

Università degli studi di Salerno



Dipartimento di Teoria e Storia delle Istituzioni

Tesi di Dottorato

in

Teoria e Storia delle Istituzioni.

Il declino dello Stato – Nazione

*Il positivismo e il modernismo nella dialettica
sociale del primo '900. La funzione de "Il
Fenomeno Umano" in Pierre Teilhard De
Chardin*

Tutor

Ch.mo Prof. Alfonso Tortora

Candidato

Dott. Aniello Califano

Coordinatore

Ch.mo Prof. Antonio Scocozza

Anno accademico 2010-2011

INDICE

Introduzione	p. 3
I. Modernismo	31
1. «Il compendio e veleno di tutte le eresie»: Il Modernismo	31
2. Due anime, un solo corpo: cattolicesimo e modernità	37
3. L'esperimento americano: Isaac Thomas Hecker	45
4. L'ora di Alfred Loisy	47
5. La Pascendi Dominici Gregis	52
6. Modernismo, modernismi, un problema per la cattolicità	60
II. A partire da Eiseley	71
1. Nulla species novae	71
2. L'Histoire naturelle: da Linneo al secolo dei Lumi	77
3. L'Ottocento il secolo di Darwin	85
III. Tra naturalismo e scienza: il dibattito scientifico tra '800 e '900	97
1. Meccanicismo e vitalismo	97
2. Sul finire del secolo XIX: il dibattito sulla natura dell'Uomo	102
3. L'embriologia sperimentale	108
4. Olismo, emergentismo, organicismo, finalismo	115
5. Il materialismo dialettico di Needham, Bernal e J. B. S. Haldane	120
6. La teologia evolutiva	122

IV.	Il paleontologo Teilhard de Chardin	127
	1. L'uomo di Dio e l'uomo di scienza	127
	2. Il Fenomeno Umano	146
	3. L'evoluzione in De Chardin	152
V.	L'eresia di Pierre Teilhard de Chardin	163
	1. L'eresia teilhardiana e il dibattito in seno alla Chiesa	163
	2. L'insegnamento all'Institut Catholique e la Nota del 1922	171
	3. Il Creato nell'ottica di De Chardin	175
	4. Il processo inquisitoriale	184
	5. La riabilitazione	199
	Bibliografia	220

INTRODUZIONE

Il sentiero filosofico occidentale è sempre stato caratterizzato dalla ricerca di una “scienza”, di un sapere universale che deve sempre di più fare i conti con le diverse *scienze*, le svariate forme cioè in cui il sapere si è parcellizzato all’alba della modernità¹. Per secoli la filosofia, intesa quale strumento di ricerca e di conoscenza, è stato il sentiero esplorativo dell’ignoto; oggi, invece, la filosofia è vista come strumento di indagine confinato nello spazio del puro discorrere, un’analisi di puro *egotismo intellettuale*, che non può più rischiarare alcuna ombra dell’ignoto, divenuto proprio con la modernità dominio inattaccabile delle scienze e, quindi, di quelle forme di sapere legate a dati tecnici, scientifici, empirici. Lo stato dei fatti ci consegna l’idea che oggi la verità è data dalla correttezza del computo scientifico e non è più, dunque, la realtà da scoprire, squarciando il “velo di Maya”. Mutano in questo scenario i riferimenti relazionali su cui si innesta il rapporto tra l’uomo e il sapere e, più in generale, i rapporti tra l’Uomo e la Natura.

Fin dalle origini storiche del pensiero occidentale l’uomo si è posto quale indagatore della natura nei suoi processi dinamici, passando da un’epoca cosmologica, in cui il filosofo cerca la verità sulla natura non per dominare, ma per conoscere la realtà dalle inesorabili leggi del cosmo, ad una fase medievale in cui la *verità* che la filosofia cerca è la *verità* che la teologia trova, così che ogni sapere viene letto alla luce di una universalità teleologica in cui il fine coincide sempre con Dio². L’uomo, allora, *copula Dei*, governa sul creato per volontà dello stesso Dio che lo ha generato a sua immagine e somiglianza. Infine, la fase della modernità, in cui

¹ F. Marino, *Bioetica sociale tra scienza e vita*, Aracne, Roma, 2007, p. 11

² *Ibidem*, p.12

l'universalità cosmologica dei tempi antichi e l'universalità divina medievale sono sostituite dalla supremazia della Ragione, che sembra dominare la realtà e la stessa natura, ora oggetto nelle mani di un "Uomo Razionale", il quale detta le regole e piega alla sua volontà la natura stessa.

Cambia, dunque, lo scenario relazionale tra "uomo" e "natura", reso antitetico dalla modernità e crolla, pertanto, l'antica armonia cosmologica. L'uomo comincia a comprendere, prima, e a meglio dominare la natura sia in termini conoscitivi, ponendosi delle domande sulla reale natura della natura stessa, sia in termini costitutivi, chiarendo i compiti, le possibilità e i limiti della stessa³. Negli anni Settanta del secolo scorso, Potter, di fronte ai pericoli di una scienza senza coscienza, introduce, non per la prima volta, ma in maniera rinnovata, l'idea di un ponte capace di riunire etica e ricerca scientifica⁴.

Già nel 1959, a cent'anni dalla pubblicazione de *L'origine delle specie* di Charles Darwin, lo scienziato inglese Charles Percy Snow diede alle stampe un volume dal titolo *Le due culture e la rivoluzione scientifica*⁵, intendendo così dare un suo particolare contributo al già complesso dibattito apertosi almeno da tre secoli tra scienza e fede. Nelle intenzioni dello scienziato inglese *Le due culture* erano riconducibili tanto al mondo dei letterati quanto a quello degli scienziati, anche se, entrambi, gli apparivano racchiusi nel sarcofago delle loro competenze. Così, per Snow, mentre i letterati ignoravano l'importanza divulgativa delle opere scientifiche, i secondi non prestavano sufficiente attenzione al risvolto culturale del loro lavoro. Nella seconda edizione del volume di Snow si introduceva un concetto nuovo, quello

³ In Italia, negli ultimi anni, il dibattito intorno all'intervento umano in natura ha trovato canalizzazione nell'approvazione della legge n.40 del 2004, che disciplina il delicato tema della procreazione medicalmente assistita. Un quadro chiaro in materia lo presenta il lavoro di A. Scalisi, *Lo statuto giuridico dell'embrione umano alla luce della legge n.40 del 2004, in tema di procreazione assistita*, in *Famiglia e Diritto*, n.2 del 2005, p. 203-220.

⁴ Cfr., su ciò, E. Nagel, *La struttura della scienza. Problemi di logica della spiegazione scientifica*, trad. it., Milano 1984⁵.

⁵ Si fa riferimento alla prima edizione di C.P. Snow, *The two cultures and the scientific revolution*, Cambridge University press, UK, 1959.

della “la terza cultura”⁶, che nelle intenzione dell’autore avrebbe avuto il compito di risanare la secolare frattura tra i due campi, quello più propriamente scientifico e quello a sfondo umanistico. Il lavoro dello scrittore e scienziato inglese fu di indiscutibile rilevanza per un più ampio dibattito, che investì il mondo culturale europeo e d’oltreoceano.

Sarà Lepenies⁷, raccogliendo gli studi di Snow sulla terza cultura, ad indicare, nella sociologia, l’opera di sintesi, quasi di mediazione, delle due culture. Per Serres⁸, invece, sembrava necessaria l’esigenza di pensare in termini globali, staccando i settori del sapere dagli -ismi della tradizione filosofica. Era ravvisabile, dunque, nelle intenzioni dello scrittore francese [Michel Serres], la critica mossa alla cultura del proprio paese — e più in generale a quella europea — di avere diviso la società in due tronconi: da una parte le persone colte, i letterati, privi, tuttavia, di conoscenze scientifiche, e dall’altra gli uomini di scienza, monchi, a suo dire, di una vera cultura. Per il fisico Capra, invece, il dibattito viveva ancora in un’epoca di transizione. Scriveva Capra: «la trasformazione che stiamo sperimentando oggi potrebbe essere

⁶ C.P. Snow, *The two cultures and a second look. an expanded version of the two cultures and the scientific revolution*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, UK 1964, Trad. it. *Le due culture*, Feltrinelli, Milano, 1977. Quando il 7 maggio 1959 all’Università di Cambridge, presso l’annuale Sir Robert Rede’s Lecturer un fisico e scrittore inglese tiene una conferenza dal titolo “The Two Cultures” con la quale attribuisce molti problemi politici, ambientali e culturali mondiali del tempo alla rottura di comunicazione che è avvenuta tra la scienza e le discipline umanistiche, si capisce subito che la sua definizione delle “due culture”, tanto semplice quanto controversa, diventerà un *topos* dei dibattiti culturali ed epistemologici della seconda metà del Novecento. Charles Percy Snow ha voluto valorizzare la scienza di fronte a una tendenza isolazionista che ha contraddistinto gli intellettuali del periodo. Nella sua opera Snow «descrive l’incomprensione che divide gli umanisti dagli scienziati e, cercando di indagarne i malintesi, osserva che i non-scienziati hanno una radicata impressione che gli scienziati siano animati da un ottimismo superficiale e che non abbiano coscienza della condizione dell’uomo. D’altra parte, gli scienziati credono che i letterati siano totalmente privi di preveggenza e nutrono un particolare disinteresse per gli uomini loro fratelli» (cfr. C.P. Snow, *Le due culture*, Feltrinelli, Milano, 1977). Da qui, per Snow, per non compromettere la società occidentale, è necessario un dialogo tra gli scienziati e i non-scienziati, da sviluppare tenendo presente un ripensamento dei sistemi educativi. Come ha colto la rivista *Nature*, è questo l’obiettivo della Third Culture, quello cioè di essere un ponte così come auspicato da Snow nel 1963. Si veda qui A. Gargani, *Crisi della Ragione*, Einaudi, Torino, 1979; G. Fenocchio, *La Letteratura italiana. Il Novecento. Dal neorealismo alla globalizzazione* (a cura di), Mondadori, Milano, 2004, p. 14; S. Sandrelli, recensione a *Le due culture* in www.torinoscienza.it del 17 ottobre 2005; S. Collini, *Science and art: Still two cultures divided?* in *New Scientist* del 6 maggio 2009;

⁷ Cfr. W. Lepenies, *Le tre culture. Sociologia tra letteratura e scienza*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1987.

⁸ Cfr. M. Serres, *Le tiers instruit*, Gallimard, Paris 1991.

assai più vistosa di tutte le altre che l'hanno preceduta, sia perché il ritmo del mutamento al nostro tempo è più rapido di quanto non sia mai stato prima d'ora, sia perché i mutamenti sono molto più estesi, coinvolgendo il globo intero»⁹.

Dagli Stati Uniti, invece, l'agente letterario Brockman, in sintonia con l'idea sostenuta di Snow di rimettere mano alla terza cultura, individuava nelle attività degli scienziati la capacità di raccontare «cose nuove ed interessanti al mondo al di là dei confini angusti dell'accademia»¹⁰ e ciò costituiva, per lo statunitense, la chiave di volta per affrontare i problemi posti da nuove forme di umanesimo. In definitiva, per Brockman si trattava di riunire i pensatori, anche di settori disciplinari diversi, non solo quelli provenienti dal mondo scientifico in senso stretto, capaci di interagire tra loro, imparando gli uni dagli altri e in grado di offrire un significativo contributo alla individuazione delle terza via già indicata da Snow.

Nel dibattito, in fieri e non sempre pacifico, tra scienze e cultura, si inserisce, ciò in quanto trova una sua dimensione naturale, il pensiero del paleontologo gesuita francese Pierre Teilhard De Chardin, il quale, con le sue riflessioni e i suoi scritti anticipa, quasi di mezzo secolo, le riflessioni contenute in Snow e Brockman, compiendo una importante sintesi scientifica e teologica tesa a conciliare fede e ragione in una prospettiva evolucionista. Le pagine, di cui si compone questo lavoro vorrebbero, pertanto, rievocare la figura e l'opera del gesuita francese, ma innestandone l'essenziale vicenda umana e culturale nel più ampio quadro storico e scientifico di riferimento, che si svolse nei secoli centrali e finali dell'età moderna¹¹.

Il gesuita francese fu tra i tanti pensatori cattolici che, sul finire del secolo XIX, assunse in carica con serenità scientifica il dato dell'evoluzione, cercando, nei limiti posti dalla sua stessa formazione cattolica, certa concordia con il messaggio

⁹ Cfr F. Capra, *The turning point*, Simon & Schuster, New York 1982. Trad. it. di Libero Sossio, *Il punto di svolta*, Feltrinelli, Milano 1984.

¹⁰ Cfr J. Brockman, *The third culture* (1995), Trad.it. La terza cultura. Oltre la rivoluzione scientifica, Garzanti, Milano 1995.

¹¹ Per la questione storiografica apertasi sul problema della modernità intesa distinta in una prima età moderna comprendente la fine del Quattrocento fino alla Rivoluzione francese ed una seconda età moderna incentrata sull'Ottocento ma che si estende fino al primo conflitto mondiale si rimanda al lavoro di M. Caffiero, *Religione e modernità in Italia (secoli XVII-XIX)*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, 2000.

evangelico della creazione. Per De Chardin — come vedremo — la creazione non doveva essere pensata come forma statica, ossia data una volta per tutte all’inizio dei tempi, bensì come materia dinamica che diventa una *creatio* continua¹². Il «corpus» del pensiero del gesuita era tutto orientato verso la individuazione di una terza via. La lotta tra lo spirito e la materia per De Chardin non doveva esaurirsi nello scovare i rispettivi ambiti di ricerca. Per il gesuita francese, come vedremo, non c’era materia da una parte e spirito dall’altra, ma solo una sostanza, la quale diveniva ora spirito, ora materia. Questo concetto, che tendeva ad investire direttamente il rapporto, non solo teorico, tra la scienza e la fede, tema attualissimo, causerà al De Chardin un procedimento inquisitoriale, i cui atti, ancora inediti, costituiranno l’oggetto finale del presente studio.

In Italia, come nel resto del mondo, la questione sulla coesistenza, ora possibile ora difficile, tra scienza e fede, ha assunto, specie negli anni del pontificato di Benedetto XVI, una maggiore rilevanza. Non che il pontificato del suo predecessore, Giovanni Paolo II, fosse stato immune dalla querelle, ma, l’elezione al soglio di Pietro, di Joseph Ratzinger, per sua stessa formazione teologica, ha ridato vigore alla secolare “disputa tra le parti”. Il viaggio che il pontefice romano svolse in Francia nel 2008, offrì lo spunto alla rivista *La Civiltà Cattolica* di affrontare con ripreso vigore la necessità e l’importanza di un dibattito in merito. Dopo, infatti, l’articolo di Quiniou apparso su *Le Monde*¹³, che accusava la Chiesa di “totalitarismo ideologico”, la replica del mondo cattolico non si fece attendere e per mano del

¹² Si veda F. Facchini, *Il cammino dell’evoluzione umana*, Jaca Book, Milano, 1985 (II ed. 1994); dello stesso autore *Antropologia. Evoluzione, Uomo, Ambiente*, Utet, Torino, 1988 (II ed. 1995); *Evoluzione umana e cultura*, Ed. La Scuola, Brescia, 1999; *Origini dell’uomo ed evoluzione culturale. Profili scientifici, filosofici, religiosi*, Jaca Book, Milano, 2002; *E l’uomo venne sulla terra*, Ed. S. Paolo, Cinisello Balsamo, 2005; *Le origini dell’uomo e l’evoluzione culturale*, Jaca Book, Milano, 2006; *Le sfide dell’evoluzione. In armonia tra scienza e fede*, Jaca Book, Milano, 2008; R. Martínez, J. J. Sanguinetti (a cura di), *Dio e la Natura*, Armando, Roma, 2002; V. Mancuso, *L’anima e il suo destino*, Cortina Raffaello ed., Milano, 2007; *Evoluzione è creazione continua* in *Il Foglio* del 5 aprile 2008; C. Augias, V. Mancuso, *Disputa su Dio e dintorni*, Mondadori, Milano, 2009; V. Mancuso, *Io e Dio. Una guida dei perplessi*, Garzanti, Milano, 2011; V. Possenti, *Natura umana, evoluzione, etica*, (a cura di) Guerini, Milano 2007; *L’uomo postmoderno. Tecnica, religione e politica*, Marietti, Milano 2009; *Dentro il secolo breve. Paolo VI, Maritain, La Pira, Giovanni Paolo II*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2009; G.E. Rusconi, *Vito Mancuso e Dio, un corto circuito teologico* in *La Stampa* del 18 settembre 2011;

¹³ Si veda infra

gesuita Mucci, sulle colonne della *Civiltà Cattolica* sostenne che, in quest'ultima fase, il dibattito tra fede e scienza, sembrava essersi focalizzato esclusivamente sul ruolo onnisciente che i laicisti attribuiscono alla scienza¹⁴. Da qui, la necessità di discutere sul ruolo che la Chiesa assume in questo contesto. Per Mucci, infatti, « la Chiesa incoraggia un percorso di dialogo lungo il quale scienza e fede non si devono ignorare. La Chiesa — continua Mucci — non guarda alla scienza come una concorrente, a patto che la scienza non eleva i suoi metodi e risultati ad assoluti»¹⁵. In fondo, sembra suggerire Mucci, la Chiesa contesta alla scienza una sola cosa: la pretesa di dichiarare l'inesistenza di Dio perché Dio non è un'ipotesi verificabile con i metodi della scienza sperimentale.

Dunque, la posizione della rivista gesuitica è da inserire nel solco di un tentativo possibile di dialogo tra le parti. Il centocinquantenario anniversario della pubblicazione dell'opera di Darwin, *L'origine delle specie* (1859), è stato un momento necessario per la moltiplicazione di iniziative, di confronto, anche di tono acceso, tra il mondo scientifico e quello religioso. Nel settembre 2010, ancora sulle colonne della *Civiltà Cattolica* Giandomenico Mucci è ritornato sul tema, riprendendo il lavoro del fisico italiano Claudio Ronchi, sottolineando, ancora una volta, la necessità di raggiungere il traguardo di una «ricomposizione necessaria»¹⁶ tra fede e scienza. Per il sacerdote gesuita il tentativo di Ronchi diviene un momento di riflessione sul ruolo sempre più totalizzante che la scienza, negli ultimi tre secoli, ha cercato di occupare. Il punto di partenza è dato dalla vicenda scientifica di Galilei, dopo la quale la scienza, la filosofia e la teologia hanno operato certo in campi diversi, ma non separati. Scrive Mucci: «La stessa materia del contendere non ha un assetto definitivo e i rispettivi fini e metodi si evolvono continuamente secondo criteri di valutazione che l'una non può imporre all'altra».

¹⁴ G. Mucci, *Il totalitarismo ideologico della scienza*, in *La Civiltà Cattolica*, 16 maggio 2009 a. 160, q. 3814, p. 320.

¹⁵ *Ivi*.

¹⁶ G. Mucci, *Scienza e Umanesimo. Il traguardo di una ricomposizione necessaria*, in «*La Civiltà Cattolica*», quaderno 3845 anno 161, 4 settembre 2010, p. 351. Cfr. C. Ronchi, *L'albero della conoscenza. Luci ed ombre della scienza*, Milano, Jaca Book ed., 2010.

Il cardinale Ravasi, presidente del Pontificio Consiglio della cultura, in un articolo apparso sulla rivista *Vita e Pensiero* nel 2010, rispolverando Planck, ritorna sulla necessità di riaprire il dialogo tra il mondo scientifico e quello religioso. Sostiene Ravasi: «Lo scienziato deve ridimensionare quella che è definita come l'orgogliosa autosufficienza, ovvero il tentativo di erigere la scienza a deposito esclusivo della conoscenza umana, relegando la filosofia e con essa la teologia tra i relitti di un paleolitico intellettuale»¹⁷. Tuttavia, per Ravasi *evitandum* è anche l'atteggiamento opposto, ovvero quella che il teologo pieghi apologeticamente la ricerca scientifica a supporto delle sue tesi. Da qui, dunque, per il Cardinale lo sviluppo di una “coesistenza pacifica” tra le parti.

Se il pontificato di Benedetto XVI, al di là delle polemiche con il mondo accademico, si è contraddistinto per un tentativo di dialogo con il mondo scientifico — la riprova sono i tanti articoli in merito — già il pontificato di Giovanni Paolo II, come detto in precedenza, aveva inaugurato la teoria del dialogo, secondo cui è necessaria una distinzione ma non una separazione tra scienza e fede. Nella lettera del 1 giugno 1988 indirizzata al direttore della «Specola Vaticana», il gesuita Coyne, il Papa polacco sostenne che: «[...] il fenomeno” a cui si dedica la scienza, ossia “la scena”, come si è soliti dire, non è indipendente “dal fondamento” e, quindi, “esperienza e trascendenza” sono distinte nei livelli ma non isolate e incomunicabili»¹⁸.

Già nel discorso tenuto nel 1979 presso l'Accademia pontificia delle Scienze sul caso Galilei, Giovanni Paolo II aveva usato parole distensive, auspicando un “clima di rinnovata apertura tra teologi, scienziati e storici per rimuovere le diffidenze, che quel caso ancora frappona, nella mente di molti, e una fruttuosa concordia tra scienza e fede, tra Chiesa e mondo”. «Offro — argomentava il Papa — tutto il mio appoggio a questo compito, che potrà onorare la verità della fede e della

¹⁷ G. Ravasi, *Irrazionalità della fede, razionalità della scienza?*, in «Vita e pensiero», Anno XCIII, Maggio-Giugno 2010, p. 88.

¹⁸ La lettera di Giovanni Paolo II alla Specola vaticana è possibile consultarla presso il Centro Documentazione Interdisciplinare di Scienza e Fede ora www.disf.org

scienza e aprire la porta a future collaborazioni»¹⁹. Nel messaggio tenuto alla Pontificia Accademia della Scienze nel 1996, anno in cui si ventilava l'apertura degli archivi romani dell'ex Sant'Ufficio, in occasione del 60° anniversario della sua rifondazione, Giovanni Paolo II ritornava su alcune riflessioni fondamentali. In primo luogo il Pontefice si soffermava sull'importanza di superare lo steccato ideologico tra scienza e fede. Nel suo messaggio infatti, il pontefice, affermava: «Se, a prima vista, può sembrare che vi siano opposizioni (tra il mondo scientifico e quello religioso ndr), in quale direzione bisogna muoversi per risolverle? Noi sappiamo in effetti che la verità non può contraddire la verità»²⁰. E, riprendendo l'enciclica «*Humani generis*» di Pio XII, Wojtyła, ricordava quale fosse stato l'atteggiamento della Chiesa verso l'evoluzione e, più in generale, verso il campo scientifico: non vi era opposizione fra l'evoluzione e la dottrina della fede sull'uomo e sulla sua vocazione, purché non si perdessero di vista alcuni punti fermi²¹. Nel suo messaggio, il Santo Padre compì, a nome della Chiesa, un passo in avanti. Non solo affermava l'importanza, anche per il mondo religioso, della teoria dell'evoluzione, ma ne auspicava un "ammodernamento", intendendo non più una teoria dell'evoluzione declinata nella sua forma singolare quanto piuttosto teorie dell'evoluzione. Questa pluralità derivava, per Giovanni Paolo II, da un lato dalla diversità delle spiegazioni che sono state proposte sul meccanismo dell'evoluzione e dall'altro dalle diverse

¹⁹ Discorso di Giovanni Paolo II presso l'Accademia pontificia delle scienze, Roma, 10 novembre 1979 cfr www.disf.org

²⁰ K. Wojtyła, Messaggio alla Pontificia Accademia delle Scienze in occasione del 60° anniversario della rifondazione, su alcune questioni inerenti l'evoluzione dell'uomo, Roma, 22 ottobre 1996 cfr www.disf.org

²¹ Enciclica *Humani generis* (Pio XII), Roma, 22 agosto 1950. l'Enciclica *Humani generis*, come ricordato anche da Giovanni Paolo II in occasione del già citato messaggio alla Pontificia Accademia delle scienze, considerava la teoria dell'evoluzionismo un'ipotesi seria, degna di una ricerca e di una riflessione approfondite al pari dell'ipotesi opposta. Tuttavia, Pio XII aggiungeva due condizioni di ordine metodologico: che non si adottasse questa opinione come se si trattasse di una dottrina certa e dimostrata e come se ci si potesse astrarre completamente dalla Rivelazione riguardo alle questioni da essa sollevate. Cfr Enciclica *Humani generis*, 12 agosto 1950, in H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. Hünermann, Freiburg i.B. 1991. Secondo Giancarlo Vigorelli, l'*Humani generis* agli inizi degli anni Cinquanta, più che scoraggiare i sostenitori della condanna di De Chardin, aveva incoraggiato l'oltranzismo degli avversari che, secondo la ricostruzione di Vigorelli, potevano giovarsi di un appoggio ecclesiastico ma anche di un appoggio politico in nome dell'anticomunismo e nella battaglia comune contro la nuova teologia, considerata come il veicolo più diretto del marxismo. Cfr G. Vigorelli, *Il Gesuita proibito. Vita e opere di P. Teilhard De Chardin*, Il Saggiatore, Milano, 1964, p. 259.

filosofie alle quali si fa riferimento. «Esistono pertanto — sosteneva il Papa — letture materialiste e riduttive e letture spiritualistiche. Il giudizio è qui di competenza propria della filosofia e, ancora oltre, della teologia. Il Magistero della Chiesa è direttamente interessato alla questione dell'evoluzione, poiché questa concerne la concezione dell'uomo, del quale la Rivelazione ci dice che è stato creato a immagine e somiglianza di Dio (cfr. Gen 1,28-29). La Costituzione conciliare *Gaudium et spes* ha magnificamente esposto questa dottrina, che è uno degli assi del pensiero cristiano. Essa ha ricordato che l'uomo è “la sola creatura che Dio abbia voluto per se stesso” (n. 24). In altri termini, l'individuo umano non deve essere subordinato come un puro mezzo o come un mero strumento né alla specie né alla società; egli ha valore per se stesso. È una persona. Grazie alla sua intelligenza e alla sua volontà, è capace di entrare in rapporto di comunione, di solidarietà e di dono di sé con i suoi simili. L'uomo è inoltre chiamato a entrare in un rapporto di conoscenza e di amore con Dio stesso, rapporto che avrà il suo pieno sviluppo al di là del tempo, nell'eternità. Nel mistero di Cristo risorto ci vengono rivelate tutta la profondità e tutta la grandezza di questa vocazione (cfr. *Gaudium et spes*²², 22). È in virtù della sua anima spirituale che la persona possiede, anche nel corpo, una tale dignità».

Pio XII, come meglio vedremo nel prosieguo di questo lavoro, si era soffermato con cauta azione comparativa sul fatto che se il corpo umano ha la sua origine nella materia viva che esisteva prima di esso, l'anima spirituale è immediatamente creata da Dio («animas enim a Deo immediate creati catholica fides nos retinere iubet», *Humani Generis*, DH 3896). Di conseguenza le teorie dell'evoluzione che, in funzione delle filosofie che le ispirano, considerano lo spirito come emergente dalle forze della materia viva o come un semplice epifenomeno di questa materia, sono incompatibili con la verità dell'uomo. «Esse sono inoltre incapaci di fondare la dignità della persona»²³, precisava Giovanni Paolo II.

²² La costituzione pastorale *Gaudium et spes* di Paolo VI venne data alle stampe in Roma il giorno 7 di dicembre del 1965. Cfr G. Campanini, *Gaudium et spes*, Piemme, Milano, 1986.

²³ K. Wojtyła, punto 5 del Messaggio presso la Pontificia Accademia delle scienze, Roma, 22 ottobre 1996, cfr www.disf.org

Al discorso tenuto nel 1999 ai membri del Consiglio di Presidenza del World Federation of Scientists il Papa ricordava come «scienza e fede sono entrambi dono di Dio» e, distinguendo tra scienza e tecnologia, «l'uomo può perire per effetto della tecnica che egli stesso sviluppa, non per effetto della verità che egli scopre mediante la ricerca scientifica, perché la scienza ha radici nell'immanente, ma porta l'uomo verso il trascendente»²⁴.

La linea dottrinale tracciata da Giovanni Paolo II in ordine non solo al concetto o ai concetti di evoluzione ma, in un più articolato panorama scientifico, ha trovato forme di continuità nel pontificato di Benedetto XVI. L'atteggiamento della Chiesa, sotto la guida spirituale di Ratzinger, ha avuto il merito di cercare con il mondo scientifico mondiale punti di coesistenza in linea con il pontificato del suo predecessore, ma caratterizzandosi anche per momenti di recupero forte della tradizione cattolica.

In un discorso mai tenuto all'Università "La Sapienza" di Roma nel 2008, Benedetto XVI affermava che:

«[...] teologia e filosofia formano in ciò una peculiare coppia di gemelli, nella quale nessuna delle due può essere distaccata totalmente dall'altra e, tuttavia, ciascuna deve conservare il proprio compito e la propria identità - aggiungendo che - è necessario fare un ulteriore passo. L'uomo vuole conoscere — vuole verità. Verità è innanzitutto una cosa del vedere, del comprendere, della *theoría*, come la chiama la tradizione greca. Ma la verità non è mai soltanto teorica. Agostino, nel porre una correlazione tra le Beatitudini del Discorso della Montagna e i doni dello Spirito menzionati in Isaia 11, ha affermato una reciprocità tra "scientia" e "tristitia": il semplice sapere, dice, rende tristi. E di fatto — chi vede e apprende soltanto tutto ciò che avviene nel mondo, finisce per diventare triste. Ma verità significa di più che sapere: la conoscenza della verità ha come scopo la conoscenza del bene. Questo è anche il senso dell'interrogarsi socratico: Qual è quel bene che ci rende veri? La verità ci rende buoni, e la bontà è vera: è questo l'ottimismo che vive nella fede cristiana, perché ad

²⁴ K. Wojtyła, discorso ai Membri del Consiglio di Presidenza del World Federation of Scientists, Sala dei Papi, Roma, 27 marzo 1999 cfr www.disf.org

essa è stata concessa la visione del Logos, della Ragione creatrice che, nell'incarnazione di Dio, si è rivelata insieme come il Bene, come la Bontà stessa»²⁵.

In un articolo apparso su L'Osservatore Romano del 9 novembre 2008 e, ripreso successivamente, dalla rivista «Vita e pensiero» dello stesso anno, John Polkinghorne, docente di fisica presso l'Università di Cambridge e ministro della Chiesa Anglicana, ritornava sulla questione del dialogo tra la scienza e la fede. Il punto di partenza della sua analisi consisteva soprattutto nell'affermare che la fede e la scienza:

«hanno in comune una caratteristica molto importante: entrambe credono nell'esistenza di una verità da cercare e da trovare, una verità il cui raggiungimento richiede una ben motivata convinzione. Naturalmente i due tipi di ricerca vedono la realtà da differenti punti di vista; la scienza studia i processi materiali del mondo, la religione s'interessa di questioni più profonde: indaga sul senso della vita, s'interroga sull'esistenza di un significato soprannaturale e su un obiettivo che si trova al di là di ciò che accade. Come un esploratore in viaggio ha bisogno di un binocolo più che di una sola lente, così io sono convinto di dover contare sul duplice sostegno della scienza e della religione, per poter operare con giustizia nella profonda e ricca realtà del mondo in cui vivo»²⁶.

Nel processo di dialogo tra le parti, lo scritto del fisico inglese rappresenta un momento importante. In primo luogo perché interrogava il mondo accademico sulla possibile strada di collegamento tra la fede e la scienza individuando nel concetto di filosofia e teologia della scienza, intellettualmente onesta, la capacità di tenere unite le fila dei due mondi.

In un discorso tenuto presso l'università di Regensburg (Ratisbona) nel 2006, presso cui aveva rivestito il ruolo di docente di teologia dogmatica, Benedetto XVI aveva ancora una volta chiarito la posizione della Chiesa di fronte al mondo scientifico. Pronunciandosi chiaramente contro ogni forma di imposizione violenta di un credo religioso, ha espresso la sua «convinzione che agire contro la ragione sia in

²⁵ Discorso preparato per la visita all'Università "La Sapienza" di Roma, programmata in data 17 gennaio 2008. Si veda anche l'omelia tenuta il 25 luglio 2009 nella cattedrale di Aosta dal Santo Padre dove, in un punto, riprende la visione di Teilhard de Chardin del mondo cfr www.disf.org.

²⁶ J. Polkinghorne, *Le goffe contraddizioni dello scientismo* in «Vita e pensiero», a. 2008, n. 5 p. 7.

contraddizione con la natura di Dio e che nell'elemento del Logos» (espressione greca per «parola», cioè verbo di Dio, ma anche «ragione»)²⁷ si trovi la profonda concordanza tra ciò che è greco nel senso migliore e ciò che è fede in Dio sul fondamento della Bibbia”. Tuttavia, è nella parte finale della sua “lectio magistralis” che Benedetto XVI chiarisce lo sguardo della Chiesa.

«Questo tentativo — scrive il Papa — fatto solo a grandi linee, di critica della ragione moderna dal suo interno, non include assolutamente l’opinione che ora si debba ritornare indietro, a prima dell’illuminismo, rigettando le convinzioni dell’età moderna. Quello che nello sviluppo moderno dello spirito è valido viene riconosciuto senza riserve: tutti siamo grati per le grandiose possibilità che esso ha aperto all’uomo e per i progressi nel campo umano che ci sono stati donati. L’ethos della scientificità, del resto, è volontà di obbedienza alla verità e quindi espressione di un atteggiamento che fa parte delle decisioni essenziali dello spirito cristiano. Non ritiro, non critica negativa è dunque l’intenzione; si tratta invece di un allargamento del nostro concetto di ragione e dell’uso di essa. Perché con tutta la gioia di fronte alle possibilità dell’uomo, vediamo anche le minacce che emergono da queste possibilità e dobbiamo chiederci come possiamo dominarle. Ci riusciamo solo se ragione e fede si ritrovano unite in un modo nuovo; se superiamo la limitazione autodecretata della ragione a ciò che è verificabile nell’esperimento, e dischiudiamo ad essa nuovamente tutta la sua ampiezza. In questo senso la teologia, non soltanto come disciplina storica e umano-scientifica, ma come teologia vera e propria, cioè come interrogativo sulla ragione della fede, deve avere il suo posto nell’università e nel vasto dialogo delle scienze. Solo così diventiamo anche capaci di un vero dialogo delle culture e delle religioni — un dialogo - di cui abbiamo un così urgente bisogno. Nel mondo occidentale domina largamente l’opinione, che soltanto la ragione positivista e le forme di filosofia da essa derivanti siano universali. Ma le culture profondamente religiose del mondo vedono proprio in questa esclusione del divino dall’universalità della ragione un attacco alle loro convinzioni più intime»²⁸.

La preoccupazione, dunque, della Santa Sede di fronte all’attacco della ragione positiva si è tradotta in un più accorto atteggiamento tradizionalista. In materia

²⁷ Discorso tenuto da Benedetto XVI presso l’Università di Regensburg (Ratisbona) il 12 settembre 2006 cfr www.disf.org

²⁸ Cfr *Ivi*, www.disf.org

scientifico, il già citato articolo del cardinale Ravasi se da un lato contribuiva a rinsaldare la necessità di dialogo tra «scienza e fede», dall'altra parte individua l'origine o — come egli stesso scrive — «il vertice, la sorgente dello scontro nel positivismo del filosofo francese Comte, giudicato come il negatore della legittimità di ogni interrogazione al di là della fisica»²⁹.

La riflessione del Cardinale Ravasi ci offre lo spunto per chiarire uno dei temi che saranno affrontati nel presente lavoro. Espresso in termini di incontro/scontro, il rapporto tra il mondo della fede e quello della scienza, pur apparendo di stretta attualità, in realtà affonda le sue radici — come giustamente nota Ravasi — fatte salve le vicende note di Galilei, Bruno ed altri, nella seconda metà dell'Ottocento. Ma di ciò parleremo diffusamente nel secondo capitolo di questo lavoro.

Per ora limitiamoci a ricordare che nel 1865 Charles Bernard diede alle stampe *l'Introduction à l'études de la médecine expérimentale*. «L'opera di Bernard — scrive Poggi — è l'opera di uno scienziato che esprime con piena cognizione di causa un complesso di valutazioni e di giudizi sulle procedure e sui contenuti dell'indagine scientifica»³⁰. Le riflessioni di Bernard, dunque, rappresentano il termine a quo, da cui è possibile partire per ricostruire le delicate fasi del dibattito scientifico del mondo accademico francese. In primo luogo, la specificità del contributo di Bernard va rintracciata nella sua concezione del metodo sperimentale, al cui centro egli pone, come Pascal, l'uomo, «che è fatto per la ricerca della verità e non per il suo possesso»³¹. Inoltre, come osservato più tardi anche da Bergson, l'originalità del contributo di Bernard, consisterà nell'aver elaborato un sistema di pensiero, «una filosofia della vita», che al suo interno riuscirà a far dialogare lo spirito e la natura³². Le tesi sperimentali di Bernard, caratterizzate da una costante tensione critico-sperimentale e cioè dalla preoccupazione di procedere al confronto tra la riflessione

²⁹ G. Ravasi, *Irrazionalità della fede*, cit., p. 88. Si veda anche A. Gargani, a cura di, *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino, 1979, pp. 57-106.

³⁰ Si veda il contributo di S. Poggi, *Ricerca della verità e metodo sperimentale in Claude Bernard*, in «Intersezioni», a. I, 1982, n. 2

³¹ *Ibidem*, p. 375

³² H. Bergson, *La Philosophie de Claude Bernard in La pensée et mouvant*, Presses Universitaires de France, Paris 1946, p. 230.

teorica e l'osservazione dei fatti contribuiranno ad alimentare la polemica in seno agli scienziati francesi. L'idea di scienza di Bernard – «il paradosso», come scriverà Bergson in relazione al contesto storico di riferimento – va al di là di un “esprit de système”, ma si fa sostenitrice della necessità di rinunciare a degli schemi chiusi, di rinchiudere la totalità delle cose in formule semplici per procedere — come dirà lo stesso Bergson — a dilatare il pensiero.

Tuttavia, Stefano Poggi, nel ricostruire le vicende filosofiche e scientifiche della Francia di metà XIX secolo, pone in risalto un dato essenziale; quello cioè di tenere in debita considerazione le componenti filosofiche delle riflessioni di Bernard per osservare prima e comprendere dopo l'utilizzo in chiave anti-positivistica delle teorie di Bernard³³ : ovvero di quel dibattito che, nella Francia di metà Ottocento, contrapponeva «le idee direttrici, l'invenzione, l'opposizione ad ogni forma di “esprit de système”, ad un quadro unitario proprio invece della filosofia positiva» articolato nel *Cours de philosophie positive* di Auguste Comte.

Nell'area tedesca, invece, la trasformazione economica seguente all'unità doganale (Zollverein), raggiunta nel 1834, accanto ad un progresso scientifico sostenuto crearono i presupposti per l'affermarsi di una tendenza materialistica nel campo sia filosofico che in quello scientifico. Il nuovo quadro filosofico di riferimento tendenzialmente appare convergente verso la figura di un eminente studioso, Jacob Moleschott, docente dell'Università di Heidelberg, successivamente, nel 1861, su iniziativa del Ministro italiano De Sanctis, chiamato a reggere la cattedra di fisiologia dell'Università di Torino³⁴. Con la sua opera, «*Circolazione della vita. Risposte fisiologiche alle lettere sulla chimica di Liebig*», il fisiologo tedesco esprimeva una nuova concezione della materia. Contro il concetto dell'esistenza di un essere assoluto del chimico tedesco Justus Liebig, Moleschott parlava della impossibilità che la vita potesse essere un processo a sé stante, riconducibile

³³ S. Poggi, *Ricerca della verità*, cit., p. 378

³⁴ Sulle vicende di Jacob Moleschott, si veda G. Cosmacini, *Problemi medico-biologici e concezione materialistica nella seconda metà dell'Ottocento* in *Annali della Storia D'Italia*, III, Einaudi ed., Torino 1981, pp. 820

esclusivamente ad una visione teologica. La materia, nondimeno, è scientificamente conosciuta nella sua essenza: essa è eterna e dotata di forze»³⁵ .

L'opera scientifica di Moleschott indirizzò, non senza grosse complessità, dunque, il pensiero tedesco verso una direzione evolutiva del processo vitale. Per la scuola tedesca, pertanto, la forza vitale non era immateriale, non era forza dello spirito, ma era una proprietà della materia, un prodotto di conversione di altre forze materiali . In Germania il dibattito intorno alle nuove posizioni filosofiche e scientifiche assunse un carattere marcato. Karl Vogt, in polemica con gli scritti di Rudolf Wagner, il quale sosteneva l'esistenza di un'anima immortale che nessuna dottrina avrebbe potuto scalzare proprio perché garantita dall'ordine morale del mondo, aveva, con la sua opera «*Fede di carbonaio e scienza della natura*» evidenziato la necessità di guardare al rapporto fede e scienza con i nuovi occhi delle scoperte scientifiche. In questa prospettiva teorica per Vogt l'anima immortale diveniva una ipotesi non richiesta dai dati proposti dall'esperienza. Si introduce qui, per Vogt, il concetto dell'evoluzione del mondo, secondo cui è eterno e si può spiegare solo tendendo in considerazione il suo legame con le leggi naturali. Una visione, questa, che di fatto eliminava la presenza divina nella creazione del mondo e del corso dei fenomeni naturali.

Posizioni più evolucionistiche vennero assunte da Ernst Haeckel che, prima con *Libera scienza e libera creazione*, pubblicata nel 1878 e, successivamente, con *Gli enigmi del mondo*, del 1899, sosteneva come la teoria dell'evoluzione potesse dare risposte alla creazione del mondo quale insieme di fenomeni connessi unitariamente dal rapporto causale. Nondimeno è nella formulazione della «legge biogenetica fondamentale» che il contributo di Haeckel all'evoluzionismo tedesco si traduce in termini ancora più marcati. Con essa Haeckel stabilisce la corrispondenza tra sviluppo dell'embrione individuale (ontogenesi) e sviluppo della specie (filogenesi) in cui l'embrione ripete nel suo sviluppo le tappe fondamentali dell'evoluzione della specie³⁶. Pur rappresentando una integrazione delle teorie di

³⁵ *Ibidem*, p. 821.

³⁶ Si veda qui E. Haeckel, *Storia della creazione naturale*, UTET ed., Torino 1892

Darwin, la legge di Haeckel, alla luce delle nuove scoperte embriologiche, mostra limiti oggettivi e oggi del tutto superata, come sperimentato da Walter Bock, biologo della Columbia University, e C. H. Waddington dell'università di Edimburgo nel suo *Principles of Embryology*³⁷. Tuttavia, il positivismo tedesco si caratterizzerà, in questi anni, anche per il contributo dato da Wilhelm Wundt e dal suo percorso di evolucionismo spiritualistico. Partendo dall'assunto di Comte e di Spencer, secondo cui la filosofia viene considerata scienza universale, il cui compito è quello di unificare i diversi risultati delle scienze, Wundt sosteneva la necessità di una veduta metafisica di tipo volontaristico.

In Inghilterra invece, il dibattito apertosi con le teorie di Lamarck e successivamente continuato con le teorie di Darwin, finì ben presto per assumere una dimensione di totale rottura con la tradizione passata. L'incontro delle teorie di Darwin con la filosofia di Spencer produrrà una estensione universale del processo evolutivo quale principio interpretativo di tutto il reale. Fu con le teorie di Darwin che — come è stato di recente sostenuto — si ebbe allora, e si ha anche retrospettivamente in sede storiografica, la irresistibile impressione di un rivoluzionario mutamento di prospettive. Come posto in evidenza da Paolo Casini³⁸, nel Regno Unito, il decennio 1830-40 fu attraversato da forti tensioni in seno alla comunità scientifica specie sul piano più propriamente geologico e paleontologico che su quello filosofico. In particolare, lo scontro ideologico tra Cuvier e Saint-Hilaire sul trasformismo lamarckiano teneva banco nelle grandi università inglesi. Da un lato la riscoperta del mito biblico con Cuvier, che ottenne l'appoggio della High Church e comunque dei tradizionalisti britannici, preoccupati che la moderna geologia potesse minare la tradizionale concezione delle Sacre Scritture. Dall'altro lato, scienziati formati nella cultura tardo settecentesca e nei nuovi solchi aperti dalle più recenti scoperte geologiche e paleontologiche. In mezzo, all'inizio del XIX secolo, il lavoro di Paley, maestro di Darwin.

³⁷ C. H. Waddington, *Principles of Embryology*, New York, Macmillan, 1956

³⁸ Si veda P. Casini, *Darwin e la disputa sulla creazione*, Il Mulino ed., Bologna 2009

Nella sua opera *Natural Theology* del 1802, Paley fonde religione e metodo sperimentale riprendendo i lavori di Ray, Derham e dello stesso Linneo, guardando ai fenomeni del mondo organico, allacciandoli ai sensi e all'esperienza. Negando poi la comparsa di nuove specie nelle diverse ere geologiche, Paley non aveva bisogno di giustificare altri interventi divini. Su questo punto, come ha chiarito Casini, Darwin, *mutatis mutandis*, seguirà il suo maestro Paley, ma per motivi opposti, sostenendo cioè la tesi che una successione di nuovi atti creativi sarebbe stata necessaria per dar vita nel tempo a forme e specie viventi sempre più complesse³⁹. Il panorama scientifico inglese, dunque, appare sensibile alle novità introdotte dal nuovo modo di concepire l'approccio scientifico. In questo solco trova spazio il *Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy* di Herschel sul metodo induttivo e che costituirà una delle basi fondamentali per il futuro lavoro di Darwin. Tuttavia saranno i *Principles of Geology* di Lyell a introdurre nel mondo scientifico britannico l'idea della geologica come scienza positiva e, più in generale, ad alimentare il vivace dibattito tra uomini di scienza e uomini di fede. L'intento del volume di Lyell fu, in primo luogo, quello di affrontare il problema della creazione terrestre sotto la lente di un principio metodico rigoroso legato da una successione di eventi fisici. Lontano dalle teorie delle catastrofi di Cuvier, Lyell è critico anche verso le teorie trasformiste di Lamarck, a cui rimprovera una serie di limiti concettuali circa l'assenza di prove di fatto in grado di dimostrare i singoli passaggi dell'ipotesi trasformista. L'opera di Lyell spaccò il mondo accademico inglese tra i "liberali" e "conservatori" come Sedgwick che temeva che dalle riflessioni di Lyell, l'*Homo Sapiens*, creato dall'intervento divino, si riducesse ad un discendente dei primati. È qui che si apre la riflessione più profonda e più metodica di Charles Darwin che, con i suoi lavori contribuirà, in maniera decisiva, ad introdurre il principio dell'evoluzione umana. Come ha osservato l'antropologo Francesco Fedele senza Darwin non vi sarebbero stati probabilmente lo Spencer dei *Principi di sociologia* o Tylor e l'americano Morgan e l'ebreo tedesco Marx, da intendersi come i primi teorici dell'evoluzione culturale.

