

## EVOLUZIONE E DOTTRINA CRISTIANA

di Tomas Tyn O.P.

Esiste nell'uomo una dimensione che trascende essenzialmente la materia; esiste nell'uomo un che di spirituale, intendendo per spiritualità l'immaterialità — l'unico modo, questo, in cui è possibile concepire la spiritualità da parte dell'intelletto umano che, legato ai sensi, non può avere conoscenza diretta di ciò che è essenzialmente altro dal materiale (sensibile), ed è quindi costretto a darne una definizione negativa in analogia con le cose sensibili.

L'esistenza nell'uomo di una tale dimensione spirituale — vale a dire dell'anima nella sua immortalità e incorruttibilità — che costituisce per il credente materia di fede — può essere dimostrata, in una prospettiva filosofica e non solo teologica, con la sola ragione sulla scorta della filosofia tomista. Per giungere alla dimostrazione dell'immaterialità dell'anima umana nel suo insieme S. Tommaso muove nella *Summa theologiae*, I, quest. 85, dalla considerazione dell'immaterialità dell'intelletto. Ora, la dimostrazione filosofica dell'immaterialità delle facoltà intellettive esige l'accettazione di una premessa di difficile comprensione all'intelletto moderno, che ha ormai fatto propri i principi della critica kantiana della conoscenza; se, secondo tale concezione, non è l'oggetto a imporre le sue leggi al soggetto conoscente ma, al contrario (per la famosa « rivoluzione copernicana » dei principi della conoscenza) è il soggetto stesso che, interrogando l'oggetto, gli impone i suoi paradigmi conoscitivi, qui bisogna invece rifarsi alla cosiddetta « trans-soggettività » delle facoltà dell'anima umana, in particolare delle facoltà conoscitive, e in particolare ancora dell'intelletto.

Una facoltà si dice trans-soggettiva quando, al di là del soggetto, entra in contatto con l'oggetto reale. Chiedendosi se il criterio della verità stia dalla parte del soggetto oppure da quella dell'oggetto, come *adaequatio rei et intellectus*, cioè se l'uomo nella conoscenza aggredisca la realtà oppure abbia a che fare solamente con i suoi concetti, S. Tommaso arriva al-

la conclusione che l'intelletto non conosce solo i propri concetti ma che, per mezzo dei concetti, esso conosce la realtà stessa dell'oggetto; nell'articolo 2 della questione 85 egli fornisce una dimostrazione della trans-soggettività dell'intelletto umano.

Va notato che è logicamente impossibile fornire di questa tesi una dimostrazione diretta, per il fatto che nella dimostrazione si fa uso della facoltà di cui si vuole dimostrare la trans-soggettività; bisogna quindi ricorrere ad una dimostrazione indiretta, tramite la riduzione *ad absurdum*: data una premessa assurda se ne prende un'altra, sicuramente vera, si perviene ad una conclusione assurda e se ne inferisce l'assurdità della premessa iniziale.

Nella sua dimostrazione S. Tommaso muove dall'evidenza del cosiddetto « principio di non contraddizione » — formulato da Aristotele nel IV libro della *Metafisica* là dove lo Stagirita combatte lo scetticismo filosofico — il quale afferma che la stessa cosa sotto lo stesso aspetto e allo stesso tempo non può essere e non essere. Il principio di non contraddizione si impone alla mente dell'uomo con evidenza assoluta, nel senso che di esso non può essere pensato il contrario; tuttavia, a causa della strutturale equivocità del linguaggio umano, è possibile che principi assolutamente evidenti a livello di pensiero siano smentiti nell'espressione esterna. Ora, i contrari sono ugualmente concepibili dall'intelletto, nel senso che la mente dell'uomo può ugualmente intendere una proposizione e la sua contraddittoria: ma questo significa che il criterio della conoscenza non può stare dalla parte del soggetto perché se così fosse, se il criterio della verità dell'oggetto risiedesse nella sua possibilità di essere giudicato dalla mente umana (che può concepire i contrari) il principio di non contraddizione non sarebbe più universalmente valido. Per garantire quindi al principio di non contraddizione quella validità universale di cui l'uomo ha la certezza intuitiva è necessario ammettere che nella conoscenza le facoltà intellettive si confrontino con la realtà effettiva; che cioè nel giudizio si giudichi non solo il rapporto tra soggetto e predicato del giudizio, ma anche il rapporto tra questo stesso rapporto e la realtà della cosa.

