donne siano inserite nei grandi ritmi cosmici e dunque portatrici di una saggezza di cui il creato in attesa di rendizione abbisogna.

Per altre, invece, le donne sì hanno una speciale capacità di relazione in grado di creare connessione con la natura, ma non a causa della biologia, bensì di un'emarginazione plurisecolare. Pertanto, l'accostamento donna-natura deve sfuggire alla stereotipata visione patriarcale donna-madre, per assurgere entrambe a emblema della liberazione dalla vio-

lenza. Così, Mary Grey scrive: «Le donne stanno rivelando un mondo imperniato sulla relazione. Ne sono capaci non a causa di qualche mito della femminilità o della sua costruzione fisiologica ma perché essendo stata in gran parte esclusa

dall'etica competitiva, aggressiva, dominante che controlla la sfera pubblica, le capacità relazionali vitali per l'umanità intera sono state conservate e sviluppate»²¹.

La valenza in senso positivo si riallaccia alla dimensione sacramentale ispirata al Cristo cosmico. Secondo questa visione, l'opera di Cristo non è circoscritta all'intimo del cuore umano, né agli eventi della storia ma, in effetti, si estende a tutta la creazione di cui Cristo è l'inizio e la fine. Poiché Cristo è "la manifestazione di Dio", il cosmo stesso può manifestare Cristo.

Tale posizione, che si ispira fortemente a Teilhard, è stata sostenuta, per esempio, da Rosemary Radford Ruether, come ella stessa dichiara, soprattutto per ciò che riguarda il Cristo Cosmico come trasparenza (diafania) di Dio nell'universo. Tale diafania del divino diventa un legame tra immanenza e trascendenza, rintracciabile anche nel paolino «Dio tutto in tutti» (1Cor 15,28) così come in Lui già «viviamo, ci muoviamo e siamo» (At 17,28). Questo eco-femminismo tematizza un cristianesimo ecologico enfatizzando la prossimità tra l'uomo e il resto della natura. Tale visione panenteista si arricchisce della nuova cosmologia evuzionista ed esprime

*L'eco-femminismo
dice che le donne sono
più vicine alla natura
degli uomini*

che la creazione divina non è finita. Il mondo è dato all'uomo come un giardino che deve crescere ed essere curato, secondo il senso teilhardiano di "costruire la terra", in un rapporto di responsabilità e cura, volto a mantenere l'equilibrio ecologico del creato.

Conclusioni

In conclusione, posso osservare che l'eco-femminismo può trarre da Teilhard materiale per arricchire in chiave filosofico-critica le sue tesi. In particolare il confronto può istituirsi sul comune terreno del rispetto della natura e della donna, l'esaltazione della capacità creativa e unitiva dell'universo. In modo particolare, diviene di estremo interesse e vicinanza la concezione di Teilhard del Cristo come "Ambiente divino", «teandrico crocevia tra Dio e il Mondo, in modo che la teologia deve scientificamente dimostrare la divinizzabilità – se così possiamo dire – della materia, il suo essere-per-la-parusia, la sua creaturale "derivata" verso lo spirito, il loro reciproco compenetrarsi a tal punto da essere le "due facce di una stessa Stoffa", la materia "matrice" dello spirito, questo però "stato superiore" di quella, finalmente riscattata dalla parola redentrice: "Questo è il mio Corpo". Parola santa, questa, che autorizza l'uomo a riecheggiarla come preghiera sulla e alla Materia». In questi termini Teilhard propone il suo "panteismo cristiano", che non è altro che un panteismo. «Un panteismo, cioè, sottoposto a un supremo criterio ermeneutico di carattere cristologico (un «pan-cristismo» che propone il "*Christus amictus mundi*"), in virtù del quale le varie stratificazioni costitutive della materia, da quella più greve a quella più eterea, assumono la valenza dei *loci theologici*. Se la materia è davvero creata da Dio, se è raggiunta da Lui nella vicenda del Cristo, se è chiamata da Dio a emergere dal nulla in direzione di Dio stesso, allora essa permette, a chi la studia con lo sguardo adeguato e sotto la giusta luce, di avvistare Dio: Egli vi traspare ed essa è il tramite-del-Suo-apparire, la sua *diafania*»²².