³⁹ *Ibidem*, p. 18.

Dietrich Engelhardt chiarirà, successivamente, in un articolo apparso nel 1986, il legame stretto tra concetto di evoluzione e quello di cultura. «L'evoluzione — per Engelhardt — non è soltanto un concetto fondamentale della biologia, poiché lo è anche della cultura»⁴⁰. L'evoluzione è un concetto della natura come dello spirito; il senso è rispettivamente un qualcosa di specifico. Appare chiaro che l'apparato riflessivo di Darwin, irrobustito da una serie di scoperte scientifiche «sul campo», possiamo dire, non solo finì per mettere in crisi, come vedremo meglio nelle pagine che seguono, la vecchia teoria della fissità delle specie, ma in sede filosofica significò l'abbandono della visione teleologica della natura. L'uomo, dunque, creato ad immagine di Dio secondo la tradizione dell'Antico Testamento diventava ora, con Darwin, il prodotto di una evoluzione di milioni di anni, erede biologico di forme di vita primitive ed estinte.

La traduzione entro uno schema filosofico abile a spiegare la realtà del mondo sulla base delle teorie evolutive, sarà compiuto da Herbert Spencer. La teoria evolutiva assume, nelle opere di Spencer, la consistenza di una legge fondamentale della filosofia a cui vengono ricondotte tutte le scienze. Si tratta di tendere ad un ideale di conoscenze, con le quali la molteplicità delle realtà fisiche e naturali, solo in apparenza inconciliabili, siano presenti come espressione differenziata di un solo principio. Compito allora della filosofia è di compiere questa unificazione proprio perché essa conserva i principi di tutte le scienze: la conservazione della materia, la continuità del movimento, la persistenza della forza. Tuttavia, Spencer, che pure è stato visto come l'estensore morale delle teorie di Darwin nel campo della filosofia, ebbe sempre riguardo a ben distinguere le sue concezioni da quelle dello scienziato inglese⁴¹. Per Spencer, infatti, la selezione naturale si limitava a completare l'opera dei veri fattori dell'evoluzione organica: l'adattamento diretto dell'organismo all'ambiente e la trasmissione ereditaria degli effetti di esso⁴². Dunque, la teoria della vita formulata da Darwin finiva per assumere una dimensione globale paragonabile

⁴⁰ D. Engelhardt, *L'evoluzione della natura nell'età del romanticismo e dell'idealismo*, in "Intersezioni", a. VI, n. 2, agosto 1986, p. 259

⁴¹ A. La Vergata, *Biologia, scienze umane e "darwinismo sociale". Considerazioni contro una categoria storiografica dannosa*, in *Intersezioni*, a.1982, II, p. 77.

⁴² *Ibidem*, p. 77.

per intensità alla rivoluzione newtoniana⁴³. Tuttavia, per Paolo Viola le riflessioni scientifiche di Darwin non riescono a dipanare un dubbio sostanziale: ammesso, infatti, il processo del meccanismo selettivo non altrettanto pacifico appariva quello evolutivo. Il nodo gordiano, per Viola, dunque, era costituito dai seguenti quesiti: come insorgevano i cambiamenti che poi l'ambiente avrebbe premiato? E come diventavano trasmissibili ereditariamente?⁴⁴. Già undici anni prima, Peter J. Bowler aveva affermato che «l'immagine della rivoluzione darwiniana che distrugge i fondamenti religiosi del vecchio ordine sociale, oggi è fuorviante. La ricerca in vari settori ha mostrato che l'impatto dell'evoluzionismo sui tradizionali valori morali e religiosi è stato di gran lunga meno drastico. L'evoluzionismo non ha distrutto la teologia morale, ma ha trasformato la visione teologica della natura»⁴⁵. In ogni caso — continua Viola — il darwinismo era una rivoluzione scientifica che spostava in senso materialista e razionalista l'equilibrio intellettuale della conoscenza⁴⁶.

In Italia, invece, con il compimento del disegno risorgimentale dell'unità nazionale, secondo una osservazione di Venturi, il processo di ristrutturazione dell'apparato socio-economico e di quello culturale, subisce una sostanziale accelerazione. Si riattiva, insomma, utilizzando proprio un'espressione di Franco Venturi, quella «circolazione delle idee»⁴⁷ che, nel periodo della Restaurazione, sembrava aver spento le *lumières* settecentesche⁴⁸. Per Cosmacini, però, se negli anni dei governi restaurati la circolazione di idee politiche ed economiche «clandestine» aveva, seppure tra mille difficoltà, trovato canali di diffusione, non fu così per le idee scientifiche che ristagnavano nei limiti degli scarsi scambi tra regioni e Stati⁴⁹,

⁴³ P. Viola, *Storia moderna e contemporanea. L'Ottocento*, Einaudi, Torino 2000, p. 342.

⁴⁴ *Ivi.*

⁴⁵ Cfr P. J. Bowler, *Evolution: the history of an idea*, in *Intersezioni*, a. IX, n. 2, agosto 1989 (trad. it. a cura di A. Fortini)

⁴⁶ *Ibidem*, p. 342.

⁴⁷ F. Venturi, *La circolazione delle idee*, Atti del XXXII Congresso di storia del Risorgimento italiano (Firenze, 9-12 settembre 1953), Vittoriano, Roma 1954, pp. 33-52.

⁴⁸ G. Cosmacini, *Problemi medico-biologici e concezione materialistica nella seconda metà dell'Ottocento*, cit., p. 815. Sullo stato della cultura italiana negli anni della Restaurazione si veda l'opera di M. Berengo, *Cultura e istituzioni nell'Ottocento italiano*, Il Mulino, Bologna, 2004.

⁴⁹ G. Cosmacini, *Problemi medico-biologici*, cit., p. 815.

segnando il periodo forse meno fecondo della scienza italiana⁵⁰. Solo con la completa unificazione nazionale e una ripresa del vigore concettuale europeo che, con la teoria dell'evoluzione di Darwin, della teoria cellulare di Schleiden-Schwann-Virchow, passando per il *milieu intérieur* di Claude Bernard, si avvia un processo di innovazione senza precedenti. Nondimeno, lo sviluppo del campo scientifico italiano più che perseguire in questi anni un processo proprio, quello che lo stesso Cosmacini chiama «la rinascita di un primato o il ripristino di una missione»⁵¹, presenta linee marcate di influenza soprattutto di area tedesca (Berlino e Vienna in modo particolare). Nel giudizio di Lacaita sulla situazione culturale italiana, neppure la legge Casati del 1859⁵², che pure aveva avuto il merito di rimuovere dall'apparato accademico forme consolidate di arretratezza e preclusione, non riuscì ad appagare la parte progressista della cultura italiana, «dominata com'era più dalla preoccupazione di conservare che da quella di rinnovare»⁵³. Nei primi anni unitari, l'azione di riforma portata avanti dai ministri per la pubblica istruzione, De Sanctis e Matteucci si iscrive in questo solco. Valutata l'impossibilità oggettiva di una riforma, a cui si accompagnava anche una mancata volontà politica, l'opera dei due ministri sarà indirizzata in primo luogo «ad immettere, nel circuito della cultura italiana, nuovi professori che in parte furono chiamati a sostituire vecchi elementi inetti o mediocri, collocati a riposo, e in parte furono nominati a cattedre di nuova istituzione»⁵⁴. In particolare, l'azione politica del De Sanctis mirò in particolar modo a rendere reattivi soprattutto i ceti sociali borghesi alle condizioni poste dal passaggio dall'antico al

⁵⁰ A. Carrugo e F. Mondella, *Lo sviluppo delle scienze e delle tecniche in Italia dalla metà del XIX secolo alla prima guerra mondiale*, in AA.VV., *Nuove questioni di storia del Risorgimento e dell'Unità d'Italia*, Milano 1969, Vol. II, p. 430. La citazione è riportata da G. Cosmacini, *op. cit.*, p. 816.

⁵¹ *Ivi.*

⁵² Cfr C. G. Lacaita, *Istruzione e sviluppo industriale in Italia (1859-1914)*, Centro per la storia della tecnica in Italia del C.N.R., Giunti, Firenze, 1973; M. C. Morandini, *Scuola e nazione. Maestri e istruzione popolare nella costruzione dello Stato unitario (1848-1861)*, Milano, Vita e Pensiero, 2003

⁵³ C. G. Lacaita, *Istruzione e sviluppo industriale in Italia (1859-1914)*, Ed. Giunti, Firenze 1973, p. 110.

⁵⁴ Cfr G. Candeloro, *Storia dell'Italia moderna*, vol. V, Milano 1968.

nuovo regime e ciò avvenne anche attraverso i nuovi termini di riferimento culturale filtrati dalla chiamata di nuovi intellettuali⁵⁵.

Il sostegno a questo ampio programma di riforma culturale troverà nella filosofia positivista l'elemento portante. Per Cosmacini, «tale cultura laica degli anni '60 e '70 dell'Ottocento è dotata di duplice coerenza e valenza storica: dal punto di vista pratico corrisponde agli interessi di una borghesia protagonista nella lotta dello Stato contro la Chiesa, dal punto di vista teorico coincide con lo scacco delle concezioni spiritualistiche anche per effetto dei successi della scienza di metà secolo»⁵⁶. Il progressivo attestarsi della matrice positivista nel substrato della cultura italiana, comincia a generare fratture via via sempre più profonde con una visione ancora legata alla metafisica romantico-hegeliana. Si tratta, in definitiva, di una nuova impostazione metodologica basata sulla osservazione, sulla comparazione, sulla ricerca sperimentale che, con l'ingresso di nuovi grandi temi, quali il «cellulismo» nato dalla fisiologia tedesca e il «darwinismo» di matrice anglosassone, tenderà a scalzare l'hegelismo di Spaventa e De Meis⁵⁷. Come ha osservato Tortora per la realtà napoletana, ma applicabile all'intero panorama culturale italiano del tempo, nel trentennio 1860-1890, si può trovare un riscontro circa la nuova fisionomia culturale, sociale e politica mediante il confronto aperto prevalentemente in sede accademica tra hegeliani e positivisti: tra un Salvatore Tommasi, che nell'anno accademico 1866-1867, aprirà il suo corso di studi a Napoli con il titolo *Il naturalismo moderno*⁵⁸, insistendo sul carattere materiale del fatto in sé e sulla ricezione positiva dell'esperienza e un Silvio Spaventa impegnato nel tentativo di mediare idealismo, hegelismo e positivismo⁵⁹.

Anche in Italia, come nel resto delle accademie europee, la traduzione sul piano scientifico e filosofico dell'esperienza troverà motivi di discussione. Sul finire del secolo XIX lo scenario culturale italiano si presenta bifronte, da un lato la scuola

⁵⁵ Cfr A. Tortora, *Il Vesuvio in età moderna. Percorsi di ricerca e documenti inediti*, Angri, Gaia Ed., 2008, p. 22.

⁵⁶ G. Cosmacini, *Problemi medico-biologici*, cit., p. 819.

⁵⁷ *Ivi.*

⁵⁸ *Ibidem.*

⁵⁹ A. Tortora, *Il Vesuvio*, cit., p. 23.

positiva di Cattaneo, di Ardigò, di Lombroso come di molti altri legati dal *fil rouge* del materialismo, dall'altro la reazione al positivismo che si configura intorno agli spiritualisti come Terenzio Mamiani delle Rovere (1799-1885), fondatore della rivista «Filosofia delle scuole italiane», Francesco Bonatelli (1830-1911) e Augusto Conti (1822-1905). Su questo scenario, poi, si elevano anche i neo-tomisti che, dopo la pubblicazione dell'enciclica di Leone XIII, *Aeterni Patris* del 1879 ripresero maggiore vigore in Italia.

Alla luce di quanto finora detto, dunque, l'obiettivo del nostro lavoro si muove lungo due direttrici: la prima, è quella di ricostruire, mediante lo studio di materiale archivistico inedito, le vicende inquisitoriali del gesuita francese Pierre Teilhard de Chardin, accusato nei primi anni del XX secolo dalla Curia romana di evoluzionismo. La seconda, l'utilizzo del «caso De Chardin» per gettare uno sguardo più ampio sulle vicende storiche, scientifiche e religiose europee a cavallo tra l'Ottocento e il Novecento. Si è cercato di storicizzare il dibattito scientifico, fornendo una serie di spunti riflessivi, ma partendo dalla delicata coesistenza tra il campo della scienza e quello della fede. Nello specifico, si è cercato di affrontare e ricostruire il rapporto tra la storia istituzionale e la storia della scienza, passando attraverso i secoli finali della modernità. Ciò ci ha consentito di rileggere il ruolo e la funzione svolta dalla scienza sul piano della formazione di una rinnovata coscienza europea maturata tra la vecchia e la nuova età moderna. Quale il ruolo e quale il fine della scienza in epoca moderna? Le soluzioni scientifiche proposte dai filosofi in questi anni a quali sollecitazioni hanno risposto? Quale rapporto si è generato sul piano morale e istituzionale tra la scienza e le istituzioni laiche e religiose tra il XIX ed il XX secolo? Il pensiero cristiano per secoli aveva contemplato l'eternità attribuendole un carattere immutabile in cui il tempo terreno era inteso come un breve dramma legato al Peccato e alla Redenzione e il mondo naturale come la cornice entro cui si svolgeva questo dramma. La risposta dei filosofi a questa tormentata condizione umana tendeva ad elaborare, ciò sarà soprattutto vero per tutto il Settecento, una risposta scientifica utile a mitigare lo stato peccaminoso della natura umana. Sporcato dal peccato originale, quindi mortale e sofferente, l'uomo necessitava di cure mediche e

attenzione al corpo. Ma quale corpo? Senza dubbio, l'attenzione era concentrata sulla miseria del corpo umano inteso nella sua generalità.

Eppure, l'oggetto specifico della medicina si riversava sui corpi nobili della società, sui ceti feudali, che andavano salvaguardati e protetti in relazione, soprattutto, al concetto moderno di società cetuale. Per buona parte della modernità, l'attenzione ai ceti sociali collocati in fondo alla scala sociale restava, nell'alveo della pratica medico-scientifica, molto marginale. Lo sviluppo di una cultura illuministica, legata inoltre all'affermarsi di nuovi processi politici, porrà maggiore attenzione al ceto borghese, espressione di interessi convergenti verso l'affermazione di una rinnovata centralità e di una nuova funzione del cittadino nell'ambito dell'organizzazione politica. Con la Rivoluzione francese si porta a compimento un nuovo rapporto tra una nuova coscienza sociale (quella che Marx definirà coscienza di classe) e lo Stato sotto la cui egida si muove anche la scienza, non solo quella medica. Il liberismo ottocentesco, inteso nella sua categoria politica ed economica, contribuirà ad affermare la filosofia positivista, al cui interno trova maggiore compimento la teoria dell'evoluzione che contribuirà, a suo modo, a modificare il corso storico della scienza confinata non più alle sole aule accademiche, ma investita di una nuova funzione: la scienza diviene, in qualche misura, servizio sociale, ovvero utilità prodotta dall'organizzazione statale e finalizzata a migliorare tutte, o in buona parte, le carenze presentate dall'uomo nel suo essere soggettivo e nel suo esistere sociale.

Tuttavia, e questo è terreno d'indagine del primo capitolo, lo sviluppo e la fruibilità della scienza nel corso del XIX e XX secolo porta al suo interno una dinamica di lungo corso: il problema dell'uso istituzionale della scienza, che si scontra con la tradizione della Chiesa cattolica che ne detiene, nei secoli presi in esame, il monopolio. L'esplosione, a fine Ottocento, della crisi modernista in seno alla stessa Chiesa e nel più vasto panorama europeo rappresenta un momento di interessante analisi. Nel primo capitolo si è cercato di evidenziare come la crisi modernista abbia comportato un'apertura della scienza verso la Chiesa romana e verso la società intesa nelle sue dinamiche politiche ed istituzionali.

I capitoli II e III analizzano, come detto, i nuovi aspetti della scienza. Il problema storico dispiegato in questo lavoro affronta il complesso tema della proprietà e dell'uso della scienza toccando, inevitabilmente, il ruolo tradizionale, indiscutibilmente morale, svolto dalla Chiesa nella società. Le argomentazioni scientifiche di Charles Darwin sull'evoluzione biologica hanno contribuito a trasformare la concezione che l'uomo ha di sé stesso e del posto che occupa in natura. Con Darwin si colloca un altro oggetto considerevole: il substrato biologico dell'uomo inteso come parte indispensabile del proprio essere: l'origine e la natura del pensiero, l'origine e la natura dell'uomo e l'origine e la natura della vita.

La parte conclusiva del lavoro, nello specifico i capitoli IV e V, verte sul recupero e sull'analisi di materiale documentario inedito, custodito presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, riguardante, come già accennato, al caso del gesuita e paleontologo francese Pierre Teilhard de Chardin, accusato nei primi anni del Novecento, di eresia per le sue posizioni in merito all'origine dell'uomo, al Peccato Originale e per le sue posizioni dottrinarie giudicate, dal Sant'Uffizio, troppo vicine a posizioni moderniste. Da queste ultime prende, dunque, inizio il nostro lavoro.

CAPITOLO PRIMO

IL MODERNISMO

1. «*Il compendio e veleno di tutte le eresie*»: il Modernismo

Una delle prime questioni da affrontare quando si fa riferimento alla crisi “modernista” di inizio XX secolo è legata all’origine e all’uso della definizione “modernismo”. Il termine viene utilizzato per la prima volta, ufficialmente, nel 1907 con la pubblicazione della *Pascendi Dominici Gregis*, enciclica di Pio X, per indicare, come ha osservato Albert Houtin, il nucleo degli errori commessi nei campi della dottrina cattolica⁶⁰. Ernesto Buonaiuti, qualche anno più tardi, nella sua *Storia del Cristianesimo* ritenne il documento papale come una riduzione ad una unità dei molteplici indirizzi compresi sotto il nome generico di modernismo⁶¹.

L’intuizione di Buonaiuti, ripresa poi anche da Émile Poulat, è apparsa utile per destrutturare l’idea del modernismo come sintesi di tutte le eresie⁶². Dopo la pubblicazione della *Pascendi* non si verificò nessuno scisma, nessuna rivolta nella galassia degli studi modernisti.

⁶⁰ Cfr. R. De Mattei, *Modernismo e Antimodernismo nell’epoca di Pio X*, in *Don Orione negli anni del modernismo*, a cura di M. Busi, R. De Mattei, A. Lanza, F. Peloro, Milano, Jaca Book, 2002, p. 32. Sul punto si leggano le osservazioni di G. Prezzolini, *Il bilancio del Modernismo*, pubblicate su «La Stampa» del 5 dicembre 1912, e non si trascuri il volume di A. Houtin, *Histoire du modernisme catholique*, Chez l’Auteur, Paris 1913, pp. 32 ss., su cui cfr. di Alessandro Casati e Giuseppe Prezzolini il *Carteggio*, a cura di D. Continati, pref. di V.E. Alfieri, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1990, in particolare pp. 327-328 (Dipartimento della Pubblica Educazione del Canton Ticino).

⁶¹ E. Buonaiuti, *Storia del Cristianesimo*, Dall’Oglio, Milano 1943, pp. 618-622. G. Tyrrel, nel suo saggio, *Through Scylla and Charybdis; or, The Old Theology and New*, London, Longmans Green, 1907, aveva sostenuto che Pio X, «nel suo sforzo di condannarlo (il modernismo, ndr) gli ha dato un nome»: cfr B. Mondin, *Storia della teologia*, vol IV, ESD, Bologna 1997, p. 278, da cui traggio la citazione. Su ciò, più in generale, si veda anche P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, il Mulino, Bologna 1962; F. Sciuto, *Alle origini del modernismo italiano. Note critiche*, centro di studi sull’antico cristianesimo, Università di Catania, 1966.

⁶² Cfr. G. Verucci, *L’eresia del Novecento. La Chiesa e la repressione del modernismo in Italia*, Einaudi, Torino 2010.

Questo perché, probabilmente, non vi era materia di dissidio. Se, infatti, il modernismo era considerato dagli ambienti ecclesiastici come l'incontro di tutte le eresie, non si presentava a se stesso come il principio di una nuova eresia, ma come — e questo Poulat lo pone in risalto molto bene — l'esigenza di una cultura rinnovata⁶³. Dunque, più che strutturarsi come un movimento religioso dotato di uno schema di vita imposto dall'alto della gerarchia ecclesiastica, il modernismo deve essere considerato, attraverso i suoi differenti aspetti, come un lento processo storico di dissidenza interna alla stessa cattolicità.

In questi anni — precisa Maurilio Guasco — il termine modernismo compare nel suo più attuale significato negli scritti dello studioso belga Charles Perin, il quale utilizzerà questa espressione come titolo ad una sua opera, *Du modernisme dans l'Église*, mentre qualche anno dopo il termine appariva in uso al teologo di Friburgo Carl Braig, per spiegare un orientamento dello spirito che privilegia l'esperienza religiosa nel senso indicato da Schleiermacher⁶⁴.

Quando Guasco nel suo volume dedicato al «Modernismo» indicava nel rapporto tra «moderno» e «modernità» la genesi del modernismo, apriva una interessante riflessione circa l'origine e lo sviluppo di quello che lo stesso storico alessandrino definisce come «un semplice atteggiamento innovativo per alcuni, degenerazione eterodossa di un sistema di pensiero per altri»⁶⁵. Per Émile Poulat,

⁶³ É. Poulat, *Panorama internazionale della crisi modernista in Modernismo, fascismo, comunismo: aspetti e figure della cultura e della politica dei cattolici nel '900*, a cura di G. Rossini, Il Mulino, Bologna 1972, p. 10.

⁶⁴ M. Guasco, *Il Modernismo. I fatti, le idee, i personaggi*, San Paolo ed., Torino 1995, p. 18. Sarà F. Mourret, in un articolo del 1881, ad attribuire a Perin l'utilizzo del termine «modernismo»: cfr. Id., nota n. 5, p. 18. Lo stesso Mourret, nel saggio *Quelques épisodes de l'histoire de l'Église sous le pontificat de Pie X. La crise moderniste*, apparso nella *Revue Apologétique* tra il 1922 ed il 1923, ricorderà come lo stesso Lutero sia stato tra i primi ad utilizzare il termine «modernismo» per indicare i filosofi nominalisti. Anche Rosseau, nel 1769, utilizzerà il termine per indicare la schiera dei materialisti gaudenti: cfr. M. Guasco, *Il Modernismo, cit.*, p. 17, nota 3. Su Schleiermacher e sul suo senso della religiosità si rinvia a S. Sorrentino, *Schleiermacher e la modernità*, e a F. Tessitore, *Schleiermacher e la fondazione dello storicismo etico*, entrambi in H. J. Birkner, M. Despland, R. Osculati, S. Sorrentino, F. Tessitore, G. Moretto, *Schleiermacher e la modernità*, pref. di Sergio Rostagno, Torino, Claudiana, 1986, rispettivamente alle pp. 55-87, 89-103.

⁶⁵ M. Guasco, *Il Modernismo, cit.*, p. 13. Una più attuale riflessione storiografica è contenuta nel volume di G. Verucci, *L'Eresia del Novecento. La Chiesa e la repressione del modernismo in Italia*, Einaudi, Torino, 2010, pp. 143-149: si veda anche C. Arnold e G. Vian (a cura di), *La condanna del modernismo. Documenti, interpretazioni e conseguenze*, Viella, Roma, 2010.

invece, dopo la Rivoluzione Francese il termine «moderno» troverà applicazioni anche nel linguaggio cattolico con riferimento alla società borghese e liberale portata al potere dalla caduta dell'*Ancien Régime*, divenendo in tal modo tra i cattolici pomo di discordia.

Incontestabilmente, la corrente cattolica dominante si presenterà a lungo come antimoderna, secondo l'espressione di Maritain⁶⁶. La gerarchia ecclesiastica romana, in linea di principio, non intendeva opporsi a tutto ciò che era considerabile «moderno», ma solo alla degenerazione, alle deviazioni che potevano scaturire dall'illusorio progetto di uscire “dal chiuso delle formule ecclesiastiche canonizzate” per ridare nuova vitalità al cattolicesimo attraverso la riscoperta dello spirito evangelico⁶⁷. Lo stesso Poulat individuava, a questo riguardo, almeno tre fattori che, assunti nel loro insieme, contribuiranno ad acuire il processo di dissidenza interno alla Chiesa: la critica alla società borghese; la distinzione tra la modernità e le sue degenerazioni, da cui risulterà il termine modernismo; il carattere globale del processo storico orientato verso nuove prospettive filosofiche, etiche e morali, che la Chiesa avrebbe dovuto affrontare anche al suo interno, ossia nel mondo della cattolicità. Nella definizione data da Arnold e Vian:

«la crisi modernista, osservata nei suoi sviluppi fattuali e considerata come tentativo di rinnovare l'esperienza religiosa di matrice cristiana, fu una vicenda dotata di una sua autonomia e specificità: un tentativo che nasceva in primo luogo da cause e da istanze connesse con gli orientamenti culturali del secondo Ottocento, con le dinamiche della società industriale che viveva una fase di crescente affermazione, con l'allargamento e l'approfondimento dei processi di secolarizzazione che avevano corso in quei decenni. Tuttavia, l'effettiva portata storica della crisi modernista può essere colta adeguatamente solo se la si inquadra negli sviluppi della storia del cristianesimo in un arco cronologico più lungo, attento al percorso delle diverse

⁶⁶ É. Poulat, *Panorama internazionale della crisi modernista*, cit., p. 5.

⁶⁷ E. Buonaiuti, *Il Modernismo cattolico*, Modena, Guanda, 1943, p. 13.

tradizioni, per far emergere le connessioni della crisi modernista con processi di più lunga durata [...]»⁶⁸

Ciò che emerge sul piano più propriamente storico, tuttavia, punto su cui ha posto l'accento il Guasco, è la difficoltà della Chiesa, in quegli anni, a rinunciare al ruolo egemone fino ad allora condotto nella formazione culturale della società nel suo complesso. Per secoli la Chiesa e il mondo occidentale avevano convissuto con ciò che, sotto molteplici profili formativi, è stata definita una «simbiosi culturale»⁶⁹, in cui però, la stessa Chiesa aveva svolto un ruolo pedagogico centrale ed universalmente riconosciuto.

Una caratteristica fondamentale del movimento modernista fu la promozione di un profondo rinnovamento della cultura della Chiesa romana, opponendosi al tentativo di ripristinare il tomismo come falsariga della ricerca teologica⁷⁰. Esso fu un movimento tipicamente ecclesiale, che muoveva dalla situazione storica della Chiesa romana e risolveva la sua azione nell'ambito di questa. Specie in Italia si può affermare che il modernismo sia stato promosso ed affermato dal clero cattolico romano. Si ebbero validi contributi anche da parte di laici quali, vale la pena qui ricordarlo, Raffaele Mariano e Baldassare Labanca, i quali, però, rimasero al di fuori del movimento⁷¹. Il rinnovamento della cultura ecclesiastica fu tentato mediante l'apporto di alcuni elementi tipici dell'epoca moderna: lo sviluppo delle scienze storico-religiose con applicazioni alla storia del cristianesimo e ai testi biblici, la teologia liberale, che si diffuse in concomitanza con la filosofia idealista, la filosofia dell'immanenza, che sembrava essere l'antidoto desiderato al positivismo ormai affermato nella cultura laica delle università.

Il metodo di lavoro universalmente accettato in ambito modernista fu l'applicazione del metodo storico-critico alla teologia, senza ricorrere in primo luogo

⁶⁸ C. Arnold e G. Vian (a cura di), *La condanna del modernismo. Documenti, interpretazioni, conseguenze*, cit., p. 7.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 14.

⁷⁰ Cfr. M. Ranchetti, voce *Modernismo*, in *Enciclopedia delle Religioni*, IV, Firenze, Vallecchi, 1972, p. 561.

⁷¹ Su questi personaggi e la loro adesione, non formale, al movimento, cfr. C. Bellò, *Modernismo italiano*, Milano, Ares, 1967, pp. 9-12.

al principio di autorità, nemmeno quando si trattavano temi sui quali il magistero si era pronunciato. Si può dire, perciò, per questo aspetto, con Carlo Bellò che «il modernismo inizia esattamente sulla frizione fra autorità e libertà di ricerca»⁷², anche se, ora meglio sappiamo, molti modernisti non avevano intenzione di negare il dogma che sottoponevano all'analisi scientifica⁷³.

È, dunque, il rinnovato clima culturale europeo di fine Ottocento⁷⁴ il punto di partenza per cogliere “il compendio e veleno di tutte le eresie”, come lo ebbe a definire Pio X in occasione della pubblicazione dell'enciclica «Pascendi» nel settembre del 1907. Già con il pontificato di Pio IX si avverte la difficoltà, l'impossibilità quasi, di riconciliare il mondo moderno e la Chiesa quando, l'8 dicembre del 1864, vide la luce il *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores*⁷⁵ o più semplicemente noto come «Sillabo», contenente un elenco dei principali errori della società moderna, pubblicato con l'enciclica *Quanta Cura*.

Il documento papale, *ex chatedra* e pertanto universalmente riconosciuto dal mondo episcopale per la sua integrità dottrina, di fatto destrutturava ogni tentativo di dialogo con i mutamenti in atto nella società di fine Ottocento e più precisamente quella «nazione» cattolica⁷⁶, che si era formata sulle ceneri della Rivoluzione francese. I documenti papali, dunque, rifiutavano il percorso laico intrapreso dallo Stato in materia religiosa, amministrativa e giuridica; percorso, questo, giudicato dal magistero papale legato all'esperienza illuministica e rivoluzionaria. Inoltre, Pio IX era convinto sostenitore della necessità del potere temporale quale garanzia di libero

⁷² *Ibidem*, p. 23.

⁷³ Cfr. C. Milaneschi, *Ugo Janni. Pioniere dell'ecumenismo*, Torino, Claudiana, 1979, p. 48.

⁷⁴ Sul complesso quadro storico di riferimento ci sembra utile prendere le mosse dalla brillante sintesi, scritta in collaborazione con Charles Chauvin, di P. Channu, *Dio. Un'apologia dalla scienza e dalla fede*, trad. it., Cinisello Balsamo (MI), Edizioni Paoline, 1990, in particolare pp. 9-38, 81 ss. Indispensabile, ora, G. Verucci, *L'eresia del Novecento*, cit., pp. 3-64.

⁷⁵ Si veda G. Vannoni (a cura di), *Sillabo. Sommario dei principali errori dell'età nostra*, Cantagalli, Siena 1998.

⁷⁶ Il concetto di «nazione» cattolica emerge dalle ricerche avviate a partire dal concetto di «imperialismo cattolico». Cfr G. Imbruglia, *Dalle storie di santi alla storia naturale della religione. L'idea moderna di superstizione*, in «Rivista storica italiana», CI (1989), pp. 36-84 e dello stesso, *Un impero d'età moderna: la Compagnia di Gesù*, in *Le problème de l'altérité dans la culture européenne. Antropologie, politique et religion aux XVIII^e et XIX^e siècles*. Atti del convegno internazionale, Dipartimento di Storia e Storia dell'Arte, Trieste, 23-25 settembre 2004, a cura di G. Abbastista e R. Minuti, Napoli 2006, pp. 159-178, in particolare pp. 170-171.

esercizio dell'azione spirituale e, soprattutto, si mostrava sospettoso verso ogni esperimento di riforma del Cattolicesimo⁷⁷. Questo atteggiamento complicò il percorso verso la modernità della Chiesa, reso ancor più faticoso dalla chiusura prodottasi con il Concilio Vaticano I.

2. Due anime, un solo corpo: cattolicesimo e modernità

Con l'adozione del dogma dell'infalibilità papale in materia di fede si compiva una separazione netta tra il cattolicesimo e il percorso storico e intellettuale compiuto dal mondo moderno negli ultimi due secoli. Il carattere difensivo del pontificato di Papa Mastai Ferretti, è stato rilevato, comportò come conseguenza un ritardo in tutti i campi del pensiero⁷⁸. L'intransigenza di Pio IX, alle prese già con la difficile relazione diplomatica con il nascente Stato unitario italiano⁷⁹, continuerà, in buona sostanza, con Leone XIII, già cardinale Pecci e camerlengo del collegio cardinalizio, suo successore. Secondo la ricostruzione del Verucci, il pontificato leoniano, con le encicliche *Diuturnum* del 1881, *Immortale Dei* del 1885 e la *Libertas* del 1888, ribadì l'idea di un primato ecclesiastico sulle società e sugli Stati⁸⁰. Tuttavia, il suo sforzo si orientò anche nel garantire alla Chiesa di Roma una via di uscita da una qualche forma di isolamento socio-politico, che la riduzione del potere temporale papale aveva generato.

In quest'ottica, allora, s'inscrive e meglio si comprende il tentativo di Leone XIII di attivare, in ambito sociale, ma non solo sociale, iniziative e programmi ecclesiastici in parallelo all'evoluzione politica dei nuovi regimi costituzionali di

⁷⁷ Cfr. P. Viola, *L'Ottocento*, volume terzo, Torino, Einaudi, 2000, pp. 213-215.

⁷⁸ Cfr. J. M. Laboa, *La Chiesa e la modernità. L'ottocento*, vol. I, collana diretta da H. Jedin, trad. it. a cura di D. Lanfranchi, Jaca Book, Milano 2003, p. 181.

⁷⁹ Sul delicato tema delle relazioni tra Stato e Chiesa restano fondamentali i testi di F. Chabod, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, Laterza, Bari 1990 in particolare le pp.210-323; A.C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia dall'Unificazione a Giovanni XXIII*, Einaudi, Torino 1977, pp. 20-47; A. Caracciolo, *Stato e società civile. Problemi dell'unificazione italiana*, Einaudi, Torino, 1960, pp. 53-66.

⁸⁰ G. Verucci, *L'eresia del Novecento*, cit., p. 3. Un recente aggiornamento bibliografico sul tema è contenuto in D. Jodock, *Catholicism Contending with Modernity*, Cambridge University Press 2011.

metà Ottocento, intravedendo in questo nuovo percorso liberale e democratico nuove opportunità per la Chiesa di Roma di dialogo con i cattolici⁸¹. Le sue 86 encicliche, divise nei 25 anni di pontificato, ci danno una chiara lettura della sua azione pontificia. Se da un lato le encicliche menzionate hanno come interesse privilegiato l'aspetto socio-politico, l'enciclica del 1879, l'*Aeterni Patris*, individua nella filosofia di San Tommaso le linee guida della teologia ufficiale della Chiesa. Per Oskar Köhler, questa l'enciclica non è solo un documento particolare sull'orientamento filosofico e teologico delle scuole cattoliche, ma va considerato il fondamento di tutto il programma fissato da Leone XIII nell'ambito del proprio pontificato⁸². Con un sol colpo, dunque, il tradizionalismo filosofico e l'ontologismo rosminiano vennero ricondotti alla Scolastica. L'esigenza di un ritorno alla scolastica — ha sostenuto Scoppola — era sorto nel clima antirivoluzionario del primo '800 come reazione al legame stabilitosi fra la teologia e le mutevoli filosofie del tempo⁸³. Nelle intenzioni papali, il recupero della filosofia tomista era funzionale allo sviluppo di uno strumento universale, abile ad affrontare le grandi questioni della modernità, non ultime quelle sociali legate ai principi del “nuovo diritto” sviluppatosi negli anni della Rivoluzione francese⁸⁴. Non vi è dubbio, inoltre, che a spingere verso un ritorno al tomismo giocò un ruolo primario la Compagnia di Gesù⁸⁵ e la rivista *Civiltà cattolica*, massima espressione dei loro orientamenti culturali e ideologici⁸⁶.

L'iniziativa di Leone XIII era orientata anche verso un rinnovamento degli atenei romani con la sostituzione dei docenti su cui gravava una non comprovata fede

⁸¹ *Ivi*, Si veda anche G. Sale, *Leone XIII, l'unità d' Italia e i cattolici*, in *La Civiltà cattolica*, 17 aprile 2010, anno 161, n. 3836, pp. 107-119.

⁸² O. Köhler, *L'enciclica Aeterni Patris* in *Storia della Chiesa* diretta da H. Jedin, vol IX, *La Chiesa negli stati moderni e i movimenti sociali (1878-1914)* trad. it., seconda edizione, Jaca Book, Milano 1982, p. 370.

⁸³ P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Il Mulino, Bologna, 1969, p. 21.

⁸⁴ O. Köhler, *L'enciclica*, cit., p. 371.

⁸⁵ Molti sacerdoti gesuiti di comprovata fede tomista in questi anni saranno, da Leone XIII, chiamati a svolgere incarichi accademici. È il caso di p. Cornoldi all'Accademia Romana di San Tommaso, voluta dallo stesso Papa. Ancora, p. Schiffini alla Gregoriana in qualità di docente di filosofia; p. Billot, che nel 1885 otterrà la docenza di teologia alla Gregoriana; p. Mazzella, docente di dogmatica nella stessa accademia. Al contrario p. Palmieri, gesuita, critico dell'ilemorfismo, dovette rinunciare, nel 1867, alla cattedra di dogmatica presso la Gregoriana. Cfr O Köhler, *L'enciclica*, cit., p. 374.

⁸⁶ Cfr. G. De Rosa, *Storia del movimento cattolico in Italia*, Laterza, Bari 1966.

tomista e, infine, nella riorganizzazione didattica dei seminari che, dopo le condanne rosminiane del 1888, videro il definitivo trionfo del tomismo⁸⁷. Nondimeno, l'enciclica sulla restaurazione del tomismo quale indirizzo filosofico ufficiale della Chiesa di Roma, andava al di là del rinnovamento filosofico; preparava tutta una serie di interventi significativi in seno alla formazione dei futuri sacerdoti e della società secondo i valori tradizionali del Cristianesimo.

Nella sua enciclica Leone XIII invita ad un ritorno alle fonti dell'opera di San Tommaso, presentato come l'antidoto efficace contro le dottrine, che in questo scorcio di fine '800 avevano tramato contro l'ordinamento religioso, sociale e politico. Leone XIII, insomma, era consapevole che la sua Chiesa, oltre a perdere i suoi beni, i suoi diritti e la sua presenza sociale, non poteva perdere la sua Tradizione e la relativa capacità di offrire una dottrina e una filosofia in grado di spiegare il mondo e di orientare i popoli⁸⁸. E il pensiero dell'Aquinate doveva essere il pilastro ideologico, su cui basare questa riconquista.

Nella enciclica *Providentissimus Deus* del 1893 il Papa, rievocando le antiche scuole, esortava gli studiosi cattolici, gli insegnanti dei seminari e delle accademie ecclesiastiche a rinnovare gli studi biblici, ad approfondire l'esame della Sacra Scrittura e a difenderne il carattere d'ispirazione divina contro i razionalisti, "figli ed eredi della Riforma", che negavano sia la rivelazione sia l'ispirazione divina della Scrittura⁸⁹. Questo documento, che ribadiva il ruolo centrale della Chiesa nella interpretazione del Testo Sacro, era dedicato alla delicata questione dell'interpretazione biblica che i fermenti culturali dell'epoca stavano mettendo in crisi⁹⁰. Il Papa leoniano, con l'enciclica del 18 novembre richiamava i principi

⁸⁷ Su questo tema si veda G. Maurilio, *L'organizzazione delle scuole e dei seminari fra Leone III e Pio X*, in *Modernismo, fascismo, comunismo: aspetti e figure della cultura e della politica dei cattolici nel '900*, a cura di G. Rossini, Il Mulino, Bologna 1972, p. 195. Sul punto si vedano anche gli scritti di F. Traniello, *La questione rosminiana nella storia della cultura cattolica in Italia in Aevum*, 1963, pp. 63-103; e *Cattolicesimo conciliatorista. Religione e cultura nella tradizione rosminiana lombardo piemontese (1825-1870)*, Marzorati, Milano 1970.

⁸⁸ Cfr J. M. Laboa, *La Chiesa e la modernità*, cit., p. 186.

⁸⁹ G. Verucci, *L'eresia del Novecento*, cit., p. 4.

⁹⁰ Sulla questione biblica si veda O. Köhler, *La questione biblica*, in *Storia della Chiesa* (a cura di H. Jedin), vol. IX, cap. XXIII, Jaca Book, Milano, 1993, p. 393 ss. Già il Concilio Vaticano I aveva posto grande attenzione alla questione della interpretazione del Testo Sacro, ribadendo che solo il

tradizionali della Chiesa, ma lasciava aperta anche la porta della interpretazione del testo sacro, specie in materia di storia della Sacra Scrittura, la quale poteva essere — in limitato modo — espressione delle «nuove» concezioni storiche e cosmologiche del tempo. Sebbene accolta senza grossi contrasti da tutti gli studiosi cattolici, l'enciclica non risolveva alcune questioni bibliche di fondo.

Nel 1903 il sacerdote francese Lagrange, fondatore a Gerusalemme della «École Biblique», aveva dato alle stampe *La méthode historique surtout à propos de L'Ancien Testament*, in cui si cercava di superare la vecchia impostazione positiva circa l'interpretazione dei testi sacri, introducendo, quale elemento di novità, il concetto di «citazione», secondo cui l'autore umano del testo biblico avrebbe riportato testi di altri autori solo come rimedio d'emergenza dovuta alla mancata soluzione del problema dell'ispirazione⁹¹. Contro l'ipotesi di Lagrange delle «apparences historiques» fu sistematica l'azione dei gesuiti Delattre e Fonck, promotori anche della condanna verso Lagrange, costretto a rinunciare così alla pubblicazione di un nuovo scritto, *Éclaircissement su la Méthode historique*, con cui si difendeva dalle accuse dei gesuiti, i quali, pur intuendo la portata dell'approccio scientifico di Lagrange — come oggi sembra emergere — ne osteggiarono la circolazione⁹².

magistero ecclesiastico era autorizzato a decidere sul vero significato della Sacra Scrittura. Tuttavia, le critiche mosse da Strauss, da Bauer da Ernest Renan, i quali spingevano verso uno sviluppo della scienza biblica secondo le conquiste scientifiche del tempo, finirono per acuire la crisi in seno all'esegesi biblica. Uno dei temi centrali della *quaestio* era costituito dal rapporto tra Dio ispiratore e l'autore umano dei testi sacri.

⁹¹ Il tema rinvia al metodo usato dal bibliotecario ottocentesco dell'Università di Cambridge Henry Bradshaw, di cui parla anche in *On the Recovery of the long lost Waldensian manuscripts*, in «Cambridge Antiquarian Society», II (1864), pp. 205 ss. Ma è anche il metodo praticato, nel secolo XVIII, dal teologo luterano Johann Albrecht Bengel per la classificazione genealogica della tradizione manoscritta neotestamentaria, su cui v. G. Mälzer, *J.A. Bengel: Leben und Werk*, Stuttgart, Verl Calwer, 1970, in particolare il capitolo VI, pp. 153 ss., e S. Timpanaro, *La genesi del metodo di Lachmann*, Padova, Liviana Editrice, 1981², pp. 24-26 e *passim*. Sul più generale quadro storico di riferimento cfr. A. Tortora, *Il Vesuvio in età moderna. Percorsi di ricerca e documenti inediti*, Anagni (SA), Editrice Gaia, 2008, nello specifico il capitolo dedicato «Alle origini della "Bibliografia vesuviana"». Sul metodo di Friedrich Furchheim», pp. 15-72.

⁹² Cfr. B. Montagnes OP, *The story of Father Marie-Joseph Lagrange. Founder of Modern Catholic Bible Study*, Translation and Foreword by B. Viviano OP, New Jersey, Paulist Press, 2006, pp. 82 ss.

Nel 1897, la costituzione *Officiorum ac munerum*, del 25 gennaio, stabiliva che anche le traduzioni in volgare della Sacra Scrittura pubblicate da cattolici, *sine discrimine*, dovessero ottenere l'approvazione ecclesiastica e contenere *adnotationes* tratte dai Padri della Chiesa⁹³. Il pontificato di Leone XIII, come abbiamo già rilevato, si caratterizzò per un atteggiamento di grande cautela sotto il profilo filosofico, biblico e sociale, verso quei temi che rappresenteranno il cuore del pontificato di Papa Pecci. Fiorirono, in questi anni, sull'onda lunga della volontà papale, università e accademie, in particolare in Italia, a Roma, in Belgio a Lovanio, in Francia, a Parigi, con la creazione dell'Institut Catholique, in cui una prima generazione di seminaristi si formò sotto l'egida della Scolastica⁹⁴. L'Università Gregoriana, tra le più importanti del mondo cattolico perché ricca di seminaristi stranieri, fu al centro di una serie di cambiamenti e, nel giro di pochi anni, gli insegnamenti di Billot, chiamato a ricoprire l'incarico di docente di dogmatica nella prestigiosa università, diverranno le tracce-guida dei vari seminari mondiali⁹⁵.

Inoltre, a capo della Congregazione degli studi fu posto il domenicano Zigliara, eletto al soglio cardinalizio proprio da Leone XIII, di indubbia fede tomista.