Ecco che, muovendo dall'evidenza del principio di non contraddizione si è fornita, per quanto indirettamente, l'evi-

denza di un criterio trans-soggettivo il quale attesta indiscutibilmente che la facoltà intellettuale dell'uomo riguarda, tramite i concetti, la realtà.

La conoscenza consiste nell'avere da parte del soggetto la rappresentazione, cioè il concetto, dell'oggetto esterno, nella presenza cioè all'interno del soggetto di una forma diversa, « altra », rispetto al soggetto stesso. Nel processo conoscitivo la forma dell'oggetto non viene dunque ridotta al soggetto conoscente, ma è tenuta presente nella sua alterità. Ora, la possibilità della presenza in un soggetto di una forma nella sua alterità è radicata nella immaterialità della forma stessa. C'è una forma di indipendenza dalla materia alla radice di ogni tipo di conoscenza, anche di quella sensibile, perché ogni forma è già, in sé, qualcosa di immateriale. Tuttavia nell'ambito della conoscenza sensitiva gli oggetti di cui si coglie la forma sono ricevuti nelle condizioni della loro materialità individuale, dalle quali la conoscenza sensibile non può assolutamente prescindere; nell'ambito della conoscenza intellettuale, invece, si verifica qualcosa di totalmente diverso, perché la forma dell'oggetto non viene ricevuta nelle condizioni della sua individualità, bensì in quelle della sua universalità, cioè nella sua condizione di forma universale che, nonostante sia singolarmente individuata dalla materia, in quanto è immateriale compete a tutti gli individui della stessa specie. Ecco delinearci allora la conclusione del ragionamento: se l'intelletto, a differenza del senso, riceve la forma non in quanto essa è individuata (perché dove non c'è materia non può esserci individuazione), ma nelle sue condizioni di universalità e di immaterialità, allora anche il soggetto conoscente deve necessariamente, per poter realizzare in sé la sovrapposizione di una forma a un'altra forma secondo la sua alterità, possedere una dimensione spirituale che va radicalmente al di là delle condizioni della sua materialità: per poter ricevere una forma immateriale l'intelletto dell'uomo deve essere a sua volta una facoltà immateriale.

Si potrebbero avanzare dei dubbi sulla legittimità della definizione dell'anima umana come intrinsecamente spirituale e intellettuale sulla base del ritrovamento in essa di questi caratteri; l'obiezione solleva, in effetti, un problema reale, quello della definizione delle realtà sostanziali. Come è risaputo, per dare la definizione di una realtà è necessario deter-

minarne il genere prossimo e la differenza specifica: in tale ricerca l'intelletto umano, irrevocabilmente legato ai sensi, non può che rifarsi alle uniche realtà di cui ha esperienza, quelle accidentali. Nella ricerca della definizione dell'anima umana l'intelletto si rivolge dunque a quella realtà accidentale che nell'anima è suprema e che in un certo qual modo la costituisce: la facoltà intellettiva. Ma in base al principio dell'*agere sequitur esse* se l'anima è operativamente intellettiva lo è anche costituzionalmente, quanto al suo essere: di qui la sua definizione come sostanza intrinsecamente spirituale e intellettiva.

Questa la tesi tomista. Altri pensatori non hanno condiviso la teoria dell'unità della forma sostanziale, ma ammettevano una pluralità di forme contrapposte. La tesi di S. Tommaso sulla spiritualità dell'anima è invece estremamente radicale: secondo la sua prospettiva l'anima come unica forma sostanziale dell'uomo è essenzialmente intellettiva e immateriale.