Il confronto, inoltre, può certamente arricchirsi tramite il teilhardiano concetto di

"Femminino". Esso non va assolutamente travisato come una stereotipizzazione della donna, ennesima caricatura maschilista che nasconde la volontà di dominio e sottomissione dell'altro sesso, quanto piuttosto letto come il riconoscimento di una forza cosmica che unisce, organizza e complessifica gli elementi. Questa forza cosmica è descritta da Teilhard nella duplice chiave scientifica e teologica. Scientifica in quanto teorizzata all'interno della legge di complessità-coscienza. Teologica come attrattore divino o Cristo-Omega. Che poi questo potere sia avvicinato alla donna e denominato da Teilhard "Eterno Femminino", a mio parere dovrebbe solo lusingare tutte le femministe, anche le più agguerrite.

NOTE

¹ M. RIENSIRU, *A tutte le tessitrici del mondo*, CEVAA Spalanca la finestra, Trieste, 2000.

² La teologia eco-femminista è incontro tra teologia femminista ed ecoteologia. Ambedue nacquero più o meno contemporaneamente negli anni Sessanta-Settanta del secolo scorso. Occorre specificare, tuttavia, che esistono diverse teologie così come diversi eco-femminismi, diverse teorie femministe con diverse correnti dell'ambientalismo. Esula però da questo lavoro una tale descrizione.

³ T. DE CHARDIN, *Journal. Tome I*, Fayard, Paris, 1975.

⁴ T. DE CHARDIN, *L'energia umana*, Il Saggiatore, Milano, 1984, 21.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ivi*, 23.

⁷ T. DE CHARDIN, *La vita cosmica. Scritti del tempo di guerra 1916-1919*, Il Saggiatore, Milano, 1970, 320.

⁸ *Ivi*, 332. Egli identifica il Femminino con la Donna ma anche con la Chiesa, proprio come espressione del potere di unificazione attribuito dall'autore a tale concetto.

⁹ T. DE CHARDIN, *Il fenomeno umano*, Queriniana, Brescia, 1995, 246.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ivi*, 248.

¹³ T. DE CHARDIN, *Il cuore della materia*, Queriniana, Brescia, 1993, 34.

¹⁴ *Ivi*, 32.

¹⁵ *Ivi*, 35.

¹⁶ *Ivi*, 50.

¹⁷ R. RADFORD RUETHER, *Per una teologia della liberazione della donna del corpo della natura*, Queriniana, Brescia, 1976.

¹⁸ R. RADFORD RUETHER, *Gaia e Dio. Una teologia eco-femminista per la guarigione della terra*, Queriniana, Brescia, 1995.

¹⁹ E. FOX KELLER, *Sul genere e la scienza*, Garzanti, Milano, 1987.

²⁰ S. MCFAGUE, *Super, Natural Christians, How we should love nature*, Fortress Press, Minneapolis, 1997.

²¹ M. GREY, *Redeeming the Dream. Feminism Redemption and Christian Tradition*, Spck, London, 1989, 31. Occorre evidenziare comunque che l'equazione donna-natura ha una grossa component culturale. La teologa afroamericana Dolores Williams (D. WILLIAMS, *Sisters in the Wilderness. The Challenge of Womanist god-Talk*, Orbis

Books, New York, 1993, 113-115), per esempio, mette in evidenza come schiave nere e padrone bianche avevano una diversa percezione della natura a causa della diversa posizione che occupavano nell'ordine sociale schiavista.

²² M. NARO, «Dio non è una molla. La “visione” di Teilhard de Chardin tra scienza, teologia e mistica», in V. SORCE (ed.), *Teilhard de Chardin. Una proposta di senso per il futuro dell'umanità*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma, 2012, 9-39, qui 30.