Ciò nonostante, il pontificato di Leone XIII fu contrassegnato da forme alternate di apparenti aperture verso la modernità e ferme chiusure verso tutto ciò sembrava porsi come degenerazione della modernità. Si poteva cogliere nella politica pontificia il tentativo di condurre la Chiesa a un confronto con il mondo moderno e non mancarono tentativi di distensione, soprattutto sul piano internazionale⁹⁶. Così la *Rerum Novarum* rappresenta il tentativo del romano pontefice di riportare la Chiesa

⁹³ O. Köhler, *La questione biblica*, cit., p. 400.

⁹⁴ A Lovanio, in Belgio, si distinse la "*Revue d'histoire ecclésiastique*"; in Francia, dopo l'approvazione delle leggi sulle libertà d'insegnamento del 1875, si sviluppò, presso l'"Institut catholique", dove insegnarono l'abbè Louis Duchesne e Alfred Loisy, il "*Bullettin critique de littérature, d'histoire et théologie*", la "*Revue d'histoire et de littérature religieuses*", il "*Dictionnaire de théologie catholique*"; in Germania si svilupparono le facoltà teologiche di Monaco, Strasburgo e Tubinga con la rivista "*Teologische quartalschrift*": cfr P. Scoppola, *Crisi modernista*, cit., p. 28.

⁹⁵ Cfr G. Filograssi, *Teologia e Filosofia nel Collegio Romano dal 1824 ad oggi* in «Gregorianum», 35, 1954, pp. 513-540.

⁹⁶ Cfr R. Aubert, *Storia della Chiesa*, in *Storia della Chiesa*, cit., vol. IX, 1993, p.12.

al centro di un ordine oggettivo di giustizia⁹⁷ e, allo stesso tempo, invitare i fedeli in Cristo ad un impegno anche politico, prima di allora considerato deviante per la fede. Con la pubblicazione della *Rerum novarum* l'atteggiamento anti-liberale, già sviluppato ai tempi di Pio IX, usciva dallo stereotipato schema ideologico per caricarsi, progressivamente, di nuovi contenuti sociali⁹⁸. I nuovi oggetti della contestazione, allora, non risiedevano più nel carattere anti-clericale o anti-religioso della neonata classe unitaria, quanto piuttosto negli interessi economici antitetici a quelli delle masse popolari. Appare ovvio che l'apertura in senso socio-politico della Chiesa si tradusse in un vivace dibattito che assunse sfumature diverse a seconda dei contesti socio-politici dei diversi paesi.

In Germania, per esempio, si impose il nome dell'Arcivescovo di Magonza Von Ketteler, i cui spunti di riflessione sembravano essere molto vicini a posizioni socialiste: partecipazione degli operai agli utili della fabbrica, rivendicazioni operaie, aumento dei salari, diminuzione degli orari di lavoro saranno i temi dell'episcopato di Von Ketteler. Lo stesso si potrebbe dire della Francia, dove operarono La Tour du Pin, Albert De Mun e Léon Harmel, i quali teorizzavano una sorta di cristianesimo sociale. In Italia la trasformazione degli indirizzi originali dell'Opera dei Congressi e dei Comitati cattolici, sorta nel 1874, grazie alle iniziative, in particolare, di Romolo Murri e di Filippo Meda, entrò in contrasto con il pensiero del maggiore teorico del cattolicesimo italiano, Giuseppe Toniolo. L'iniziativa di Murri si iscriveva nel tentativo di organizzare un movimento popolare di ispirazione cristiana capace di contrastare sia il liberismo che il socialismo, ma che doveva smettere i panni della *non expedit* per passare all'azione. Il gruppo di Murri non metteva più in discussione l'unità territoriale dell'Italia e considerava la risoluzione della questione romana, apertasi nel 1870, come la conseguenza e non la premessa del rinnovamento dell'azione politica della Chiesa. L'iniziativa murriana, che si gioverà anche di alcune riviste, tra le quali vale la pena ricordare *Cultura sociale* e *Il Popolo italiano* di Genova, *Democrazia cristiana* di Torino e *Vita Nova*, incontrò inevitabili ostacoli in

⁹⁷ M. Guasco, *Il Modernismo*, cit., p. 30

⁹⁸ G. Sale, *Leone XIII*, cit., p. 109.

seno alla curia romana che manterrà verso l'iniziativa di un partito popolare cristiano un atteggiamento prudente e mai decisamente autoritario.

Ad inizio secolo il Sant'Ufficio porrà sotto osservazione gli scritti di Murri, il quale, in un primo momento, come era prassi, sarà semplicemente ammonito, ma non condannato. Per il momento, scrive Verucci, Leone XIII scelse la via del dialogo e dell'accordo⁹⁹. Dunque, la *Rerum Novarum* replicava alle diverse esigenze in atto agli inizi del XX secolo, ma le risposte papali contenute nel documento se da un lato apriranno a soluzioni interessanti, dall'altro apriranno forti dibattiti. Come ha osservato Aubert, Leone XIII provava nostalgia per la *Res- publica christiana*, compresa una certa concezione imperialista dell'azione della Chiesa verso la società¹⁰⁰. La sua teologia politica era pronta ad ammorbidirsi, ma la prospettiva finale del suo ideale pastorale restava una prospettiva di cristianità: la supremazia della Chiesa sul mondo, non solo nel campo religioso ma anche in quello politico e sociale¹⁰¹. Papa Leone XIII continuava a giudicare impossibile la coesistenza del potere politico e quello ecclesiastico, così come anche l'avversione al liberalismo venne ribadito con la conferma del “*non expedit*”¹⁰². Negli anni Novanta dell'Ottocento, l'azione pontificia di Leone XIII fu, essenzialmente, più irrigidita.

3. L'esperimento americano: Isaac Thomas Hecker

Da oltre oceano, in America, un sacerdote, Isaac Thomas Hecker discuteva sulla possibilità di coniugare i tempi e i riti del cattolicesimo alla vivacità e alla

⁹⁹ G. Verucci, *L'eresia del Novecento*, cit., p. 12.

¹⁰⁰ *Ibidem*, cit., p. 5.

¹⁰¹ R. Aubert, *La Chiesa e la società industriale (1878-1922)*, a cura di E. Guerriero e A. Zambarbieri, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990, , p. 72-73. Si veda anche G. Verucci, *L'eresia del Novecento*, cit., p. 5.

¹⁰² Cfr S. Trinchese, *Sviluppi missionari e orientamenti sociali. Chiesa e Stato nel magistero di Leone XIII*, in *Storia dell'Italia religiosa*, cit., vol. III, p.72. Nelle elezioni del 1900, a parte qualche sporadico caso, il «non expedit», venne rispettato dalla maggioranza dei cattolici italiani al punto che la stessa rivista dei gesuiti, *La Civiltà cattolica*, annotava nella sua «Cronaca Contemporanea» come la maggioranza dei cattolici italiani fosse stata («nelle elezioni estive del 1900, ndr») ossequiente ai voleri del Sommo Pontefice, astenendosi dalle urne politiche: cfr *Cronaca Contemporanea* in *La Civiltà cattolica*, n. 215, I, 1900, riportato in G. Sale, *Leone XIII*, cit., p. 111.

dinamicità della realtà e della cultura americana, trovando nelle correnti protestanti del Soul Gospel un naturale punto di comunione. La chiesa americana, a differenza di quelle europea, in particolare quella italiana e quella francese, aveva una tradizione di dialogo con le forme del potere e con la società civile. Dunque, l'iniziativa di Hecker di coniugare la chiesa americana alla realtà americana appariva una naturale conseguenza¹⁰³. Il nodo centrale, che troverà ammiratori in America e in Europa, specialmente nei circoli culturali francesi, era rappresentato dall'idea che una "evoluzione del dogma" fosse possibile ed anzi auspicabile e che, conseguentemente, anche la morale cattolica potesse subire modificazioni, purché non in contraddizione con alcuni fondamentali e tradizionali nuclei di fede¹⁰⁴.

In Europa, in particolare in Francia gli scritti di Hecker ebbero una larga diffusione tra gli uomini di cultura, provocando allo stesso tempo la reazione dei conservatori francesi, preoccupati già dalla politica di «ralliement» attuata dal Papa. Con una serie di articoli pubblicati sulla rivista conservatrice «Vérité Française» venivano mosse una serie di critiche all'«american way» di Hecker. Ben presto le critiche si estesero in Germania, Belgio e in Italia, dove numerosi furono gli oppositori di Hecker, tra cui il gesuita Delattre e il benedettino Janssens e Merry del Val, futuro Segretario di Stato di Pio X.

Inoltre, dal sub-continente americano si erano levate voci, su un terreno più rigorosamente naturalistico e scientifico, di una possibilità di convivenza tra le teorie di Darwin e quelle della Chiesa. Un docente dell'Università cattolica di Washington, Zahm, sosteneva la possibilità di un processo evolutivo del corpo umano senza sminuirne la sua derivazione divina. Il suo volume, però, incontrò la scure

¹⁰³ Il caso di p. Hecker esplose a seguito della pubblicazione, in Francia, da parte dell'abbé Félix Klein, docente all'Institut Catholique di Parigi, di una biografia del redentorista americano, fondatore dei paulisti americani, e convinto assertore della necessità di trovare nuove tecniche, nuovi metodi e nuovi strumenti per coniugare il cattolicesimo alla realtà americana. Cfr J. M. Laboa, *La Chiesa e la modernità*, cit., p. 193.

¹⁰⁴ Si deve tenere in considerazione, in questa sede, l'influenza teologica protestante della «Scuola di Tubinga», sorta a metà del XIX secolo sotto la direzione di Ferdinand Christian Bauer. Influenzato dalla dialettica hegeliana, Bauer e la sua Scuola, tendeva a mettere in discussione l'elemento soprannaturale nei Vangeli e ad applicare come criterio filologico di autenticità neotestamentaria la presenza di una presunta conflittualità teologica tra Chiesa ebraica primitiva (o "Chiesa petrina") e Chiesa dei gentili (o "Chiesa Paolina").

dell'Inquisizione romana che, nel 1898, includeva l'opera del professore americano nell'elenco dei libri proibiti, lasciando, al contempo, intuire che Roma guardava con sospetto non solo alle teorie dell'americanismo, ma anche ad ogni forma di dissenso religioso. La risposta di Leone XIII non tardò ad arrivare e con l'enciclica *Testem Benevolentiae* del 1899 condannava l'americanismo, che per la prima volta veniva definito, il tentativo di ridimensionare l'autorità ecclesiastica e di disprezzare le virtù evangeliche¹⁰⁵. L'enciclica non mirava a condannare gli usi e i costumi degli americani quanto piuttosto le deviazioni in materia dottrinale che si stavano compiendo.

Molti considerano le vicende dell'americanismo e la sua netta condanna come prolusione alle vicende del modernismo, che da lì a qualche anno avrebbero fatto tremare la Chiesa di Roma. Tuttavia, il Guasco ha sostenuto che i punti di contatto tra americanismo e modernismo vanno ricercati su altri livelli. In primo luogo la sistemazione del pensiero americanista, come per il modernismo, veniva fatto da un documento pontificio e non da un esponente di quella linea di pensiero.

Inoltre, come per il modernismo, la condanna veniva accolta da alcuni con grande giubilo, ma portava altri, tra questi il cardinale Gibbons, ad inviare al Papa assicurazioni sulla possibilità di dichiarare l'americanismo una dottrina assurda e stupida, precisando però, di non conoscere nessun vescovo, sacerdote o laico americano del suo paese che avesse mai pronunciato simili asinerie in merito all'ossequio da portare all'autorità ecclesiastica¹⁰⁶. Dunque, il legame tra americanismo e modernismo, frutto di polemisti contemporanei e storici frettolosi¹⁰⁷, avrebbe quasi escluso il cattolicesimo americano dagli ambienti europei e quest'ultimo avrebbe avuto maggiori difficoltà, per paura di condanne, ad accogliere le novità provenienti d'oltre Oceano¹⁰⁸. Gli anni del pontificato leoniano, nondimeno, vedranno il manifestarsi, in Italia come in Europa, negli ambienti cattolici e aristocratici-borghesi, di sentimenti di rinnovamento dell'azione ecclesiastica anche

¹⁰⁵ Si veda l'enciclica *Testem benevolentiae*, in *Enchiridion delle encicliche* (d'ora in poi, EE), Edizioni Dehoniane, Bologna, 1994, vol III.

¹⁰⁶ Cit. in G. Maurilio, *La Chiesa e la modernità*, cit., p. 38.

¹⁰⁷ *Ivi*.

¹⁰⁸ *Ivi*.

in relazione ai fermenti sociali che caratterizzeranno l'Europa alla fine dell'Ottocento e all'inizio del secolo successivo.

4. *L'ora di Alfred Loisy*

A Roma si moltiplicarono i cenacoli, in cui si discuteva della situazione difficile che viveva, in questi anni, la Chiesa cattolica. Proprio nella Capitale, all'interno di strutture formative ecclesiastiche come il «Seminario Pio» e il «Seminario Capranica», cominceranno a muovere i primi passi Minocchi, Genocchi e Semeria¹⁰⁹, protagonisti della prima ora della crisi modernista di inizio secolo, sensibili, tuttavia, ai mutamenti in atto nella società italiana e nella Chiesa. Roma, in particolare la residenza del barone anglo-austriaco Von Hügel e della *École Française* di Palazzo Farnese diretta da Louis Duchesne, sarà lo snodo ideale delle nuove idee e dei nuovi fermenti in seno alla Chiesa. Sarà attraverso i canali di collegamento di Von Hügel e le lezioni di Duchesne che le tendenze di rinnovamento evangelico di Alfred Loisy saranno note.

Nato ad Ambrières nel 1857, Loisy fu ordinato prete nel 1879 e sin da subito mostrò chiari interessi verso la Sacra Scrittura, studiando l'ebraico ed entrando in contatto con Duchesne e con gli ambienti dell'«Institut Catholique» di Parigi. Studioso del Pentateuco, i suoi studi saranno pubblicizzati dai fratelli Mercati, i quali faranno conoscere i primi scritti di Loisy sulle colonne de *L'«Osservatore Romano»*. Ad un iniziale entusiasmo per le sue iniziative esegetiche cominceranno ben presto a farsi strada nell'alveo delle gerarchie ecclesiastiche crescenti preoccupazioni per le conclusioni, verso cui sembravano tendere le tesi di Loisy. Lo stesso rettore dell'«Institut Catholique» di Parigi, monsignor D'Hulst, pubblicava su «Le Correspondant» del 25 gennaio 1893 un articolo dedicato ai recenti studi biblici,

¹⁰⁹ Cfr G. Verucci, *L'eresia del Novecento*, cit., p. 14. Appare interessante la vicenda di Salvatore Minocchi, sospeso *a divinis* dalla Curia di Firenze perché aveva dichiarato il non valore storico del secondo e del terzo capitolo della «Genesi».

cercando di mitigare le teorie giudicate eccessive di Loisy¹¹⁰. Lo stesso Loisy sosteneva, infatti, la relatività storica della verità biblica, il legame cioè tra il credo e le affermazioni degli autori ispirati con il contesto storico, sociale e dottrinale in cui vivevano. Nell'articolazione delle sue "cinque tesi", Loisy, docente di ebraico all'«Institut», nello specifico sosteneva che il Pentateuco non fosse stato scritto da Mosè e che non si potesse sostenere la storicità dei primi cinque libri della Bibbia; ulteriori affermazioni ritenevano che l'Antico e il Nuovo Testamento non avessero lo stesso valore storico e che vi fosse stato certamente uno sviluppo nella dottrina religiosa all'interno delle Scritture nel corso della storia; inoltre, Loisy sosteneva che le Sacre Scritture contenessero alcuni limiti interpretativi e che, per questo, potevano essere accomunate a tutti i testi del mondo antico.

Nel suo volume *L'Évangile et l'Église* del 1902, il primo dei *livre rouge*, scritto in polemica con il protestante tedesco Adolf von Harnack, autore de *Das Wesen des Christentum*¹¹¹, Loisy distingueva, sulla scia anche delle riflessioni del cardinale Newman, nella predicazione di Gesù un elemento essenziale: l'annuncio dell'avvento del Regno dei Cieli. Mentre i documenti umani, ovvero i libri dell'Antico e del Nuovo Testamento, sarebbero stati scritti in un altro periodo storico, accresciuti, rielaborati e interpretati nel corso delle generazioni successive e ciò per rispondere alle mutate necessità religiose intervenute nel culto, nei sacramenti, nei dogmi¹¹². Nel volumetto con copertina rossa del Loisy si avvertiva un rapporto di

¹¹⁰ L'articolo a firma del rettore D'Hulst del 25 gennaio del 1893 fu il tentativo ultimo di evitare al Loisy la perdita della cattedra all'Institut Catholique di Parigi. Nello specifico, l'articolo individuava due scuole di apologisti, una scuola che potremmo definire conservatrice e una «école large» a cui faceva riferimento lo stesso Loisy. Già nel 1893, il prete francese fu vicino alla condanna del Sant'Uffizio, quando con il suo *Mémoires* ribadisce le sue tesi rifiutando di riconoscersi nella descrizione fatta dal suo rettore. Cfr M. Ranchetti, *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*, Einaudi, Torino 1963.

¹¹¹ La polemica tra Loisy e Harnack nasceva dalla attribuzione data dal luterano tedesco alla Chiesa romana di una sorta di «imperialismo curiale», la cui autorità aveva stravolto la originaria spiritualità del messaggio cristiano e di essersi intromessa, sbagliando, nel rapporto personale che lega l'essere umano alla sua fede. «Il cattolicesimo romano, aveva scritto Harnack, non è altro che il tipo di uno Stato fondato sul diritto e sulla forza, e non ha nulla a che vedere con il Vangelo, del quale al contrario esso è la contraddizione manifesta». Per converso Loisy, partendo da posizioni storiciste e positiviste, sostenne nel suo libro che la Chiesa era stata capace di "adattarsi" nel corso del tempo alle variate circostanze dell'umanità e che proprio questa elasticità le aveva permesso di conservare e di diffondere il messaggio di Cristo.

¹¹² G. Verucci, *L'eresia del Novecento*, cit., p. 15.

scambio ineguale tra l'immutabilità ascritta alla Chiesa dalla Tradizione cattolica e il processo "evolutivo" che la Chiesa compie naturalmente nella storia come assetto di governo dell'animo umano¹¹³. Si potrebbe, dunque, sintetizzare il pensiero di Loisy nella distinzione che egli opera tra la Tradizione e la Chiesa, tra la verità storica e la verità dogmatica, tra l'esegesi storica e la teologica. Il pericolo delle riflessioni di Loisy, verso cui poi muoverà l'azione inquisitoriale della Chiesa, risiedeva nell'aver caratterizzato in senso umano il testo sacro, ovvero aver considerato la Bibbia un libro scritto dagli uomini per gli uomini e, perciò, soggetto alle leggi che condizionano ogni libro umano, anche quelli relativi alla fede e alla morale¹¹⁴. Per Loisy, dunque, la Bibbia non può che essere in completo rapporto con la verità di una sola epoca, quella della sua redazione. Con tutto ciò Loisy considerava la verità storica quale elemento fondante di tutto il cristianesimo.

Nel suo secondo volume, *Autor d'un petit livre*, ribadiva le sue posizioni, affrontando il tema della divinità di Cristo, secondo cui era provabile la storicità di Gesù, mentre la sua resurrezione non era giustificabile da una documentazione storica e, quindi, poteva essere rappresentata, nella sua essenza, come un atto di fede e non come una verità storica.

La reazione della Chiesa cattolica di fronte alle critiche storiche di Loisy in merito al tema della Rivelazione, non si fece attendere. La curia parigina, per mano del cardinale Richard, già il 17 gennaio del 1903¹¹⁵ aveva condannato il primo scritto di Loisy, mentre il 16 dicembre dello stesso anno il Sant'Ufficio, insieme agli scritti di Albert Houtin, iscrisse i due volumi nell'Indice dei libri proibiti, chiedendo allo stesso tempo una sottomissione dell'autore all'autorità ecclesiastica. Erano passati solo pochi mesi dall'elezione al soglio di Pietro del Patriarca di Venezia Giuseppe Sarto, Pio X, eletto il 4 luglio del 1903. Le motivazioni che spinsero il Sant'Ufficio alla condanna delle opere di Loisy ricalcarono, per larghi tratti, quelle già individuate

¹¹³ Cfr. E. Buonaiuti, *Storia del cristianesimo*, Roma, Newton & Compton, 2002.

¹¹⁴ M. Ranchetti, *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*, cit., p. 35.

¹¹⁵ Cfr. R. Aubert, *Aux origines de la reaction antimoderniste, deux documents inédits* in « Ephemeres theologiae Lovanienses. » 37 (1961), 557, citato in G. Sale, *La Civiltà cattolica nella crisi modernista (1900-1907) fra transigentismo politico e integralismo dottrinale*, Milano, Jaca Book, 2001, p. 90.

dal card. Richard e adottare per osteggiare *L'Évangile et l'Église*¹¹⁶. Con la condanna di Loisy, il pontificato di Pio X, ad ammonimento di molti, iniziava così con una presa di posizione molto energica nei confronti dei novatori, mentre il provvedimento contro le opere di Loisy fu uno dei primi atti del suo pontificato¹¹⁷.

La ritrattazione di Loisy fu, nella sostanza, più un atto disciplinare, attraverso il quale si evitò di chiarire alcuni aspetti dei suoi scritti e delle sue riflessioni. Sospeso *a divinis* nel 1906, Loisy sarà successivamente, nel 1908, scomunicato. Al di là delle vicende umane e della condanna del Sant'Ufficio, le idee e gli scritti di Loisy incontreranno, nel movimentato panorama culturale europeo del tempo, un vasto consenso. Già nel 1901 Salvatore Minocchi aveva fondato a Firenze la rivista «Studi religiosi», destinata ad essere, con molta probabilità, il veicolo più immediato delle idee moderniste in Italia. Attraverso essa si difendevano e diffondevano, grazie alla collaborazione di giovani preti, come Semeria e Buonaiuti, le teorie di critica storica e di esegesi biblica di Loisy. L'iniziativa editoriale di Minocchi si iscrive, a piena ragione, in quel processo di rinnovamento culturale tutto interno alla Chiesa che animò i primi anni del XX secolo grazie alla nascita di riviste di ispirazione riformista¹¹⁸. Proprio l'iniziativa di Minocchi, nel 1901, convenzionalmente, è considerata come la data di nascita del modernismo italiano¹¹⁹.

5. La Pascendi Dominici Gregis

¹¹⁶ Si veda la lettera del card. Merry del Val, Segretario di Stato Vaticano in «La civiltà cattolica» del 2 gennaio 1904, p. 98. Nell'articolo, il Segretario di Stato scriveva: «Gli errori che rigurgitano in quei volumi riguardano principalmente: la Rivelazione primitiva, l'autenticità dei fatti e degli insegnamenti evangelici, la divinità e la scienza di Gesù Cristo, la risurrezione, la Divina istituzione della Chiesa, i sacramenti». Precedentemente, nel 1903, la rivista dei gesuiti, «La Civiltà cattolica», si era già espressa sui *livres rouges* di Loisy, confutando gli errori dei moderni razionalisti e alimentando il clima di repressione culturale nei riguardi degli studi biblici. Anche dopo la condanna del 1903 «La Civiltà cattolica» ritornò sugli studi di Loisy con gli articoli di p. Polidori, il quale, tuttavia, non godeva di eccessiva stima né tra gli studiosi di Sacra Scrittura né tra i giovani sensibili alla metodologia critica di Loisy cfr G. Sale, *Leone XIII*, cit., p. 93.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 91

¹¹⁸ G. Verucci, *L'eresia del Novecento*, cit. pp. 18-19.

¹¹⁹ E. Buonaiuti, *Modernismo cattolico*, cit., p. 133. Si veda anche R. De Mattei, *Modernismo e antimodernismo nell'epoca di Pio X*, cit., p.38.

L'elezione pontificia di Papa Sarto potrebbe essere considerata come una sorta di continuazione della politica religiosa di Leone XIII. Uno degli obiettivi di Pio X, sin dalla prima enciclica, *E supremi apostolatus* del 1903, è quello di riaffermare, in linea con il suo predecessore, il ruolo centrale della Chiesa nella società, richiamando alla disciplina della Chiesa il consorzio umano¹²⁰. In questi anni il Papa moltiplicò i suoi viaggi apostolici nelle diocesi e nei seminari al fine anche, come nota Verucci, di accentuare il potere papale sui vescovi¹²¹. Fu un atteggiamento speculare ad una penetrazione sempre più diffusa del modernismo nei centri di cultura, nei seminari, nelle chiese. Nei primi anni del '900 Pio X ebbe un ruolo centrale nella opposizione al movimento o forse sarebbe meglio dire ai movimenti, riformistici in seno alla Chiesa, in ciò coadiuvato dalla "Segretariola", ovvero di una segreteria privata, sotto la direzione di monsignor Bressan e distinta dalla Segreteria di Stato, che svolse compiti di «inquisizione» e di condanna su espressa volontà papale¹²². In sintesi, l'opera di Pio X si muoveva sul binario delle condanne a quelle dottrine e a quei movimenti, come il liberismo o il socialismo, che rappresentavano le fondamenta di una società in via di emancipazione dalla Chiesa o proscrivendo, come nel caso del modernismo, le correnti culturali che stavano introducendo in seno alla Chiesa cattolica una nuova metodologia critica. Tuttavia, bisogna considerare il pontificato di Papa Sarto anche nella sua parte *costruens* di restaurazione cristiana della società. I viaggi apostolici, la riforma dei seminari, un coinvolgimento più corposo dell'episcopato e del laicato cattolico rappresentavano nelle intenzioni di Pio X un primo freno al dilagare del moderno. Queste iniziative, però, contenevano orientamenti prevalentemente conservatori tali da essere considerati tutt'altro che anticipatori del rinnovamento religioso promosso dal Concilio Vaticano II. In quest'ottica si iscrive allora una riorganizzazione interna delle strutture ecclesiastiche funzionali, come ha evidenziato Vian, «al ristabilimento della teologia romana e dell'ecclesiologia gerarchica nella Chiesa da cui fu lasciato estraneo l'ufficio papale che, nella visione del Sarto era il vero fondamento dell'indefettibilità

¹²⁰ Si veda l'enciclica *E supremi apostolatus* in EE, EDB, vol. IV, Pio X, pp. 1-39.

¹²¹ G. Verucci, *L'eresia del Novecento*, cit., p. 20. Nei primi anni del suo pontificato Pio X chiederà le dimissioni di numerosi ordinari diocesani, di personale direttivo e insegnante.

¹²² Cfr L. Bedeschi, *La curia romana durante la crisi modernista*, Guanda, Parma 1968.

della Chiesa stessa»¹²³. Il riordino della struttura ecclesiastica promossa da Pio X, di ben altro segno rispetto a quello ipotizzato dai modernisti, intendeva, dunque, rendere più coesa sul piano ideologico la Chiesa in linea con un sentimento religioso intransigente. L'enciclica *E supremi apostolatus* indicava allora le linee guida attraverso le quali la società sarebbe stata ricomposta nelle sue articolazioni religiose, culturali, economiche e politiche alla luce della dottrina cattolica. Così che:

«instaurare tutte le cose in Cristo e ricondurre gli uomini alla soggezione a Dio è uno stesso e identico scopo. Qui pertanto occorre volgere le nostre cure, a ricondurre l'umanità sotto l'impero di Cristo; con ciò solo, lo avremo ricondotto anche a Dio.[...]. Richiamare alla disciplina della Chiesa il consorzio umano allontanatosi dalla sapienza di Cristo; la Chiesa a sua volta, lo sottometterà a Cristo e Cristo a Dio[...]. Perché però tutto questo si ottenga conforme al desiderio, occorre che con ogni mezzo e fatica Noi facciamo sparire radicalmente l'enorme e detestabile scelleratezza, tutta propria del nostro tempo, la sostituzione cioè dell'uomo a Dio»¹²⁴

Il primo degli italiani su cui si abatterà la scure della condanna del Sant'Ufficio, stando alle più recenti ricerche su questi temi, fu Baldassare Labanca¹²⁵, docente dell'Università di Roma, per la sua pubblicazione del 1903 dedicata al «Gesù Cristo nelle letterature straniera e italiana». Egli Sarà considerato autore sgradito e immediatamente messo all'Indice. Nel 1906 anche lo scrittore Antonio Fogazzaro, ideologicamente vicino a posizioni moderniste, fu colpito dalla Inquisizione romana per il suo volume «Il Santo» e ciò perché considerato troppo vicino alle idee dei riformisti cattolici. Tuttavia, l'eco della condanna del Fogazzaro fu tale, negli ambienti modernisti europei, che il suo volume fu rapidamente tradotto in francese, in tedesco e in inglese¹²⁶.

Stessa sorte toccò, sempre nel 1906, al lavoro di Albert Houtin con «La question biblique chez les catholique de France au XIX siècle», apparsa nel 1902 messo all'Indice su espressa volontà papale.

¹²³ G. Vian, *Pio X grande riformatore? La discutibile tesi di una recente pubblicazione*, in *Cristianesimo nella storia*, a. XXX, n. 1, 2009, p. 170.

¹²⁴ Cfr Enciclica *E supremi apostolatus* in EE, EDB, vol. IV, Pio X, num. 1-15:8,10.

¹²⁵ Cfr. G. Verucci, *L'eresia del Novecento*, cit., p. 22, in particolare la nota numero 20.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 24.

Nel 1907, Pio X, deciso a riaffermare la supremazia della Chiesa e a contrastare il dilagare del movimento riformatore, optò per una decisa condanna. Il 3 luglio del 1907 viene data alle stampe il decreto della Congregazione del Sant'Ufficio, «*la Lamentabili sane exitu*», a firma di Pietro Palombelli, «notaro» della Congregazione, nel quale vengono elencati i 65 principali errori intorno alla dottrina cattolica. L'ultimo punto del *Lamentabili*, il punto sessantacinque, troncò all'epoca ogni forma di dialogo tra religione e scienza¹²⁷.

«Il Cattolicesimo odierno — si legge in essa — non può essere conciliato con la vera scienza, a meno che non si trasformi in un cristianesimo non dogmatico, cioè in protestantesimo lato e liberale»¹²⁸.

Ciò nondimeno, il decreto fu solo il primo tentativo da parte della Santa sede di condannare, universalmente, gli attacchi che provenivano da diversi fronti. L'8 settembre dello stesso anno, Pio X pubblicava l'enciclica destinata a diventare il riferimento ecclesiastico nella lotta al modernismo. Con la pubblicazione della *Pascendi Dominici Gregis*¹²⁹ del 1907, la rottura tra mondo religioso e mondo moderno sembra ormai insanabile. Pio X difende la Chiesa cattolica dagli attacchi lanciati ad essa, fondando nel pensiero tomistico le colonne d'Ercole della cultura e della formazione ecclesiastica.

¹²⁷ In uno dei suoi ultimi studi Claus Arnold, ricostruisce, utilizzando fonti custodite presso l'Archivio del Sant'Ufficio, oggi Congregazione per la Dottrina della Fede, in modo dettagliato tutte le decisioni magisteriali legate al decreto *Lamentabili sane exitu* emanato da Pio X nel luglio del 1907. Lo studioso evidenzia come il decreto papale possa essere inteso come una sorta di compromesso tra le diverse tendenze che si confrontarono all'interno della Curia romana intorno al problema del riformismo religioso e in particolare dell'esegesi critica di Loisy. Tuttavia, nella sua ricostruzione Arnold evidenzia tutto il malcontento di Pio X sull'azione, giudicata poco incisiva, del Sant'Ufficio che aprirà la strada alla pubblicazione della *Pascendi* nel settembre del 1907 cfr C. Arnold, *Lamentabili sane exitu (1907). Il magistero romano e l'esegesi di Alfred Loisy*, in C. Arnold e G. Vian, *La condanna del modernismo* cit., pp. 45-83.

¹²⁸ Decreto «*Lamentabili sane exitu*», Roma 3 luglio 1907 in Heinrich Denzinger, “*Enchiridion Symbolorum, definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*”, ultima edizione bilingue, a cura di P. Hünermann, edizioni Dehoniane, Bologna 1995. Il decreto comprendeva una breve premessa e sessantacinque proposizioni, in buona parte riconducibili alle posizioni e alle opere di A. Loisy. A questo proposito si veda anche G. Losito, *La preparazione del decreto Lamentabili e la sua immediata ricezione in Francia* in «*Cristianesimo nella storia*», anno XXX, n.3, settembre 2009, p. 781-836.

¹²⁹ Cfr Enciclica “*Pascendi Dominici Gregis*”, E.E., EDB vol. IV, n. 199

Per Corrado Pizziolo la *Pascendi* rappresenta uno dei pronunciamenti papali più importanti e decisivi non solo del pontificato di Papa Sarto, ma dell'intero secolo scorso¹³⁰.

«Si tratta — sostiene Pizziolo — anche di uno dei testi magisteriali più controversi: esaltato senza riserve nella prima parte del '900; criticato (se non vilipeso) successivamente. In realtà, la valutazione negativa che molti oggi riservano alla “*Pascendi*” è probabilmente frutto di un pregiudizio: essa viene spesso citata come un documento con cui il “bioco potere ecclesiastico” stroncò senza pietà le voci profetiche che si appellavano ad un rinnovamento della Chiesa. Le cose non stanno certamente così. Se da un lato va detto con chiarezza che l'applicazione concreta delle direttive disciplinari indicate dalla “*Pascendi*” e da successivi documenti fu, in molti casi, eccessiva, occorre — d'altro lato — riconoscere con altrettanta chiarezza che l'enciclica di Pio X non dava corpo a delle fantasie. Il Papa, infatti, si trovò realmente ad affrontare posizioni che, pur in buona fede, proponevano soluzioni riduttive e inaccettabili su temi assolutamente fondamentali e decisivi per la fede della Chiesa»¹³¹.

La rivista dei gesuiti, «*La Civiltà cattolica*», che negli anni del modernismo svolse un ruolo chiave nello stanare e condannare le posizioni moderniste, nel centenario della Enciclica sostenne che

«accanto a un “modernismo radicale”, che la Chiesa condannava, esisteva anche un “modernismo moderato”, che si sviluppò soprattutto nell'ambiente dei seminari maggiori — avendo come sostenitori giovani sacerdoti zelanti — teso a quel rinnovamento della scienza sacra, che era stato promesso negli ultimi anni del suo pontificato da Leone XIII, all'aggiornamento della liturgia e, più in generale, della stessa vita della Chiesa, alle nuove istanze della modernità in ambito sia culturale, sia sociale e organizzativo. Alcune di tali istanze, all'inizio osteggiate da una parte della

¹³⁰ C. Pizziolo, *Modernismo, quale eredità? A cento anni dall'enciclica "Pascendi"* articolo in «*Avvenire*», 5 settembre 2007.

¹³¹ *Ivi*

Curia romana e della stessa Gerarchia, trovarono poi piena accoglienza in alcuni documenti del Concilio Vaticano II»¹³².

Con la pubblicazione della «Pascendi» la Chiesa di Roma intendeva, ad ogni buon conto, attaccare l'atteggiamento giudicato agnostico dei modernisti, secondo cui la ragione umana è limitata all'esperienza fenomenologica della scienza e della storia e non vi è spazio per la verità religiosa.

Questa base filosofica, a giudizio degli estensori della «Pascendi»¹³³, minava la base stessa del Cristianesimo, negando il valore della teologia naturale, dei motivi di credibilità e della rivelazione, riducendo i sacramenti a simboli o segni¹³⁴. Inoltre, l'attacco della «Pascendi» era rivolta essenzialmente alla sfrontata e sfrenata mania di novità¹³⁵ di chi, pur non volendo uscire dalla Chiesa, spingeva perché si cambiasse la coscienza collettiva. Chiara, dunque, la preoccupazione politica della Chiesa di fronte alle provocazioni moderniste di rinnovare, in chiave democratica, la Chiesa, di riconoscere e accettare l'autonomia dello Stato italiano, di riformare i seminari, di abolire il celibato, di svecchiare le Congregazioni romane, specie quelle del Sant'Ufficio e dell'Indice¹³⁶.

¹³² Cfr G. Sale (a cura di) *A un secolo dall'enciclica contro il modernismo. Il contributo della "Civiltà Cattolica" alla redazione della "Pascendi"* in "La Civiltà Cattolica", 2007 IV 9-19 quaderno 3775.

¹³³ La più recente storiografia, tende ad individuare più mani nella estensione della enciclica *Pascendi*. Se in origine era sostenibile, come dimostrato da Lorenzo Bedeschi (cfr *La curia romana durante la crisi modernista La curia romana*, cit.) l'idea di una partecipazione di Louis Billot, docente alla Gregoriana, alla stesura del documento papale; ancora più di recente Claus Arnold, sulla «Rivista di storia del Cristianesimo» (citato in G. Verucci, *L'eresia del Novecento*, cit., p. 29 ha sostenuto la tesi, secondo cui anche il francese Lemius, procuratore generale dei Missionari oblato, Albert Weiss, docente di apologetica all'Università di Friburgo, accanto al cardinale spagnolo José de Calasanz Vives y Tuto, ebbero un ruolo chiave nella elaborazione della *Pascendi*.

¹³⁴ Cfr *Pascendi*, cit. in G. Verucci, *op. cit.*, p. 28.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 28. Su questo punto si veda anche l'ultimo contributo di Giovanni Vian, *La Pascendi «equivale all'opera paziente e laboriosa di un Sinodo Ecumenico»*. *La prima recezione da parte dei vescovi di Francia e Italia*, in C. Arnold e G. Vian (a cura di), *La condanna del modernismo*, cit., pp. 83-136. Nel suo intervento Vian mira a ricostruire non solo le dimensioni e le modalità che assunse la lotta contro i modernisti a partire dalla emanazione della *Pascendi*, con particolare riferimento alla situazione degli episcopati d'Italia e di Francia ma ad evidenziare come in tal modo veniva consolidata la strategia indicata da Pio X tendente a consolidare i vincoli di obbedienza all'autorità papale per ricompattare la Chiesa di Roma contro i nemici "interni", dotandola così di una maggiore efficacia d'azione nel confronto con la civiltà moderna

¹³⁶ G. Verucci, *L'eresia del Novecento*, cit., p. 28

Nelle disposizioni finali della «Pascendi» Pio X individuava anche i possibili rimedi contro la sintesi di tutte le eresie. In primo luogo la necessità di preservare l'insegnamento della filosofia scolastica e tomistica nei luoghi preposti alla formazione dei futuri ministri di Dio, ovvero i seminari, che, negli anni della crisi modernista, saranno, in più occasioni, i cenacoli, in cui circoleranno le maggiori idee di rinnovamento interno alla Chiesa. In secondo luogo, la necessità di vigilare sull'attività dei librai che si tradurrà, nelle curie vescovili, nella creazione di comitati di censori che ebbero l'obbligo di relazionare, alla Santa Sede, sullo stato delle cose ogni tre anni. Il pontificato di Pio X, considerato un reazionario da Aubert¹³⁷, permeato dall'idea di «Instaurare omnia in Cristo» implicava, oltre alla salvaguardia dell'ortodossia della Chiesa minata dall'agnosticismo modernista, anche un programma di iniziative pastorali e di riforme, come quella della Curia pontificia, con uomini di comprovata ortodossia. La reazione di Pio X, dunque, contro il modernismo non fu semplice repressione, ma profonda riflessione e fermo giudizio sui problemi che esso sollevava¹³⁸. La *Pascendi*, dunque, rappresenta uno dei momenti più autorevoli dell'intero pontificato di Pio X e, come evidenzia Poulat, la *Pascendi* si lega all'azione pontificia di Pio IX e al *Sillabo*. Mentre Pio IX difendeva la Chiesa dagli errori *ad extra*, cioè all'esterno della Chiesa, Pio X, con la *Pascendi* tendeva a colpire un fenomeno *ad intra*, ovvero tutto interno alla Chiesa di Roma¹³⁹.

Nel settembre del 1910, l'azione pontificia di condanna e repressione del modernismo si caratterizzò per un nuovo documento papale, il *Sacrorum antistitum*, e per il giuramento che esso implicava¹⁴⁰ e che, riprendendo in larga parte i divieti e i

¹³⁷ R. Aubert, *Pio IX tra restaurazione e riforma* in *Storia della Chiesa*, vol. XXII/1, *La Chiesa e la società industriale (1878-1922)*, a cura di E. Guerriero e A. Zambarbieri, tr. it. San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 1990, p. 137.

¹³⁸ Cfr R. De Mattei, *L'antimodernismo in Pio X* in *Don Orione negli anni del modernismo*, a cura di F. Peloro, Jaca Book, Milano 2002.

¹³⁹ E. Poulat, *Panorama internazionale della crisi modernista*, cit., cit., p. 25.

¹⁴⁰ Si veda «Motu proprio *Sacrorum antistitum*» del 1 settembre del 1910 in *Acta Sanctae Sedis in compendium opportune redacta et illustrata*, 2 (1910), p. 669-672;. L'obbligo del giuramento fu sospeso nel 1967. Secondo Judith Schepers l'approvazione del Motu proprio *Sacrorum Antistitum* non suscitò all'atto della sua estensione consensi unanimi, anzi fu recepito non senza qualche riserva anche negli stessi ambienti curiali. Nella ricostruzione della Schepers questo provvedimento finì per divenire nell'idea dei suoi estensori – il gesuita Louis Billot e il redentorista Van Rossum – non una professione di fede ma solo una dichiarazione di “obbedienza alla Chiesa”, provocando enormi polemiche tanto da indurre i consultori del Sant'Uffizio a dissuadere Pio X di introdurre il

rimendi dei documenti precedenti, rafforzava il ruolo di controllo della Santa Sede in Italia e nell'intero mondo cattolico.

Il *Motu proprio* respingeva, così, l'eretica invenzione della evoluzione dei dogmi, secondo la quale tali dogmi cambierebbero di significato per riceverne uno diverso da quello che era stato dato loro dalla Chiesa agli inizi.

In questo modo si creava una opposizione alla concezione modernista, che vedeva incisa nella dottrina cristiana una sia pur minima volontà umana. La Chiesa, ribadendo il carattere trasmettibile del messaggio evangelico, individuava un nuovo fronte eretico nel concetto di evoluzione — da intendersi anche come libero sviluppo dell'agire umano — applicato dai modernisti al campo dell'esegesi biblica. È verso il metodo critico storiografico che il pontificato di Pio X metterà in campo le sue forze migliori, come il Segretario di Stato Rafael Merry del Val¹⁴¹, e il prefetto della Congregazione Concistoriale per i Vescovi, il cardinale Gaetano De Lai¹⁴², accanto ai quali si impiegherà la compagnia di Gesù, che proprio negli anni della crisi modernista¹⁴³ svolgerà un ruolo di difesa dell'ortodossia cattolica; anche se al suo interno, sin dagli inizi del '900, non mancheranno forme di dissidenza, tra le quali la più conosciuta finora sembra essere quella dell'inglese George Tyrrel, espulso dall'Ordine nel 1906.

6. Modernismo, modernismi: un problema per la cattolicità

La reazione delle diverse anime del modernismo ai documenti papali si manifesterà a partire dal 1907 con la pubblicazione, in forma anonima ma

Motu proprio nel Codice di Diritto canonico, cfr J. Schepers, *Tra fede e obbedienza. Osservazioni sull'interpretazione curiale del giuramento antimodernista* in C. Arnold e G. Vian, *La condanna del modernismo*, cit., pp. 175-206.

¹⁴¹ Su Merry del Val, oltre alla sua Positio, cfr. le biografie di mons. Pio Cenci, *Il Cardinale Merry del Val. Segretario di Stato di San Pio X Papa*, L.I.C.E. – R. Berruti, Roma-Torino 1955 (l'opera è redatta in realtà dal card. Canali); P. G. Dal Gal, *Il servo di Dio card. Raffaele Merry del Val*, Paoline, Roma 1956 e José M. Javierre, *Merry del Val*, Juan Flors, Barcelona 1965. Cfr R. De Mattei, *L'Antimodernismo*, op. cit.

¹⁴² Su De Lai, cfr. la voce di R. Cerrato in DBI, 36 (1988), pp. 278-280

¹⁴³ Si veda qui il lavoro di G. Sale, *op. cit.*, sull'attività della Compagnia di Gesù e della rivista *La Civiltà cattolica* negli anni del pontificato di Pio X.

riconducibile all'attività di Buonaiuti e Fracassini, de «Il Programma dei modernisti»¹⁴⁴. Il documento di risposta alla politica persecutoria di Pio X intendeva chiarire la necessità di accettare il termine modernisti solo per essere intesi dal pubblico ma, come ha di recente notato il Verucci, il loro atteggiamento voleva essere semplicemente di cristiani in armonia con la Chiesa, lontani da un sistema filosofico agnostico, ma mossi dallo spirito critico e scientifico del tempo.