L'esistenza nell'uomo di questa dimensione che trascende essenzialmente la materia è negata espressamente o seriamente compromessa da alcuni sviluppi filosofici dell'ipotesi evolutiva che, strappandolo malamente dal contesto scientifico — all'interno del quale solo ha senso — elevano l'evoluzionismo a filosofia e in base ad esso pretendono di spiegare adeguatamente l'esistenza delle specie viventi, compresa quella umana. Ora, così come il discorso sulla spiritualità dell'anima umana si sottrae alla competenza della scienza perché è dominio esclusivo della filosofia, allo stesso modo la teoria dell'evoluzione è campo specificamente scientifico. Per il cristiano indagine scientifica e indagine filosofica sono reciprocamente autonome nei rispettivi ambiti, e quanto al loro oggetto, e quanto al loro metodo. Tuttavia, poiché l'ipotesi evolutiva ha rilevanti implicazioni filosofiche, e da altra parte una verità particolare non può mai contraddire un'altra verità, è possibile e legittima la prospettiva di una indagine che, nel rispetto delle specifiche competenze della scienza, offra un'analisi filosofica della teoria dell'evoluzione; al pensatore cristiano, anzi, tale discussione è non solo consentita ma addirittura imposta dal magistero della Chiesa, che ritiene necessario che l'ipotesi evolutiva sia adeguatamente spiegata a livello filosofico per poter essere presentata

in armonia con la dottrina rivelata e con l'insegnamento del pontefice romano.

L'enciclica *Humani generis* di Pio XII del 1950 prende in considerazione proprio la teoria dell'evoluzione, al fine di chiarire i rapporti reciproci tra fede e ricerca scientifica e di indicare al cristiano quali atteggiamenti corretti assumere nei confronti di tali problemi. È lodevole, dice il pontefice, che i cattolici tengano conto dei risultati dell'indagine scientifica; è però doveroso che essi facciano uso di grande cautela di fronte non a risultati certi e dimostrati, ma a ipotesi congetturali: queste, di cui peraltro è legittimo discutere, non devono mai essere ammesse laddove sembrano contraddire la dottrina rivelata. Relativamente all'ipotesi evolutiva, il magistero romano non vieta in alcun modo che la dottrina che studia l'origine del corpo umano da materia vivente preesistente sia discussa tra gli esperti; è soprattutto tuttavia alla discussione il problema dell'origine dell'anima umana che, secondo la fede cattolica, è creata direttamente da Dio — conclusione, questa, che risulta anche dall'indagine filosofica perché se, come si è visto, l'anima è in sé una forma immateriale, è evidente che non può essere originata per generazione, ma solo per immediata creazione da parte della prima causa creatrice di ogni essere e di ogni forma, Dio —. Chiarendo che si oppone alla libertà del dibattito l'atteggiamento di chi assume erroneamente come una verità scientificamente certa e dimostrata l'origine del corpo umano da materia vivente preesistente, il pontefice raccomanda la massima precauzione e l'adozione nella discussione delle dovute cautele di ordine filosofico e teologico. Invece relativamente alla questione del poligenismo — la teoria che sostiene l'origine della specie umana da più individui invece che dall'unico progenitore — i cattolici non hanno la stessa libertà di discussione, ma sono richiamati all'obbedienza al magistero della Chiesa, cui spetta interpretare autenticamente la Sacra Scrittura e difendere i dogmi di fede. È dunque inaccettabile per un cristiano la tesi che asserisce l'esistenza di uomini non discendenti per generazioni naturali dall'unico capostipite, o che identifica tale capostipite con una moltitudine di individui: tali tesi infatti sono inconciliabili con l'insegnamento rivelato sul peccato originale e sulla sua universale diffusione tramite generazioni naturali successive.

Il padre gesuita Pierre Teilhard de Chardin, paleontologo, ha cercato di armonizzare i dati della paleontologia con quelli della filosofia cristiana e della teologia rivelata, nel tentativo di fornire una spiegazione filosofica in chiave cristiana della teoria dell'evoluzione: un tentativo che il magistero ha ritenuto insufficiente e di cui ha messo in evidenza i limiti con un *monitum Sancti Officii* nel 1962. Per quanto il *monitum*, attento a salvaguardare l'autonomia delle rispettive competenze, ribadisca che la fede non si pronuncia su questioni che competono alle scienze positive — nel caso specifico sui reperti paleontologici relativi alla successione delle forme viventi apparse sulla terra —, tuttavia vi si rileva che anche quanto al contenuto filosofico e teologico le opere dell'autore sono piene di ambiguità e di errori che offendono gravemente la dottrina cattolica.