L'idea di fondo che animava i modernisti era quella di restare in seno alla Chiesa per accogliere le conquiste della scienza moderna in un'ottica di armonizzazione tra la tradizione cattolica e le nuove aspirazioni sociali, come ai tempi di Clemente Alessandrino. Inoltre, per gli autori del «Programma» la Chiesa, perduto il carattere temporale, doveva ritirarsi nella sfera delle sue funzioni spirituali. La reazione ecclesiastica al documento fu immediata e dura. Lo scritto venne esaminato dal Sant'Ufficio e il Vicariato di Roma, il 29 ottobre del 1907, dichiarò la scomunica e, per i sacerdoti, la sospensione *a divinis*, per quelli che avevano lavorato alla stesura del «programma». Nel biennio 1909-1910, l'azione di contrasto di Pio X divenne più marcata. Venne emanato un regolamento per disciplinare la sacra predicazione in modo da contrastare ogni forma di penetrazione modernista. Nel documento, che ricalcava quello già individuato da Leone XIII nel 1894, venivano prescritte una serie di osservazioni, come quella, ad esempio, sulla qualità dell'oratore. Si trattava di un canovaccio di argomenti da seguire, a cui si associavano le modalità della predicazione¹⁴⁵. Sullo sfondo campeggiava il decreto *Sacrorum antistitium*, che imponeva ai docenti, come agli studenti delle università cattoliche, la *professio orthodoxae fidei* tridentina di Pio IV e la individuazione di pene per tutti coloro che avessero violato tale vincolo. Era chiaro che la preoccupazione di Pio X, che presserà e non poco sia il Sant'Ufficio sia la Congregazione concistoriale per l'approvazione e l'osservazione di tale disposizione, fosse quella di far rientrare il modernismo nell'alveo di un problema di fede. La professione di fede, che sarà

¹⁴⁴ *Il Programma dei modernisti. Risposta all'enciclica di Pio X*, F.lli Bocca editori, Roma 1907. Sebbene uscito in forma anonima il testo è riconducibile ad Ernesto Buonaiuti cfr *Pellegrino di Roma. La generazione dell'esodo*, a cura di M. Niccoli, Laterza, Bari 1964, pp. 92-93.

¹⁴⁵ G. Verucci, *L'eresia del Novecento*, cit., p. 43.

mantenuta fino al 1967, sostituita poi dal Credo, scatenerà una serie di polemiche e di prese di posizioni. In Francia, come in Germania, ma anche in Italia, non furono poche le voci di sacerdoti e di vescovi che contestarono la validità della professione di fede. In particolare, si temeva di soccombere di fronte alla maggiore libertà dei teologi protestanti¹⁴⁶.

Anche negli ultimi anni del suo pontificato Pio X non mutò l'atteggiamento verso il pericolo rappresentato dalle correnti moderniste, così come non mancarono casi gravi di dissidenza. Nel 1911 venne dato alle stampe, a Cremona, presso la diocesi di Bonomelli, il volume «Catechismo di storia sacra», destinato ai fanciulli, a firma del sacerdote Pietro Antonio Stoppani, con relativo permesso ecclesiastico. Su iniziativa dell'arcivescovo di Milano Ferrari e di quello di Lodi, Rota, il volume finì sui tavoli dell'Sant'Ufficio con l'accusa che l'opera fosse una difesa delle posizioni moderniste protette dallo stesso vescovo Bonomelli.

Il libro venne messo all'Indice e Stoppani fu costretto alla sottomissione: atto che compì, non senza però accusare, in una lettera indirizzata a Bonomelli e giunta poi nelle mani del Pontefice, la Santa Sede di agire, con la condanna inflittagli, contro gli stessi interessi della religione¹⁴⁷.

Nel 1914, morto Labanca, primo studioso modernista condannato, si rese vacante il posto di docente di Storia del cristianesimo all'Università di Roma. I

¹⁴⁶ Nell'analizzare la risposta del mondo cattolico, dopo l'approvazione del giuramento antimodernista, Verucci, riporta una serie di documenti, consultati in parte nell'Archivio del Sant'Ufficio, oggi Congregazione della Fede, che ricostruiscono un certo malessere in ambienti ecclesiastici alla decisioni di Pio X. È il caso di una lettera anonima giunta a Roma, presso la Segreteria di Stato e al card. Merry del Val, dalla Francia nell'ottobre del 1911 a firma di un gruppo di sacerdoti che, pronti a soddisfare le formalità del giuramento, sottolineavano che l'atto non impegnava la loro coscienza e non modificava in nulla le loro idee. Sempre dalla Francia, i vescovi di Charos e di Poitiers inviavano a Roma copia di uno scritto ricevuto a Parigi in cui si sosteneva che: «Profondamente convinti che la Chiesa non deve essere identificata con la Curia e le Congregazioni romane; che il diritto naturale non permette a nessuno di opprimere le coscienze; che non si fa religione a colpi di censure e che un tratto di penna non basta per privare un prete dei diritti che possiede per la sua dignità di uomo, per il suo battesimo». Lo stesso vale per l'area tedesca e per l'Italia dove tra i primi sacerdoti ad opporsi al giuramento furono Silvestro Pettine, dei Frati Minori poi espulso dall'Ordine, e Ezio Rabby, dottore in Teologia nella Pontificia Facoltà di Torino poi dichiarato apostata, vicino al liberale vescovo di Cremona, Geremia Bonomelli, cfr G. Verucci, *L'eresia del Novecento*, cit., pp. 46-47.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 61.

naturali candidati alla cattedra resasi vacante erano Fracassini, Buonaiuti, Turchi e Manaresi, ma l'intervento di Pio X, con la supervisione del Sant'Ufficio, li costrinse a rinunciare, pena la sospensione *a divinis*. Fu uno degli ultimi atti del suo pontificato, prima di lasciare il Soglio di Pietro a Giacomo Della Chiesa, Benedetto XV.

Il nuovo pontefice, legato al card. Rampolla del Tindaro, Segretario di Stato ai tempi del pontificato di Leone XIII e nemico, nel conclave del 1903, dello stesso Pio X, tra le prime azioni promulgò il nuovo Codice di diritto canonico, a cui Pio X già aveva messo mano. Nell'atto di promulgazione del nuovo Codice è possibile rintracciare una sorta di continuità con il pontificato del suo predecessore, specie per la grande attenzione data al ruolo della Chiesa, alla gerarchia ecclesiastica e al romano pontefice. Si trattava, in definitiva, di attribuire, con il nuovo Codice, un ruolo sempre più centrale alla Chiesa considerata come società perfetta, non solo superiore allo Stato e legittimata, pertanto, ad esercitare un potere indiretto sullo Stato in materia di morale e di religione. Sebbene la spinta modernista si fosse notevolmente affievolita grazie all'azione di controllo e di repressione di Pio X, Benedetto XV inaugurò il suo impegno contro la dissidenza religiosa con l'enciclica del 1 novembre del 1914, *Ad beatissimi Apostolorum Principis*¹⁴⁸, in cui veniva riconosciuto il lento lavoro di Pio X nell'aver impedito che le temerarie innovazioni della modernità avessero potuto creare pericoli alle scienze sacre.

Nella enciclica, tuttavia, il pontefice sembrava aver ben presente la delicata situazione della Chiesa, lacerata al suo interno e per questo Benedetto XV rivolgeva una particolare attenzione a sopire dissensi e discordie¹⁴⁹. Impegnato a difendere la cristianità dagli orrori del primo conflitto bellico, Benedetto XV, pur muovendosi in una sorta di continuità ideologica con il suo predecessore, guarderà al pericolo modernista con una maggiore accortezza, senza per questo rinunciare a decisioni forti. Nel marzo del 1917, con il «Motu proprio», *Alloquentes Proxime*, il Papa decise di sopprimere la Congregazione dell'Indice e di trasferire le competenze ad una

¹⁴⁸ Si veda *Ad beatissimi Apostolorum Principis* in EE, EDB, vol. IV, p 465 e seg.

¹⁴⁹ *Ivi*.

sezione del Sant'Ufficio, unica istituzione abilitata a sentenziare sulle delicate questioni dottrinali.

Se a questa decisione si somma la volontà del Papa di sospendere la condanna di Buonaiuti, di Turchi, di Fracassini, di Manaresi e di Minocchi in occasione della presentazione della domanda di docenza presso la cattedra di Storia del cristianesimo nella Università romana, osteggiata *illo tempore* da Pio X, possiamo comprendere il mutato atteggiamento di Benedetto XV rispetto al suo predecessore¹⁵⁰. Konrad Repgen ha sostenuto che ci troviamo di fronte ad un Papa «politico», in contrapposizione al suo predecessore, il quale sarebbe stato un Papa «religioso»¹⁵¹. L'osservazione è esatta nella misura in cui si tiene conto della vicenda storica del pontificato di Della Chiesa, che sarà costretto a fare i conti con le vicende belliche del primo conflitto mondiale. Nella sua azione pastorale, coadiuvato prima dal segretario Ferrata e poi dal card. Pietro Gasparri, Benedetto XV entrò in contrasto con l'intransigenza della Congregazione del Sant'Ufficio, orientata per una condanna immediata e ferma delle residue forme di dissidenza religiosa. È il caso della vicenda Buonaiuti e della sua chiamata a professore della cattedra di Storia del cristianesimo presso l'Università di Roma.

Dopo la nomina, il cardinale Billot, in una dura lettera indirizzata al nuovo segretario della Congregazione del Sant'Offizio, Merry del Val, già segretario di Stato ai tempi di Pio X, metteva in guardia dal pericolo di un nuovo scandalo all'interno della Chiesa dopo la nomina di Buonaiuti a titolare della cattedra di Storia del cristianesimo e dopo i tentennamenti di Benedetto XV in materia di condanna dei modernisti¹⁵². Lo stesso Papa, in risposta ad un'azione disciplinare promossa dal Sant'Ufficio nell'aprile del 1915 proprio contro Buonaiuti, decise invece di

¹⁵⁰ Come già indicato, nel 1914, con la morte di Labanca, si rese vacante la cattedra di Storia del cristianesimo all'Università di Roma. Candidati naturali alla successione furono subito indicati Buonaiuti, Minocchi, Manaresi, Fracassini e Turchi verso cui però Pio X poserà il suo veto. La questione della successione alla cattedra, su indicazione del cardinale vicario di Roma, Pompili, vista anche la morte di Pio X, sarà affrontata da Benedetto XV. Il concorso ebbe luogo nel marzo del 1915 con la vittoria di Buonaiuti, nominato nell'ottobre dello stesso anno. Sul punto v., ora, G. Verucci, *L'eresia del Novecento*, cit., p. 69.

¹⁵¹ K. Repgen, *La politica estera dei papi nel periodo delle guerre mondiali*, in *Storia della Chiesa*, vol. X (a cura di H. Jedin), Jaca Book, Milano 1995, p. 40.

¹⁵² G. Verucci, *L'eresia del Novecento*, cit., p. 69.

sopraspedere sul suo allontanamento dall'insegnamento a patto che lo stesso Buonaiuti si fosse attenuto alle disposizioni ecclesiastiche in materia di insegnamento¹⁵³.

Il pontificato di Benedetto XV si caratterizzerà per una posizione che potremmo definire morbida, conciliante, nei confronti del Buonaiuti il quale, nel luglio del 1916, nella cappella della Segreteria di Stato di fronte a Gasparri pronuncerà il giuramento antimodernista, scongiurando così la condanna comminatagli nell'aprile dello stesso anno dal Sant'Ufficio. Le relazioni tra Benedetto XV e la Congregazione del Sant'Ufficio erano sempre più delicate e un nuovo, duro scontro nel 1918 acuì le distanze tra le parti. Nuovi scritti di Buonaiuti, «La genesi della dottrina agostiniana intorno al peccato originale e Sant'Agostino», compilati senza il necessario *imprimatur*, arrivarono sui tavoli della Congregazione, la quale definì gli scritti *favens haeresi*¹⁵⁴. Ancora una volta Benedetto XV, in una comunicazione al Sant'Ufficio, chiese ed ottenne, che la condanna, prima di essere resa pubblica, fosse comunicata privatamente allo stesso Buonaiuti e che si procedesse nei suo confronti con una semplice ammonizione e con la condanna degli opuscoli in esame; cosa che avvenne regolarmente nel febbraio del 1919. Ciò nondimeno, l'azione di controllo della Congregazione del Sant'Ufficio non si arrestò affatto, complice anche l'idea che un modernista, quale si configurava il Buonaiuti, potesse occupare una posizione così importante e continuare a svolgere la sua opera di rinnovamento spirituale all'interno del cattolicesimo¹⁵⁵. Pertanto, nel 1920 una nuova azione di condanna, una sospensione *a divinis* e l'imposizione del silenzio perpetuo, venne mossa nei confronti del sacerdote romano. Il decreto di scomunica arriverà il 14 gennaio del 1921, così come non tarderà la risposta del sacerdote,

¹⁵³ Nell'assegnazione della cattedra a Buonaiuti, un peso decisivo lo svolse Alessandro Chiapparelli, presidente della commissione giudicatrice, con il quale Buonaiuti aveva intrattenuto una cortese corrispondenza: cfr Carteggio *Buonaiuti-Chiapparelli* presso la Biblioteca Nazionale di Firenze, Fondo Chiapparelli (1,99-2,24) citato in L. Giorgi, «*Il caso Buonaiuti*» e *il Concordato*, La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 6, 33-34.

¹⁵⁴ Sulla vicenda degli scritti si veda G. Verucci, *L'eresia del Novecento*, cit., p. 76.

¹⁵⁵ Cfr *Buonaiuti a Houtin*, 10 aprile 1915 in *Fonti e documenti per la storia del modernismo*, vol I, Argalia, Urbino 1972, p. 135.

ricordando e difendendo, in una lettera a Benedetto XV, la sua autonomia scientifica nell'insegnamento universitario¹⁵⁶.

L'unica via di uscita che veniva proposta a Buonaiuti era quella di rinunciare alla cattedra universitaria, soluzione questa che verrà scartata dall'interessato perché convinto, come scriverà al Segretario di Stato Gasparri, che «l'indagine critica sia l'essenza della vita cristiana e cattolica»¹⁵⁷.

Con la scomparsa di Benedetto XV nel 1922 e il mutato clima politico italiano con l'avvento di Mussolini alla guida del governo, sulla vicenda di Buonaiuti si addenseranno nubi sempre più minacciose. Ancora una volta, la *conditio sine qua non* per il suo reintegro ecclesiastico passava per l'abbandono della docenza e la cessazione delle attività della rivista «Ricerche religiose»: pena la scomunica *vitando*. Sullo sfondo le relazioni tra la Santa Sede e il governo italiano, a cui lo stesso Buonaiuti guarderà con un certo interesse, convinto che la sua posizione sarebbe stata difesa dal ministro dell'Istruzione Fedele. Nondimeno, l'azione del governo italiano in tema religioso appariva sempre più vicina ai desiderata della Santa Sede. Così, in occasione dell'enciclica di Pio XI, al secolo Ambrogio Damiano Achille Ratti, *Quas primas* del 1925, Buonaiuti scriveva al Papa per essere riammesso nella Chiesa di Cristo. Sarà il rettore della Università cattolica Agostino Gemelli l'uomo indicato da Pio XI a tenere i contatti con Buonaiuti. Gemelli, legato del Sant'Ufficio, poneva come condizione per l'accettazione della sua richiesta ad essere reintegrato nel sacerdozio, la sospensione dell'attività di docenza, cosa che venne ancora una volta rifiutata da Buonaiuti.

La reazione della Santa Sede al rifiuto di Buonaiuti sarà la scomunica maggiore del 25 gennaio 1926, a cui seguirà del ministro Fedele, posto sotto pressione da Mussolini, di lasciare l'insegnamento ed accettare un incarico extra accademico. Le

¹⁵⁶ *Buonaiuti a Benedetto XV*, 24 gennaio 1921 cfr E. Buonaiuti, *Pellegrino di Roma. La generazione dell'esodo*, a cura di M. Niccoli, Laterza, Bari 1964.

¹⁵⁷ Cfr *Buonaiuti a Gasparri*, 14 febbraio 1921 in E. Buonaiuti, *Pellegrino di Roma*, cit., pp. 534-537. Per i rapporti tra Buonaiuti e il Segretario di Stato vaticano, card. Gasparri, restano indispensabili i lavori di F. Margiotta Broglio, *Ernesto Buonaiuti*, in *Modernismo, fascismo e comunismo*, a cura di G. Rossini, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 133-153; G. Spadolini (a cura di), *Il Cardinal Gasparri e la questione romana*, Le Monnier, Firenze, 1973, pp. 195-211.

vicende di Buonaiuti, insieme a quelle di Tommaso Gallarati Scotti o a quelle di Ferrari, ma anche Genocchi e tanti altri, troveranno continuazione nel pontificato di Pio XI, succeduto a Benedetto XV il 6 febbraio del 1922.

Già arcivescovo di Milano, venne eletto alla quattordicesima elezione in un Conclave, sembra, diviso tra i conservatori vicini alla figura di Merry del Val, Segretario di Stato ai tempi di Pio X, ora al Sant' Ufficio, e un'ala moderata vicina alla figura di Gasparri, Segretario di Stato di Benedetto XV. La scelta ricadde su Ratti, il primo Papa, dopo il 1870, ad essere proclamato dalla «Loggia esterna», dove impartì la benedizione *urbi et orbi*, rivelando, come sostenuto da Vinay, sentimenti concilianti verso lo Stato italiano¹⁵⁸. Anche per l'elezione di Pio XI agirono motivazioni non solo di opportunità politica, ma anche considerazioni legate ai problemi interni della Chiesa¹⁵⁹. Tuttavia, l'eco modernista in questi anni, complice anche l'azione repressiva dei pontificati precedenti, delle condanne comminate e della risoluzione della questione romana con lo Stato italiano con la sigla dei «Patti Lateranensi» del 1929, si va sempre di più diradando. Nella enciclica *Urbi arcano* del 1922 Papa Ratti denunciava il pericolo di un modernismo morale, giuridico e sociale molto pericoloso, al pari del modernismo dogmatico che aveva causato non pochi problemi alla Chiesa agli inizi del XX secolo.

In rottura con la politica spesso tollerante di Benedetto XV, Pio XI ribadiva la necessità che la Chiesa di Roma riconquistasse un posto di centralità all'interno della società, senza contraddizioni e tentennamenti¹⁶⁰. È il caso della condanna degli scritti di uomini come il Gambaro, il quale sarà costretto a prestare in Sant'Ufficio il giuramento antimodernista, a ritrattare i suoi errori e a non poter più scrivere senza il previo controllo di censori nominati dalla stessa Congregazione¹⁶¹.

Intanto, nel 1923, Buonaiuti, che si era attestato tra i massimi esponenti del dissenso religioso italiano, aveva dato alle stampe una raccolta di saggi dal titolo:

¹⁵⁸ V. Vinay, *Ernesto Buonaiuti e l'Italia religiosa del suo tempo*, Claudiana, Torre Pellice 1956, p. 92.

¹⁵⁹ K. Repgen, *La politica estera dei papi*, cit., p. 52.

¹⁶⁰ Cfr G. Verucci, *La Chiesa nella società contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1988.

¹⁶¹ Sulla vicenda di Angiolo Gambaro e di altri si veda G. Verucci, *L'eresia del Novecento*, op. cit., pp 100-112.

«Saggi sul cristianesimo primitivo e Apologia del cattolicesimo» e, nel 1924, aveva pubblicato un ulteriore scritto intitolato «Verso la luce».

Ancora una volta gli scritti del sacerdote romano finirono sotto la lente del Sant'Ufficio e del card. Merry del Val, coadiuvato, in particolare, da Agostino Gemelli e dal p. Enrico Rosa de «La Civiltà cattolica». Nelle *ponenze*, ovvero i resoconti che documentano le attività di Buonaiuti, lo stesso viene indicato come *haereticus dogmatizans*, cioè un eretico che dogmatizza nonostante le ritrattazioni passate. In questo quadro un'azione decisa verso la condanna di Buonaiuti la svolse, «La Civiltà cattolica», che sosterrà la deriva protestante del professore di Storia del cristianesimo all'Università di Roma in una serie di articoli.

L'azione repressiva affidata a p. Rosa e p. Ruffini culminò nel marzo del 1924, quando il Sant'Ufficio, con una lunga dichiarazione, giudicherà Buonaiuti sospeso *a divinis*, atto a cui seguirà nel gennaio 1925 la necessità di deliberare la scomunica *vitando* e, come previsto dal diritto canonico, di privare Buonaiuti dell'abito ecclesiastico.

La condanna, vissuta come dramma interiore da Buonaiuti, non lo distolse dall'attività di ricerca e di pubblicazione. Nel 1930 pubblica degli scritti su Gioacchino da Fiore, nel 1933 un volume su «La Chiesa romana» solleva ancora polemiche perché l'autore, secondo i giudizi della Congregazione del Sant'Ufficio, pretendeva di mostrare non solo l'origine umana della Chiesa, ma di dimostrare la sua decomposizione preagonica¹⁶². Nel 1934, presso la casa editrice Guanda di Modena, pubblica «Il Vangelo e il mondo» e nel 1935 «Pietre miliari nella storia del Cristianesimo», opera giudicata con disprezzo dall'Inquisizione perché scritto da un prete scomunicato¹⁶³.

Morto Pio XI nel febbraio del 1939, la scelta del nuovo pontefice ricadde sul cardinale Pacelli, il quale, in segno di continuità con il suo predecessore, di cui era stato Segretario di Stato già nel 1930, scelse il nome di Pio XII. Come nel caso del pontificato di Ratti, Pacelli dovette fare i conti con un'azione modernista sempre più

¹⁶² Cit. in G. Verucci, *L'eresia del Novecento*, cit., p. 123.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 125.

affievolita e priva oramai di quella spinta riformatrice dei primi anni. Seppure il pontificato di Pio XII fosse sorto all'alba dello scoppio del secondo conflitto mondiale, caratterizzandone lo sviluppo, la naturale preoccupazione della Chiesa per possibili focali modernisti si risolse con due encicliche: la *Divino afflante Spiritu* del 1943 e la *Humani generis* del 1950.

Nella prima, nata sulla scorta del cinquantesimo anniversario della «Provvidentissimus Deus» di Leone XIII, veniva riaffermato il carattere divino della Sacra Scrittura contro le derive del razionalismo di inizio secolo, riconoscendo, per la prima volta in ambiente cattolico, la possibilità di ricorrere alla filologia e al metodo critico per l'interpretazione del Testo Sacro, ammettendo, allo stesso tempo, alcune difficoltà interpretative. La seconda enciclica, data in Roma il 22 agosto del 1950, affrontava, sul campo sociale, ma anche scientifico, i temi che, negli anni trascorsi, avevano creato non poche difficoltà agli ambienti ecclesiastici. Naturale che le vicende del secondo conflitto bellico abbiano avuto una non poca influenza nella stesura del documento papale, che poneva grosse attenzioni ai pericoli che le nuove fedi, politiche o dottrinarie che fossero, attentavano alla società. Eppure, l'enciclica per la prima volta si occupava delle teorie evoluzionistiche, di cui non si contestava la validità scientifica, ma l'ipotesi monistica e panteistica di un universo in continua evoluzione.

Ma il tema di fondo che è dato cogliere in queste due encicliche pur ci riconduce all'univoco problema del rapporto scienza e fede. Ed è a questo rapporto, al suo sviluppo storico, che ora ci accingiamo a prestare attenzione e ciò nell'ottica dichiarata di ben cogliere, nel prosieguo del nostro discorso, l'interessante caso del gesuita Pierre Teilhard De Chardin: un uomo di scienza, su cui, partendo dalle premesse moderniste finora esposte, si stenderà la lunga mano dell'Inquisizione. Ma di ciò parleremo in seguito.

CAPITOLO SECONDO

A PARTIRE DA EISELEY

1. *Nulla species novae*

Le grandi scoperte geografiche del Cinquecento e del Seicento che svelarono agli occidentali nuove realtà prima di allora mai osservate, svolsero un ruolo determinante nell'articolazione del pensiero culturale del tempo. Secondo Loren Eiseley «questa esperienza intellettuale ebbe un'importanza enorme nell'annunciare la nascente età della scienza¹⁶⁴». Ed è proprio in questo clima di animosità culturale che sarebbe possibile rintracciare i prodromi, il primo vagito, della la teoria dell'evoluzione, “immersa nelle sue implicazioni come un nuovo continente”¹⁶⁵. Non è un caso, dunque, che a svelare le dinamiche oramai mature dell'evoluzione, nella metà dell'Ottocento, sarà un naturalista e viaggiatore inglese, Charles Darwin (1809-1882)¹⁶⁶. Come per un esploratore, le idee del naturalista inglese attraversarono acque

¹⁶⁴ L. Eiseley, *Il secolo di Darwin. L'evoluzione e gli uomini che la scoprirono*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 1975, p. 11.

¹⁶⁵ *Ivi*.

¹⁶⁶ Sulla vita e sul pensiero scientifico del naturalista inglese esiste una immensa letteratura; pertanto, in questa si rinvia sede almeno a P. Rossi, *I segni del tempo. storia della Terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Feltrinelli, Milano, 1979; A. La Vergata, *L'evoluzione biologica. Da Linneo a Darwin 1735-1871*. Loescher, Torino, 1979; Id., *Colpa di Darwin? Razzismo, eugenetica, guerra e altri mali*, UTET, Torino, 2009; G. Montalenti, *Charles Darwin*, Editori riuniti, Roma, 1998; N. Eldredge, *Ripensare Darwin*, trad. it., Einaudi, Torino, 1999; D. C. Dennett, *L'idea pericolosa di Darwin*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 2004; C. Darwin, *Autobiografia (1809-*

intellettuali agitate prima di arrivare a diradare la cortina di nebbia culturale che avvolgeva l'uomo e la sua storia. Con Darwin, il mondo scopre i suoi confini, così come la vastità della sua terra scopre che nel suo grembo si conservano le grandi ossa e le corazze di animali scomparsi.

Fino a quel momento il pensiero cristiano aveva sì contemplato l'eternità, ma ad essa aveva attribuito un carattere immutabile, in cui il tempo terreno era inteso come un breve dramma legato al Peccato e alla Redenzione e il mondo naturale interpretato come la cornice entro cui si svolgeva questo dramma. Nel 1635, il medico, nonché filosofo inglese Sir Thomas Browne dava alle stampe l'opera *Religio Medici*, in cui veniva sostenuto il principio secondo cui «il tempo che noi possiamo comprendere è più vecchio di noi di soli cinque giorni e ha lo stesso oroscopo del mondo¹⁶⁷». Le grandi scoperte del tempo riportarono nelle terre di origine degli esploratori non solo materiali pregiati o metalli preziosi, ma — e questo è un dato molto importante — un carico di osservazioni che agli occhi dei viaggiatori si traduceva in stimoli di ricerca per i pensatori del tempo.

Dalle scoperte del Medioevo l'idea del mondo animale compreso e compreso in un'arca e la visione dell'origine biblica dell'uomo dovettero affrontare temi e problemi interpretativi inattesi e di difficile armonia. La teologia seicentesca, così come il mondo accademico, non seppero dare una risposta adeguata alle complicazioni che le scoperte dei viaggiatori avevano presentato circa il nuovo e misterioso universo esplorato. Di fonte alla mole dei rinvenimenti fossili, dagli orang-

1882), trad. it., Einaudi, Torino, 2006; T. Pievani, *La teoria dell'evoluzione*, Il Mulino, Bologna, 2006; J. Browne, *Darwin l'origine delle specie*, trad. it., Newton Compton, Roma, 2007; A. Desmond, *Vita di Charles Darwin*, trad. it., Bollati Boringheri, Torino, 2009; P. Casini, *Darwin e la disputa sulla creazione*, Il Mulino, Bologna, 2009; G. Giacobini, *Darwin e l'evoluzione dell'uomo*, Bollati Boringheri, Torino, 2010. Per l'ambiente familiare in cui si formò Darwin v., ora, R. Keynes, *Casa Darwin*, trad. it., Torino, Einaudi, 2007.

¹⁶⁷ Nel suo scritto, Browne, che era un medico laureato a Leida, nei Paesi Bassi, perora la causa dei medici del suo tempo, accusati, molto spesso, dalle autorità ecclesiastiche, di praticare, nell'esercizio delle loro funzioni, pratiche eretiche o comunque contrarie alla fede. L'obiettivo del medico inglese era quello di rimediare al conflitto tra scienza e fede concedendo ai medici la possibilità di osservare anche i misteri della fede. Cfr T. Browne, *Religio Medici* (a cura di V. Sanna) Adelphi, Milano 2008. Sul punto cfr. anche ciò che scrive Karl Linneo in *Amoenitates academicae seu dissertationes variae physicae medicae botanicae ante hac seorsim editae*. Holmiae et Lipsiae, apud G. Kiesewetter, 1749.

utan delle Indie agli ottentotti dell’Africa, invece, le vecchie interpretazioni filosofiche e teologiche cominciavano a manifestare limiti interpretativi. Per l’emergere di una prima comprensione filosofica sull’evoluzione si dovrà attendere il lungo corso di due secoli: cioè un tempo in cui si assisterà al lento e non sempre pacifico superamento dei consolidati pregiudizi religiosi e al sorgere di numerosi compromessi tra modi di pensiero vecchi e nuovi. Nella letteratura seicentesca e, per buona parte del secolo successivo, il pensiero teologico aveva sostenuto la dottrina aristotelica della *scala naturae*¹⁶⁸. Tuttavia, in questi anni la nozione di una gradazione di organismi non implicava nessuna relazione filogenetica, nessuna trasformazione evolutiva e, pertanto, era molto semplice giungere alla negazione che un qualsiasi organismo potesse giungere ad estinzione. Era uno schema a base fissa, che rispecchiava la staticità del mondo sociale medievale. Nel giudizio di Eiseley «esso era una grandiosa proiezione mentale di tale mondo¹⁶⁹».

Entro questo schema la creazione era considerata qualcosa di compiuto una volta per tutte; e le somiglianze tra gli esseri viventi non erano il frutto di una evoluzione, piuttosto il prodotto dell’uniformità e della continuità della creazione divina. Inoltre, l’idea che una specie potesse estinguersi appariva osteggiata dalla teologia tradizionale, riluttante ad accettare tale ipotesi perché minacciosa verso la fede nella divina Provvidenza.

Quando, tuttavia, le prime scoperte di fossili e di organismi estinti cominciarono a circolare negli ambienti culturali del tempo, essi furono accolti con ritrosia e con la convinzione che questi organismi potessero ancora sopravvivere in regioni remote o sconosciute del pianeta. Nondimeno rimane il dato che, tra Seicento e Settecento, la teoria della *scala naturae*, pur negando, da un lato, la possibilità di estinzione delle specie, dall’altro lato incoraggiava, sotto molti punti di vista, le

¹⁶⁸ Per Paolo Casini «la rivoluzione darwiniana segnò il passaggio decisivo dei miti sulle origini della vita a un’ipotesi razionale [...] Come si era dissolto il modello geostatico del cosmo, così entrarono in crisi la supposta brevità dei tempi geologici, la stabilità illusoria della *scala naturae* e la fissità delle specie viventi, che risultarono errori del senso comune, consolidati in certezze apodittiche grazie all’uso dogmatico dei libri sacri» cfr P. Casini, *Darwin e la disputa sulla creazione*, Il Mulino, Bologna, 2009, p. 7.

¹⁶⁹ L. Eiseley, *Il secolo di Darwin.*, cit., p. 16.

osservazioni di anatomia comparata che, nel lungo periodo, avrebbero condotto alla scoperta dell'estinzione. Tutto quello di cui la dottrina della *scala naturae* necessitava era l'introduzione di due concetti-chiave: l'estensione sterminata del tempo e la mutabilità delle forme, ovvero una rappresentazione di un universo non già compiuto, ma in divenire.

Nella letteratura del Seicento non sono rari i riferimenti alla storia naturale, anche se molto spesso tali temi appaiono relegati in minuscoli paragrafi. È il caso del lavoro dello scienziato e matematico olandese Christiaan Huygens (1629-1695), il quale nella sua opera postuma *Cosmotheoros*¹⁷⁰, si dimostrò sensibile alla possibilità dell'esistenza di altre forme di vita, simili alla nostra, su altri pianeti. O come nel caso di Francesco Bacone, il quale nel suo saggio *Of Vicissitudes of Things*¹⁷¹, scritto con molta probabilità nell'ultimo decennio del Cinquecento, sosteneva il ragionamento che le popolazioni dell'Olartide, ovvero quelle appartenenti alla regione biogeografica circumpolare boreale, presentassero la tendenza a dominare le aree meridionali del pianeta grazie a una maggiore forza e resistenza rispetto agli abitanti dei continenti meridionali. O ancora, come nel caso del sacerdote naturalista John Ray(1627-1707)¹⁷² il quale con i suoi studi contribuì allo sviluppo di un sistema naturale di classificazione fondato su affinità strutturali, anticipando e, in alcuni casi, influenzando il successivo lavoro di Carl Linneo¹⁷³. L'inventore della classificazione tassonomica, invece, nato in Svezia nel 1707, due anni dopo la morte di Ray, si formò

¹⁷⁰ Christiaan Huygens (1629-1695) a metà del XVII secolo fu tra i massimi esponenti della rivoluzione scientifica. Nel 1655 adoperando i primi telescopi individuò e classificò la luna di Saturno, Titano, elaborando allo stesso tempo la teoria secondo cui il pianeta fosse circondato da un anello sottile e piatto non collegato al pianeta. Con la pubblicazione del *De ludo aleae* del 1657 apportò un significativo contributo allo studio della probabilità. Tuttavia la sua fama è legata ad un'opera apparsa postumo nel 1698, il *Cosmotheoros*. In questo lavoro Huygens sosteneva la possibilità che la vita su altri pianeti assomigliasse a quella sulla Terra, supportando questo principio con le analogie esistenti tra il vecchio continente e quello americano.

¹⁷¹ Cit. in L. Eiseley, *Il Secolo di Darwin*, cit., p. 19. Nell'opera di Bacone si legge: « ma il nord e il sud sono fissati: e raramente o mai si è visto che un popolo del sud abbia invaso il nord bensì l'inverso. È manifesto perciò che la *regione settentrionale* del mondo è in natura quella più marziale, sia ciò a causa delle stelle di tale emisfero o dei grandi continenti che si trovano nel nord, mentre la *parte australe*, a quanto ci è noto, è quasi tutta mare, oppure (cosa che è più evidente) a causa del freddo delle parti settentrionali che è ciò che senza altri aiuti o disciplina, rende i corpi più duri e più ardente l'audacia».

¹⁷² Sul pensiero del naturalista britannico si rimanda a C. E. Raven, *John Ray Naturalist: His Life and Works*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986 (colección Cambridge Science Classica).

¹⁷³ Sulla vita e sulle opere di Linneo vedi *infra*

in Inghilterra, a Londra, dove ottenne la laurea in medicina, stando in contatto con gli ambienti colti inglesi. Secondo Eiseley il destino dello scienziato di origine svedese «fu quello di stare sulla soglia del mondo moderno, di dedicare anzi la parte migliore della sua vita nel costruire tale soglia, quell'ingresso, verso nuove visioni che non si sarebbero mai offerte al suo sguardo¹⁷⁴». Quando nel 1735 pubblicherà la sua maggiore opera, *Systema naturae*¹⁷⁵, ci si accorgerà di trovarsi di fronte ad una vera e propria rivoluzione in campo biologico.

Nei primi decenni del Settecento, infatti, le ricerche nel campo geologico perdono il loro carattere di «collezione di curiosità destinate ad arricchire i musei delle case aristocratiche»¹⁷⁶ per acquistare, invece, un carattere di assoluta maturità e ciò in linea con i risvolti scientifici del tempo. In sostanza, i fossili non sono più considerati come scherzi prodotti dalla Natura, ma indicatori capaci di spiegare il processo di stratificazione terrestre in cui si trovavano.

Prima di Linneo la denominazione di piante e di animali seguiva uno schema confuso e asistemico. A partire da Linneo, invece, si adottò una nomenclatura binominale per indicare animali e piante. Il primo nome, quello relativo al del genere, indicava un gruppo generale, all'interno del quale si tendeva a lasciar risaltare le affinità; mentre il secondo nome, di solito designato da un aggettivo, era utilizzato per indicare un gruppo specifico ristretto. L'azione scientifica di Linneo, tuttavia, non

¹⁷⁴ L. Eiseley, *Il Secolo di Darwin*, cit., p. 27.

¹⁷⁵ Scritto durante la permanenza triennale nei Paesi Bassi (1735-1738), il *Systema Naturae* seguendo la prassi del tempo venne redatto in lingua latina e indicava nel sottotitolo la dicitura, *per Regna Tria Naturae, secundum classes, ordines, genera, species, cum characteribus, differentiis, synonymis, locis* (Sistema della Natura attraverso i Tre Regni della Natura, secondo le classi, gli ordini, i generi e le specie, con caratteristiche, differenze, sinonimi, luoghi). Nel volume, la classificazione del regno vegetale seguiva il nuovo sistema sessuale individuato da Linneo, dove le specie con lo stesso numero di stami erano considerate nello stesso gruppo. I nomi poco pratici usati fino ad allora, come per esempio *Physalis annua ramosissima, ramis angulosis glabris*, "binomi", diciture formate cioè dal nome generico seguito da un epiteto specifico - nell'esempio dato, *Physalis angulata*. Sebbene il sistema, noto al giorno d'oggi come nomenclatura binomiale, fosse stato sviluppato da Gaspard Bauhin e Johann Bauhin quasi 200 anni prima, Linneo fu il primo ad usarlo coerentemente in tutta l'opera, anche nei generi monospecifici, rendendolo popolare in tutta la comunità scientifica. Nel 1758, al momento della sua decima edizione, l'opera classificava 4.400 specie di animali e 7.700 specie di piante. Inoltre, come l'opera progrediva, vennero apportati dei cambiamenti: nella prima edizione le balene vennero erroneamente classificate come pesci; nella decima edizione, pubblicata nel 1758, le balene furono spostate nel gruppo dei mammiferi.

¹⁷⁶ P. Omodeo, «Introduzione» a *L'origine delle specie*, Newton Compton, Roma 2006, p. 7.

tendeva ad eliminare l'atto *princeps* della creazione. Per lo studioso di origine svedese, infatti, le specie moderne erano fissate come al sesto giorno del racconto biblico, ma la vera novità introdotta dalle sue argomentazioni scientifiche fu quella di saper scorgere, più di altri, l'affascinante disegno che celava l'atto divino, le unità e le differenze partorite dalla mente di Dio. Si trattava, in conclusione, di gettare uno sguardo oltre la siepe, cioè nel laboratorio segreto di Dio. Solo con le continue osservazioni sul campo, per Linneo, sarebbe stato possibile scorgere la vera creatività della natura, in cui sarebbe stato possibile distinguere fra le specie partorite dall'azione del Creatore e quelle nate dall'intervento umano. Il principio *Nulla species novae* che era stato accettato anche dalla Chiesa, agli occhi del suo scopritore sembrava avere contorni sempre più sfumati verso la mutabilità e l'indistinzione.

2. L'Histoire naturelle: da Linneo al secolo dei Lumi

Il secolo XVIII si caratterizzò principalmente come il periodo degli studi di Carl Nilsson Linnaeus, meglio noto come Linneo¹⁷⁷ (dalla forma latinizzata del nome, Carolus Linnaeus). Alla base di questi studi si collocava la “preoccupazione di fornire una scala temporale alle specie botaniche e animali attraverso l'assegnazione di un elemento distintivo, una nomenclatura binomia, e di confermare il concetto di stabilità della vita”¹⁷⁸. Ancora per tutto il Settecento molti erano gli aspetti, attraverso i quali l'uomo veniva tenuto fuori dalla comprensione di se stesso. Le vetuste tracce

¹⁷⁷ Carl Nilsson Linnaeus, divenuto in seguito all'acquisizione di un titolo nobiliare Carl von Linné e noto ai più semplicemente come Linneo (dalla forma latinizzata del nome, Carolus Linnaeus) fu un medico e scienziato di origine svedese. La sua fama di scienziato è legato allo sviluppo di una classificazione scientifica degli organismi secondo uno schema binominale. Con questo metodo tassonomico (concepito poco più di un secolo prima da Bauhin) a ciascun essere vivente sono attribuiti due nomi latini: il primo si riferisce al Genere di appartenenza dell'organismo stesso ed è uguale per tutte le specie che condividono alcuni caratteri principali (nomen genericum); il secondo termine, che è spesso descrittivo, designa la Specie propriamente detta (nome triviale o nome specifico). Cfr Jacques Monod, *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano 1970; Emil Ungerer, *Fondamenti teorici delle scienze biologiche*, Feltrinelli, Milano 1972; Pierre P.Grassé, *L'evoluzione del vivente*, Adelphi, Milano 1979; Carlo Linneo, *L'equilibrio della natura*, Feltrinelli, Milano 1982;

¹⁷⁸ Cfr. C. Linneo, *L'equilibrio della natura*, a cura di C. Limoge, trad. it., a cura di G. Pancaldi, Milano, Feltrinelli, 1982, pp. 9-42 delle due «Introduzioni», alla edizione italiana di Pancaldi e a quella francese di Limoge; P. Rossi, *I segni del tempo. Storia della Terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano, Feltrinelli, 2003.

del diluvio universale lasciate dai fossili¹⁷⁹ o i documenti più antichi tramandati dall'Umanesimo al secolo dei Lumi¹⁸⁰, nella sostanza, non raccontavano nessuna verità scientifica sull'uomo. *Nell'Oratio de Telluris habitabilis incremento* del 1744 Linneo argomentava a sostegno di due tesi ben distinte, ma anche ben precise. La prima tesi appariva supportata dal seguente ragionamento:

«Risalendo indietro nel tempo — sosteneva Linneo — si dovrà supporre che sia esistito un numero sempre più ristretto di individui, fino a pervenire ai primi esemplari creati direttamente da Dio. Si può quindi ritenere che all'inizio fu creata una sola coppia per ogni specie vivente e un solo individuo nel caso degli ermafroditi»¹⁸¹.

La seconda tesi, invece, affermava che:

«[...] i primi viventi dovettero abitare una regione limitata, accresciutasi poi grandemente per il ritirarsi delle acque che avrebbe favorito la diffusione dei sempre più numerosi abitanti»¹⁸²

Per buona parte del secolo XVIII, dunque, l'uomo era ancora un essere emerso dalle oscurità della natura e, lucrezianamente, appariva proiettato verso un futuro altrettanto sconosciuto. Nel secolo di Kant non spaventava, dunque, l'idea che l'uomo vivesse ancora legato a credenze in entità sovranaturali o all'idea di una natura intesa come proiezione delle sue speranze e delle sue paure¹⁸³. Su questo universo culturale agì in profondità l'opera dei molteplici viaggiatori ed esploratori del periodo, ma anche dei filosofi, il cui compito fu anche quello di ampliare, in

¹⁷⁹ Sul tema cfr. N. Morello, *La nascita della Paleontologia nel Seicento. Colonna, Stenone e Scilla*, Milano, Franco Angeli, 1979, in particolare pp. 7-61.

¹⁸⁰ Su cui cfr. N. Morello, *La macchina della terra. Teorie geologiche dal Seicento all'Ottocento*, Torino, Loescher, 1979, pp. 9-32 dell'«Introduzione», senza dimenticare P. Rossi, *I filosofi e le macchine. 1400- 1700*, Milano, Feltrinelli, 2002.

¹⁸¹ Il titolo completo dell'opera è il seguente: *Nell'Oratio de Telluris habitabilis incremento (habita cum Johannem Westmanuum Medicinæ Doctorem in Academia Regia Upsalensi anno MDCCXLIII Aprilis 12 renunciaret)*, Leida 1744 (opera pubblicata insieme ad un'altra opera di Linneo: *Andree Celsii Oratio de mutationibus generalioribus quae in superficie corporum*), paragrafo 132, p. 172 ss. La citazione è tratta da C. Linneo, *L'equilibrio della natura*, p. 47.

¹⁸² *Ivi*. Su queste argomentazioni di Linneo si è soffermato, con ampio commento critico, CC. Albritton, *The Abyss of Time*, San Francisco, Cooper and Co., Freeman, pp. 101 ss.

¹⁸³ L. Eiseley, *Il secolo di Darwin. L'evoluzione e gli uomini che la scoprirono*, Feltrinelli, Milano, 1975, p. 33.

termini di conoscenza umana, il senso del noto, interpretando i rendiconti dei viaggiatori e degli esploratori. Attraverso costoro, nuove forme del creato e del vissuto umano entravano nell'orbita della storia culturale dell'Occidente europeo e per questo esigevano adeguati riscontri scientifici.

Quando, ad esempio, divennero note le tradizioni religiose di altri popoli e quando ci si imbatte in altre interpretazioni sulla creazione della Terra, si cominciò a credere, nel Settecento, alla possibilità che ci potessero essere altre teorie oltre a quelle propugnate dalla Chiesa cattolica al punto che, accanto alle interpretazioni ufficiali sull'origine della vita e dell'uomo, cominceranno in maniera velata e progressivamente a svilupparsi correnti di pensiero e di studio, che divergeranno dall'idea di Linneo sulla fissità delle specie. Verso la metà del secolo XVIII il diplomatico francese Benoît de Maillet pubblicherà il *Tellamed, ou entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire français*¹⁸⁴, una delle opere più lette nel periodo in cui, anche se in una forma poco strutturata e scientificamente affatto adeguata, si cercherà di legare l'evoluzione biologica a quella cosmica, riconoscendo l'importanza dei fossili e della stratificazione geologica¹⁸⁵. In questo modo emergeranno nel corso del Settecento nuove e diverse teorie circa l'origine e lo sviluppo della vita; ciò creerà le condizioni per l'emergere di più tesi interpretative su questi temi scientifici, ognuna delle quali definirà una metodologia dimostrativa adeguata al fine¹⁸⁶. Quali, dunque, le idee scientifiche che circolavano nell'Europa illuministica e tendenzialmente borghese? La risposta richiede qualche apparente digressione.

¹⁸⁴ Diplomatico e viaggiatore francese nato a Saint-Mihiel, Meuse, in Francia, nel 1656, Benoît de Maillet ricoprì l'incarico di console generale in Egitto dal 1692. Nel 1702 si trasferì in Italia, a Livorno, dove assunse l'incarico di ispettore per i possedimenti francesi del Mediterraneo; durante la sua esperienza italiana si occupò attivamente della raccolta di materiali che gli servirono, negli ultimi anni della vita, per la sua opera scientifica. Autore di una *Description de l'Égypte* (1735, ristampata più volte), la sua fama è però rimasta affidata soprattutto a *Tellamed* (anagramma di de M.), *ou entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire français* (pubbl. postumo, ad Amsterdam, 1748) in cui formulò, partendo dai risultati di suoi studi geologici e paleontologici, alcune ipotesi sull'origine degli esseri viventi che lo pongono fra i precursori della teoria dell'evoluzione. Si veda L. Eiseley, *Il secolo di Darwin*, cit. pp. 34-40.

¹⁸⁵ Sul punto, per il più ampio ambito del dibattito scientifico del tempo, cfr. N. Morello, *La macchina della terra*, pp. 131 ss., P. Rossi, *I segni del tempo*, cit., pp. 21-54.

¹⁸⁶ *Ibidem*, pp. 63 ss.

In primo luogo, l'emergere delle teorie dell'evoluzione cosmica seguì di pari passo le prime intuizioni di mutamento organico¹⁸⁷: L'empireo stesso, sottratto dalle vicende del tempo, era considerato come il mondo della generazione e della corruzione, un luogo di mutamenti. In secondo luogo, l'importanza sempre maggiore che veniva riconosciuta ai fossili come elementi utili a raccontare una storia che affondava le radici in millenni passati¹⁸⁸. Ancora, l'invenzione del microscopio, che dischiuse, al pari del telescopio, il mondo nuovo e affascinante delle cellule¹⁸⁹; una maggiore vivacità intellettuale e un rinnovato interesse per l'uomo, sul suo destino e sulla natura della società.

Nel 1749 venne data alle stampe l'opera del conte di Buffon, *Histoire naturelle générale et particulière*, che apparve subito destinata ad essere, al pari del lavoro di Linneo, tra le maggiori opere del secolo¹⁹⁰. Lo scrittore francese coniò, per i suoi studi, il termine *degenerazione*, intendendo con esso una sorta di mutamento, un allontanamento da un tipo anteriore di animale verso un nuovo stampo che definisce *moule*. Ciò che mancò allo studio di Buffon fu la sistemazione di un meccanismo capace di spiegare il fenomeno del mutamento. Buffon, infatti, non darà mai l'impressione di essere in grado di passare dalla selezione artificiale a quella naturale, suggerendo anzi, nel concetto di *clima* il fattore principale della degenerazione.

Sul finire del secolo Lamarck e Erasmus Darwin saranno intesi come i continuatori e, allo stesso tempo, i fautori del pensiero evoluzionistico, che prendendo le mosse da idee di mutamento puramente specifico o generico, finiva per ampliare l'ambito del proprio pensiero.

¹⁸⁷ Fondamentale su ciò resta D.I. Axelrod, *Fossil floras suggest stable, not drifting continents*, in «Journal of Geophysical Research», 68 (1963), pp. 57-76.

¹⁸⁸ P. Rossi, *I segni del tempo*, cit., pp. 140-149, che si richiama alla *Theory of the Earth* del newtoniano James Hutton del 1795.

¹⁸⁹ Sempre attuali su ciò le pagine di A. Koyré, *Dal mondo de pressappoco all'universo della precisione. Tecniche, strumenti e filosofia dal mondo classico alla rivoluzione scientifica*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 87-111, nello specifico pp. 99 ss.

¹⁹⁰ Cfr. P. Rossi, *I filosofi e le macchine*, cit., pp. 111 ss.; G. Solinas, *Il microscopio e le metafisiche*, Feltrinelli, Milano, 1967 ed il più recente V. Balboni, *Evoluzione ed evoluzionismo*, Alpha Test, Milano, 2002, p. 13.

Secondo Erasmus Darwin la spiegazione del meccanismo dell'evoluzione risiedeva nel potere di acquistare nuove parti fornite di nuove proprietà, dirette da irritazioni, sensazioni e associazioni¹⁹¹. Erasmus dunque, in contrasto con le teorie poi articolate dal nipote Charles, credette nella trasmissione ereditaria dei caratteri acquisiti. Ad inizio Ottocento, precisamente nel 1809, Jean-Baptiste Lamarck¹⁹² pubblicò il suo *Philosophie zoologique*, in cui sosteneva un'origine antropoide dell'uomo e, per le forme di vita inferiori, l'idea di una generazione costante, supponendo una scala vivente della vita. Lamarck credeva nel mutamento più che nell'estinzione così che, man mano che il mondo muta e che le aree geografiche e climatiche cambiano, nuove influenze vengono ad agire sulla vita animale e vegetale. Per effetto di ciò, nel lungo periodo, gli organismi si trasformano e queste alterazioni sono il frutto dello sforzo che l'animale compie per usare parti del proprio organismo. Dunque, con il passare del tempo specie simili tendono, nella definizione di Lamarck, a differenziarsi tra di loro e questi mutamenti verranno conservati in virtù dell'ereditarietà¹⁹³. Inoltre, nella ricostruzione lamarckiana è il bisogno fisiologico a determinare la formazione di nuovi organi, mentre, al contrario, il disuso ne comporterà la perdita¹⁹⁴. Secondo Eiseley:

«[...] quel che Erasmus Darwin e Lamarck fecero fu di applicare un'ipotesi antichissima, si potrebbe dire quasi una convinzione popolare, alla spiegazione del persistere del mutamento organico. Lamarck, la cui opera è quella più completa, vide

¹⁹¹ Cfr. L. Eiseley, *Il secolo di Darwin*, cit., p. 50. L'opera di Erasmus Darwin, *Zoonomia*, del 1794-96 tradotta in diverse lingue, tra cui l'italiano. Essa venne inserita nell'Index librorum prohibitorum della Chiesa cattolica senza però intaccare la sua influenza scientifica. Cfr P. Omodeo, *Introduzione a L'origine delle specie*, Newton Compton, Roma, 2006, p. 9.

¹⁹² Su J. B. Lamarck si veda P. Omodeo (a cura di), *Opere di Jean Baptiste Lamarck*, UTET, Torino, 1969; G. Barsanti (a cura di), *Filosofia Zoologica*, La Nuova Italia, Firenze, 1976; A. Santucci (a cura di), *La teoria di Darwin e la biologia dell'Ottocento*, *Scienza e filosofia nella cultura positivista*, Feltrinelli, 1982; P. Corsi, *The Age of Lamarck. Evolutionary Theories in France, 1790-1830*, University of California Press, Berkeley, 1988; Id., *Scienze della vita e dell'uomo*, volume IV, *Storia della Scienza*, Einaudi, Torino 1994; Id., *Jean-Baptiste Lamarck. From Myth to History*, in E. Jablonka and S. Gissis, *Transformations of Lamarckism: From Subtle Fluids to Molecular Biology*, MIT Press, Cambridge, MA, 2011; R. Wellington Burkhardt, *The spirit of system. Lamarck and evolutionary biology*, Harvard University Press, 1995

¹⁹³ Cfr. G. Laurent, *Lamarck, de la philosophie du continu à la science du discontinu*, in «Revue d'Histoire des Sciences» XXVIII (1975), pp. 101-118.

¹⁹⁴ Il tema si rinviene sistematicamente esposto in J.-B. Lamarck, *Hydrogeology*, translator by A.V. Carozzi, Urbana (Illinois), University of Illinois Press, 1964, pp. 39-40 e ss. Alcuni brani di questo testo sono stati riprodotti in N. Morello, *La macchina della terra*, cit., pp. 213-218.

chiaramente i vantaggi cumulativi di tale mutamento nella creazione di organismi superiori. Giusta o sbagliata che fosse, non c'era in tale ipotesi nulla di sorprendentemente nuovo: tutta l'originalità risiede nell'applicazione della teoria dell'evoluzione»¹⁹⁵.

Per Gillispie, «l'evoluzione lamarckiana era la realizzazione di una finalità immanente diretta al perfezionamento della creazione». La vecchia concezione della *scala naturae* a carattere fisso diveniva, nell'esposizione scientifica di Lamarck, una scala dinamica in cui la vita emerge in forme semplici e, attraverso il suo principio o impulso interno, si avvia verso la perfezione, verso forme di vita più complesse¹⁹⁶.

Per tutto il XVII ed il XVIII secolo la teoria della lotta per la sopravvivenza fu un concetto molto diffuso negli ambienti culturali europei ed era considerata come uno strumento di eliminazione tendente a mantenere le specie in uno stato di equilibrio dinamico, assicurando, quindi, la sopravvivenza delle specie più sane. Lo stesso Lamarck aveva sostenuto tale concetto quando, nella sua *Philosophie zoologique* aveva scritto:

«sappiamo che è il più forte e meglio equipaggiato a mangiare il più debole e che le specie più grandi divorano quelle più piccole»¹⁹⁷.

Poiché la teoria scientifica di Lamarck non necessitava del concetto di selezione naturale, essa era considerata come parte del male naturale di un mondo organizzato sul principio della scala dell'essere. Per tutto il secolo, secondo Lovejoy, si era affermata l'idea che

«[...] Dio creava fino al limite della Sua capacità, che era infinita. Solo in virtù della guerra di natura potevano esistere forme diverse e contraddittorie. Gli elementi stessi

¹⁹⁵ L. Eiseley, *Il secolo di Darwin*, cit., p. 52. Per le teorie di J.-B. Lamarck, *Hydrogeology*, cit., pp. 74 ss.

¹⁹⁶ C. C. Gillispie, *The Formation of Lamarck's Evolutionary Theory*, in «Archives Internationales d'Histoire des Sciences», vol. IX, 1957, pp. 323-338.

¹⁹⁷ Cfr L. Eiseley, *Il secolo di Darwin*, cit., p. 54. Ma si legga, su ciò, anche quello che riferisce G. Laurent, *Lamarck*, cit., pp. 107 ss.

lottavano fra di loro e l'uomo, che a prima vista sembrava essere sfuggito a questo destino, lottava incessantemente con i suoi simili»¹⁹⁸.

La ricostruzione sul piano storico e scientifico della teoria dell'evoluzione tra Seicento e Settecento e i limiti teologici che costituiscono, in buona sostanza, il clima culturale del periodo, garantiscono la possibilità di cogliere il senso del mancato recepimento del portato scientifico delle tesi di Darwin in una società che stava già sperimentando il processo di ibridazione selettiva. Il concetto di scala naturale portava insito in sé il carattere statico di una creazione finita, che solo in limitati casi poteva generare specie diverse, come, ad esempio, in occasione del risultato del prodotto dai successi botanici degli innesti o dell'allevamento incrociato dei piccioni. Tuttavia, in mancanza di un'assimilazione del processo di estinzione delle specie e dell'età geologica della Terra, la selezione naturale, benché riconosciuta, era posta ancora ai margini del sapere e in ciò surrogata dall'idea del disegno divino della creazione. La reazione al portato filosofico e scientifico della Rivoluzione Francese, poi, avrebbe contribuito a ridimensionare ancora di più le argomentazioni scientifiche di Buffon, Erasmus Darwin e di Lamarck e, come spesso avviene nella storia del pensiero scientifico, un'idea cade vittima di eventi sociali e politici¹⁹⁹.

3. L'Ottocento: «il secolo di Darwin»

¹⁹⁸ A.O. Lovejoy, *Optimism and Romanticism*, in *Proceedings of the Modern Language Association*, vol. 42, 1927, citato in L. Eiseley, *Il secolo di Darwin*, cit., p. 54-55.

¹⁹⁹ L. Eiseley, *Il secolo di Darwin*, cit., p. 56. L'azione scientifica di Lamarck ebbe notevoli influssi anche nel campo della filosofia tedesca che, attraverso la *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, polemizzò con il naturalista. In particolare, il giudizio di Hegel sembrò stroncare ogni dialogo perché sosteneva che «è un'impropria rappresentazione [...] il considerare il progresso e il passaggio di una forma e sfera naturale a una più alta. Rappresentazioni come quelle del nascere [...] degli organismi animali più sviluppati dai più bassi devono essere escluse del tutto dalla considerazione filosofica». La citazione è tratta da P. Omodeo, «Introduzione» a *L'origine delle specie*, cit., p. 10. Sull'incidenza della società e del momento politico sull'agire scientifico cfr. P. Rossi, *I segni del tempo*, cit., pp. 226 ss.

Nel 1768, in Amsterdam, veniva dato alle stampe il volumetto *Vue philosophique de la gradation naturelle des formes d'êtres, ou essais de la Nature qui apprend à faire l'homme* del filosofo francese Jean-Baptiste-René Robinet, che conteneva intuizioni scientifiche legate, in parte, all'idealismo di Leibnitz a alla biologia di Maupertuis e che si poneva come anello di congiunzione con i filosofi dell'Encyclopédie. Le idee evoluzionistiche rudimentali contenute nel volumetto di Robinet verranno poi impiegate dai pensatori di inizio secolo, come nel caso di Goethe per l'articolazione dei suoi scritti di natura scientifica e ripresi, successivamente, anche da Schelling per la costruzione, sul finire del XVIII secolo, della sua *Naturalphilosophie*²⁰⁰. La visione naturale di Schelling, legata all'ideologia della borghesia tedesca e al nascente liberalismo, a cui molti, ad inizio secolo guarderanno con spiccato interesse, non si sostanziò tuttavia in una scuola unica di pensiero, restando molto spesso intuizioni isolate e in alcuni casi in contrasto con la visione evoluzionistica accusata di eccessivo materialismo. Il pomo della discordia restava ancora incentrato intorno all'antichità della Terra. Come ha scritto Eiseley, «non può esistere alcuna teoria dell'evoluzione senza una stima molto generosa dell'età della Terra»²⁰¹.

Per secoli, prima delle scoperte sulla stratificazione terrestre, l'uomo ha legato il concetto del tempo alle sue azioni, come nel caso del cacciatore primitivo che si sposta con le stagioni, ma che non ha nessuna conoscenza dei calendari. È un concetto di tempo legato ad un senso emotivo, che non riesce ad individuare il suo pieno significato. L'uomo delle caverne, il primitivo, è confinato nella sua generazione e, forse, in alcune memorie verbali trasmesse dagli antenati. In oriente, ancora, nella culla delle prime civiltà, il concetto del tempo era legato ai grandi cicli e ai mutamenti in una corrente temporale, in cui le cose nascevano, morivano e forse ritornavano. L'avvento del cristianesimo, invece, contribuì a modificare il concetto

²⁰⁰ Il tema è insito in A. Placanica, *Il filosofo e la catastrofe. Un terremoto del Settecento*, Torino, Einaudi, 1985. Utile, a riguardo, anche l'«Introduzione» di A. Tagliapietra al volume antologico Voltaire, Rousseau, Kant, *Sulla catastrofe. L'Illuminismo e la filosofia del disastro*, Introduzione di A. Tagliapietra ed un saggio di P. Giacomoni, Milano, Paravia Bruno Mondadori Editori, 2004, pp. IX-XXXII.

²⁰¹ L. Eiseley, *Il secolo di Darwin*, cit., p. 59.

del tempo che aveva scandito i ritmi delle stagioni della vita umana almeno fino alla venuta di Cristo. I primi cristiani consideravano il tempo, quello terreno, come una scena in cui si svolgeva il dramma del peccato e della redenzione; un tempo unico che entrava in contrasto con l'idea del tempo ciclico dei pagani e che, vista la sua condizione terrena, avrebbe avuto una durata limitata, breve, forse solo qualche migliaio di anni, in attesa del giudizio universale, che avrebbe fatto svanire il tempo storico, il tempo terreno, per l'eternità di Dio²⁰². Alla base di questa concezione temporale risiedeva la sacralità della Scrittura rivelata²⁰³. I primi cristiani, infatti, interrogandosi sulla nascita della vita, supponevano che l'età della Terra si aggirasse intorno ai seimila o ai quattromila anni, calcolando semplicemente le generazioni successive a quelle del primo uomo, Adamo²⁰⁴. Supponendo che l'avvento del Cristo avesse segnato il centro del tempo, consideravano l'età del mondo nel suo pieno svolgimento e il giorno del giudizio assai prossimo. Questa visione del tempo si mantenne pressoché inalterata fino alle grandi rivoluzioni scientifiche del Seicento, che cominciarono ad erodere le fondamenta del mito cristiano del tempo.

Nel XVII secolo i primi indizi geologici sfuggirono all'attenzione dei primi esploratori moderni della natura, come avvenne nel caso del già citato Ray, il quale nel 1663 a Bruges espresse il suo stupore dinanzi ad una foresta sepolta dal mare e poi riemersa. Già nel Seicento, allora, prendeva una certa forma concreta il problema scientifico legato alle interpretazioni, di orientamento prevalentemente biblico, sulla genesi della Terra. O la terra era molto più antica di quello che si immaginava o nei

²⁰² Sul tema resta fondamentale il confronto con le pagine di O. Culmann, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, trad. it., Bologna, Ed. Dehoniane, 1965. Di recente si sono soffermati su questi temi, con un esplicito richiamo anche alla teoresi sulla «Signoria cosmica di Cristo» in Theilhard de Chardin, G. Canobbio, P. Coda, *La Teologia del XX secolo, un bilancio. 2. Prospettive sistematiche*, Roma, Città Nuova, 2003, in particolare pp. 35 ss.

²⁰³ Cfr. P. Rossi, *I segni del tempo*, cit., pp. 150 ss.

²⁰⁴ Si veda Gen, 2, 7. Su questo punto inoltre potrebbe essere utile la consultazione di P. Kocher, *Science and religion in Elizabethan England*, San Marino, California, 1953, p. 152. Si veda anche P. Corsi, *L'evoluzionismo nella cultura e nella società inglese. Gli inizi del dibattito*, in *Biologia, psicologia e scienze sociali alla fine del XIX secolo*, ed. Ferruccio Ferruzzi, Domus Galileiana, Pisa, 1987, pp. 21–37 (Quaderni di Storia e Critica della Scienza), n. 13.

tempi primitivi la creazione della Terra si era accompagnata a scosse e a mutamenti tellurici molto più numerosi rispetto a quelli intervenuti in seguito²⁰⁵.

Saranno i lavori di James Hutton²⁰⁶, in particolare, a svelare al mondo l'alta antichità della terra. Ai tempi del geologo scozzese l'origine della Terra e la sua storia erano legate da una sorta di compromesso tra il racconto biblico, le osservazioni e le scoperte scientifiche²⁰⁷. Alla geologia della Terra era affidato un carattere cataclismatico o catastrofico sul modello proposto dal geologo tedesco Abraham Gottlob Werner e dal paleontologo francese Georges Cuvier. Nel primo modello, quello di Werner, si sosteneva che tutti i materiali presenti sulla crosta terrestre si sarebbero depositati in seguito al ritirarsi di un grande mare, senza però indicare dove, e che in origine ricopriva tutta la Terra. La materia che si sarebbe poi trasformata nella crosta terrestre, stava in sospensione nelle acque torbide e melmose dell'oceano primordiale. Col passare del tempo i componenti di questa materia si sarebbero depositati l'uno dopo l'altro, formando le rocce e i sedimenti, con qualche fossile isolato, che indicava la presenza di forme di vita. Secondo Gillispie, la visione geologica di Werner aveva una certa colorazione teologica poiché, a seconda delle proprie convinzioni, si poteva sostenere una successione rapida o lenta delle bibliche giornate della creazione e in ogni caso la comparsa della vita sembrava seguire l'ordine dato dalla Genesi e concludersi con l'uomo²⁰⁸.

La visione geologica di Cuvier, che non sostenne mai la tesi di creazioni successive, ma solo quelle di migrazioni di faune in nuove regioni, presentava l'assunto scientifico di una creazione speciale che, in luogo di un unico atto creativo biblico, aveva alla sua base una serie di creazioni svoltesi in epoche geologiche differenti. In questa visione la vita era creata *ex novo* alla fine di ogni creazione e

²⁰⁵ Si veda, C. E. Raven, *John Ray, naturalist*, cit., p. 425 e ancora P. Rossi, *I segni del tempo*, cit., pp. 100-110.

²⁰⁶ Su J. Hutton si veda il lavoro di D.R Dean, *James Hutton and the history of geology*, Cornell University Press, New York, 1992; J. Repcheck, *L'uomo che scoprì il tempo - James Hutton e l'età della Terra*, Cortina Editore, Milano, 2004

²⁰⁷ Su ciò cfr. G. Daniel, *L'idea della preistoria*, trad. it., Firenze, Sansoni, 1968, pp. 20 ss.; M. Segala, *La favola della terra mobile. La controversia sulla teoria della deriva dei continenti*, Bologna, Il Mulino, 1990.

²⁰⁸ Si veda qui il lavoro di Gillispie, *Genesis and Geology*, Harvard University Press, Cambridge, 1951, p. 46.

quando il progresso delle forme organiche divenne noto si suppose che questa scala della vita, analoga a quella della scala dell'essere esistente nel mondo vivente, tendesse verso l'uomo, considerato il fine ultimo della creazione. Nella visione di Cuvier l'ultimo cataclisma era rappresentato dal diluvio biblico, mentre le epoche precedenti erano considerate metaforicamente come le giornate della creazione. Il XVIII secolo aveva assistito, grazie alla rivoluzione newtoniana, allo sviluppo di una filosofia, in cui la presenza di Dio e il carattere divino dei secoli precedenti era sempre di più relegato ad un ruolo minore nell'universo.

I miracoli e gli interventi provvidenziali, tendenzialmente, cominciano a non trovare più spazio nell'età della ragione e dell'ordine matematico newtoniano. In questa temperie culturale, James Hutton, seguendo l'inclinazione scientifica del suo tempo fu il creatore di una macchina del mondo, le cui leggi erano immutabili, così come quelle cosmiche degli astronomi. Hutton fu fra i primi a comprendere il ruolo fondamentale degli agenti esogeni nel modellamento della superficie terrestre, intuendo il ruolo fondamentale del fattore tempo in geologia²⁰⁹. Le sue ponderazioni scientifiche lo portarono a sostenere che l'età della Terra fosse rintracciabile in milioni di anni e non più nei 6000 anni della traduzione letterale della Bibbia. Su posizioni apertamente polemici contro il Nettunismo di Werner, Hutton sostenne, pur non disconoscendo i meccanismi sedimentari dello scienziato tedesco, l'origine magmatica delle rocce e la formulazione di un modello ciclico dell'evoluzione della Terra²¹⁰. Le difficoltà applicative del modello proposto da Hutton sono state individuate ed espresse da Eiseley, secondo cui la sfortuna del modello proposto da Hutton, «risiedette nel fatto che ciò che era diventato accettabile in cielo era ancora un'eresia sulla Terra²¹¹». Negli anni che precedono la teoria dell'evoluzione di Darwin è possibile osservare una scienza che combina la tradizione cristiana con una

²⁰⁹ Si veda J. Repchech, *L'uomo che scoprì il tempo. James Hutton e l'età della terra*, trad. it. a cura di Stefano Moggigi, Raffaello Cortina Editore, 2004 (Collana Scienza e Idee).

²¹⁰ In sintesi, il modello è questo. 1: la fuoriuscita del calore terrestre attraverso periodiche eruzioni vulcaniche avrebbero determinato un innalzamento del suolo; 2: i successivi processi erosivi avrebbero contribuito a ridurre l'altezza dei rilievi e trasportato i detriti in mare; 3: per il calore interno della Terra, i sedimenti marini si sarebbero fusi nuovamente e sarebbero stati spinti nuovamente verso l'alto, iniziando in tal modo un nuovo ciclo

²¹¹ L. Eiseley, *Il secolo di Darwin*, cit., p. 69.

filosofia di matrice romantica, che confluisce in quello che Eiseley definisce «il piano preordinato del Creatore»²¹².

Seppur nel 1793 Karl Kielmeyer, insegnante di anatomia e amico di Cuvier, avesse parlato per la prima volta di legge biogenetica, esprimendo così l'idea di un parallelismo fra le fasi dello sviluppo embrionale nell'individuo e la successione di stadi fossili nella filogenesi delle specie e James Mc Cosh insieme a George Dickie avesse sostenuto l'antichità dell'uomo, studiando le orme fossili degli uccelli e dei dinosauri, restava ancora forte, nel mondo culturale europeo di inizio Ottocento, una convinzione della natura antropocentrica, in cui la comparsa dell'uomo era considerata come la conclusione della storia geologica della Terra. In questi anni, quando cioè i principali geologi europei sposavano le tesi catastrofistiche, Charles Lyell pubblicava il suo volume, *Principles of Geology*²¹³, destinato a rivedere tutto l'impianto scientifico del tempo. L'assunto di Lyell muoveva dall'introdurre in geologia il concetto del tempo illimitato e del gioco delle forze naturali²¹⁴. Senza dubbio il lavoro di Lyell contribuì a modificare il corso del pensiero geologico di inizio Ottocento e ad influenzare, successivamente, il lavoro di Darwin. Il suo libro, infatti, ebbe molti lettori non solo specialisti, ma anche presso il grande pubblico colto, la cui curiosità verso i segreti della Terra stava crescendo.

Lo stesso darwinismo, senza la revisione della concezione del tempo e delle forze naturali proposte da Lyell, difficilmente sarebbe stato accettato. È improbabile che senza l'influenza di Lyell e delle sue teorie Darwin avrebbe mai concepito la sua teoria²¹⁵. L'intuizione scientifica di Lyell, abbinata alle osservazioni di William Whewell e a quelle di James Hutton, confluiranno in una opposizione sistemica al catastrofismo di Cuvier e Werner. Per i tre studiosi le continue scoperte geologiche comportavano l'assunto che i processi naturali che hanno operato nel passato sono gli stessi che possono essere osservati nel tempo presente (uniformismo)²¹⁶. È questa,

²¹² Ivi, p. 90.

²¹³ Cambridge University press, digitally printed version, New York, 2009.

²¹⁴ Cfr. M. Segala, *La favola della terra mobile*, cit., pp. 25 ss.

²¹⁵ L. Eiseley, *Il secolo di Darwin*, cit., p. 93.

²¹⁶ Sull'uniformismo si veda R. Sacchi, *Uniformitarismo*, in *Gli strumenti del sapere contemporaneo*, volume II, «I concetti», Torino, UTET, 1985,

dunque, una visione nuova della geologia che, come già detto, entrò in conflitto con la tendenza dei catastrofisti di considerare alcune caratteristiche della superficie terrestre comparse in modo improvviso. Nella visione di Hutton, invece, così come in quella di Lyell, il mondo era inteso come una sorta di macchina autoregolatrice capace di auto-rinnovarsi e dove, quindi, la visione cristiana del tempo, inteso limitato e indirizzato verso un fine storico e soggetto all'intervento sovranaturale, ne veniva contestata. Ecco perché nella sua visione d'insieme, sia Hutton che Lyell accettarono con riserva l'idea dei mutamenti biologici: perché nella cornice scientifica dell'Ottocento questo avrebbe significato in primo luogo l'abbandono dei propri principi e l'accettazione di un carattere sovranaturale non conoscibile. Al contrario, nella metà del XIX secolo il catastrofismo non tendeva ad escludere il sovranaturale e il progresso biologico dalle sue riflessioni, ritenendo anzi che il mondo non fosse stato plasmato dalle forze ancora operanti e che i materiali biologici presenti nelle rocce erano il risultato di azioni progressive, anche se spesso la loro continuità materiale era spesso terreno di discussione²¹⁷. Credere, dunque, che le teorie di Lyell e quelle di Hutton abbiano, come pure si è creduto, aperto la strada alla moderna teoria dell'evoluzione, equivale ad ammettere, come sostenuto da Eiseley, «una verità parziale»²¹⁸.

Sarebbe più giusto, dunque, considerare l'evoluzione ottocentesca quale compromesso tra le correnti del progresso biologico e il principio della continuità e della risposta di adattamento dell'uniformismo. A Charles Darwin toccò il lavoro di sintesi tra queste due distinte scuole di pensiero²¹⁹.

Nella prima metà dell'Ottocento, benché fosse ormai evidente un'unità di tipo biologico fra i grandi gruppi di animali persisteva, nella mente e nelle riflessioni di molti studiosi, la convinzione di considerare tale unità come articolata da connessione immateriale, divina. Specie nell'Inghilterra di inizio secolo, nel campo biologico e in quello geologico, si assiste ad una sorta di fusione tra un conservatorismo religioso e

²¹⁷ L. Eiseley, *Il secolo di Darwin.*, cit., p. 106.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 107.

²¹⁹ Si veda anche C. King. *Catastrophism and Evolution in The American Naturalist*, vol.11, n° 8, agosto 1877. University of Chicago Press, Chicago, 1877.

un riconoscimento della successione nel mondo animale diverso nel tempo. Da questa unione, secondo Eiseley, i cultori teologici, come Sedgwick, «trassero il concetto di progresso biologico, un concetto che, benché fondato sulla scienza naturale, è sostanzialmente un sistema metafisico²²⁰». Lo sviluppo di quello che lo stesso Eiseley definisce “teoria delle mutazioni spirituali” perché privo di continuità corporea e geologica²²¹, osteggiato dagli uniformisti, presentò un quadro interessante all’inizio dell’Ottocento; paradossalmente, la geologia scientifica si opponeva alla teoria del mutamento organico e ciò si mantenne vivo fin tanto che gli uniformisti non ebbero sviluppato una spiegazione naturale per giustificare i mutamenti che avvenivano nell’ambito della vita. Del resto, gli stessi uniformisti avrebbero prestato simbolicamente il fianco alle obiezioni dei catastrofisti se avessero ammesso nel loro quadro scientifico l’opera di una forza misteriosa presente nelle vita. In assenza, quindi, di una spiegazione scientifica del mutamento, la teoria razionale proposta da Hutton finiva con l’assumere una posizione subordinata rispetto alla teoria del progresso biologico. Per Eiseley,

«in assenza di questa spiegazione, i draghi delle rocce erano in realtà draghi intellettuali. Essi minacciavano di imporre al mondo razionale di Hutton l’intervento imprevedibile di forze occulte»²²².

Occorre fare riferimento anche ad un altro aspetto di pensiero che, nella prima parte del XIX secolo, cominciò lentamente a svilupparsi: la natura del tempo. Il ricorso sempre più massiccio allo studio geologico applicato all’origine della Terra aveva contribuito ad alimentare la convinzione di una maggiore antichità della Terra stessa rispetto a quella descritta dal mito biblico. Per la scuola di Lyell il tempo aveva ancora un senso perché considerato nella sua prospettiva periodica; il tempo, sostanzialmente, era un tempo ripetitivo. Per migliaia di anni l’umanità aveva osservato la ciclicità della natura, “le stesse acque precipitare verso il mare”²²³. Una natura del tempo in cui la stessa vita, con le sue dinamiche e le sue lotte, resta in un

²²⁰ L. Eiseley, *Il secolo di Darwin.*, cit., p. 285.

²²¹ *Ivi*

²²² *Ibidem*, p. 286.

²²³ *Ivi*.

equilibrio dinamico, oscillante capace, però, di trovare il suo punto di stabilità così come le orbite dei pianeti perturbate si correggono autonomamente senza necessità di un intervento soprannaturale. Questi indizi, chiariva Eiseley, sono di fatto contenuti tutti in una sola proposizione fondamentale: il tempo storico come opposto al tempo ciclico

All'inizio dell'Ottocento non era stata la richiesta di una maggiore estensione temporale a introdurre l'importanza della lotta per l'esistenza, come era stato nella disputa tra catastrofisti e uniformisti, quanto piuttosto il carattere unico del tempo, che stava cominciando a svilupparsi al pari degli studi astronomici e paleontologici. Nel secolo in cui Darwin articola la sua teoria, comincia a manifestarsi il carattere unico e irreversibile del tempo. I rinvenimenti di fossili nelle rocce, veri contenitori di storia, avevano dimostrato l'esistenza di una storia antica, ricca di una fauna ormai estinta. In questo quadro storico lo stesso concetto di lotta per l'esistenza si rivelò, invece, utile alla interpretazione di un meccanismo creativo e ciò al contrario di quanto sostenuto nei secoli precedenti.

L'uomo, dunque, per Eiseley, «stava adattandosi non al tempo in quantità illimitate ma piuttosto a una totale storicità, all'emergere di novità senza fine²²⁴». Non si tratta di ridurre questo concetto all'idea che l'uomo fosse entrato in possesso del tempo o dell'eternità. Già nei secoli precedenti e in altre culture, infatti, l'uomo aveva affrontato questo problema. A metà Ottocento, invece, per studiare il passato e comprendere come e quanto esso avesse formato il presente, era necessario convincersi che tutte le cose erano nuove sotto il Sole e che stavano scorrendo nella direzione del tempo per non tornare mai più. Si affermava, in definitiva, il concetto che il tempo non è più un tempo ciclico, ma un tempo creativo.

Nella cultura del Settecento il principio dell'infinita creatività di Dio, basato su un'idea ciclica del tempo, aveva condotto ad una “guerra di natura” in cui gli organismi viventi nascono e muoiono, si espandono e si contraggono gli uni a danno degli altri.. In questo quadro storico e teorico, l'infinita creatività rimase un dato di

²²⁴ *Ibidem*, p. 288.

fatto, mentre l'equilibrio bilanciato restava un'illusione storica. All'alba della teoria sviluppata da Charles Darwin, il tempo assumeva, come ha osservato Eiseley,

«la figura del caotico ed enorme Rio delle Amazzoni che trasportava attraverso una natura di una desolazione inimmaginabile il suo carico di case, ossa e ossa e giardini, cuochi e orologi»²²⁵.

Quando alla metà dell'Ottocento la teoria del progresso biologico cominciò a mostrare le sue crepe, anche il carattere sicuro e predeterminato dell'avventura umana sembrò svanire. Con l'affermazione del concetto di selezione naturale e di discendenza fisica reale l'uomo, che nei secoli antecedenti era stato posto al vertice della creazione, diveniva come tutte le altre forme di vita, figlio del caso. A fine secolo Ernst Haeckel, scavando a fondo la teoria dell'evoluzione, sostenne che

«il fondamento della teoria di Darwin è questa semplice idea: che la lotta per l'esistenza in natura fa evolvere nuove specie *senza* che ci sia un piano razionale, così come la volontà dell'uomo produce nuove varietà nella coltivazione *con* un piano razionale»²²⁶.

Dunque, la stabilità della realtà osservata con la teoria degli evoluzionisti, diveniva solo un'illusione prodotta dal ritmo lento, in cui appare immersa la natura. Lo sviluppo della teoria dell'evoluzione coincise, inoltre, in questi anni, con lo sviluppo di un'altra branca della conoscenza scientifica: l'antropologia.

Il pensiero biologico e quello antropologico nei secoli hanno convissuto e si sono influenzati reciprocamente, inseriti nello stesso clima intellettuale per lungo tempo. E' la *curiositas* dell'uomo circa se stesso, estesa alla conoscenza del mondo, a condurre alla scoperta e alla definizione della teoria dell'evoluzione. Il racconto biblico della creazione, intesa come un unico *fiat* divino, benché avesse per secoli dominato la scienza non comportò l'abbandono dell'idea che organismi più piccoli e più semplici potessero nascere per generazione spontanea. Nello stesso tempo, secondo le argomentazioni di Brewster, l'uomo aveva ereditato dal mondo greco di

²²⁵ *Ibidem*, p. 289.

²²⁶ Si veda qui E. Haeckel, *The Evolution of Man*, vol. I, New York, 1896, p. 95 (il corsivo è nel testo).

Aristotele una sorta di scala tassonomica, un'evoluzione, cioè, rigida nella forma della scala dell'essere²²⁷. Poiché prima dell'avvento della scienza moderna queste teorie avevano, tra molte difficoltà, convissuto, era possibile, ora, un loro utilizzo speculare. Quando, per esempio, Lamarck sostenne l'idea di evoluzione, in realtà non aveva fatto altro che utilizzare il concetto di generazione spontanea, ponendo in movimento la scala dell'essere. Quando poi dovette riferirsi all'uomo, lo stesso Lamarck, che era un pensatore inserito nel dibattito scientifico settecentesco, ricorse alla formula, in voga in quel tempo, secondo cui allo stato naturale l'uomo non si distingueva dalle scimmie.

Per i *philosophes* francesi la storia dell'uomo si mostrava caratterizzata dalla capacità di sviluppare attitudini mentali superiori e, pertanto, l'uomo si mostrava capace di progresso solo se inserito in un contesto sociale²²⁸. In tutto il Seicento e durante il Settecento, la scala naturale poneva l'uomo al vertice del regno animale, sotto il quale, per gradi, si potevano trovare organismi più semplici. Questa catena si era articolata e complicata, però, senza tenere conto di interruzioni o vuoti nel ciclo della evoluzione. Ciò portò a ritenere che vi esistessero nel mondo vari gruppi umani, varie razze occupanti posizioni intermedie nella scala naturale fra l'uomo caucasico e le grandi scimmie come l'orango. Alcuni pensatori sociali, anche in pieno Ottocento, ritennero allora possibile insegnare all'orango a parlare. Nei secoli delle dominazioni coloniali e con il diffondersi della schiavitù si estese la nozione di razze biologicamente inferiori all'uomo occidentale. L'influenza dell'idea della scala naturale fu di tale portata che, per tutto il secolo XIX, si cercarono gli anelli mancanti di questa grande catena dell'essere. A fronte di tutto ciò, ancora in pieno Ottocento, restava ben vivo, però, il grande dibattito tra naturalismo e scienza: un dibattito, di cui ora dobbiamo necessariamente occuparci.

²²⁷ E. T. Brewster, *Creation: A History of Non-evolutionary Theories*, Indianapolis, 1927, p. 81.

²²⁸ Il tema riaffiorava, tra '700 e '800, nel programma di lavoro del medico tedesco, naturalizzato francese, Franz Joseph Gall, su cui v. C. Morabito, *Mente e cervello nel pensiero di Gall, fra illuminismo e romanticismo*, ora in *Frenologia, fisiognomica e psicologia delle differenze individuali in Franz Joseph Gall. Antecedenti storici e sviluppi disciplinari*, a cura di G. P. Lombardo, M. Duichin, Torino, Bollati Boringhieri, 1997, pp. 298-317.

CAPITOLO TERZO

TRA NATURALISMO E SCIENZA: IL DIBATTITO SCIENTIFICO TRA '800 E '900

1. «*Meccanicismo*» e «*Vitalismo*»

Le riflessioni scientifiche di Darwin sull'evoluzione biologica raccolte nell'*Origine delle specie* edita nel 1859, hanno contribuito, così come sostenuto da Fantini, a trasformare la concezione che l'uomo ha di sé stesso e del posto che occupa in natura²²⁹. Accanto al pensiero, oggetto di ragionamenti filosofici e culturali, si colloca, con Darwin, un altro oggetto considerevole: il substrato biologico dell'uomo inteso come parte indispensabile del proprio essere. Dunque, scrive Fantini,

«diviene difficile, dopo Darwin, per chi voglia darsi una concezione del mondo globale e coerente, evitare di confrontarsi con tutti i problemi che la riflessione sull'uomo si pone: l'origine e la natura del pensiero, l'origine e la natura dell'uomo e l'origine e la natura della vita»²³⁰.

²²⁹ B. Fantini, *La macchina vivente. Meccanicismo e vitalismo nella biologia del Novecento*, Longanesi, Milano 1976, p. 9.

²³⁰ *Ivi.*

Negli ambienti di coltura delle scienze naturali, ma anche in quelli delle scienze umane, le considerazioni di Fantini riflettono una «tensione essenziale»²³¹, sul piano teorico e pratico, legata alla paternità logica e cronologica di questi diversi aspetti promossi dall'opera maggiore di Darwin²³².

Per molto tempo l'uso del linguaggio formalizzato faceva dell'uomo un animale sociale unico in natura. Tuttavia, in sede scientifica ancora ci si chiede: si tratta soltanto di una specifica proprietà appartenente all'uomo, così come altre specie hanno sviluppato delle caratteristiche che l'uomo non possiede, oppure la comparsa dell'uomo ha generato un nuovo salto evolutivo, che ha spostato l'attenzione non più e non soltanto sull'evoluzione biologica, quanto, piuttosto, su quella culturale e sociale?²³³

Nel grande mare delle risposte che sono state formulate sulla base di questo interrogativo, mantenendoci in questa sede sullo schematico, possiamo richiamarci a due autorevoli risposte. La prima, sostiene che la caratteristica biologica dell'uomo ha scarso peso sul suo comportamento, ciò perché l'uomo non è biologicamente cambiato molto dall'inizio della sua storia e perciò tutti i cambiamenti si sarebbero prodotti indipendentemente dal suo patrimonio genetico²³⁴. La seconda, invece, ha posto l'accento sul valore determinante del patrimonio genetico dell'individuo e delle specie ed il ruolo che esso ha svolto e tuttora svolge, nel più generale ambito

²³¹ L'espressione viene qui usata nella definizione epistemologica data da T.S. Kuhn, *La tensione essenziale e altri saggi*, trad. it., Torino, Einaudi, 2006, senza dimenticare, però, su questi temi ciò che scrive K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, Roma, Armando, 2002.

²³² Basti qui considerare le molteplici domande che medici, psichiatri, biologi, antropologi e filosofi si pongono nell'ambito dei propri quadri disciplinari come punto di snodo tra anatomia, fisiologia, neuropsicologia, antropologia, ecc., a partire dalle numerose problematiche emerse e poste dall'apparizione dell'«Origine delle specie». Cfr. i diversi contributi raccolti in *Frenologia, fisiognomica e psicologia delle differenze individuali in Franz Joseph Gall. Antecedenti storici e sviluppi disciplinari*, a cura di G. P. Lombardo, M. Duichin, Torino, Bollati Boringhieri, 1997.

²³³ Cfr. P. Delaunay, *Dalla fisiognomica alla frenologia. Storia ed evoluzione delle scuole e delle dottrine*, ora in *Frenologia, fisiognomica e psicologia delle differenze individuali*, cit., pp. 81-112. Una discussione, molto ampia, su ciò, si legge in P. De Nardis, S. Delli Poggi, G. Rivinzillo, *Le cause e la storia. Sul marxismo e le teorie della conoscenza scientifica*, Roma, Armando, 2008, nello specifico, del Rivinzillo si legga il capitolo dedicato a «Eresie e ortodossia nella scienza», pp. 69-73.; e del De Nardis il capitolo dedicato a «Storie e teorie della conoscenza scientifica», pp. 291 ss.

²³⁴ Il tema emerge con evidenza in A. Ciocco, *Lo sfondo storico dello studio moderno del carattere*, ora in *Frenologia, fisiognomica e psicologia delle differenze individuali*, cit., pp. 114-125.

dell'evoluzione umana, nella formazione e nella definizione del comportamento e del linguaggio²³⁵.

Una delle prime questioni che emerge da questa duplice impostazione scientifica risiede nella possibilità di poter ridurre o meno la realtà culturale e sociale dell'uomo alle sue basi biologiche. In sostanza, le domande che possiamo formulare, alla luce delle considerazioni fin qui svolte, sono le seguenti: è possibile ridurre la vita umana a particolari manifestazioni chimico-fisiche? Quanto e come la vicenda storica e sociale dell'uomo ha inciso sul processo dell'evoluzione delle «specie», e non solo umane?

La scienza moderna tende ad assumere come un dato acquisito l'esistenza di diversi livelli di organizzazione della materia, distribuiti in uno schema gerarchico che va dalle particelle elementari fino alle specie più complesse²³⁶. Il dibattito riduzionismo-integrismo, poi, ancora oggi si svolge a diversi livelli²³⁷, inglobando problemi legati alla riduzione della chimica alla fisica, quelli connessi al restringimento della biologia alla chimica, della psicologia alla biologia, del sociale all'economico e così via²³⁸. Se per molto tempo il dibattito, storicamente superato, tra meccanicismo e vitalismo è stato considerato chiuso, continuano tuttora ad emergere. In particolare, in anni non molto lontani, ci si è chiesto:

²³⁵ Cfr. C. Morabito, *Mente e cervello nel pensiero di Gall, fra illuminismo e romanticismo*, ora in *Frenologia, fisiognomica e psicologia delle differenze individuali*, cit., pp. 298-317 e, più recentemente, *La coscienza. Come la biologia inventa la cultura*, a cura di M. Maldonato, Napoli, Guida, 2007, in particolare il saggio di A. Recchia Luciani, *Biologia della coscienza*, pp. 137-238.

²³⁶ Cfr. F. Capra, *The Hidden Connections: A Science for Sustainable Living*, New York, Doubleday, 2002, specialmente pp. 23 ss.; M. Maldonato, *La coscienza prismatica. Un mosaico di forme incostanti*, in *La coscienza*, cit., pp. 11-106.

²³⁷ Sul punto cfr. W. Merlin Donald, *L'evoluzione della mente. Per una teoria darwiniana della coscienza*, trad. it., Milano, Garzanti, 2004.

²³⁸ Cfr. l'ampia disamina che ne compie G. Lanteri-Laura, *L'ombra della frenologia sulla cultura contemporanea*, ora in *Frenologia, fisiognomica e psicologia delle differenze individuali*, cit., pp. 126-145 e, più sistematicamente il tema è affrontato da A. Recchia Luciani, *Biologia della coscienza*, cit.

«Esiste una differenza sostanziale e non eliminabile tra vita e non-vita? I fenomeni vitali possono essere spiegati con le leggi della chimica e della fisica? La teoria biologica può essere collocata all'interno della teoria chimico-fisica? »²³⁹.

Per i meccanicisti è annullata qualsiasi distinzione tra vita e non-vita²⁴⁰. Esiste infatti un unico tipo di oggetto fisico e i sistemi biologici sono diversi da altri sistemi fisici «nello stesso modo in cui un gas è diverso da un solido o da un fluido in moto»²⁴¹. Il compito della ricerca consisterebbe, dunque, nel tentare di spiegare tutti i fenomeni vitali sulla base della conoscenza chimico-fisica di essi. Il vitalismo, al contrario, considera la vita come intrisa di caratteristiche peculiari che non sono presenti nella materia inorganica e che non rispondono alle sole leggi chimico-fisiche²⁴². La spiegazione biologica dovrà — si è detto — «sempre ricorrere a concetti e leggi diverse da quelle della chimica e della fisica»²⁴³. Ciò è dovuto o alla presenza di fattori non fisici, quali l'anima, *l'entelechia*, o a forme di organizzazione della materia che rispondono a particolari leggi, come il principio *teleologico*²⁴⁴ (dal greco τέλος, fine, scopo e λόγος, discorso, pensiero) ovvero l'affermazione che la materia vivente, al contrario del mondo inorganico, agisce in funzione di un fine, di uno scopo.