In *La place de l'homme dans la nature* padre Teilhard de Chardin espone le sue tesi fondamentali riguardo l'origine dell'uomo. Una di queste è che la vita — in generale, non solo quella umana — deve essere considerata non un epifenomeno accidentale della materia, ma l'esagerazione privilegiata di una proprietà cosmica: esiste una spinta evolutiva universale nel senso della vita. Tale vitalizzazione costituisce solo un caso di un fenomeno piú vasto che l'autore chiama « fenomeno di complessificazione », dove per « complessificazione » si intende la capacità di un certo numero di elementi di combinarsi in un insieme chiuso a raggio finito: un atomo, ad esempio, costituisce una unità chiusa, mentre un cristallo è suscettibile di addizioni e di crescita continua. Presupposto della vitalizzazione è la corpuscolarizzazione, cioè il costituirsi fin dalle origini del cosmo degli elementi materiali fondamentali, atomi, molecole e cellule viventi. La biosfera, cioè l'insieme degli esseri viventi, si è sviluppata nell'arco di 600.000.000 di anni con la formazione di milioni di linee genetiche, i cosiddetti *fila*. La vita — che, come indica la somiglianza degli organismi tra loro, è germinata in un ambito temporalmente e spazialmente limitato — nel corso della sua evoluzione ha privilegiato alcuni *fila* rispetto agli altri, e la misura di questo privilegio evolutivo è data dall'interiorizzazione e dal livello di psichismo raggiunti. La evoluzione dei viventi avviene dunque nel senso dell'aumento dello psichismo, privilegiando tra i vertebrati i primati, e tra

i primati gli antropoidi, fino all'uomo. Con l'apparizione dell'uomo si verifica quello che padre Teilhard de Chardin chiama « l'esplosione di coscienza », vale a dire uno psichismo non piú diretto ma riflesso, che svincola l'uomo dall'immediatezza dell'istinto e lo fa capace di previsione e di invenzione. L'uomo segna dunque insieme un punto di continuità e di discontinuità nel corso dell'evoluzione perché, mentre è comparso sulla terra come tutte le altre specie viventi, tuttavia con esso si presentano facoltà e comportamenti del tutto originali. A partire dalla nuova dimensione introdotta dall'aspetto riflessivo dell'intelligenza umana alla biosfera, cioè all'insieme degli esseri viventi si sovrappone l'insieme degli esseri pensanti, che l'autore chiama (dal vocabolo greco *nous*, che sta per « intelletto ») noosfera. La costituzione della noosfera avviene in due tappe: prima mediante la « socializzazione di espansione », che vede la diffusione della specie umana sulla terra e l'affermazione dell'individuo, e poi mediante la « socializzazione di compressione », che si verifica quando la densità demografica, non consentendo una ulteriore espansione, impone il continuo perfezionamento dell'organizzazione tecnica e scientifica. Con molto ottimismo l'autore promette alla specie umana ancora un milione di anni di progresso scientifico e tecnologico prima di arrivare al punto misterioso che egli chiama « punto omega », il fine assoluto cui tende la materia cosmica vitalizzata a livello di noosfera. Come la fisica ammette un atomo primordiale di cosmogonia, così la biologia suggerisce l'esistenza nel futuro di un punto focale di interiorizzazione psichica che costituisce il fine dell'evoluzione della specie umana e dietro al quale padre Teilhard de Chardin lascia supporre l'esistenza di Dio.

Ora, al di là della critica teologica che è di competenza del magistero ecclesiastico e di cui si è già detto, è possibile muovere alcune critiche specificamente filosofiche non solo nei confronti di questa teoria che cerca di armonizzare cristianesimo e evoluzionismo, ma anche, e a maggior ragione, nei confronti della teoria filosofica dell'evoluzionismo nella sua forma materialistica, così come è stata impiegata nella filosofia marxista. Se la teoria dell'evoluzione limitasse la sua portata alla sfera della scienza positiva non ci sarebbe alcun motivo di dispute filosofiche: da un punto di vista

biologico, infatti, la teoria della lotta per la vita e della selezione naturale sono plausibili. Ma poiché l'evoluzionismo esorbita dal campo delle spiegazioni biologiche e si eleva a filosofia pretendendo di fornire la spiegazione adeguata di tutti i fenomeni della vita, compresa l'origine dell'uomo, in base alla continuità evolutiva, su questi problemi il filosofo può e deve prendere posizione.