Il più recente dibattito tra la concezione meccanicista e quella vitalista si pone come il risultato di un lungo confronto tra le due posizioni scientifiche, le cui radici risalgono, come vedremo, all'Ottocento di Darwin; ma va qui precisato che da questo confronto ne è nata l'idea di una marcia inesorabile e vittoriosa del meccanicismo sul

²³⁹ B. Fantini, *La macchina vivente*, cit., p. 11.

²⁴⁰ Cfr. M. Abeles, *Time Is Precious*, in «Science», 23 April 2004, pp. 523-524.

²⁴¹ B. Fantini, *La macchina vivente*, cit., p. 12. Ma cfr. anche ciò che scrive su ciò più di recente S. Bencivelli, *La sinfonia della coscienza*, in «Mente e cervello», maggio-giugno 2006, pp. 84-89.

²⁴² Su ciò cfr. l'importante contributo di R. W. Clark, M. Grunstein, *Geni e comportamento*, trad. it., Milano, McGraw Hill, 2001.

²⁴³ B. Fantini, *La macchina vivente*, cit., p. 12.

²⁴⁴ Su questi temi si veda W. Heitler, *Causalità e teleologia nelle scienze della natura*, Boringhieri, Torino, 1967; M. Adler, *Causalità e teleologia nella disputa sulla scienza*, tr. it. a cura di R. Racinaro, De Donato, Bari, 1976; P. Pedone, *La scienza: causalità e teleologia*, Edizioni del Sud, Bari, 1997; L. Calabi, *I quaderni metafisici di Darwin*, ETS, 2001; E. Husserl, *La storia della filosofia e la sua finalità*, Città Nuova, Roma, 2004, in particolare pp.103-110; F. Fraioli, *Adamo sulla sponda del Rubicone. Analogia e dimensione speculativa in Kant*, Armando, Roma, 2005, pp. 189-194 e pp. 243-256; F. Facchini, *Le sfide dell'evoluzione*, Jaca Book, Milano, 2008; F. Ayala, *L'evoluzione. Lo sguardo della biologia*, Jaca Book, 2009.

vitalismo²⁴⁵. Per Fantini, però, questa conclusione presenta almeno due motivi fuorvianti. Il primo è legato al percorso tortuoso della sperimentazione scientifica e alla sua necessità di riconsiderare molto spesso i suoi postulati teorici e metodologici. Questa considerazione annullerebbe, quindi, la possibilità che nella scienza possano esistere delle marce trionfali, come quella che il meccanicismo ha preteso di avere. In secondo luogo è stato proprio il ricorso ad alcune riflessioni vitalistiche che ha permesso al meccanicismo di superare alcuni limiti scientifici, impostando programmi di ricerca che, recuperando una specificità tipica delle scienze biologiche, hanno permesso agli scienziati di continuare la loro ricerca²⁴⁶. Inoltre, malgrado il termine *meccanicismo* sia comune alla biologia e alla fisica, ha assunto un significato diverso nel suo stesso sviluppo storico. In fisica, infatti, specie nel XIX secolo, il meccanicismo indicava il tentativo di ridurre tutta la scienza ai postulati della meccanica razionale.

Nella biologia Ottocentesca, invece, il concetto di meccanicismo era inteso come uniformità di metodo: cioè indicava la volontà di isolare dei «principi primi» esprimibili in termini fisico-matematici. Nel complesso studio tra meccanicismo e vitalismo, nella seconda metà dell'Ottocento Claude Bernard²⁴⁷, con il suo concetto

²⁴⁵ Cfr. S. Blackmore, *La macchina dei memi. Perché i geni non bastano*, trad. it., Milano, Instar libri, 2002.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 13.

²⁴⁷ Nato a Villefranche-sur-Saône il 12 luglio 1813, Claude Bernard compì gli studi presso il collegio gesuitico della città prima di dedicarsi agli studi di fisiologia a Parigi sotto la guida di François Magendie. Ricoprì l'incarico di docente di fisiologia alla Sorbona prima di accettare l'incarico, sotto proposta di Napoleone III, al Museo Nazionale di Storia Naturale. Fu membro dell'Académie française. Quando morì, nel 1878, gli furono accordati i funerali di stato, un onore che mai prima d'allora la Francia aveva riservato ad un uomo di scienza. Verso la metà del XIX secolo, Bernard, fu tra i primi ad enunciare il concetto, secondo il quale il liquido extracellulare va considerato come l'ambiente immediato per le cellule che vi si trovano immerse. Questo liquido che costituisce l'ambiente interno del nostro corpo, opera come mezzo per lo scambio di nutrienti e di prodotti di rifiuto, e fornisce l'ambiente fisico-chimico stabile e necessario per il funzionamento della membrana e per quello della cellula. Nello specifico, per Bernard, "la vita risiede in ciascuna cellula, in ciascun elemento organico che funziona per suo proprio conto, e l'organismo complesso è un collettivo di elementi semplici che "vivono nell'ambiente liquido interno". Il rapporto tra l'ambiente interno e l'ambiente esterno è tale per cui "l'animale superiore è ben lontano dall'essere indifferente al mondo esterno; al contrario, con esso è in una stretta e sapiente relazione, di modo che il suo equilibrio è la risultante di una continua e delicata compensazione, stabilita come con la più sensibile delle bilance [...]. La fissità dell'ambiente interno è la condizione della vita libera indipendente: il meccanismo che lo permette è quello che assicura nell'ambiente interno il

di ambiente interno, tendeva a superare sia il meccanicismo che il vitalismo. Seguiamone, pertanto, alcuni aspetti e relativi sviluppi.

2. Sul finire del secolo XIX: il dibattito sulla natura dell'uomo

Secondo la visione scientifica dell'Ottocento l'*Homo sapiens* fu sin dall'inizio anche *Homo faber*, intendendo con questa affermazione la capacità dell'uomo di osservare i fenomeni naturali e di riflettere su di essi²⁴⁸. In particolare, si riteneva che in natura esistesse una differenza di comportamento fra certi sistemi naturali passivi, che l'uomo poteva dominare sotto il suo controllo, e altri sistemi naturali dotati di una propria, intrinseca capacità di autoregolarsi anche senza l'intervento umano. «I primi avevano bisogno di un costruttore e, se si rompevano, di un riparatore; i secondi sembravano poterne fare a meno»²⁴⁹.

La visione dualistica della natura venne articolata dalla filosofia greca in un unico apparato concettuale capace di inscrivere tutti i fenomeni naturali ed ideali²⁵⁰. Lo scopo era quello di unificare l'oggetto delle proprie riflessioni attraverso una *riduzione* del comportamento dei corpi animati in quello di corpi inanimati, come nel meccanicismo; oppure valutando i fenomeni meccanici come casi particolari di fenomeni *più complessi*, rispondenti a una casualità teleologica, come nel caso del vitalismo. Dunque, il confronto tra vitalismo e meccanicismo in biologia venne a configurarsi nel quadro di un più generale confronto teorico ed ideale. Da una parte, per il materialismo meccanicistico di Democrito (e poi di Epicuro) tutta la natura appariva rigorosamente determinata da sole cause meccaniche. Al contrario, la scuola platonica-aristotelica considerava inconcepibile un mondo senza fine, che sarebbe — per dirla con Dante — «messo a caso», cioè non dotato di cause finali²⁵¹. Lo stato

mantenimento di tutte le condizioni necessarie alla vita degli elementi. Cfr. C. Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, Librairie Baillière, Paris, 1878.

²⁴⁸ Cfr. L. Eiseley, *Il secolo di Darwin. L'evoluzione e gli uomini che la scoprirono*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 1975.

²⁴⁹ Sul punto v. anche B. Fantini, *La macchina vivente*, cit., p. 15.

²⁵⁰ Cfr. A. Koyré, *Dal mondo de pressappoco all'universo della precisione. Tecniche, strumenti e filosofia dal mondo classico alla rivoluzione scientifica*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 80 ss.

²⁵¹ *Ivi*, p. 79; B. Fantini, *La macchina vivente*, cit., p. 15.

della discussione rimase pressoché inalterato fino all'affermazione del metodo sperimentale cartesiano, che uniformava l'universo in un concetto unitario di macchina non escludente un costruttore immateriale, liberando la natura dalla vecchia concezione dell'animismo ovvero della presenza di un'anima cosmica, immateriale e inconoscibile, presente nelle cose della natura²⁵².

Nel corso del diciottesimo secolo il lavoro svolto dalla biologia descrittiva, in particolare dai microscopisti, contribuì ad allargare i confini del sapere scientifico al di là del visibile, mostrando la complessità e l'ordine della natura. Il regno animale e quello vegetale venne organizzato secondo una *scala naturae*, una disposizione, cioè, continua e ordinata degli organismi. Le osservazioni al microscopio non avevano rivelato nel seme la presenza di *homuncula*, che per accrescimento meccanico avrebbero portato, come sosteneva la scienza preformista, all'uomo maturo, ma aveva svelato, invece, il percorso epigenetico che l'embrione compie per raggiungere il suo grado maturo. Charles Bonnet aveva sostenuto, negli ultimi anni del XVIII secolo, che

«l'organismo non era un'unica macchina, ma almeno un insieme di minuscole macchine le cui azioni convergono e cospirano tutte verso un fine comune»²⁵³.

Emerge in questi anni il concetto di *organizzazione*, a cui si lega lo stesso termine di organismo, per intendere un'attività ordinata di un insieme di strutture morfologicamente e fisiologicamente diverse. Anche la teoria vitalistica, però, mutava di prospettiva.

All'organismo vivente veniva riconosciuto un unico principio, la *vis vitalis*, che consente di distinguere il biologico dall'abiologico, spiegando la teologia del suo

²⁵² Cfr. P. Rossi, *I filosofi e le macchine. 1400- 1700*, Milano, Feltrinelli, 2002, pp. 11 ss.; L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico*, Garzanti, Milano, 1971. In particolare si faccia riferimento al tomo I e II; Carl B. Boyer, *Storia della matematica*, Mondadori, Milano 1990; William R. Shea, *La magia dei numeri e del moto. René Descartes e la scienza del Seicento*, Torino, Bollati Boringhieri 1994.

²⁵³ C. Bonnet, *Oeuvres, Neuchâtel*, 1781, vol. XV (palingénésie philosophique), p. 16. Inoltre, si veda anche il lavoro di G. Rocci, *Charles Bonnet: filosofia e scienza*, Sansoni, Firenze 1975. Verso la fine del XVIII secolo, Charles Bonnet, aveva condotto una serie di esperimenti su gli afidi (pidocchi delle piante), riuscendo a ottenere undici generazioni successive senza fecondazione maschile (fenomeno che in scienza è detta "Partenogenesi")

comportamento: la conservazione stessa della *vis vitalis*. Non si trattava, però, di un'anima immateriale, come aveva sostenuto la tradizione animista dei secoli precedenti, bensì l'idea di *vis vitalis* era concepita come una particolare qualità della materia di cui sono fatti i corpi viventi. La teleologia svestiva, così, i panni dell'immanentismo inteso alla maniera di Aristotele per assumere una funzione regolativa. Questo atteggiamento vitalistico costituì, verso la fine del XVIII secolo, il substrato ideologico per le ricerche sperimentali del tempo. Escludendo ogni ipotesi metafisica sulla struttura ultima degli oggetti analizzati veniva dato risalto alle proprietà manifeste dell'organismo come l'eccitabilità, la sensibilità e il potere secretivo. Nel corso del XIX secolo i progressi scientifici nel campo della fisica e della chimica, poi, contribuirono a modificare profondamente lo stato della ricerca. I perfezionamenti della sintesi chimica, della chimica-fisica e della stereochimica permisero di unificare di nuovo organico e inorganico, di spiegare il comportamento colloidale, di identificare, grazie allo sviluppo della termodinamica, i processi metabolici che sono alla base dei fenomeni biologici. Sarà, tuttavia, la teoria cellulare e la teoria dell'evoluzione mediante selezione naturale a caratterizzare la concezione materialistica della vita nel XIX secolo.

Mentre per i vitalisti la vita risiedeva nell'organismo integro, le nuove teorie affermavano la necessità dell'osservazione cellulare per comprendere la vita. Per il biologo tedesco Theodor Schwann

«le cause della nutrizione e della crescita non risiedono nella totalità dell'organismo ma nelle sue parti elementari, le cellule»²⁵⁴.

Si affermava, dunque, in questo modo il concetto che l'organismo era essenzialmente uno stato cellulare.

Il mondo biologico, a partire dalle riflessioni di Darwin sulle specie, cominciava a perdere il suo secolare carattere immateriale. L'intuizione di Darwin

²⁵⁴ Theodor Schwann è da considerare il padre della teoria cellulare e della scoperta delle cellule, dette di Schwann, nel sistema nervoso. Fu tra i primi, nei primi decenni del XIX secolo, a rompere con il tradizionale vitalismo e a muoversi verso una spiegazione psico-chimica della vita. Si veda Th. Schwann, *Mikroskopische Untersuchungen*, tr. inglese in *Great Experiments in Biology*, a cura di F. Gabriel e H. Fagel, Prentice-Hall, New York 1955.

era quella di dare al concetto di evoluzione delle specie non un carattere predeterminato, ma una presenza contingente. In questo modo l'evoluzione, così come venne intesa da Darwin, non aveva nessun carattere di necessità, ma diveniva il risultato di forze cieche, che determinavano il presentarsi casuale di variazioni; la selezione, poi, di tali variazioni mostravano la loro capacità di sapersi adattare a un certo ambiente²⁵⁵. Da Darwin in avanti ogni presenza immateriale nella scienza veniva posta ai margini della ricerca scientifica e sostituita da forze esclusivamente materiali²⁵⁶. Tuttavia, questo non vuol dire che nel campo scientifico di fine Ottocento il programma meccanicistico sia stato accettato *tout court*, ossia senza esitazioni. Il meccanicismo fisico di Laplace, ad esempio, mirava alla descrizione di tutti i fenomeni naturali e ciò sulla base delle equazioni della meccanica razionale, implicanti, però, solo la conoscenza delle posizioni, delle velocità e delle masse dei punti materiali, che componevano la materia. Per Claude Bernard

«il determinismo dei fenomeni della vita non è soltanto un determinismo assai complesso, ma un determinismo armonicamente subordinato al fine di mantenere l'unità delle funzioni vitali dell'ambiente interno dell'organismo»²⁵⁷.

Lo stesso Darwin, nonostante la sua concezione materialista, pur dovette ammettere essere la vita e la sua riproduzione come un dato non riducibile e che, pertanto, forniva alla cieca selezione naturale il materiale di partenza dell'evoluzione delle specie. Il determinismo meccanico, ancora per tutto l'Ottocento, dovette scontrarsi con la irriducibilità del fenomeno vitale e con la massima “*la vita deriva dalla vita*”, così come dovette fare i conti con il persistere di un tendenza teleologica nella comunità scientifica. Contemporaneamente allo sviluppo della teoria meccanicistica nella scienza e all'affermarsi del metodo positivo in filosofia, gli uomini di scienza ottocenteschi tesero costantemente al sapere positivo, frutto del solo lavoro sperimentale, evitando, al contempo, di impegnarsi nella discussione del significato più generale nel quadro della interpretazione della natura e dei risultati di

²⁵⁵ Cfr. G. Giacobini, *Darwin e l'evoluzione dell'uomo*, Bollati Boringheri, Torino, 2010, pp. 28 ss.

²⁵⁶ Cfr. T. Pievani, *La teoria dell'evoluzione*, Il Mulino, Bologna, 2006, pp. 30 ss.

²⁵⁷ C. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris 1865, tr. it. a cura di F. Ghirelli, Feltrinelli, Milano 1951.

tale lavoro sperimentale. Si assistette, perciò, ad un graduale distacco tra la scienza e la filosofia che, nel lungo periodo, provocò un isterilimento della ricerca nei due rispettivi campi d'azione. Di fronte alle difficoltà che il metodo meccanicista incontrava nello studiare alcuni fenomeni naturali complessi, quali quelli biologici, si cadde molto spesso in posizioni agnostiche, attribuendo alla scienza, alla religione e alla filosofia dei limiti invalicabili²⁵⁸.

3. L'embriologia sperimentale

Fino alla metà dell'Ottocento l'embriologia aveva avuto caratteri esclusivamente descrittivi e comparativi. Ernst Haeckel²⁵⁹, sulla scia delle numerose descrizioni fatte sullo sviluppo embrionale, aveva formulato la «legge biogenetica fondamentale», secondo cui l'ontogenesi, ovvero lo sviluppo dell'individuo, era una ricapitolazione abbreviata e incompleta della filogenesi, cioè della storia evolutiva delle specie²⁶⁰. Questo assunto conduceva, nel campo delle osservazioni scientifiche, alla conclusione che la causa di un determinato sviluppo embrionale fosse fatto risalire alla storia evolutiva della sua specie piuttosto che da contingenti condizioni.

Sul finire del XIX secolo lo sforzo teorico e sperimentale era orientato ad affrontare e, possibilmente, a comprendere due grandi quesiti: il primo riguardava il

²⁵⁸ Sul punto cfr. l'ampia ed articolata analisi di M. Larizza, *Bandiera verde contro bandiera rossa. Auguste Comte e gli inizi della Société positiviste (1848-1852)*, Bologna, il Mulino, 1999, in particolare pp. 146 ss.

²⁵⁹ Biologo, zoologo e filosofo, Ernst Haeckel fu docente di anatomia comparata presso l'Università di Jena. Fu sostenitore, nel campo biologico, di un evolucionismo frutto della fusione delle visioni di Goethe e della sua "teoria delle metamorfosi", del trasformismo di Jean-Baptiste Lamarck e della "discendenza con modificazioni" di Charles Darwin. Fu autore della "legge biogenetica fondamentale" (che riprende l'idea della ricapitolazione in forma scientifica) il cui motto era appunto "l'ontogenesi segue la filogenesi". Ad Haeckel si deve il termine "disteleologia", per indicare quella parte della biologia, che studia le mostruosità, ossia quei fenomeni che contraddicono l'ipotesi di una finalità intrinseca della natura e dei processi di formazione degli organismi viventi. Haeckel è anche l'inventore del termine "ecologia", definita studio dell'economia della natura e delle relazioni degli animali con l'ambiente organico e inorganico, soprattutto dei rapporti favorevoli e sfavorevoli, diretti o indiretti con le piante e con gli altri animali. Su quest'ultimo punto cfr. E. Haeckel, *Storia della creazione naturale*, UTET, Torino 1892.

²⁶⁰ B. Fantini, *La macchina vivente*, cit., p. 21.

modo in cui l'ipotesi meccanicistica poteva spiegare il passaggio dall'uovo fecondato all'individuo dalle molteplici funzioni e strutture, considerato che ad un esame chimico l'uovo reso fertile si presentava uniforme e costruito da poche specie molecolari; la seconda questione si poneva in relazione ai caratteri dell'individuo maturo e sul come essi potessero essere racchiusi nelle cellule germinali per essere poi trasmesse alla generazione successiva.

Wilhelm Roux²⁶¹, implementando la teoria cromosomica di August Weismann, attraverso un approccio meccanicistico, tentò di spiegare lo sviluppo embrionale sulla base di fattori semplici, connessi al ricambio materiale ed energetico. Lo sviluppo ontogenetico si configurava quindi per Roux come legato a determinati contenuti del nucleo cellulare, quale il plasma germinale, che nella prima divisione dell'uovo si distribuiva in modo diseguale, determinando così la diversità cellulare. In un esperimento nel 1888 Roux, sopprimendo con un ago sottile una delle due cellule di prima segmentazione, riuscì ad ottenere dall'altra metà una parte completa dell'embrione, confermando in questo modo che i «determinati» sono già distribuiti secondo una struttura precisa all'interno del plasma germinale. Sul finire del secolo, presso la stazione zoologica di Napoli, Hans Driesch²⁶² aveva compiuto una serie di esperimenti embrionali su delle uova di ricci di mare. Driesch era riuscito

²⁶¹ Biologo tedesco nato a Jena nel 1850, Wilhelm Roux, studiò medicina sia nella sua città natale che a Berlino. Dal 1886 ricoprì il ruolo di docente di anatomia a Breslavia e a Innsbruck, poi a Halle fino al 1921. Le prime ricerche furono indirizzate allo studio dei vasi sanguigni, dei muscoli e delle ossa da un punto di vista meccanico, precisando i fattori fisici che presiedono al loro accrescimento. Sviluppò l'idea di una lotta fra le varie parti dell'organismo, contenuta in *Der Kampf der Teile im Organismus* del 1881. Precisò una teoria meccanicistica sull'adattamento funzionale delle parti, che illustrò nel trattato *Beiträge zur Morphologie der funktionellen Anpassung* (1883-85), gettando così le fondamenta dell'embriologia causale o meccanica dello sviluppo (*Entwicklungsmechanik*). Si veda J.M.W. Slack, *From egg to embryo. Determinative events in early development*, Cambridge University Press, UK, 1983.

²⁶² Considerato uno dei maggiori studiosi di embriologia sperimentale per le sue ricerche sugli embrioni di ricci di mare, svolte presso la stazione zoologica di Napoli, Hans Adolf Eduard Driesch, trasse da queste ricerche stimoli per un ampliamento dei suoi interessi alla psicologia e alla filosofia. Nato anch'egli in Germania nel 1867, era stato allievo di Ernst Haeckel. Secondo Driesch, esiste però un principio vitale non meccanicistico, immateriale, che rappresenta la finalità della natura, la potenzialità biologica e perciò è la causa dello sviluppo e dell'evoluzione dei viventi, dell'individualità di ciascun organismo (*entelechia*). Questa sua posizione scientifica, un vitalismo che sconfinava nella metafisica, Driesch si opponeva alle teorie, degli evoluzionisti, come il suo maestro Haeckel. Si veda H. Driesch, *Le vitalisme*, in «Scientia», 7, 1927, in particolare le pp. 13-22; H. Driesch, *The History and Theory of Vitalism*, Nabu Press, Firenze, 2010.

a separare, senza sopprimerle — a differenza di Roux — le due parti che costituiscono la «blastula» (uovo fecondato) dopo la prima segmentazione. L'esperimento dimostrò come ognuna delle due parti continuava a svilupparsi come un uovo normale, producendo alla fine individui completi, ma più piccoli.

L'esperimento condotto su delle uova di ricci di mare permise a Driesch di affermare il concetto di «equifinalità»: cioè la capacità di giungere ad un identico risultato, partendo da condizioni iniziali affatto differenti²⁶³. Il postulato di Driesch, dunque, ribadiva l'idea che l'organismo non può essere inteso come una macchina e ciò per il semplice fatto che non esiste una macchina che, divisa in parti, possa generare due macchine uguali. Per riaffermare la casualità nei sistemi biologici si suppose, quindi, l'esistenza di un'altra variabile, non fisica, che Driesch definì «*entelechia*». Il termine, ripreso dalle riflessioni aristoteliche, indicava il principio superiore, che permetteva di raggiungere un fine preciso e univoco, seguendo strade diverse in condizioni diverse²⁶⁴. Nei corpi viventi, secondo le affermazioni di Driesch, vigeva una causalità particolare, teleologica, appunto.

Agli inizi del XX secolo, sulla scia dei risultati già conquistati nel campo della trasmissione ereditaria, i lavori di Hugo De Vries²⁶⁵, di Carl Erich Correns²⁶⁶ ed

²⁶³ Cfr. B. Fantini, *La macchina vivente*, cit., p. 22.

²⁶⁴ Le ricerche di Weismann e Roux sull'ipotesi di una struttura elementare contenente i determinanti degli organismi rappresenta un momento fondamentale della riflessione scientifica di fine Ottocento. Si presupponeva infatti l'esistenza di unità biologiche fondamentali, «i biofori», capaci di accrescersi e riprodursi che, raggruppandosi insieme, formano determinanti quanti sono i caratteri indipendenti dell'organismo maturo. La distinzione operata da Weismann fra plasma germinale e plasma somatico portava ad escludere l'ereditarietà dei caratteri acquisiti: solo il plasma germinale trasportava l'ereditarietà e questo si riproduce sempre uguale a sé stesso, a meno di errori o modificazioni del plasma stesso, dovute a cause fisiche cfr B. Fantini, *cit.*, p. 23.

²⁶⁵ Si veda H. De Vries, *L'évolution par sauts brusques*, in *Scientia*, 9, 1916; inoltre si veda il lavoro curato da G. Barsanti. *Una lunga pazienza cieca. Storia dell'evoluzionismo*, Einaudi, Torino 2005.

²⁶⁶ Botanico tedesco nato a Monaco di Baviera nel 1864, Carl Erich Correns dal 1914 fu direttore di una sezione dell'istituto per la biologia della Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft a Berlino-Dahlem. Fu membro straniero dell'Accademia dei Lincei. È uno dei tre riscopritori agli inizi del XX secolo delle leggi di Mendel. Si veda HJ. Rheinberger, *Mendelian inheritance in Germany between 1900 and 1910. The case of Carl Correns (1864-1933)*, Max Planck Institute for the History of Science, Francoforte, 2000.

Erich von Tschermak²⁶⁷ si incentrarono sulla riscoperta delle osservazioni e delle sperimentazioni del frate agostiniano Gregor Mendel sulla trasmissione dei caratteri ereditari²⁶⁸. In particolare, De Vries, osservando alcune numerose popolazioni di piante, si era accorto che ne esistevano alcune dotate di particolari caratteristiche, come il colore o la statura. La conclusione a cui giunse il botanico olandese fu che all'origine dell'evoluzione non vi erano piccole variazioni, come sostenuto da Darwin, ma salti bruschi, delle mutazioni vistose, poste al vaglio della selezione naturale. L'origine delle mutazioni, per De Vries, era interna e dovuta in modo particolare al mescolamento delle unità biologiche elementari: i «pangeni», responsabili dei caratteri ereditari situati nelle cellule germinali.

All'inizio del Novecento, nel mondo scientifico non si metteva più in dubbio la necessità delle leggi e delle metodologie chimico-fisiche applicate al vivente. C'era, dunque, convergenza sul metodo di ricerca, ma meno confluenza su una coerente e concreta teoria meccanicistica della vita. Ai primi del Novecento si possono individuare almeno due diverse strade interpretative di questi modelli scientifici: la prima, riprendeva il meccanicismo fisiologico del tardo Ottocento su basi sostanzialmente antidarwiniane; mentre la seconda appariva composta prevalentemente da evoluzionisti e genetisti.

Il primo filone, quello dei meccanicisti fisiologici, mirava ad individuare, nell'alveo dei fenomeni fisico-chimici, dei processi che, attraverso la costruzione di modelli analogici, potessero spiegare alcuni processi fisiologici. Jacques Loeb²⁶⁹, sul

²⁶⁷ Agronomo austriaco, Tschermak, insieme agli studi di Hugo de Vries e di Carl Correns ha riscoperto i lavori sulla genetica di Gregor Mendel. Si veda R. Marantz Henig, *Il monaco nell'orto*, Garzanti, Milano, 2001

²⁶⁸ Gregor Mendel, biologo, matematico e frate agostiniano, nella metà del XIX secolo aveva condotto una serie di esperimenti sulla trasmissione dei caratteri ereditari condotti in particolare sui piselli sostenendo che l'eredità non è una mescolanza di caratteri derivati dai genitori ma è trasmessa mediante unità discrete che a ogni generazione vengono ridistribuite secondo rigorose leggi statistiche all'interno della discendenza. Compare in Mendel l'idea di una distinzione fra il carattere somatico e il suo presupposto ereditario. Si veda B. Fantini, *cit.*, p. 23; F. Di Trocchio, *Legge e caso nella genetica mendeliana*, Franco Angeli, Milano, 1989; il già citato R. Marantz Henig, *Il monaco nell'orto*, Garzanti, Milano 2001.

²⁶⁹ Jacques Loeb fu un biologo tedesco trasferitosi in America, prima a Chicago, presso la Berkely University, poi al Rockefeller Institute di New York, dove compì il suo percorso di ricerche. I suoi studi confluirono nella teoria dei tropismi e trasse dalle sue ricerche sulla partenogenesi

finire del XIX secolo, per esempio, si era interessato al modo in cui stimoli chimico-fisici come la pressione o la concentrazione salina, potevano originare fenomeni tipicamente biologici. In particolare, lo scienziato aveva dimostrato come la fecondazione poteva essere sostituita da una «partogenesi» artificiale, ovvero dalla possibilità di sviluppare un individuo da un uovo non fecondato solo variando la concentrazione salina del mezzo.

D'Arcy Wentworth Thompson²⁷⁰, altro interprete del filone meccanicistico fisiologico, ancora all'inizio del XX secolo, in un sua opera, *On Growth and Form* del 1917, aveva sostenuto che una forma può essere dovuta alla variazione o deformazione di un'altra (teoria delle «trasformazioni geometriche»). Studiando queste «trasformazioni» attraverso delle coordinate geometriche, Thompson aveva concluso che

«le modificazioni evolutive si manifestano non come piccoli fenomeni isolati in questa o quella parte della fabbrica animale, ma come una modificazione graduale e generale»²⁷¹.

Le riflessioni dello scienziato erano in controtendenza con il metodo evoluzionista del tempo, il quale tendeva, invece, a ricostruire la filogenesi di una specie attraverso l'anatomia comparata delle singole parti.

L'atteggiamento antidarwiniano era per molti aspetti giustificato. Il darwinismo di fine diciannovesimo secolo, infatti, era diventato come la scuola di Teologia naturale del primo Settecento, con la selezione naturale collocata al posto del divenire Celeste, artefice come *deus ex machina*²⁷². L'atteggiamento scettico nei confronti del primo darwinismo nasceva soprattutto dal fatto che, gli evoluzionisti del

sperimentale nuovi argomenti in favore del meccanicismo. Su questo personaggio cfr. B. Fantini, *La macchina vivente*, cit.

²⁷⁰ D'Arcy Wentworth Thompson fu un biologo e matematico scozzese nato ad Edimburgo nel 1860. Con il suo volume *On Growth and Form* del 1917 ebbe una grande influenza nel mondo biologico del tempo cercando di descrivere in maniera fisica e geometrica la forma biologica. Cfr. J. T. Bonner, *Crescita e forma*, trad. it., Boringhieri, Torino, 1969.

²⁷¹ Cfr. D. C. Dennett, *L'idea pericolosa di Darwin*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 2004; ma si veda anche B. Fantini, *La macchina vivente*, cit., p. 26

²⁷² J. Huxley, *Evolution, a Modern Synthesis*, Allen & Unwin, London 1942 cit. in B. Fantini, p. 26.

tempo, non erano riusciti a dimostrare, con prove convincenti e dati sperimentali, le cause che avevano prodotto e guidato il processo di evoluzione.

Darwin aveva individuato quattro diverse cause evolutive del fenomeno: la selezione naturale, l'ereditarietà dei caratteri acquisiti attraverso l'uso o meno di organi, l'influenza diretta del contesto ambientale, le mutazioni improvvise capitate all'interno delle specie²⁷³.

Agli inizi del Novecento, specie nei paesi sottoposti al regime comunista, prese corpo la corrente di Trofim Denisovič Lysenko²⁷⁴, il quale individuava nell'ereditarietà dei caratteri acquisiti la causa del processo evolutivo. Nel 1948 la teoria di Lysenko²⁷⁵ ottenne dal partito comunista l'approvazione di teoria genetica ufficiale dell'URSS e ciò, in particolare, perché questa teoria lasciava intravedere la possibilità di un intervento attivo e di breve periodo nell'evoluzione, con la creazione di nuove specie, più adatte ai bisogni, fisiologici ed economici dell'uomo. La stessa evoluzione umana, nelle intenzioni di Lysenko, poteva essere più facilmente dominata, creando delle condizioni ambientali più adatte.

Una seconda corrente evoluzionista, invece, sosteneva la teoria secondo cui il mondo organico è dominato dal caso e che, quindi, l'origine dell'evoluzione andava ricercata all'interno cioè nelle mutazioni evolutive delle specie, mentre la selezione naturale eliminava gli organismi meno adatti ad un certo ambiente. L'evoluzione, secondo questo filone, appariva frutto del caso, considerato che le mutazioni si rilevavano fortuite e comunque non orientate a un adattamento.

²⁷³ Cfr. T. Pievani, *La teoria dell'evoluzione*, Il Mulino, Bologna, 2006, p. 38.

²⁷⁴ Trofim Denisovič Lysenko era un agronomo sovietico nato in Ucraina, a Karlivka, nel 1898. Nei primi decenni del XXI secolo fu tra i maggiori propugnatori di una visione politicizzata della biologia, che si rifaceva ai dettami scientifici di Ivan Vladimirovič Mičurin. Con l'appoggio del potere politico di Stalin e dei suoi successori, Chruščëv compreso, Lysenko, come molti suoi sostenitori imperversarono per oltre un quindicennio dopo che il lisenkismo fu proclamato nel 1948 la dottrina biologica ufficiale dell'URSS. In polemica con la genetica classica mendeliana, il lisenkismo, sosteneva una teoria neolamarckiana secondo la quale l'eredità dei caratteri sarebbe influenzata da fattori ambientali. Si veda qui J. Segal, *Mičurin Lysenko e il problema dell'eredità*, Universale Economica, Milano 1952; G. Montalenti, *L'evoluzione*, Einaudi, Torino, 1965; M. Lerner, *Eredità evoluzione società*, Mondadori, Milano 1972; J. Huxley, *La genetica sovietica e la scienza*, Longanesi, Milano, 1977.

²⁷⁵ Si veda il brano tratto dalla relazione introduttiva alla sessione dell'Accademia Lenin di Scienze agricole (luglio-agosto 1948) T. D. Lysenko, *La situation dans la science biologique*, Editions en langues étrangères, Mosca, 1949, riportato da B. Fantini, *La macchina vivente*, cit., p. 101 e.

Un terzo filone evolutivo, conosciuto come *neodarwiniano*, metteva in discussione, nella stessa epoca, la possibilità che fosse il caso il motivo dell'evoluzione e ciò perché una successione di casi singoli e non collegati non sarebbe stata in grado di spiegare la perfezione dell'adattamento. Quindi, per i neodarwiniani l'evoluzione veniva spiegata da cause interne ed esterne ed era definita non sulla base di un determinismo di tipo meccanicistico, ma statistico, in cui i «fattori storici», ovvero l'esperienza passata delle specie, inserita nel patrimonio genetico, avrebbe assunto un ruolo importante.

4. *Olismo, emergentismo, organicismo, finalismo*

Secondo Claude Bernard il meccanicismo, nonostante i vari tentativi scientifici «non era stato in grado di spiegare in modo soddisfacente il determinismo armonicamente subordinato, l'ammirevole subordinazione e l'armonioso concerto dei fenomeni della vita»²⁷⁶.

Ad inizio secolo XX, il fisiologo britannico John Scott Haldane²⁷⁷, il sudafricano Jan Smuts²⁷⁸ e il tedesco Klaus Michael Meyer-Abich²⁷⁹ fondavano il movimento scientifico dell'«olismo» (dal greco ὅλος, intero, tutto), il cui fine era quello di studiare l'organismo, non isolandone alcuni aspetti, ma nella sua interezza.

²⁷⁶ C. Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie*, cit., p. 30.

²⁷⁷ John Scott Haldane fu un fisiologo di origine scozzese nato ad Edimburgo nel 1860 che si interessò allo studio dei meccanismi di coordinazione fisiologica. Muovendo i primi passi dal neohegelismo inglese, elaborò una concezione organicista del vivente che raccolse nell'opera, *The Science and the Philosophy* del 1929. Cfr B. Fantini, *La macchina vivente. Meccanicismo e vitalismo nella biologia del Novecento*, Longanesi, Milano, 1976, pp. 109-112.

²⁷⁸ Primo ministro sudafricano tra il 1919 e il 1924, Jan Smuts, divenne famoso nel 1926 per la pubblicazione del suo lavoro *Holism and Evolution* in cui cercò di coniugare la tendenza olistica con la teoria dell'evoluzione. Cfr B. Fantini, *La macchina vivente. Meccanicismo e vitalismo nella biologia del Novecento*, Longanesi, Milano, 1976, pp. 30-37.

²⁷⁹ Adolf Meyer-Abich fu tra i fondatori, insieme ai già citati Smuts e Haldane, del movimento olista in biologia. Nato in Germania nel 1893 ricoprì l'incarico, negli anni '30 di docente di filosofia e biologia teorica in Cile. Cfr B. Fantini, *La macchina vivente. Meccanicismo e vitalismo nella biologia del Novecento*, Longanesi, Milano, 1976, pp. 106-108.

Il tutto, infatti, determinava, per gli olisti, la natura delle parti e la loro collocazione; mentre le parti non potevano essere studiate e comprese se isolate dal tutto.

Per Haldane, la regolazione dell'organismo e i processi fisiologici venivano ottenuti da un coordinamento di funzioni, che, a differenza di quanto sostenuto dai meccanicisti, non era possibile ridurre in una struttura, che da sola non riusciva a spiegare come un complicato sistema di indicazioni potesse funzionare nell'ambito di un qualunque processo fisico-chimico e riprodursi indefinitamente²⁸⁰. La riflessione dello scienziato ipotizzava, dunque, la rinuncia all'analisi casuale applicata ai fenomeni biologici che, essendo invece un intero in relazione con gli uni e con gli altri, dovevano essere osservati sotto la categoria della reciprocità piuttosto che sotto la categoria causa ed effetto. Secondo Meyer-Abich, il perno intorno al quale ruotava la conoscenza olistica consisteva nel derivare le leggi fisiche da quelle biologiche, ciò attraverso quella che lo stesso scienziato definiva:

«la semplificazione di una totalità complessa in una totalità meno complessa»²⁸¹.

Ciò ribaltava, nella sostanza, il metodo scientifico dei meccanicisti al fine di salvaguardare l'autonomia della conoscenza biologica nei riguardi della fisica.

Per J.C. Smuts, i sistemi più semplici, partendo da quelli inorganici, raggruppandosi davano origine a una struttura qualitativamente diversa, in cui si assisteva ad un aumento del grado di complessità, di conoscenza e di coordinamento. Secondo lo scienziato e politico sudafricano

«il grande problema della conoscenza [...] è proprio questo: come possono gli elementi o i fattori *a* e *b* incontrarsi, combinarsi e fondersi a formare una nuova unità o entità *x* differente da ambedue? »²⁸².

Per Smuts la soluzione risiedeva in un processo olistico, che non andava inteso come una semplice addizione e composizione degli elementi funzionali inalterati, quanto piuttosto come il cambiamento investa sia gli elementi, sia il loro risultato

²⁸⁰ B. Fantini, *La macchina vivente*, p. 30.

²⁸¹ *Ibidem*, p. 31.

²⁸² *Ivi*.

finale, dato che l'insieme trasmetteva il suo carattere ad ogni parte individuale del sistema dato. Questo processo evolutivo, per Smuts, non era casuale, ma aveva una tendenza, un *telos*, costruito dall'uomo e dalla sua azione cosciente per il bene dell'umanità.

Nel pensiero scientifico di Smuts è possibile rintracciare due aspetti che caratterizzeranno altre concezioni anti-materialistiche: l'*emergenza*, cioè la comparsa di nuove qualità non prevedibili sulla base della conoscenza analitica delle parti del sistema; la nozione di *finalità*, cioè di presenza, all'interno dei processi biologici, di un aspetto direzionale.

I due concetti, quello di emergenze e quello di finalità, si mostravano essere due aspetti presenti nei processi viventi.

«La stessa origine della vita — ha scritto Fantini — a partire dalla materia inorganica è, a meno che non si accetti un'ipotesi creazionista o eternista, un tipico esempio di manifestazione di proprietà diverse, almeno a livello fenomenologico, anche se riducibili a proprietà preesistenti. Per quanto riguarda il comportamento teleonomico, esso costituisce la norma, anziché l'eccezione, nei processi evolutivi. La discriminante, fra una posizione materialista e una vitalistica o spiritualista, si ha quando questi concetti sono considerati non una cosa da spiegare, ma il mezzo di spiegazione, da *explicandum* a *explicans*. Una cosa è, infatti, spiegare, mediante l'analisi di specifici processi e strutture, il comportamento teleonomico, altra cosa è utilizzare la presenza di un fine come causa di determinati processi»²⁸³.

Per Herbert Spencer Jennings²⁸⁴, vissuto tra i secoli XIX e XX e appartenente al filone degli emergentisti, era possibile, invece, ipotizzare un processo evolutivo non necessariamente indirizzato verso un fine. La vita stessa, infatti, permetteva, con la sua forza interna, la comparsa di nuove qualità che non fossero dirette verso nessun

²⁸³ *Ibidem*, p. 32.

²⁸⁴ Herbert Spencer Jennings, genetista e zoologista americano vissuto a cavallo tra il XIX e il XX secolo. Le sue ricerche si indirizzarono presto sul legame esistente tra la stimolazione fisica e chimica nelle specie animali. Cfr H. S. Jennings *The Universe and Life*, Freeport, Books for Libraries Press, N.Y., 1971.

fine. Per Edwin Russell²⁸⁵, per converso, il vivente era un organismo composto da organismi, che non poteva essere studiato con un'analisi che andava dal basso verso l'alto

«perché ciò renderebbe impossibile — scriveva Spencer Jennings — spiegare i modi di azione di qualsiasi livello di unità, mediante i modi di azione di qualsiasi livello inferiore; al contrario qualche cosa dei caratteri dei livelli superiori filtra verso il basso e caratterizza l'azione dei livelli più bassi»²⁸⁶.

Da qui gli errori, per Russell, sia del meccanicismo, che con la sua metodologia analitica scomponeva l'organismo in processi di ordine inferiore, lasciando dei «residui» inspiegabili, sia del vitalismo, che per spiegare questi «residui» ricorreva a entità sovranaturali o immateriali, come l'«entelechia» di Driesch. Per Russell, dunque, l'organismo era composto da organismi coordinati, come già sostenuto dagli olisti, il cui fine appariva essere quello della conservazione, dello sviluppo e della riproduzione.

Secondo Ludwig von Bertalanffy²⁸⁷, ridurre le relazioni biologiche a manifestazioni specifiche delle leggi chimico-fisiche conservava in sé il rischio di contraddizioni. In primo luogo, perché la riduzione lasciava sempre dei residui concettuali, che non facevano parte delle ipotesi esplicative meccanicistiche, come il concetto di finalità e di selezione. In secondo luogo perché il concetto di macchina organica, capace di autoregolarsi e autoreplicarsi, per Bertalanffy conservava il principio della teleologia che i meccanicisti intendevano eliminare dalla proprie ricerche. La soluzione individuata da Bertalanffy fu quella di una biologia teorica, in cui si fondavano tre concetti: quello di organizzazione, quale conformità a un progetto; quello di forma; quello di totalità. Nella sua intenzione scientifica questi tre

²⁸⁵ S. Jennings *The Universe and Lif*, cit., pp. 112-116.

²⁸⁶ Si veda B. Fantini, *La macchina vivente*, cit., p. 33.

²⁸⁷ Ludwig von Bertalanffy fu un biologo austriaco nato nel 1901 ad Atzgersdorf presso Vienna. Ricoprì l'incarico di Direttore del dipartimento di biologia dell'Università di Vienna nel 1938 per poi, trasferirsi in Canada, divenne Direttore, nel 1949, della divisione di scienze biologiche dell'università di Ottawa. Sin dall'inizio della sua carriera accademica Bertalanffy era convinto assertore, nel dibattito teorico in biologia, di una autonomia dell'organizzazione. Negli anni '50 fu autore di una «teoria generale dei sistemi» basata su uno sviluppo delle idee cibernetiche. Si veda L. von Bertalanffy, *Le problème de la vie*, in *Scientia*, 4, 1924, pp. 118-125.

concetti rappresentavano, per Bertalanffy, qualcosa di primitivo e di irriducibile. L'impossibilità di spiegare causalmente l'organismo, infatti, appariva dovuta non alla complessità dei parametri chimico-fisici, ma al fatto che l'organismo si mostrava come un concetto originario, che non permetteva né comportava un'ulteriore soluzione²⁸⁸. Per Bertalanffy erano due i principi teorici tipici della vita: la capacità del sistema di mantenersi in equilibrio dinamico e l'esistenza nell'organismo di un ordine gerarchico di livelli, ognuno dei quali dotato di leggi proprie in grado di inglobare le leggi dei livelli sottostanti.

Secondo Joseph Henry Woodger²⁸⁹, le maggiori contrapposizioni storiche che si erano sviluppate in biologia apparivano dovute in buona sostanza ai mancati chiarimenti logici delle nozioni e dei concetti impiegati nelle teorie. Anche Woodger, come Haldane e Russell sostennero l'incompatibilità della trattazione meccanicistica chimico-fisica degli organismi. Occorreva invece sposare, secondo Woodger, una spiegazione biologica dei processi vitali, che collocasse al di là degli aspetti chimici il problema e che fosse in grado di spiegare l'organismo come costituito da sistemi disposti in una gerarchia ascendente. Ogni livello gerarchico interagiva con l'ambiente in cui si trovava ed era capace di un'esistenza indipendente.

Solo in questo modo, sostenne Woodger, era possibile studiare ogni singolo livello, ottenendone conoscenze valide, anche se non esaustive; inoltre, si rendeva in questo modo possibile concepire un processo evolutivo che, partendo dai livelli di organizzazione più bassi, potesse dare origine a livelli più complessi²⁹⁰.

5. Il materialismo dialettico di Needham, Bernal e J.B.S. Haldane

²⁸⁸ B. Fantini, *La macchina vivente*, cit., p. 34.

²⁸⁹ Joseph Henry Woodger, filosofo della biologia nato in Gran Bretagna nel 1894, fu autore tra gli anni Quaranta e Cinquanta del XIX secolo del tentativo di fondare assiomaticamente le scienze biologiche. Tra le sue opere principali, *Biological Principles – A critical study* del 1929 e *The Axiomatic Method in Biology* del 1937.

²⁹⁰ B. Fantini, *La macchina vivente*, cit., p. 36.

Nei primi decenni di Novecento, riprendendo le posizioni scientifiche di Woodger, tre scienziati, Joseph Needham²⁹¹, John Desmond Bernal²⁹² e John Burdon Sanderson Haldane²⁹³, accumulati non solo dalla cittadinanza inglese, ma anche da una convergenza metodologica, operavano una sorta di capovolgimento «dialettico» del concetto di organismo da intendersi come gerarchia ordinata di sistemi ideata da Woodger.

Per i tre studiosi, infatti, l'«organizzazione» non era solo, come per Woodger, una qualche cosa da spiegare, ma — questo costituiva il nuovo passaggio teorico — doveva essere spiegata, partendo dalla proprietà della materia.

Sembrava fondamentale per i tre studiosi che la biologia si fondasse sulla fisica e sulla chimica e ciò perché la materia era unica e rispondeva a leggi che potevano essere unificate in un unico *corpus*, che Haldane chiamava *monismo*. Secondo Joseph Needham, il meccanicismo che i tre studiosi sostenevano doveva essere ampliato e modificato per comprendervi anche le modalità di azione e le relazioni organizzatrici, che si ritrovavano nei sistemi viventi²⁹⁴. Quello che veniva rovesciato nella concezione del materialismo dialettico era la visione della riduzione della biologia nella chimica e nella fisica.

Per Bernal, infatti,

²⁹¹ Joseph Needham, nato a Londra nel 1900, è stato il fondatore dell'embriologia chimica con la pubblicazione di opere come *Chemical Embriology* del 1931 e *Biochemistry and Morphogenesis* del 1942. Esperto orientalista inglese, svolse numerose ricerche in terra cinese raccolte nell'opera enciclopedica *Science and Civilization in China*. Si veda la voce curata da B. Fantini, *La macchina vivente*, cit., pp. 119-121; S. Winchester, *The Man Who Loved China: The Fantastic Story of the Eccentric Scientist Who Unlocked the Mysteries of the Middle Kingdom*, Harper, New York, 2008.

²⁹² John Desmond Bernal è stato uno scienziato britannico di inizio XIX secolo che ha legato i suoi successi alla diffrazione dei raggi X e allo sviluppo della biologia molecolare. Da un punto di vista teorico, Bernal tentò di conciliare una impostazione fisicalista con una rappresentazione schematica del materialismo dialettico. Si veda B. Fantini, *La macchina vivente*, cit., pp. 121-123.

²⁹³ Figlio di J.S. Haldane, John Burdon Sanderson Haldane, nacque nel 1892, è stata una delle figure più complesse della scienza contemporanea. Fu genetista, fisiologo e biochimico e fu tra i primi ad applicare la matematica alla biologia ed è considerato il fondatore della genetica di popolazione. Aderì al partito comunista inglese dal quale se ne distaccò nel 1950 non condividendo le posizioni sovietiche di Lysenko. Tra le maggiori pubblicazioni *Enzymes* del 1930, *A Mathematical Theory of Natural and Artificial Selection* (1924-1933) e *Biochemistry of Genetics* del 1954.

²⁹⁴ B. Fantini, *La macchina vivente*, cit., p. 38.

«se la biologia — scrive ancora Fantini — si basa sulla chimica e sulla fisica non si riduce meccanicamente ad esse: i problemi della biologia sono problemi particolari che devono essere impostati e risolti con mezzi scientifici di osservazione e di esperimento particolari»²⁹⁵.

È attraverso l'utilizzo delle categorie del materialismo dialettico, come l'approfondimento delle conoscenze, l'inesauribilità della materia e la flessibilità delle categorie, che è possibile la costruzione di un tipo diverso di spiegazione biologica capace di superare i limiti del meccanicismo e del vitalismo. Per Bernal, in particolare, i sistemi biologici avevano una storia ed erano il risultato di un'evoluzione protrattasi per milioni di anni. Lo scienziato inglese affermava, dunque, che la spiegazione razionale dell'unità strutturale e funzionale degli organismi doveva essere individuata nella loro storia evolutiva e questa spiegazione, proprio per il fatto di dover tenere conto della materia e della storia, doveva essere elaborata lungo le direttrici del materialismo dialettico. Tuttavia, l'applicazione dei principi del materialismo dialettico applicati alla biologia restavano sostanzialmente superficiali in Needham e in Bernal, mentre per Haldane si doveva compiere uno sforzo di approfondimento, partendo proprio dal rifiuto di vedere nella dialettica «una collezione di regole» applicate ovunque sia possibile. Per Bernal e Needham la materia restava sostanzialmente quella dei meccanicisti classici, cioè una materia data, fornita di leggi fondamentali e dinamica. Per Haldane, invece, l'unica proprietà della materia era quella di essere intesa come una realtà obiettiva e di esistere fuori dalla nostra conoscenza. La concezione di Haldane può essere intesa, come ha scritto Fantini,

«come una sorta di “emergenza al contrario” : le nuove proprietà che la scienza nel suo continuo sviluppo scopre nei diversi sistemi non compaiono all'improvviso, ma sono manifestazioni di proprietà della materia, che nella teoria attuale non sono previste, ma che possono ugualmente essere studiate e inserite in un'altra teoria, più approfondita, più vicina alla realtà oggettiva, pur senza mai raggiungerla, perché vi

²⁹⁵ *Ivi.*

sarà sempre qualcosa di non spiegato mediante le proprietà interne del sistema che stiamo studiando»²⁹⁶.

6. La teologia evolutiva.

L'immagine ideale che l'Universo fosse dotato di un ordine, nei secoli, è servita da supporto a posizioni di tipo religioso sulla necessità di un Dio ordinatore e regolatore. Nei primi decenni del XIX secolo, le nuove scoperte scientifiche, aggiunte al grado di adattamento raggiunto dall'evoluzione e alle finalità intraviste nella scala delle complessità biologiche relative al processo evolutivo, relativo fu consentì a numerosi studiosi di concentrarsi sulla dimostrazione dell'esistenza di un piano sovranaturale o di un fine esterno all'evoluzione.

Queste posizioni, che è possibile identificare con l'espressione «teologia evolutiva», cercarono di dimostrare l'esistenza di un Dio collocato al di sopra di un piano puramente scientifico. Tra i principali esponenti di questa tendenza scientifica è possibile annoverare scienziati e studiosi come il botanico americano Edmund Ware Sinnott, membro della National Academy of Science e il gesuita-paleontologo francese Pierre Teilhard De Chardin²⁹⁷.

Entrambi in opposizione all'idea comune a molti evoluzionisti, secondo cui la ricerca di Dio passa non attraverso la mediazione del mondo esterno e materiale, ma direttamente attraverso il mondo interiore dell'emozione, furono sostenitori della possibilità di derivare conclusioni «Signoria cosmica di Cristo», partendo proprio dai risultati della ricerca scientifica²⁹⁸.

De Chardin, in particolare, sostenne l'idea che l'evoluzione fosse un'ortogenesi, chiamata anche “legge della complessificazione orientata”, che aveva per meta l'Uomo, inteso come il solo parametro dell'Evoluzione «la parte più vivente

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 39.

²⁹⁷ Sul gesuita francese vedi oltre.

²⁹⁸ Cfr. G. Canobbio, P. Coda, *La Teologia del XX secolo, un bilancio. 2. Prospettive sistematiche*, Roma, Città Nuova, 2003, in particolare pp. 35 ss.

della vita, sul quale e nel quale l'universo si avvolge»²⁹⁹. La sua vasta articolazione scientifica muoveva seguendo tre grandi assunti legati coerentemente fra loro. In primo luogo il concetto di evoluzione è esteso a tutti i livelli, dalla materia inerte al mondo vivente, dal «singolo uomo alla società umana»³⁰⁰. Inoltre, è questo il secondo parametro, De Chardin attribuiva al processo evolutivo un carattere di direzionalità capace di rivelare il senso e spiegare il fenomeno umano³⁰¹. Accanto ad una funzione scientifica esplicativa, il secondo parametro individuato da De Chardin, soddisfaceva anche l'esigenza teologica di sottrarre lo sviluppo dell'uomo dalla rigidità dei meccanismi selettivi, basati, come enunciato dagli evoluzionisti, sugli effetti dei grandi numeri e sulla casualità³⁰². Infine, il terzo assunto introduce la matrice spirituale della sua articolazione scientifica. La crescita di complessità, dunque, non è altro che un'ascesa dello spirito.

Per il gesuita francese, nel processo evolutivo vi sarebbero stati due salti: la comparsa della vita, intesa come materia complessificata e la comparsa dell'uomo, intesa come «una mutazione differente da tutte le altre», nella quale la coscienza, presente da sempre nella materia, diviene «autocoscienza» o «riflessione»³⁰³. A sua volta, sosteneva De Chardin, l'uomo, evolvendosi, forma la "Noosfera", cioè l'insieme delle attività sociali e culturali che, come in una seconda evoluzione, si completerà nel "Punto Omega", vera meta dell'intero processo evolutivo e che coincide con Dio³⁰⁴.

²⁹⁹ B. Fantini, *La macchina vivente*, cit., p. 42. Vengono qui esposte in modo sintetico le principali linee guida del pensiero scientifico di Pierre Teilhard de Chardin. Per un approfondimento delle teorie evolutive espresse dal gesuita francese si rimanda al capitolo IV del presente lavoro.

³⁰⁰ S. Procacci (a cura di), P. Teilhard de Chardin, *La scienza di fronte a Cristo. Credere nel mondo e credere in Dio*, Gabrielli editori, S. Pietro in Cariano (VR), 2002, p. 9

³⁰¹ *Ivi*. È in questo ambito che emerge, come sostenuto dalla Procacci, l'originale formulazione della legge di complessità-coscienza, riguardante l'indagine su i possibili meccanismi che possono evidenziare delle linee di sviluppo che conducono alla formazione di strutture sempre più complesse e cerebralizzate

³⁰² Si rimanda a P. Teilhard de Chardin, *L'apparizione dell'uomo*, tr. it., Il Saggiatore, Milano, 1979, p. 161

³⁰³ Appare interessante rilevare in questa sede come questi concetti siano oggi al centro del dibattito scientifico sulla «Coscienza»: cfr. W.E. Smythe, *On the Psychology of 'As If'*, in «Theory and Psychology», 15 (2005), pp. 283-303; G. Mininni, *La trama polifonica della coscienza*, in *La coscienza*, cit., pp. 61-106.

³⁰⁴ Si veda qui P. Teilhard De Chardin, *Il Fenomeno Umano*, Il Saggiatore, Milano, 1968.

Verso la metà del XIX secolo, nessuno metteva più in dubbio la validità scientifica del riduzionismo. Le parti di un sistema organico, infatti, per essere studiate necessitavano di essere isolate e descritte in termini chimici e fisici. In particolare, il riduzionismo finiva per coincidere, in questi anni, con l'ipotesi, formulata in quegli anni da vari scienziati, relativa alla unità del linguaggio scientifico, alla possibilità di utilizzare, almeno in via analogica, conoscenze già acquisite in altri campi. Per Moritz Schilk infatti, «spiegare significa scoprire l'identico nel diverso³⁰⁵». Per Fantini, nella metà del XIX secolo, all'interno della biologia si potevano enumerare almeno tre tendenze: una biologia riduzionista, che intendeva interpretare le funzioni biologiche in base a strutture macro o microscopiche; una biologia organicista o integrista, interessata a considerare l'organismo come un elemento di un sistema di ordine superiore (popolazione, specie, ecc.), al quale si riconducevano tutte le cause esplicative il sistema stesso e che, pertanto, rendeva ragione solo delle strutture di cui l'insieme si era dotato; una biologia storica o evolucionista, secondo cui l'organismo doveva essere studiato in quanto contenitore di una storia durata milioni di anni. La classificazione individuata da Fantini non ci consente di cogliere una rigida separazione tra le diverse tendenze maturate dalla biologia tra Otto e Novecento; anzi, lo stesso chiarisce,

«che se si volesse dare una descrizione unitaria della natura occorrerebbe una interazione dialettica fra le varie parti del sapere scientifico»³⁰⁶.

E questo fu il compito che si dette il gesuita e paleontologo Pierre Teilhard De Chardin, le cui tesi vennero impugnate dall'Inquisizione romana. È tempo, pertanto, di occuparci di questo personaggio e della sua inedita vicenda inquisitoriale

³⁰⁵ Cfr B. Fantini, *La macchina vivente*, cit., p. 43.

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 44.

CAPITOLO QUARTO

IL PALEONTOLOGO TEILHARD DE CHARDIN

1. L'uomo di Dio e l'uomo di scienza.

L'autore del «Fenomeno umano», il padre gesuita Pierre Teilhard De Chardin, da più parti è considerato come il precursore di varie tendenze scientifico-naturalistiche, soprattutto in relazione al fenomeno della «new age» e a quello del panteismo mistico. Nondimeno, ciò andrebbe verificato sotto l'aspetto storico più che storiografico. Ma prima di ogni altra considerazione ci sembra necessario partire dagli aspetti biografici di De Chardin, al fine di cogliere alcuni importanti caratteri del suo pensiero e di ricostruirne, dello stesso, le modalità e le fasi di sviluppo religioso e scientifico. Ripercorrere le tappe salienti delle sue esperienze di vita, poi, equivale a ripercorrere, in qualche misura, le tappe evolutive del suo complesso sistema di pensiero. Ciò ci consentirà di avvicinarci all'opera di De Chardin con occhi sgombri da ogni forma di preconcetto, sia esso di matrice scientifica o di marcata impronta teologica.

Nato a Sarcenat, un paesello nelle vicinanze di Orcines (Francia) il 1 maggio del 1881, quarto di undici figli, Marie-Joseph Pierre Teilhard De Chardin ha origini nobiliari. Dalla ricostruzione biografica compiuta da Jacques Arnould, nel suo ultimo studio dedicato a De Chardin, si legge che un suo avo, tale Astorg Teillard, nel 1538 fu innalzato al rango nobiliare. Il cognome De Chardin venne aggiunto solo nel 1841, quando suo nonno, Pierre-Cirice Teilhard de Rochecharles-Beaurepaire, sposò Victoire Barron De Chardin, mutuandone quindi il cognome. Tra i suoi avi, come fratello della bisnonna, figura nientemeno che François-Marie Arouet, meglio conosciuto con lo pseudonimo di Voltaire, che, come è ben noto, risulta essere tra i più illustri uomini dell'Illuminismo francese³⁰⁷.

Della vita del giovane Teilhard, trascorsa prevalentemente nella provincia francese, conosciamo abbastanza. Utile a questo proposito ci risultano le ricostruzioni compiute dal maggiore biografo di De Chardin, Claude Cuenot, a cui occorre aggiungere i più recenti studi dedicati al nostro paleontologo da Jacques Arnould. Gli studi nel Collegio gesuitico di Notre-Dame de Mongrè, nei pressi di Villefranche-sur-Saône, dal 1892 al 1899, costituiscono il primo trampolino di lancio accademico per il giovane Teilhard, il quale conseguirà, proprio in questo periodo della sua

³⁰⁷ Cfr J. Arnould, *Teilhard De Chardin – Eretico o profeta?*, Lindau, Torino, 2009, p. 24.

formazione umanistica e scientifica, una serie di attestazioni, tra le quali va ricordata quella conferitagli per la migliore dissertazione filosofica intorno a «Le Bon sen et la raison»³⁰⁸.

Conseguita la seconda parte del baccalaureato in filosofia, De Chardin si appresta a seguire il corso di matematica a Clermont-Ferrand. Nel 1892 riceve il sacramento della comunione e, l'anno seguente, entra a far parte della Congregazione di San Luigi Gonzaga, che raccoglie l'élite dei *moyens*.³⁰⁹ Nel 1899, nonostante alcune riluttanze della famiglia, è a Aix-en-Provence per il noviziato gesuitico; l'anno successivo è a Laval, dove consegue il titolo di *carissimato*. Sempre nella cittadina francese pronuncia i primi voti il 25 marzo 1901. In Francia, però, gli strascichi ideologici della Rivoluzione Francese sono tutt'altro che sopiti a fine Ottocento. Le difficili dinamiche interne alla Terza Repubblica porteranno ad una definitiva rottura con il mondo ecclesiastico francese, specie a seguito della enunciazione del 1904, quando si dichiarò decaduto il regime concordatario con la Santa sede. Era, come è stato correttamente osservato da Giuseppe Galasso, «il compimento ideale, la realizzazione di punti programmatici che risalivano in gran parte alla Grande Rivoluzione»³¹⁰, le cui radici — aggiungiamo noi — affondavano in una lunga ed

³⁰⁸ J. Arnould, *Teilhard De Chardin - Eretico o profeta?*, Lindau, Torino, 2009, p. 28. Per una bibliografia essenziale su Teilhard de Chardin, si veda, inoltre: C. Cuenot, *L'evoluzione di Teilhard de Chardin*, Feltrinelli, Milano, 1962 (nuova ed. *Teilhard de Chardin: vita e pensiero del filosofo della speranza*, trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1971); dello stesso autore si veda *Teilhard de Chardin*, trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1966; *Ce que Teilhard a vraiment dit.*, Stock, Paris, 1972; P. Smulders, *La visione di Teilhard De Chardin*, Borla, Torino, 1965; N. M. Wildiers, *Introduzione a Teilhard de Chardin*, Bompiani, Milano, 1966; H. De Lubac, *Il pensiero religioso di padre Teilhard de Chardin*, Jaca Book, Milano, 1963; G. Vigorelli, *Il Gesuita proibito. Vita e opere di Pierre Teilhard de Chardin*, Il Saggiatore, Milano 1963; P. Leroy, *Teilhard de Chardin nel ricordo di un amico*, Morcelliana, Brescia, 1964; A. Cantoni, *Il problema Teilhard de Chardin: scienza - filosofia - teologia*, Marzorati, Milano, 1969; R. Gibellini, *Teilhard de Chardin: l'opera e le interpretazioni*, Queriniana, Brescia, 1992; J. Arnould, *Darwin, Teilhard de Chardin et Cie. L'Eglise et l'Evolution*, Desclee de Brouwer, Paris 1996; B. Razzotti, *Tailhard de Chardin. Dalla materia al Verbo*, Messaggero, Padova 1999; G. Scalman, *Theilhard De Chardin. La fede e la scienza*, In Dialogo, Bologna, 2000; G. Martelet, *E se Teilhard dicesse il vero...*, trad. it., Jaca Book, Milano 2006; F. Mantovani, *Dizionario delle opere di Pierre Teilhard De Chardin*, Gabrieli, San Pietro in Cariano (VR), 2007; N. Piero, *L'ottimismo ereticale. Giovanni XXIII. De Lubac. Teilhard de Chardin. Teologicamente accomunati*, Solfanelli, Chieti, 2010

³⁰⁹ Cfr J. Arnould, Teilhard, *Teilhard De Chardin*, p. 28.

³¹⁰ G. Galasso, *Storia d'Europa*, Laterza, Bari-Roma, 1996, Vol. III, pag. 42.

articolata storia caratterizzante il Gallicanesimo propugnato dal Bossuet³¹¹. Nei primi anni del '900 l'amministrazione francese, pertanto, si mostra sempre meno tollerante nei confronti delle congregazioni non autorizzate e, decaduto il regime concordatario, nella stessa estate del 1904, impone alle comunità cattoliche dedite all'insegnamento, anche quelle autorizzate, un termine massimo di dieci anni per chiudere i loro istituti. L'atto legislativo comportò, già nel mese di settembre dello stesso anno, la soppressione di circa 14000 istituti religiosi sui 21000 presenti sul territorio francese.

A causa, dunque, di questa legislazione fiscale tendente a rivedere, sul piano fiscale, i rapporti siglati nel 1801 tra lo Stato francese e la Santa Sede da Napoleone (legge Combes³¹²), il De Chardin, al pari dei suoi futuri confratelli, si troverà costretto a proseguire i suoi studi e il suo percorso formativo votato alla consacrazione dell'Ordine di Sant'Ignazio, nell'isola britannica di Jersey e ciò fino al 1905.

In questo lembo di terra Teilhard continuerà gli studi religiosi, accompagnandoli e, in molti casi, integrandoli, con i suoi più specifici interessi scientifici rivolti verso lo studio della natura. L'Istituto dei gesuiti Saint-Louis, tra le sue dotazioni, presentava anche un laboratorio di geologia, all'interno del quale il gesuita francese passava buona parte del suo tempo nel raccogliere e catalogare i reperti fossili recuperati. Più tardi padre Leroy, con riferimento alle riflessioni scientifiche di De Chardin, sosterrà essere gli anni di formazione a Jersey i più

³¹¹ Si veda M. Heim, *Introduzione alla storia della Chiesa* trad. it, Einaudi, Torino, 2002; P. Chenu, *Pio XII*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2004; id., *L'eredità del magistero di Pio XII*, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2010; id., *L'ultima eresia. La chiesa cattolica e il comunismo in Europa da Lenin a Giovanni Paolo II*, Carocci, Roma, 2011.

³¹² Nel 1905, il piano di riforma legislativa che separava le sfere di influenza tra Stato e Chiesa, voluta da Émile Combes primo ministro francese ex seminarista e filosofo, sancì, nella sostanza, la fine del regime concordatario, siglato da Napoleone nel 1801, con la Santa Sede e l'incameramento dei beni ecclesiastici al patrimonio dello Stato. L'impostazione legislativa, stringente per i beni ecclesiastici verrà mantenuta pressoché inalterata anche dal successore di Combes, Maurice Rouvier. Contro la crescente tendenza laicista francese, Papa Sarto, Pio X, emanò una serie di encicliche, la *Vehementer nos* e la *Gravissimo officii munere* nel febbraio e nell'agosto del 1906, in cui si condannava la deriva laicista francese, spronando i cattolici francesi a preservare la tradizione cattolica d'oltr'Alpe (cfr Enciclica *Vehementer nos*, Roma 11 febbraio 1906; *Gravissimo officii munere*, Roma 10 agosto 1906). In entrambe le encicliche, Pio X, si rivolge al popolo francese, alle associazioni cattoliche francesi, ai vescovi e agli arcivescovi francesi.

importanti per il paleontologo gesuita³¹³. Molto probabilmente è in questa fase della sua formazione che in De Chardin nasce uno specifico interesse scientifico orientato verso la comprensione fisico-naturale della evoluzione del Mondo. Completati gli studi di filosofia a Jersey, Teilhard si imbarcava, nel 1905, per Alessandria d'Egitto, dove svolgerà un periodo di «reggenza»³¹⁴, cioè assolvere al duplice ruolo di responsabile della missione per conto della Compagnia provinciale dei gesuiti di Lione e di lettore di chimica e fisica presso un collegio gestito dagli stessi a Il Cairo. In questo periodo prenderà parte a varie missioni di ricerca tra le piramidi dell'Egitto e le città di Eliopoli, Menfi, Luxor e Karnak³¹⁵.

Inoltre, divenne membro dell'Istituto di egittologia, trasportando sul piano tecnico la sua predisposizione per l'osservazione dei fenomeni naturali. Sebbene il duplice compito di insegnante e di responsabile sottraeva a De Chardin del tempo prezioso per le sue indagini fossili, lo stesso riusciva comunque ad accumulare sistematicamente i fossili rinvenuti durante le sue ricerche e ne inviava campioni a vari corrispondenti, tra cui un certo signor Prieur di Parigi a cui consegnerà la sua collezione di denti di pesce³¹⁶. Tra il 1908 e il 1913 alcune scoperte porteranno il suo nome: dall'imenottero, scoperto nel 1908, al Chrysis Teilhardi Buysson e alla stella marina, il Metapaster Teilhardi, avvistata nel 1910, le cui relazioni scientifiche apparvero sulla rivista «Société géologique de France». L'esperienza egiziana avrà, per sua stessa ammissione, un ruolo rilevante nella formazione del suo pensiero³¹⁷.

Terminato il periodo di reggenza, al suo rientro in Inghilterra conseguirà il titolo di «scolastico», a cui conseguirà l'inizio della sua formazione teologica³¹⁸. Sarà, quindi, in Inghilterra, ancora in esilio nell'isola di Jersey, che il 24 agosto del 1911 Pierre Teilhard verrà ordinato sacerdote dal vescovo inglese Amigo. Da questo

³¹³ Cfr G. Vigorelli, *Il Gesuita proibito*, cit., p. 19.

³¹⁴ *Ibidem*, p. 36.

³¹⁵ J. Arnould, *Teilhard De Chardin*, cit., pp.36-37.

³¹⁶ *Ibidem*, p. 39. L'autore prende spunto da una lettera che De Chardin indirizza ai genitori nell'agosto del 1912 in cui racconta di aver consegnato i campioni di fossili ad un suo corrispondente che si sarebbe impegnato a presentare una nota sulla rivista *Société géologique de France*. Si veda la lettera indirizzata ai genitori, Antoinette 23 agosto 1912 in H. de Lubac, *Teilhard de Chardin, Lettres d'Hastings et de Paris*, Aubier-Montaigne, Paris 1965;

³¹⁷ P. Teilhard de Chardin, *Notes De Retraites (1919 – 1954)* Seuil, Paris, 2003, p. 47.

³¹⁸ J. Arnould, *cit.*, p. 43.

momento in poi, come ha scritto Arnould, per Teilhard il sacerdote è il ministro per eccellenza dell'azione divina in un mondo minacciato dal caos³¹⁹. Egli è consapevole che il suo essere sacerdote investe gli ambiti più reconditi della sua vita. A tale riguardo De Chardin annotava:

«Il sacerdote non è colui che si ammantava di ritualismo o si trincerava nella Chiesa e nell'amministrazione dei sacramenti, e neppure colui che è assorbito dalle opere. Egli è il prototipo e il primo degli uomini, il primo a entusiasinarsi e a soffrire, il primo ad affrontare la Realtà per piegarla e migliorarla».³²⁰

Negli anni del primo conflitto mondiale, rivolgendosi ad altri sacerdoti, De Chardin sosteneva che:

«[...] non siete mai stati più preti di adesso — mescolati e sprofondati come siete nella pena e nel sangue di una generazione — mai più attivi, mai più profondamente in linea con la vostra vocazione. Beati quelli tra noi che, in questi giorni decisivi per la Creazione e la Redenzione, sono stati scelti per quest'atto supremo: comunicare fino alla morte con il Cristo che nasce e soffre nel cuore del genere umano»³²¹.

De Chardin, dunque, è inserito a pieno titolo tra quanti, sul finire del XIX secolo e agli inizi del secolo successivo, si confronteranno, in seno alla Chiesa, con il processo evolutivo apertosi dopo la pubblicazione, nel 1859, dell'*Origine delle specie* di Darwin³²².

Come padre Monsabrè³²³ o come Padre Leroy³²⁴ anche De Chardin non sarà sordo al richiamo delle idee del naturalista inglese, cercando, tuttavia, di coniugare la

³¹⁹ *Ibidem*, p. 59.

³²⁰ P. Teilhard De Chardin, *Journal* (26 août 1915 – 4 janvier 1919), Fayard, Paris 1975, citato in J. Arnould, *Teilhard De Chardin*, cit., p. 60.

³²¹ P. Teilhard De Chardin, *Le prêtre* (1918), in *Œuvres*, Seuil, Paris 1955-1976, vol. XII, p. 315-316,318,329,333 (ed it. *Il Sacerdote*, Queriniana, Brescia 1991)

³²² Per una letteratura sul modernismo si rinvia al capitolo I del presente lavoro

³²³ Sacerdote domenicano e autore del volume *L'Evolution des espèces organiques*, sul finire del XIX sec., Padre Monsabrè, sensibile ai risvolti scientifici della sua epoca, aveva parlato ai suoi fedeli, dal pulpito di Notre-Dame a Parigi, sostenendo la necessità di un dialogo tra il mondo religioso e quello scientifico, quella che lo stesso padre domenicano sosteneva essere “una unione tra i due libri di Dio, quello della Natura e della Bibbia” cfr J. Arnould, *La Chiesa e la storia della Natura*, trad. it., Jaca Book, Milano 2003. Materiale documentario su Padre Monsabrè è custodito presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, ora ACDF

teoria dell'evoluzione con la fede cristiana sullo sfondo della crisi modernista. Sul gesuita graveranno le influenze di Padre Maréchal³²⁵, insegnante di biologia e psicologia sperimentale all'università di Lovanio, conosciuto prima della sua ordinazione sacerdotale, del professore di paleontologia Boule³²⁶, del Museo Nazionale di Storia Naturale, di Henri Bergson, il filosofo dell'«Evoluzione creatrice», il quale più di tutti eserciterà una certa influenza sul pensiero scientifico di De Chardin³²⁷.

L'idea che la filosofia potesse coniugarsi alle recenti teorie scientifiche, difendendo al contempo il tema metafisico della creazione, apparve al gesuita di grande fascino. Ciò nonostante, le strade di Bergson e di De Chardin divergeranno sull'ordine del mondo, sulla visione della vita e della sua evoluzione. Nel suo «Diario di guerra» De Chardin annotava:

³²⁴ Sacerdote domenicano come il citato Padre Monsabré, Leroy, per le sue idee in materia di sviluppo della fisiologia o della storia naturale nei loro rapporti con la filosofia scolastica, entrò presto in contrasto con la curia romana impegnata, in questi anni, nella lotta al modernismo. In particolare si veda J. Arnould, *La Chiesa e la storia della Natura* (ed. it.), Jaca Book, Milano 2003, pp. 54-55.

³²⁵ Si veda J. Arnould, *Teilhard De Chardin*, cit., pp. 62-240-278.

³²⁶ Si veda la voce curata da J. Piveteau, apparso in *Bull. et Mém. de la Soc. d'Antrop. de Paris*, n.s., t.1, n.3-4, 1989, pp. 295-299 consultabile presso www.persee.fr

³²⁷ Sin dalla sua apparizione, il testo di Bergson, *L'Evoluzione creatrice*, aveva esercitato un notevole influsso su Teilhard De Chardin come lo stesso affermerà in una sua opera, *Le coeur de la matèir*, (ed. it. *Il cuore della materia*, Queriniana, Brescia 1998, pp. 17-18). Si veda anche G. Vigorelli, *Il Gesuita proibito*, cit. p. 84. La riflessione di Bergson di proporre una filosofia che tenga conto delle teorie scientifiche dell'evoluzione e che, allo stesso tempo, difenda la natura metafisica della creazione entusiasma De Chardin, specie nel tentativo di superare la loro secolare contraddizione. Tuttavia, il gesuita francese, pur non contestando al filosofo francese l'idea di uno *slancio vitale* o la critica generale della conoscenza e della scienza, ne critica la visione della vita e l'elaborazione della stessa. Come sostenuto da J. Arnould, il mondo descritto da Bergson sembra soggetto a «un'esplosione a ventaglio» (cfr J. Arnould, *Teilhard De Chardin*, cit. p. 63). Per Bergson gli elementi o gli esseri sono tutti nati da una stessa fonte ma la loro successiva evoluzione non obbedisce ad alcun disegno se non a quello della casualità. De Chardin, partendo dalla intuizione bergsoniana dell'evoluzione, ne considera un proprio sviluppo sostenendo che l'evoluzione è soggetta ad un processo globale di concentrazione o di convergenza. Il mondo per De Chardin è in una condizione di trasformazione incessante, di creazione continua, che non lascia spazio alla casualità di Bergson. Anzi, è un'evoluzione che ingloba tutte le differenze, come anche la materia e lo spirito. Teilhard tenta, dunque, di rileggere in chiave radicalmente non positivista e non materialistica la concezione evolutiva della vita, dandone invece un'interpretazione finalistica, in cui lo slancio vitale di Bergson prende più esplicite forme teistiche che si esprimono nell'avvento della figura del Cristo. Si rimanda a J. Arnould, *Teilhard*, cit. pp. 63-64 e a L. Vanzago, *Bergson e l'Evoluzione creatrice* su www.disf.org

«La Figura del Mondo non è lo zampillio bergsoniano, ma la concentrazione di raggi sempre più luminosi verso un centro che converge in avanti»³²⁸.

Per il gesuita, infatti, lo sviluppo e la crescita dell'evoluzione del mondo, era possibile solo se messo in relazione ad un *Punto Omega*, slegato dalle forze dell'evoluzione perché extratemporale³²⁹ e ciò perché questi processi appaiono legati ad un aumento di complessità e di coscienza umana³³⁰.

Nel luglio 1912 dopo aver concluso la sua formazione teologica a Ore Place lascia il suolo inglese per far ritorno in patria. Qui stringe rapporti con Marcellin Boule³³¹, professore di paleontologia al Museo Nazionale di Storia Naturale e tra i massimi esperti di neandertaliani rinvenuti presso il sito di La Chapelle-aux-Saintx.

Nel 1937 in occasione del cinquantesimo anniversario di Boule come insegnante presso il Museo, nel suo discorso De Chardin ricostruisce i primi incontri.

Lasciamogli la parola:

«[...]Quel giorno, verso le 2, venni timidamente a suonare alla porta, che in seguito avrei varcato così spesso, del laboratorio di Place Valhubert. Lei, che in quel momento era proprio alla vigilia della partenza per le sue (sacrosante) vacanze, era molto occupato. Tuttavia Thévenin forzò la consegna e lei mi ricevette comunque. E, grazie al canino di Piltdown³³² (e probabilmente anche al fatto che ero alverniate), mi fece la proposta di venire a lavorare con lei alla scuola di Gaudry –la sua scuola»³³³.

³²⁸ T. De Chardin, *Journal*, cit., 10 novembre 1917, p. 227 Cfr J.Arrould, *Teilhard De Chardin*, cit., p. 63.

³²⁹ Cfr P.T. De Chardin, *Il Fenomeno Umano*, Il Saggiatore, trad. it., Milano 1965.

³³⁰ Per un approfondimento sul tema si rimanda al capitolo V del presente lavoro

³³¹ Sulla figura di Marcellin Boule vedi *infra*.

³³² E' interessante qui ricordare, brevemente, l'intera faccenda dell'Uomo di Piltdown in cui lo stesso De Chardin ebbe a svolgere un particolare ruolo. Nel 1908 Charles Dawson, archeologo dilettante e paleontologo commissionò a due suoi operai degli scavi presso Piltdown, nel Sussex orientale. L'intento era quello di reperire qualsiasi resto osseo presente nella cava. Tra i denti di ippopotamo e di elefante venne rinvenuto un frammento di cranio umano a cui venne dato il nome di cranio di Piltdown. Questa scoperta indusse il sovrintendente del Dipartimento di Geologia del British Museum, Arthur Smith Woodward, ad affiancare gli scavi di Dawson. Nel 1912, nella stessa area, venne rinvenuta anche una parte di mandibola simile a quella di una scimmia in cui erano ancora presenti due denti oltre a utensili in selce. È in questo periodo che De Chardin, che ha conosciuto Dawson nel 1909, si unisce all'impresa. Nel 1913 lo stesso gesuita rinviene un dente presumibilmente di scimmia ma la cui usura fa pensare ad una sua origine umana. Al presunto

Nello stesso anno, il 1912, è al seguito del suo docente Jean Boussac³³⁴ all'Institut Catholique di Parigi, distinguendosi per la mente brillante e l'amore verso la geologia. Al seguito di Boussac, di cui sarà poi il successore alla cattedra di geologia all'Institut Catholique, compie una serie di ricerche sul campo in Normandia e nei bacini parigini.

Nel 1914 la Francia è impegnata nella mobilitazione generale della Grande Guerra e nel dicembre dello stesso anno il gesuita francese veniva assegnato prima alla sezione numero 13 degli infermieri di stanza a Vichy, poi a Clermont-Ferrand. Per sua stessa richiesta, l'anno successivo veniva reclutato come barelliere di seconda classe nell'ottavo reggimento di marcia dei tiratori marocchini, poi trasformato quarto reggimento misto di zuavi e tiratori in prima linea, vivendo in prima persona le offensive di Verdun, dell'Aisne, del Chemin des Dames e della seconda battaglia della Marna.

È questo quello che molti studiosi di De Chardin definiscono il «battesimo nel reale»³³⁵ per il sacerdote gesuita. Sul campo di battaglia riusciva a conquistare il rispetto dei suoi commilitoni e dei suoi superiori con gesta eroiche, conseguendo la croce di guerra e la nomina, postuma, nel 1921, di cavaliere della «Legion d'Onore».

uomo del Sussex viene dato il nome di *Eoanthropus dawsoni* meglio conosciuto come l'Uomo di Piltdown. Gli scopritori sostengono la tesi secondo cui le ossa potrebbero rappresentare l'anello mancante tra le scimmie antropoidi e la nostra specie. Questa scoperta mette in fibrillazione l'intera comunità scientifica mondiale desiderosa di poter effettuare maggiori studi sui rinvenimenti ossei. Tuttavia, sia Dawson che Woodward impediranno lo studio diretto sui fossili giustificando tale scelta con il pretesto del loro enorme valore. Morto Dawson nel 1916, i rinvenimenti ossei nella cava del Sussex cesseranno e quando anche Woodward morirà nel 1944 maggiori studi verranno condotti sulla calotta cranica, la mandibola e i denti dell'Uomo di Piltdown. L'utilizzo di nuovi strumenti, tra cui i raggi X, permetteranno di stabilire con esattezza che il frammento del cranio appartiene certo ad un *Homo sapiens* ma vissuto presumibilmente nel Medioevo, che la mandibola appartiene ad un orangotango e che la patina e la colorazione sono state ottenute in maniera artificiale così come i denti la cui usura è stata ottenuta utilizzando una lima. Quale dunque il ruolo di De Chardin nella faccenda dell'Uomo di Piltdown? Vittima inconsapevole della frode o correo di Dawson nel prendersi gioco di Woodward? Secondo il paleontologo americano Stephen Jay Gould il rinvenimento dell'Uomo di Piltdown è stata una colossale burla spintasi troppo oltre cfr J. Arnould, *Teilhard de Chardin*, cit., pp. 66-73.

³³³ Citato in J. Arnould, *Teilhard de Chardin*, cit., p. 74

³³⁴ Su Jean Boussac, docente di geologia, già allievo di Albert de Lapparent, all'Institut Catholique di Parigi si veda la voce curata da Maurice Lugeon, *Histoire du laboratoire de géologie de l'Institut catholique de Paris - biographie de Jean Boussac apparsa su www.anales.org*

³³⁵ J. Arnould, *Teilhard De Chardin*, cit. p. 84.

Il motivo di fondo, per il quale De Chardin partecipa alle vicende belliche della sua epoca appare legato essenzialmente alla sua vocazione sacerdotale, ossia all'esigenza di toccare con mano gli orrori della guerra, che segneranno nel profondo dell'animo le certezze del gesuita al punto che, dopo l'esperienza sul campo di Verdun, il gesuita annotava:

«ciò che mi ha sconcertato [...] è la visione concreta e prossima del possibile annientamento. Ho sentito, ho toccato con mano cosa significhi venir meno e dover rinunciare a tutte le speranze nutrite, a tutti i punti di riferimento più amati»³³⁶,

e poco oltre scriveva:

«Il destino mi ha collocato a un crocevia privilegiato del Mondo, in cui, nella mia duplice qualità di sacerdote e di uomo di Scienza, ho potuto sentire scorrere attraverso di me, in condizioni particolarmente esaltanti e varie, il duplice flusso delle potenze umane e divine»³³⁷.

Terminata la parentesi bellica nel 1919 De Chardin ricoprì l'incarico accademico di insegnante di geologia all'Institut Catholique di Parigi, mansione un tempo occupata dal suo amico e maestro Boussac, ora caduto in battaglia, a Montzéville, nei pressi di Verdun.

Nel 1920, dopo aver ottenuto una *licence* di scienze naturali e tra il 1919 e il 1920 un *certificat* di geologia, zoologia e botanica, il gesuita verrà formalmente inserito come professore associato di geologia nello stesso Institut³³⁸. La carica accademica consentirà al gesuita di poter intrecciare importanti accordi accademici e di poter ben approfondire i suoi studi scientifici.

Il 22 marzo 1922 consegue il titolo di dottorato presentando una dissertazione dal titolo *Les mammifères de l'Éocène inférieur et leurs gisements*. La caratura scientifica dell'elaborato è tale da indurre il professore Haug, membro della commissione esaminatrice, ad aggiungere nella sua relazione:

³³⁶ *Ivi.*

³³⁷ P. Teilhard De Chardin, *La vita cosmica. Scritti del tempo di guerra 1916-1919*, Il Saggiatore, Milano 1982.

³³⁸ J. Arnould, *Teilhard De Chardin*, cit., p. 112.

«La discussione non fa che confermare l'eccellente impressione prodotta dalla lettura del manoscritto. Il modo in cui sono state esposte le questioni concernenti la seconda tesi ha messo in luce le qualità accademiche e la lucidità intellettuale del candidato, che è certamente destinato a un brillante avvenire scientifico. La giuria non ha esitato un solo istante a conferirgli il titolo di dottore *summa cum laude*»³³⁹

Dopo la nomina accademica, nella primavera del 1922 De Chardin tiene una serie di conferenze in Belgio, a Enghien, dove redigere la «Nota su alcune rappresentazioni storiche possibili del peccato originale»³⁴⁰. Ciò che spinge De Chardin alla redazione dello scritto è la convinzione che il concetto cristiano della *Caduta* sia di impedimento ad una consistente corrente religiosa che non desidera altro se non di confluire nel cristianesimo, ma che non vuole rinunciare alle ultime conquiste del pensiero scientifico. Nel suo scritto De Chardin tenta di rispondere alla sfida lanciata alla fede e alla riflessione teologica cristiana dalle scienze naturali nel momento in cui, sulla base delle recenti scoperte della genetica e dell'ereditarietà, le teorie evoluzionistiche esercitano un crescente influsso non solo sulla biologia, ma anche sul modo di concepire la persona umana, la sua storia, la sua cultura³⁴¹.

L'idea del gesuita è quella di dimostrare la necessità di un dialogo tra cristianesimo e mondo scientifico. L'azione di De Chardin spazia su diversi fronti: in primo luogo documentare la necessità che il pensiero cristiano cominci a prendere sul serio le scoperte scientifiche; riconsiderare la dottrina della Caduta alla luce dei contributi scientifici rinunciando, quindi, alle sue componenti desuete; infine, indicare le direzioni in cui la fede può incamminarsi per elaborare un discorso sul peccato originale conciliabile con i dati meno ipotetici dell'indagine storica, dell'esperienza e delle scoperte scientifiche. Da ciò derivava, per De Chardin, la necessità di ripensare il concetto della *Caduta iniziale*, della figura di Adamo, inteso com'era nel suo carattere individuale cioè di primo uomo, e del Paradiso perduto

³³⁹ Cfr C. Cuénot, *Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son évolution*, Plon, Paris, 1958, ed. it *L'evoluzione di Teilhard de Chardin*, Feltrinelli, Milano, 1962; nuova ed. *Teilhard de Chardin: vita e pensiero del filosofo della speranza*, Il Saggiatore, Milano, 1971, p. 47.

³⁴⁰ P. Teilhard De Chardin, *Note sur quelques représentation historiques possibles du péché original* in *CEuvres* vol. X, (ed. it. *Nota su alcune rappresentazioni storiche possibili del peccato originale*, in *La mia fede. Scritti teologici*, Queriniana, Brescia 1993)

³⁴¹ J. Arnould, *Teilhard de Chardin*, cit., p. 115

delle origini, ambiti concettuali, questi, che nelle riflessioni del gesuita non erano altro che il prodotto di un particolare genere letterario³⁴².

La *Nota*, per il suo carattere di indagine scientifica, contribuì ad alimentare gli studi, ma anche le polemiche, intorno all'esegesi moderna dei Testi Sacri. Tuttavia, alcune posizioni in materia teologica espresse nella *Nota*, non incontrarono le simpatie della curia romana³⁴³.

Nel 1923, intanto, riceve il premio «Roux» dell'Accademia delle Scienze di Parigi e, successivamente, nel 1925 ottiene un posto alla Société de biogéographie³⁴⁴. Nell'aprile del 1923, Teilhard De Chardin, già docente dell'Institut Catholique di Parigi, si imbarca a Marsiglia per la Cina in qualità di inviato ufficiale del Museo Nazionale di Storia Naturale, che finanzia le ricerche della *Mission paléontologique française* di Licent e fissa la sua dimora presso il Museo Hoang-Ho Pai-Ho di Tientsin (oggi Tianjin), conosciuto anche come Museo Licent, dal nome del gesuita, suo amico, Émile Licent, il quale ne curava la direzione. La prima spedizione cinese durerà poco più di un anno, ma per il gesuita sarà proficua soprattutto per i suoi studi. Le ricerche condotte tra i territori asiatici frutteranno una quantità enorme di campioni ossei e la convinzione che, proprio in Asia si nascondesse la *officina gentium*, ovvero la culla dell'umanità³⁴⁵. Nella lettera indirizzata al professore Marcellin Boule³⁴⁶, De Chardin annotava che la Cina si presentava molto proficua

«per la ricerca sul campo geologico»: si era, in sostanza ancora fermi all'«età dell'oro»³⁴⁷.

³⁴² Per un approfondimento tematico si rimanda al capitolo V del presente lavoro

³⁴³ *Infra*, capitolo V.

³⁴⁴ J. Arnould, *Teilhard De Chardin*, cit., p. 114.

³⁴⁵ J. Arnould, *Teilhard De Chardin*, cit. p. 126.

³⁴⁶ Docente di paleontologia al Museo Nazionale di Storia Naturale di Parigi. Fu tra i massimi esperti dei neandertaliani rinvenuti a La Chapelle-aux-Saints. Autore del manuale *Les hommes fossiles* edito nel 1921, su indicazione del principe Alberto I di Monaco condusse l'Institut de paléontologie humaine. Cfr J. Arnould, *Teilhard*, cit., p. 111; Su M. Boule si veda il lavoro di F. Ardito e D. Minerva, *La ricerca di Eva. Viaggio alle origini dell'uomo moderno*, Giunti, Firenze 1995

³⁴⁷ Lettera di T. De Chardin a Marcellin Boule del 4 agosto 1924 cit. in J. Arnould, *op. cit.*, p. 127.