La critica sostanziale che va mossa all'evoluzionismo filosofico si fonda sul principio di causalità. Spinoza definisce insufficientemente tale principio in maniera deterministica: posta la causa, segue l'effetto. Molto più corretta è la formulazione aristotelica: posto l'effetto, è necessaria una causa adeguata dello stesso. L'evoluzionismo fallisce nel suo tentativo di proporsi come spiegazione causale adeguata dei fenomeni della vita per mancanza di supplemento causale: l'effetto supera nettamente la sua causa, e la spiegazione adeguata dei fenomeni in questione richiede un supplemento di causalità che l'evoluzionismo filosofico non consente.

Di contro alle lacune del concetto di causa messo in campo dall'evoluzionismo, la critica si articola secondo le tre dimensioni della causalità: secondo la causalità formale intrinseca, secondo la causalità efficiente e secondo la causalità finale.

Relativamente alla causa formale va considerato che ciò che definisce la cosa non è semplicemente la sua complessità, vale a dire l'organizzazione della sua materia, perché la complessità organizzata della cosa è un aspetto accidentale che consegue a ciò che la cosa è secondo la sua essenza, che deriva cioè dalla sua causa formale. È dalla forma della cosa, che coincide con la sua definizione e con la sua essenza che dipende l'organizzazione della materia sottostante. Il primo falso dell'evoluzionismo filosofico è dunque quello di confondere il concetto di organizzazione materiale, che appartiene completamente alla scienza, con il concetto filosofico di specie nel senso dell'essenza, dell'*eidos* platonico o della *morfè* aristotelica: confusione gravissima, perché la materia è continua — gli atomi sono gli stessi, in un minerale e nel corpo umano, e anche le strutture viventi presentano sorprendenti analogie — mentre la forma è sempre un radicale principio di discontinuità.

Quanto al principio di causalità efficiente — di cui è im-

possibile fornire qui una spiegazione esauriente — basti dire che affinché una forma possa essere edotta dalla potenza della materia, così da informare un soggetto materiale, è necessaria una causa efficiente dotata di una forma della stessa specie di quella dell'effetto; è cioè necessario che tra la forma dell'effetto e la forma della causa si verifichi una certa equivalenza (così un uomo genera un altro uomo, un cavallo un altro cavallo, e così via). A questo stesso proposito S. Tommaso nella questione 104 della I parte della *Summa theologiae* distingue tra la causalità quanto al divenire e la causalità quanto all'essere. La causalità quanto al divenire non origina la forma nella sua realtà universale e spirituale, cioè non causa la specie, ma la forma solo in quanto questa si trova particolarizzata in un individuo. La causa del divenire è dunque il generante rispetto al generato, perché il generante fa divenire il generato secondo una forma della sua stessa specie. Invece la forma nella sua realtà universale e spirituale, in quanto cioè è specie e non in quanto è particolarizzata in un individuo, non può essere causata da un agente individuale — perché ci sarebbe di nuovo sproporzione tra causa e effetto —; è necessario allora che la causa di tale forma risieda in un agente superiore, cioè Dio, che è causa secondo l'essere di tutte le forme alle quali partecipa, in forma diversa e limitata, il suo essere.

Anche relativamente alla comprensione della causalità in senso finale tanto la dottrina theillardiana quanto l'evoluzionismo filosofico si dimostrano gravemente carenti. Si è visto come nel sistema di padre Teilhard de Chardin esista una sorta di finalismo universale, nel senso che il punto omega costituisce il termine del processo evolutivo del cosmo. Ma, a voler usare la terminologia di S. Tommaso, il punto omega costituisce solo il *finis in executione*, cioè il fine che è raggiunto al termine del processo come *finis effectus*, fine che costituisce l'effetto; invece il fine che è causa di qualcosa è il *finis in intentione*, che risiede nell'intenzione dell'agente. Se, ad esempio, ci si vuole recare in un luogo, la presenza in quel luogo costituisce la realizzazione di una intenzione, l'effetto di un'azione che non determina l'agire stesso; ciò che invece determina l'agire è il concepire da parte dell'agente la presenza in quel luogo come un fine per sé. Perché l'agente sia determinato all'azione si deve pertanto verifi-

care in esso una preesistenza del fine che nel sistema theilhardiano non è data.

Nell'evoluzionismo filosofico, d'altra parte, l'enfasi posta sui concetti di selezione naturale, adattamento e lotta per la sopravvivenza porta a definire il finalismo in un senso puramente adattativo. Ora, una finalità puramente adattativa rientra nella categoria dei beni e fini utili. Ma sembra estremamente limitante ridurre tutta la finalità evolutiva alla pura utilità; al mondo vivente si deve piuttosto attribuire il fine più eminente della gerarchia aristotelica, vale a dire il *bonum honestum*, il fine che non è inteso ad altro da sé (la sopravvivenza, l'adattamento), ma che è in sé buono, e in questo senso rimanda ad un creatore che è presente nella vita dell'universo non solo come fine, come vuole padre Teilhard de Chardin, ma che fin dall'inizio crea le forme per se stesse e le accompagna ad ogni passo nel loro sviluppo.

Di contro ai limiti dell'interpretazione « per caso » dell'evoluzionismo filosofico deve dunque essere salvaguardato e riproposto il principio di causa in tutta la sua evidenza, mediante l'adozione di un concetto di scienza più comprensivo di quello attualmente in uso.

Il concetto di scienza non è un concetto univoco, bensì analogico; generalmente la scientificità viene definita in modo molto ristretto in base alla sperimentabilità e alla possibilità di espressione quantitativa. Tuttavia, dandone una definizione non univoca, per genere e differenza specifica, ma analogica, diventa possibile allargare il suo ambito fino a comprendere ogni discorso dimostrativo razionale: in questo senso, in armonia con la definizione di Aristotele e di S. Tommaso, si intende per scienza ogni conoscenza certa ed evidente per cause proprie: non mera opinione né intuizione intellettuale, ma un discorso razionale che mostra la causa dell'effetto; non convinzione retorica o dialettica né plausibilità, bensì conoscenza per cause adeguate. Eliminando dalla definizione della scienza la sperimentabilità, e quindi sciogliendola dalla rigida delimitazione alle scienze positive, diventa possibile includere nel suo ambito anche la filosofia e la teologia che entrambe, pur senza essere discipline quantitative, dimostrano per cause proprie e per mezzo della conclusione.

Anzi, proprio la filosofia, una volta accolta nel novero delle

scienze, può svolgere una importantissima funzione mediatrice tra le discipline positive e la teologia. La filosofia infatti ha in comune con le prime la luce intellettuale, che è puramente naturale, e tuttavia considera le cose alla luce di quell'essere sussistente per sé che è Dio, oggetto del discorso teologico: in questo senso essa permette alla scienza e alla teologia, pur nella rigorosa distinzione delle rispettive competenze, di convergere e di conciliarsi nell'unica assoluta verità.

## Bibliografia

(a) *Tomista:*

- Dehove, H., *Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien*, Lille, 1907.  
De Regnon, Th., *La métaphysique des causes d'après S. Thomas et Albert le Grand*, Paris, 1906.  
Fabro, C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tom. d'Aq.*, Milano, 1939.  
Garrigou, R.-Lagrange, *Le réalisme du principe de finalité*, Paris, 1932.  
Gilson, E., *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris, 1939.  
Gredt, I., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Frigurgi Br., 1929.  
Lanna, D., *La teoria della conoscenza in S. Tom. d'Aq.*, Firenze, 1913.  
Legrand, J., *L'univers et l'homme dans la philosophie de S. Th. d'Aq.*, Bruxelles-Paris, 1946.  
Mercier, D.-J., *Les origines de la psychologie contemporaine*, Louvain-Paris, 1925.  
Olgiati, Fr., *Il problema della conoscenza nella filosofia moderna e il realismo scolastico*, in «Acta II. Congr. thom. internat.», Romae, 1937.  
Remer, V., *Psychologia*, Roma, 1925.  
Toccafondi, E., *La ricerca critica della realtà*, Roma, 1941.  
Van Steenberghen, F., *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, Louvain-Paris, 1966.
- (b) *Teilhardiana* - opere apparse nelle edizioni di «Seuil», Parigi in questo ordine:
- I. *Le phénomène humain*
  - II. *L'apparition de l'homme*
  - III. *La vision du passé*
  - IV. *Le milieu divin*
  - V. *L'avenir de l'homme*
  - VI. *L'énergie humaine*
  - VII. *L'activation de l'énergie*
  - VIII. *La place de l'homme dans la nature* (del 1966: opera usata direttamente per la relazione)
  - IX. *Science et Christ*