Ritornato in Francia, nell'ottobre del 1924, da una lettera inviatagli dal suo padre provinciale, il gesuita Costa de Beauregard, scopre, che la sua *Nota* del 1922 e le posizioni di natura teologiche in essa espresse, hanno urtato gli ambienti ecclesiastici romani, i quali si mostravano preoccupati per le tesi in essa contenute, ritenute non aderenti a quanto espresso dalle Sacre Scritture. Sebbene la crisi modernista in questi anni può essere considerata oramai superata, la Curia di Roma continuava a diffidare dai teologi ritenuti troppo interessati alle scienze contemporanee. La contrarietà espressa dalla Curia di Roma non impedirà, tuttavia, al gesuita di proseguire la sua attività scientifica. nel 1925 ritorna in Inghilterra dove visita il museo di Ipswich e i giacimenti del Crag. Nello stesso anno, grazie anche all'intermediazione dell'abate Breuil stringe legami con Édouard Le Roy³⁴⁸, il quale aveva preso il posto che fu di Bergson al Collège de France come insegnante di filosofia greca e latina.

Con Le Roy, teorizzatore di un approccio pragmatico alla filosofia, De Chardin sembra trovarsi subito in sintonia. Dalle tribune del Collège de France, De Chardin, in più occasioni avrà modo di dimostrare le sue idee sull'«ominizzazione»³⁴⁹ e sulla «noosfera»³⁵⁰. Intanto l'attività di vigilanza della curia romana sulla sua *Nota* del 1922 procedeva e nel 1925 viene comunicato a De Chardin di abbandonare la cattedra all'«Institut Catholique» di Parigi e di ripartire per un soggiorno-studio in Cina.

Nell'aprile del 1926, De Chardin, a bordo del piroscafo Angkor, si dirigeva in Cina per restare fedele a quella Chiesa che lo costringeva sostanzialmente ad un periodo d'esilio. All'amica Ida Treat, il gesuita scriveva:

³⁴⁸ Docente di filosofia greca e latina, membro dell'Accademia di Francia, succedette a Bergson al Collège de France. Vicino alle posizioni filosofiche di Bergson e di Poincaré, Le Roy afferma la necessità che la realtà vada intesa come *slancio vitale* ovvero una realtà intesa come un continuo processo di evoluzione che, partendo dalla materia, attraverso l'uomo tende ad una maggiore perfezione. Su E. Le Roy si veda la voce curata da N. Abbagnano in *Storia della filosofia – La filosofia moderna e contemporanea: dal Romanticismo all'esistenzialismo*, vol. III, UTET, Torino 2003; J. Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, Mediterranee, Roma 2006; www.academie-francaise.fr

³⁴⁹ Vedi *infra*

³⁵⁰ Vedi *infra*

«Andiamo verso il paese del caldo e delle bella giornate. Stavolta non parto, o almeno così mi sembra, con lo stesso entusiasmo giovanile da cui ero posseduto quando sono passato per la prima volta davanti a queste coste, diretto prima (quando avevo ventiquattro anni) in Egitto, e poi, tre anni fa, in Cina. Ma in fondo sono consapevole di essere posseduto dallo stesso tenace angelo, o demone, che mi sussurra che non potrò essere me stesso se non tentando di possedere la Terra»³⁵¹.

A una sua cugina, Claude Aragonnés, confidava poi:

«Un tempo la luce faceva risplendere per me l'intera superficie delle cose, e io gioivo immediatamente di tutto. Ora, è come fosse scomparsa. L'involucro esteriore dei colori e dei luoghi mi opprime fino alle lacrime. Quello che amo mi si sottrae alla mia vista»³⁵²

In territorio cinese, da maggio a luglio 1927 De Chardin compiva una serie di spedizioni con il suo amico Licent, spingendosi nei territori più remoti del paese come la regione della Manciuria e del Dalai-Nor. Tuttavia, la spedizione non lascia particolarmente felice il gesuita che all'amica Ida Treat scrive in questi toni:

«Sono un po' scettico circa la presenza di un Uomo o di un atropoide in questi luoghi»³⁵³.

I fatti del 1929 smentiranno le posizioni di De Chardin.

Nell'agosto 1927 De Chardin si reca a Shanghai per imbarcarsi sul Chenonceaux diretto in Francia, a Marsiglia, dove sbarcherà solo il 1 ottobre 1927. Nel gennaio dello stesso anno, però, apprendeva dal suo padre Generale il divieto ufficiale di ritornare in patria e di riprendere il suo posto all'«Institut Catholique» nonostante l'intercessione del monsignor Baudrillart che, in un ultimo tentativo, tenta

³⁵¹ Lettera a un'amica (Ida Treat), 24 aprile 1926, in P. T. de Chardin, *Lettres à deux amies*, contenute in *Accomplir l'Homme. Lettres inédites (1926-1952)*, Grasset, Paris, 1968, ed. it. *Realizzare l'uomo: lettere inedite 1926-1952*, Il Saggiatore, Milano, 1974. La citazione è tratta da J. Arnould, *Teilhard de Chardin*, cit., p. 188

³⁵² Lettera a Claude Aragonnés, 26 aprile 1926, in Teilhard de Chardin, *Lettres de voyage (1923-1939)*, Grasset, Paris, 1956 ed. it. *Lettere di viaggio (1923-1955)*, Feltrinelli, Milano, 1962 cfr J. Arnould, *Teilhard de Chardin*, cit., p. 188

³⁵³ Lettera a Ida Treat citata in J. Arnould, *Teilhard de Chardin*, cit., p. 193

di affidare a De Chardin alcune missioni scientifiche permanenti nel quadro delle attività svolte dall'Istituto.

Dopo un breve ritorno in Francia, nel 1929 è di nuovo in Cina, sempre al Museo diretto da Licent, con cui compie una serie di spedizioni in tutto il territorio cinese. I rapporti però con il confratello Licent sono tutt'altro che idilliaci, così nel giugno 1929 De Chardin accettava l'incarico di consulente al National Geological Survey di Pechino. Il nuovo incarico consentiva al gesuita di entrare in contatto con diversi istituti di ricerca tra i quali il Rockefeller Medical Institute conosciuto ancora come Peiping Union Medical College e la Free Chinese University. Per conto del National Geological Survey compiva una serie di esplorazioni negli altopiani dello Shanxi che lo elevarono come uno tra i massimi esponenti del mondo geologico cinese.

Sul finire del '29 un evento segna la vita scientifica del gesuita francese. Un ricercatore cinese del «Geological Survey», Pei Weng-Chung, amico di De Chardin, contravvenendo alle indicazioni del suo direttore, continuava la ricerca di fossili umani nelle vicinanze di Pechino, a Choukoutien, dove rinveniva la calotta cranica di quello che poi verrà catalogato come *Sinantropo umano*³⁵⁴. Della scoperta fatta De Chardin informerà Boule e in una informativa indirizzata a una corrispondente, Léontine Zanta scriveva:

«E' stato appena scoperto nei pressi di Pechino, nei grandi scavi in cui sono coinvolto da vicino, un cranio quasi completo che sembra rappresentare l'esatta transizione tra il *Pitecantropo* e l'Uomo di Neandertal. Vedrà di sicuro la notizia riportata nei giornali e nei periodici. Questo è un bel sasso nello stagno per i teologi»³⁵⁵.

Successivamente le ossa rinvenute a Choukoutien, analizzate e catalogate, verranno spedite al padiglione di anatomia e antropologia del Rockefeller Medical Institute in America. Tale scoperta consentirà a De Chardin e allo stesso Pei, nel

³⁵⁴ Le vicende del rinvenimento delle ossa e le sue successive peregrinazioni sono state ricostruite dallo stesso J. Arnould, *Teilhard de Chardin*, cit., pp. 221-223.

³⁵⁵ Cfr J. Arnould, *Teilhard de Chardin*, cit., p. 219.

1933, di prendere parte ad una spedizione scientifica a Washington per illustrare alla comunità scientifica le scoperte effettuate nella cava di Choukoutien. Il rinvenimento delle ossa del Sinantropo infondono nuova linfa nelle ricerche di De Chardin che agli inizi del 1930 si indirizzano, principalmente, nella regione della Manciuria e della Mongolia. Prende poi parte alla spedizione dell'American Museum of Natural History di New York, la "Central Asia" nella regione del Gobi. L'esperienza americana segna De Chardin al punto che, scrivendo alla cugina Claude Aragonnés, sostiene:

«L'esperienza è molto diversa da quella dell'anno scorso quando disponevo di dieci muli (la spedizione americana può contare su cinquanta cammelli). Fisicamente sto benissimo. La pioggia, le tempeste, la polvere e il vento glaciale non hanno fatto altro che darmi una sferzata di energia e distrarmi. Andrews (il capo della spedizione ndr) mia ha fornito uno spesso cappotto di pelliccia e un sacco a pelo di pelle di montone che permettono di sfidare anche le temperature più rigide; e intanto moriamo di caldo»³⁵⁶.

La fama scientifica del gesuita francese in quegli'anni matura al punto che nel progetto di Pio XI di ricostruzione dell'Accademia dei Lincei, affidato alle cure di Agostino Gemelli, il nome di Teilhard figura tra i soci non residenti; cioè tra quelli non italiani e che non fossero già membri dell'Accademia. Tuttavia, il parere sfavorevole della Commissione incaricata di vigilare su nomi e, pare, la stessa opposizione di Pio XI, impedirono a De Chardin di assumere l'onorificenza romana³⁵⁷. Nel 1938, ancora in Cina, De Chardin apprende dal suo Padre Generale di essere stato autorizzato ad assumere la carica di direzione della nascente «École pratique des hautes études», di cui, però, non sembrerà molto entusiasta, considerando l'incarico più un'onorificenza che un ruolo accademico vero e proprio³⁵⁸.

³⁵⁶ Lettera a Claude Aragonnés, *Lettres de voyage*, cit. in J. Arnould, *Teilhard de Chardin*, cit., p. 224

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 256. Sul procedimento inquisitoriale aperto dal Sant'Uffizio a carico di De Chardin si rimanda al capitolo V del presente lavoro

³⁵⁸ L'École pratique des hautes études (oggi École pratique des hautes études en science sociales, EPHE) è un'istituzione pubblica di matrice scientifica inserita nel programma francese di

Allo scoppio del secondo conflitto bellico De Chardin era in Cina e, seppur cinquantottenne, sembrava intenzionato a ritornare in Francia per combattere l'invasione tedesca. Ma le insistenze degli amici più intimi e l'età avanzata lo fecero desistere dall'abbandonare il suolo cinese per combattere l'invasione tedesca della Francia. In Cina, intanto, l'avanzata delle truppe imperiali giapponesi si era fatta più insistente già nei primi mesi del 1940 costringendo la popolazione locale a quella che lo stesso De Chardin definì una condizione di “miseria indicibile”³⁵⁹.

Il precipitare degli eventi bellici tra la Cina e l'impero giapponese costrinsero le autorità gesuitiche a decidere il trasferimento del Museo Licent da Tientsin a Pechino. Nella capitale cinese De Chardin, coadiuvato dal confratello Pierre Leroy, diresse il neonato Institut de Géobiologie con sede presso l'ambasciata francese in attesa di un nuovo edificio capace di ospitare tutto il materiale, mammiferi fossili, insetti e invertebrati, provenienti del Museo Licent. Le notizie che provengono dai fronti europei non rasserenano l'animo del gesuita anzi, dopo il proclama del 18 giugno 1940³⁶⁰, sprofonda in un senso di solitudine e insicurezza.

Erano questi gli anni in cui maturava, sul piano concreto, l'opera forse più importante del gesuita paleontologo: «Il Fenomeno Umano».

2. Il Fenomeno umano

«Il Fenomeno Umano», tra le opere forse più conosciute di De Chardin, vide la luce in forma postuma, solo nel 1955, dopo la morte del gesuita francese a New

insegnamento superiore. Fondata nel 1868, include sezioni di Scienze della vita e della terra, Scienze storiche e filologiche, Scienze religiose cfr J. Arnould, cit., p. 265

³⁵⁹ Lettera a Claude Aragonnés, 25 gennaio 1940 in *Lettres de voyage* cit. in J. Arnould, cit., p. 270.

³⁶⁰ Dopo l'occupazione tedesca della Francia e il conseguente governo collaborazionista di Vichy, il generale De Gaulle a capo del governo libero francese in esilio il 18 giugno 1940 chiamò, attraverso Radio Londra, a raccolta tutti i militari ancora fedeli alla Francia organizzandoli sotto la sigla “Francia libera” per combattere l'invasione.

York, nel giorno di Pasqua. «Il Fenomeno Umano» venne redatto, nella sua prima bozza, durante l'esilio cinese e, comunque, presumibilmente tra il 1938 e il 1940, dunque all'alba del secondo conflitto bellico, quando la Francia stava per essere occupata dagli eserciti dell'Asse³⁶¹.

L'annessione tedesca dei territori cecoslovacchi e le pretese poi sul corridoio di Danzica, che avrebbe permesso a Hitler di ricongiungere la Prussia orientale con il resto della Germania, mise in allarme le diplomazie europee e sanciva, sostanzialmente, la fine della politica di "appeasement" dei governi democratici nei confronti del regime nazista³⁶². Una nuova guerra, quindi, sembrava ormai inevitabile. L'aggressione tedesca della Polonia il 1 settembre 1939 fece precipitare gli eventi. Dopo due giorni di febbrili consultazioni diplomatiche, a cui anche la Santa Sede aveva partecipato, Francia e Inghilterra (che nel frattempo aveva reintrodotta, nell'aprile 1939, la coscrizione obbligatoria), facendo onore alle loro garanzie di protezione, dichiararono guerra alla Germania hitleriana. Se l'esercito tedesco avanzò con relativa facilità nei territori della Polonia e della Scandinavia quasi senza trovare resistenze militari non così sul fronte occidentale dove anzi, era cominciata quella che venne definita, specie dalla stampa francese, la *drôle de guerre* (la strana guerra) caratterizzata da piccole scaramucce e da lunghi periodi di attesa. Bisogna però ricordare che questo atteggiamento bellico era dettato in buona parte dagli insegnamenti della prima guerra mondiale. L'Alto comando francese infatti aveva posizionato le truppe lungo una linea di fronte assai estesa, la linea Maginot al

³⁶¹ In una lettera indirizzata a Max e Simone Bégouën De Chardin esterna tutta la sua preoccupazione per l'evento bellico che ha investito la sua Patria mentre è confinato a Pechino. Egli scrive «una cosa della quale non dubito è che voi reagite con tutte le vostre forze alla disfatta, e cercate di trovarvi una via d'uscita, un esito verso una rinascita, che non sia però una restaurazione borghese. A distanza, è lo spettro di questa restaurazione che più mi inquieta. Le formule del governo di Vichy, tirate giù per decalcomania dai manuali ad uso dei "bravi ragazzi", mi sembrano mancare assolutamente di quella fiamma che sola può far splendere le virtù che si predicano con tanta ragione. Ho la ferma speranza che la parola rivelatrice sarà trovata, e che approderemo a una creazione, e non a una reazione. Un anno fa, in Francia, c'erano tanti germi di bene, che un ritorno al cristianesimo non potrà non significare, finalmente, che un bel risveglio di una umanità aperta e progressiva. Altrimenti, è il materialismo marxista, domani, che verrà avanti». P. Teilhard De Chardin, lettera a Max e Simone Bégouën, 20 settembre 1940 cit. in G. Vigorelli, *Il gesuita proibito. Vita e opere di P. Teilhard De Chardin*, Il Saggiatore, Milano, 1964, pp. 163-164.

³⁶² Si veda ora L. Mascilli Migliorini, *Corso di Storia. Età contemporanea*, Bompiani, Milano, 1999, vol. III, p. 568 e ss.;

fine di disperdere l'urto dell'avanzata tedesca, sottovalutando, però, l'impatto delle nuove tecnologie utilizzate in modo notevole dai tedeschi, come gli aerei o i carri armati, sull'economia della guerra. Il 10 maggio 1940, un mese prima dell'ingresso dell'Italia al fianco della Germania in guerra, Hitler decise di assestare un duro colpo alla linea difensiva francese. Il generale tedesco von Manstein, infatti, decise per un attacco di truppe corazzate lungo la regione impervia delle Ardenne. La potenza dell'esercito tedesco fu tale da riuscire a spezzare la linea di difesa anglo-francese e di giungere, nel volgere di un mese, nella capitale francese, Parigi. Il governo francese di Reynaud fu costretto a ritirarsi a Bordeaux con l'intento di proseguire la guerra contro i nazisti dai territori francesi in Africa. La scelta, però, favorì una maggiore libertà di azione politica al maresciallo Pétain disponibile, invece, ad un immediato armistizio con la Germania. La resa francese venne firmata il 22 giugno 1940 e la Francia venne divisa in due parti. La zona settentrionale sotto il controllo diretto dell'amministrazione militare tedesca e la zona meridionale, con capitale Vichy che manteneva un suo esercito (circa 100000 uomini) e un governo retto dallo stesso Pétain che, con Laval, diede vita ad un governo, incline per ragioni di opportunità e per affinità ideologiche a collaborare con i nazisti³⁶³. Il rapido crollo politico e militare della Francia destò una profonda impressione nella cultura e nell'opinione politica di tutta Europa non solo perché era crollato uno degli eserciti più solidi d'Europa ma perché si era arreso uno Stato di antica struttura amministrativa, il simbolo, dai tempi della Grande Rivoluzione, degli ideali di democrazia e di libertà³⁶⁴. Nonostante le drammatiche vicende belliche della seconda guerra mondiale ebbero dei naturali effetti sull'attività scientifica di De Chardin, lo stesso non smise di curare la sua attività scientifica. Detto dell'occupazione giapponese dei territori cinesi e della naturale difficoltà che ne conseguì, il gesuita tenne una serie di conferenze tra il 1941 ed il 1942 sia all'ambasciata francese in Cina che a Shanghai. Nel marzo 1946, dunque dopo la fine del secondo conflitto mondiale, De Chardin è informato dall'ambasciatore francese in Cina che il governo francese si

³⁶³ L. Mascilli Migliorini, cit., p. 573

³⁶⁴ *Ivi*

augura di vederlo presto in Patria³⁶⁵. Il gesuita francese lascia Pechino il 15 marzo 1946 a bordo dell'aereo che il generale Worton, comandante dei marines americani di stanza nel Nord-Est della Cina, gli mette a disposizione per raggiungere Shanghai ed imbarcarsi sulla nave americana Strathmore, con ultima meta la Francia. Sarà anche l'ultima volta del gesuita in Cina. In una missiva indirizzata alla cugina Claude Aragonnés annota che:

«Questi sette anni mi hanno incanutito esteriormente e rafforzato (spero non indurito...) interiormente. La prima guerra mondiale aveva dato il “la” alla mia vita. Questa l'ha “potata”, ma ora vedo meglio certe cose, in tutta la loro centralità e chiarezza, e voglio dedicare a esse quello che mi resta da vivere»³⁶⁶.

Ritornato a Parigi il 3 maggio 1946 e sistematosi presso la sede della rivista dei gesuiti «Etudes», De Chardin rimetterà mano al piano de *Il Fenomeno Umano* solo tra il 1947 e l'anno successivo. L'opera verrà stampata in Francia, successivamente, per conto dell'Éditions du Seuil nel 1955 e, nella versione francese, il volume sarà pubblicato sotto l'alto patronato di Maria Josè di Savoia e sotto il patronato di un comitato scientifico, tra cui spiccava il nome dell'Abbè Breuil del Collège de France e di un comitato generale, tra i cui membri va ricordato il nome di Claude Cuénot, il quale sarà il massimo biografo di De Chardin.

Il motivo della pubblicazione postuma potrebbe trovare le sue ragioni nel fatto che lo stesso De Chardin aveva espresso dei forti dubbi sulla pubblicazione di tale opera e che, comunque, il libro, scriveva il gesuita:

«non deve essere letto né come un'opera metafisica, né tanto meno come un saggio teologico, ma esclusivamente come una “memoria scientifica” che intende parlare solo del fenomeno, ma anche di tutto il fenomeno. Ciò è indicato dalla stessa scelta del titolo. Solo il fenomeno. Ma anche tutto il fenomeno»³⁶⁷.

³⁶⁵ Cfr J. Arnould, *Teilhard de Chardin*, cit., p. 338.

³⁶⁶ La citazione è tratta da J. Arnould, cit., p. 339.

³⁶⁷ T. De Chardin, *Il Fenomeno Umano*, trad. it. a cura di Ferdinando Ormea, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 25. Nella parte introduttiva dell'opera De Chardin chiarisce questa distinzione, sostenendo che non si tratta di cercare una spiegazione, ma una introduzione ad una spiegazione. Stabilire, cioè, intorno all'uomo scelto come centro, un ordine coerente tra conseguenze ed antecedente.

Concepito, dunque, con l'intento di divulgazione scientifica, *Il Fenomeno Umano*, intende descrivere l'avventura umana nella natura. Ma per osservare il fenomeno umano nella sua interezza, De Chardin ritiene indispensabile innanzitutto analizzare il processo che, secondo la teoria evolutiva che l'autore re-interpreta, ne ha preceduto l'apparizione e lo sviluppo. Il lavoro di Silvana Procacci dedicato a « Il Fenomeno Umano» di De Chardin ha permesso di guardare all'opera del gesuita non come una ricerca onniesplicitiva sull'essere umano, ma, riprendendo un'affermazione di Teilhard, «come il tentativo di individuare una legge sperimentale che descriva la capacità della materia di organizzarsi in forme nuove rispetto a quelle presenti nel passato»³⁶⁸.

Per De Chardin, infatti, è fondamentale rimanere rigorosamente all'interno di una descrizione fenomenologico-scientifica del posto occupato dall'uomo all'interno della natura. Ma è consapevole – ha osservato la Procacci - del fatto che se, anche in campo scientifico, non si voglia rinunciare ad inserire l'esperienza in un visione estesa alla totalità, gioco forza scienza, filosofia e religione necessariamente convergono, come accade ai meridiani in prossimità del polo³⁶⁹. Questo, quindi, non significa, per De Chardin, che scienza, fede e religione si confondano, o che cessino di guardare al reale sotto aspetti e piani diversi. Questa distinzione di diverse chiavi di lettura della realtà, se corretta da un punto di vista metodologico, nella prospettiva di De Chardin non è un preludio ad un dualismo ontologico, che confina la scienza alla sola dimensione materiale, alla cartesiana *res extensa*, ma ad un riconoscimento che anche lo spirito è espressione della creazione e che quindi può, o meglio deve, essere riconosciuto anche all'interno dell'indagine scientifica³⁷⁰.

L'affermazione *tutto il fenomeno* si lega all'impossibilità del fatto puro e, quindi, al fatto che ogni esperienza viene inglobata da un sistema di ipotesi. Nel prologo del volume De Chardin chiarisce il perché del fenomeno umano, scrivendo che l'uomo, nella natura, è realmente un fatto che può (almeno in parte) essere sottoposto alle esigenze e ai metodi della scienza. Cfr, T. De Chardin, *Il Fenomeno Umano*, cit., p. 34.

³⁶⁸ S. Procacci, *P. Teilhard De Chardin, Il Fenomeno umano* in Documentazione interdisciplinare di Scienza e Fede ora www.disf.org

³⁶⁹ *Ivi*.

³⁷⁰ *Ivi*

Nelle intenzioni originarie di De Chardin il volume si strutturava in quattro parti: una prima parte dedicata allo studio della pre-vita; una seconda parte in cui analizzava la comparsa della vita; una terza parte veniva dedicata al pensiero dell'uomo e, infine, una quarta parte, in cui si affrontava il tema della super-vita, stadio ultimo dell'Evoluzione. Le quattro parti in cui si divide «Il Fenomeno Umano», rispecchiano esattamente la visione dell'evoluzione³⁷¹ della vita elaborata dal gesuita. Per De Chardin è fondamentale il ruolo svolto dalla Materia nella sua condizione particellare, vista come la Stoffa delle Cose, a cui si legano tre aspetti: la pluralità, l'unità e l'energia³⁷². Partendo dalla Materia elementare, De Chardin muove verso una pluralità, una polverizzazione, che consente alla materia la capacità di interconnessione degli atomi fra loro (unità) e nel loro interno (energia)³⁷³. L'universo, tuttavia, non troverebbe la sua consistenza e finale unità, muovendo dal basso, quanto piuttosto per crescente complessità, muovendo dall'alto. Pertanto, il cosmo costituisce un sistema, un *totum*, un *quantum*. Un sistema perché quanto più si perfeziona la conoscenza scientifica, tanto più appare manifesta l'interconnessione e l'organizzazione delle sue parti, secondo una gerarchia di complessità. Ma l'universo costituisce anche un tutto, in cui l'ordine, il disegno, appare solo nell'insieme³⁷⁴. Inoltre, se l'unità dello spazio è la totalità dello spazio stesso, l'azione causale di ogni elemento è estesa a tutto il cosmo.

La materia si esprime, perciò, attraverso un *quantum* di energia, che assume il suo significato solo se definito in rapporto alla durata³⁷⁵. Emerge da qui la necessità, per il gesuita francese, di concepire come fondamentale la dimensione storica nell'analizzare i fenomeni naturali.

Considerata da una prospettiva storica, infatti, la «Stoffa dell'universo» si raduna, per De Chardin, progressivamente in forme sempre più complesse di materia. Guardato sotto l'aspetto esterno (energia tangenziale), il mondo naturale sembra scivolare verso la disgregazione, che rappresenta lo stadio più probabile, come

³⁷¹ Vedi infra par. 3

³⁷² T. De Chardin, *Il Fenomeno Umano*, cit., p. 40.

³⁷³ *Ibidem*, pp. 41-42.

³⁷⁴ *Ibidem*, p. 40.

³⁷⁵ S. Procacci, *P. Teilhard De Chardin. Il fenomeno umano* www.disf.org

imposto dal secondo principio della termodinamica. Ma la materia presenta anche un aspetto interno, o energia radiale, che, nonostante non corrisponda ad una grandezza fisica, rappresenta nella innovativa proposta teilhardiana la capacità della materia di organizzarsi secondo una direzione di sempre maggiore complessità³⁷⁶. L'autorganizzazione della materia, concepita da Teilhard, a formare sistemi sempre più complessi, svela però una matrice spirituale che sfugge ad una descrizione puramente scientifica. Per il gesuita la scienza, infatti, ha per troppo tempo utilizzato il metodo analitico per cercare di studiare un fenomeno, scomponendolo nelle sue parti semplici, ma isolandolo quanto più è possibile dal resto che lo circonda. Così facendo, quindi, ha isolato il fenomeno dalla complessità e dalla interazione nella loro totalità. È una concezione della scienza che ha prodotto, nei confronti del gesuita, numerose critiche metodologiche, mentre i teologi tradizionalisti accusavano lo stesso di aver introdotto nella teologia la teoria dell'evoluzione.

Proprio questa posizione, negli anni, ha indotto molti a credere che De Chardin fosse molto vicino a posizioni panteistiche, timore peraltro alimentato dalla scarsa preparazione linguistico-teologica di De Chardin. Questo ci porta a considerare il discorso sulla concezione dell'evoluzione in De Chardin.

3. L'evoluzione in De Chardin

Cominciamo con il dire che per Teilhard l'evoluzione, sul piano scientifico, era un fatto che non si identificava necessariamente con le teorie espresse dal darwinismo. Nella esposizione del «Fenomeno Umano» l'emergere, l'affermarsi «del più adatto», la selezione naturale della specie, si legava ad una modalità dello sviluppo dell'esistente, anche se ciò non andava considerato come una spiegazione ultima della realtà³⁷⁷. Per De Chardin l'evoluzione si presentava ancorata non alla sola selezione naturale, come nell'ipotesi avanzata dal darwinismo, piuttosto, egli credeva, ad un originario rapporto, comunque regolato dalla volontà di un Dio creatore, in cui occorreva sottrarre la realtà naturale dalle probabilità combinatorie di quel «caso» —

³⁷⁶ *Ivi.*

³⁷⁷ T. De Chardin, *Il Fenomeno Umano*, cit., p. 129 ss.

scriverà J. Monod³⁷⁸ — inserito da Dio nel processo del creato come opportunità offerta alla realtà umana³⁷⁹. Ciò nondimeno, il gesuita non riusciva a dare una dimostrazione scientifica di tale legge, ma forniva, per converso, una argomentazione di carattere empirico.

Per De Chardin - ha chiarito la Procacci – la teoria dell'evoluzione può essere oggetto di descrizione scientifica prendendo in considerazione il parametro di cerebralizzazione: la storia naturale dei viventi, presa nella sua totalità e lungo ogni ramo dell'albero della vita, disegna la formazione di un sistema nervoso che, esteriormente, raggiunge la sua maggiore complessità nel fenomeno della cefalizzazione e, interiormente, si concretizza attraverso l'instaurarsi dello psichico³⁸⁰.

Per il gesuita, dunque, si passerebbe dalla geogenesi (la formazione della terra), alla biogenesi (ovvero all'idea sull'origine della vita secondo la quale ogni essere vivente deriva da un altro essere vivente preesistente), per poi giungere alla psicogenesi (alla comparsa cioè della psiche). Ciò dimostrerebbe, per De Chardin, il senso di marcia dell'evoluzione cosmica.

Scriveva De Chardin:

«[...] tra le infinite modalità in cui si disperdono le complessificazioni³⁸¹ vitali, la differenziazione della sostanza nervosa spicca, così come la teoria lo faceva prevedere,

³⁷⁸ Cfr. J. Monod, *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea*, trad. it., trad. it., Milano, 1996, p. 140 ss., su cui v., ora, A. Musi, *Memoria, cervello e storia*, con introduzione di A. Oliverio, Napoli, Guida, 2008, pp. 58 ss.

³⁷⁹ Sul punto, partendo da De Chardin, cfr. le più attuali considerazioni di P. Chaunu, *Dio. Un'apologia dalla scienza e dalla fede*, in collaborazione con C. Chauvin, trad. it., Cinisello Balsamo (MI), 1993, il quale discute, tra l'altro, l'assunto biblico: «bereshit bara' Elohim» (Dio il Padre, creatore del cielo e della terra); cfr., pp. 19 ss.

³⁸⁰ S. Procacci, idem www.disf.org. Si veda anche il più recente dibattito avviato su questi temi tra M. Maldonato, G. Minnini, A. Montuori, A. Recchi Luciani, in M. Maldonato, a cura di, *La coscienza. Come la biologia inventa la cultura*, Napoli, Guida, 2007.

³⁸¹ Appare interessante in questa sede descrivere, almeno in maniera sintetica, il significato che Teilhard de Chardin attribuisce al termine “complessificazione”. Per De Chardin un insieme si dice *complesso* quando gli elementi che lo compongono sono legati fra loro da *relazioni dinamiche continue* e sono “*centrati*” all'interno di

una *nuova entità* (o monade) di volume minimo. Ad esempio, una cellula e un'entità “complessa”, mentre non lo è una pietra, che è un insieme eterogeneo, in cui gli elementi si sommano senza correlarsi fra loro rispetto a un “centro”. Teilhard valuta tutti i fenomeni evolutivi, fisici e spirituali alla luce della complessificazione. Questa coinvolge anche la “materia” costituita dalle masse umane che sono indotte a realizzare l'unione dell'Umanità, per pressioni esterne (sviluppo

come una trasformazione significativa. Conferisce un senso, e di conseguenza dimostra che vi è un senso nell'Evoluzione»³⁸².

Il “passo della riflessione” (il potere che una coscienza ha acquisito di avvolgersi su se stessa e di prendere possesso di sé come un oggetto dotato di una propria consistenza e di un valore particolare: non soltanto conoscere ma conoscersi; non soltanto sapere, ma sapere di essere³⁸³) viene descritto dal gesuita fenomenicamente come un salto; benché preparato dal punto di vista fisico-chimico, per esso De Chardin non ammette nessuno stadio intermedio. Inoltre, la sua descrizione, come assevera lo stesso gesuita, è puramente fenomenica e non vuole essere una interpretazione ontologica e teologica della realtà umana, la quale non esclude, per questo, un'azione creatrice.

Nondimeno, per De Chardin, con l'apparizione del pensiero riflesso tutto cambia:

«ci rendiamo conto allora che, sotto la realtà più appariscente delle trasformazioni collettive, si stava effettuando una marcia parallela verso l'individuazione. Più ciascun phylum si caricava di psichismo, e maggiormente tendeva a “granularsi”: crescente valorizzazione dell'animale nei confronti della specie. infine, a livello umano, il fenomeno si accelera e assume il suo volto definitivo. Con la “persona” dotata per mezzo della “personalizzazione” di un potere indefinito di evoluzione individuale, il ramo cessa di portare nel suo insieme anonimo le promesse esclusive dell'avvenire. La cellula è diventata “qualcuno”. Dopo il grano di materia, dopo il grano di vita, ecco finalmente il *grano di pensiero*»³⁸⁴.

demografico in rapporto alla limitata superficie terrestre) ed interne (tutte le iniziative che creano legami sociali. La “complessificazione” per De Chardin non ha soluzioni di continuità ed è un in atto da 13,5 miliardi di anni. A partire dalla comparsa dell'Uomo, la complessificazione converge in un punto, detto Punto Omega, ovvero un polo di coscienza collettiva. Per De Chardin la complessificazione dell'Umanità equivarrebbe alla Cristificazione del Mondo (il *Cristo Universale*) cfr P. Teilhard de Chardin, *Il Fenomeno Umano*, tr. it. , Il Saggiatore, Milano, 1968

³⁸² T. De Chardin, *Il Fenomeno Umano*, cit., p. 137.

³⁸³ La citazione è tratta da P. Teilhard de Chardin, *Il Fenomeno Umano*, cit., p. 217. Per il gesuita la vita ha dovuto preparare da molto lontano e simultaneamente, un insieme di fattori per instillare nell'uomo il passo della riflessione.

³⁸⁴ *Ibidem*, p 230

Nella sua ricostruzione del processo evolutivo, De Chardin sosteneva dunque che:

«Mediante il salto dell'intelligenza [...], la vita, in qualche modo, continua a espandersi come se nulla fosse accaduto. È evidente che propagazione, moltiplicazione, ramificazione, proseguono dopo come prima della soglia del pensiero, nell'uomo come negli animali, secondo il loro corso abituale; - come se nulla si fosse modificato nella corrente. Eppure le acque non sono più le stesse. Come un fiume i cui flutti si arricchiscono al contatto di una pianura limosa, il flusso vitale, varcato il passo della riflessione, si è caricato di principi nuovi; e pertanto manifesterà attività nuove»³⁸⁵

Attraverso il processo di «ominizzazione»³⁸⁶, per De Chardin l'evoluzione da evento biologico diviene principalmente un dato culturale («Noosfera» nella terminologia teilhardiana, ovvero lo stato del pianeta colto in una rete di relazioni che costituiscono un'unità nuova³⁸⁷), in cui però la scienza – come poi ha chiarito anche la Procacci - non può ricostruire il passo, la soglia della riflessione. Nella sua opera De Chardin annotava:

«l'uomo è entrato in silenzio... il problema scientifico delle origini dell'uomo si pone da circa un secolo; da un secolo, una schiera sempre più fitta di studiosi si accanisce a frugare nel passato in corrispondenza del punto iniziale di ominizzazione [...] Più le scoperte di fossili umani si moltiplicano, più i loro caratteri anatomici e la loro successione geologica si illuminano, e più diventa evidente, attraverso una convergenza incessante di tutti gli indizi e di tutte le prove, che la specie umana, per quanto unica sia il livello entitativo ove l'ha portata l'evoluzione, nulla ha scosso nella natura al momento della sua apparizione. Infatti, sia che noi la osserviamo nel

³⁸⁵ *Ibidem*, p. 231-231

³⁸⁶ Nelle intenzioni di De Chardin, «la psicogenesi in questa fase svanisce per lasciare il posto a una funzione più elevata che la sostituisce e la assorbe: dapprima la generazione, e successivamente tutti gli ulteriori sviluppi, dello spirito: la noogenesi. Quando, per la prima volta, in un vivente, l'istinto si è osservato nello specchio di se stesso, il mondo intero ha compiuto un passo innanzi» cfr P. Teilhard de Chardin, *op. cit.*, p. 241

³⁸⁷ Cfr G. Martelet, *E se Teilhard dicesse il vero...*, Jaba Book, Milano, 2007, p. 59.

suo ambiente, sia che la ispezioniamo nella struttura globale del suo gruppo, essa emerge fileticamente ai nostri occhi esattamente come una qualsiasi altra specie»³⁸⁸.

E ancora:

«[...] l'uomo è entrato con passi così leggeri che allorché gli strumenti di pietre indelebili che moltiplicano la sua presenza cominciano a rivelarcelo, già egli copre tutto il Vecchio Mondo. Certamente possiede già un linguaggio e vive in gruppi. Già accende il fuoco»³⁸⁹

Per De Chardin quindi, il «primo uomo» che la scienza rileva è già folla e la sua giovinezza è fatta di migliaia e migliaia di anni³⁹⁰.

Impossibile, dunque, parlare in termini di polifiletismo o monofiletismo: Teilhard accoglie l'ipotesi monofiletica (che non implica direttamente, e nemmeno esclude, il monogenismo) per la quale vi sarebbe stato un solo punto critico di riflessione. Come soddisfare – quindi - la curiosità di conoscere l'aspetto dei nostri primi genitori, “sulla sponda stessa del fossato, appena sorpassato, della riflessione? Secondo lo stesso gesuita,

«Parecchi antropologi, non certo tra i minori, pensano che il peduncolo della nostra razza sia stato costituito da diverse stirpi affini ma distinte. Come, nell'ambiente intellettuale umano giunto ad un certo grado di preparazione e di tensione, una stessa idea può venire alla luce contemporaneamente in più punti, così, essi pensano, sullo strato antropoide pliocenico, l'uomo, in base al meccanismo generale di ogni vita, sarà apparso simultaneamente in regioni diverse. [...] tutta una serie di punti di ominizzazione, disseminati lungo una zona subtropicale della terra; e pertanto diverse stirpi umane che si saldano geneticamente in qualche punto, al di sotto del passo della riflessione. Non un focolaio, bensì un fronte di evoluzione»³⁹¹.

³⁸⁸ P. Teilhard de Chardin, *Il Fenomeno Umano*, cit., p. 245.

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 247-248

³⁹⁰ *Ivi*.

³⁹¹ P. Teilhard de Chardin, *Il Fenomeno Umano*, cit., p. 249-250

La teoria articolata dal gesuita si pone invece su ipotesi scientifiche distanti. Per De Chardin si tratta di ridurre al minimo gli effetti di parallelismo nella formazione iniziale della branca umana:

«Secondo me – sostiene De Chardin – la branca umana non avrà raccolto le sue fibre qua e là, a una a una, un po' da per tutto, nelle diverse radiazioni del verticello dei Primati superiori. [...]Essa (la branca umana ndr) rappresenta nel modo migliore lo sviluppo e il successo di un solo tronco in mezzo a tutti i tronchi. E questo tronco era, del resto, il più centrale del gruppo, poiché era il più vivace e il meno specializzato, a eccezione del suo cervello»³⁹².

Ammettendo questa ipotesi per De Chardin,

«tutte le stirpi umane si raggiungerebbero geneticamente, alla base, nel punto stesso della riflessione»³⁹³.

Infine, secondo De Chardin,

«per abbracciare l'ampiezza veramente cosmica del fenomeno umano, era necessario seguirne le radici, attraverso la vita, sino ai primi sviluppi della terra stessa. Ma se vogliamo comprendere la natura specifica dell'uomo e indovinarne il segreto, l'unico metodo è quello di osservare ciò che la riflessione ha già dato e ciò che essa preannuncia, *in avanti*»³⁹⁴

Dal Quaternario inferiore, dunque, Teilhard traccia una storia dell'uomo; dal passato ricostruisce il presente e prevede le direttrici di marcia per l'avvenire³⁹⁵.

Nella quarta parte del volume, quella dedicata alla super-vita, De Chardin introduce un aspetto legato alla caratteristica distintiva dell'uomo: il pensiero. In questa parte il gesuita parla dello spirito della Terra per indicare l'informazione globale o socializzata, nella quale il personale (l'insieme cosciente degli uomini) si struttura e prende forma. È un passaggio fondamentale per comprendere il pensiero di De Chardin. Per il gesuita,

³⁹² *Ibidem*, p. 251

³⁹³ *Ivi*.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 253

³⁹⁵ S. Procacci www.disf.org

«l'umanità ci presenta lo spettacolo unico di una specie capace di realizzare ciò che a nessun'altra specie era riuscito prima: non essere semplicemente cosmopolita, ma ricoprire, senza rompersi, la terra di una sola membrana organizzata»³⁹⁶

È il pensiero riflesso che per il gesuita ha reso possibile questa condizione. Lasciamo la parola ancora a De Chardin:

«Fino all'uomo, il massimo realizzato dalla vita in materia di associazione, era rappresentato dal fatto di aver riunito socialmente, una per una, le estremità più esili di uno stesso phylum. Raggruppamenti essenzialmente meccanici e familiari realizzati attorno a un gesto puramente funzionale di costruzione, di difesa o di propagazione»³⁹⁷

Questa importanza di una sfera collettiva nella quale si inserisce l'azione individuale è stata interpretata, da un lato, in chiave socialista, dall'altro utopistica. In verità Teilhard è consapevole delle forze di disgregazione presenti nel «corpo» dell'umanità, come i rischi di ostilità, razzismo, collettivismo totalitario, individualismo esasperato, materialismo, relativismo, nichilismo, che trovano conclusione in quello che il gesuita definisce, con un evidente richiamo all'Apocalisse, «Omega»³⁹⁸. Il Punto Omega, che nelle riflessioni del gesuita, ha due facce, l'una rivolta verso il mondo, l'altra verso Dio rappresenta l'approdo finale della Noosfera, «il centro supremo in cui tutta l'energia personalizzata, rappresentata dalla coscienza umana è raccolta e superpersonalizzata»³⁹⁹. Si tratta quindi di una unità che costituisce la pienezza, il finito che si unisce con l'infinito. Espresso in questi termini il Punto Omega, che corrisponderebbe in chiave religiosa alla figura di Cristo, costituisce il legame tra l'uomo e la divinità, senza cadere nel panteismo in quanto l'uomo, nell'unione con Dio, non cessa di essere persona⁴⁰⁰. Al contrario, mediante la metafisica dell'Unione creatrice,

³⁹⁶ P. Teilhard de Chardin, *Il Fenomeno Umano*, cit., p. 324.

³⁹⁷ *Ivi.*

³⁹⁸ S. Procacci, *Teilhard*, cit., www.disf.org

³⁹⁹ *Ivi.*

⁴⁰⁰ *Ivi.*

«Universale e Personale crescono nello stesso senso e culminano uno nell'altro contemporaneamente»⁴⁰¹.

Teilhard concepisce «Omega» come il punto di convergenza naturale dell'umanità, ma esso deve essere di natura trascendente, altrimenti non potrebbe fungere da garante del successo dell'intero processo⁴⁰². Dio diventa quindi Primo motore dell'evoluzione ascendente: in modo analogo alla prova tomista della causalità efficiente, infatti, l'ordine dell'universo postula una causa intelligente, un Primo motore che solleva tutta la creazione verso il più-essere⁴⁰³.

Tuttavia, se si compara la lettura del volume in esame con gli altri scritti dell'autore, ci si accorge che la prefigurazione del destino ultimo dell'universo è affidata più che alla propria teoria scientifica alla speranza e alla fede in Cristo⁴⁰⁴. La materia, nella sua corsa evolutiva, ha dunque, bisogno di una spinta unificatrice rappresentata, sul piano scientifico, dalla legge di complessità-coscienza, che però non è in grado di autofondarsi. Tale fondazione deve avvenire necessariamente sul piano filosofico e teologico, ed è rappresentata dall'azione di Cristo. Arriviamo così al «pancristismo» teilhardiano, con il quale non si intende nulla di falsamente panteista, quanto piuttosto l'idea secondo cui la grazia donata da Cristo ha uno scopo, quello di ricondurre il mondo a Dio, di modo che è solo Suo merito se l'universo continua la sua marcia, si trasforma e aspetta la fine dei tempi. Il Punto «Omega» diventa così, in quest'ultima parte del Fenomeno umano, il Cristo della rivelazione⁴⁰⁵. Alla fine dei tempi, il processo evolutivo avrà il suo compimento nella sintesi parusiaca realizzata da Cristo: «Erit in omnibus omnia Deus»⁴⁰⁶.

Nell'ultima parte del volume le riflessioni del gesuita si rivolgono al delicato rapporto tra il mondo cristiano e quello della scienza, in particolare tra il Cristianesimo e l'evoluzione. Per il gesuita francese il fenomeno cristiano con il suo

⁴⁰¹ T. De Chardin, *Il Fenomeno Umano*, cit., p. 242.

⁴⁰² S. Procacci, *Il mondo e Dio nella concezione scientifica e teologica di Teilhard de Chardin*, in R. Martinez; J.J. Sanguinetti, a cura di, *Dio e la natura*, Roma, Armando, 2002, pp. 171-185.

⁴⁰³ *Ivi*.

⁴⁰⁴ Si veda P. Teilhard de Chardin, *L'ambiente divino*, trad. it. Queriniana, Brescia 1994; *La mia fede*, trad. it. Queriniana, Brescia 1993;

⁴⁰⁵ S. Procacci, *Teilhard*, cit., www.disf.org

⁴⁰⁶ T. de Chardin, «Il mio universo», in *La scienza di fronte a Cristo*, cit., p. 113.

Credo è infatti la più realistica e la più cosmica tra tutte le fedi e mediante il «Cristo cosmico» è conciliabile con la visione evolutiva del mondo. In conclusione per De Chardin,

«1. Considerato obiettivamente, a titolo di fenomeno, il movimento cristiano, per le sue radici che affondano nel passato e per i suoi incessanti sviluppi, presenta tutte le caratteristiche di un phylum. 2. Inserito in un'evoluzione interpretata come una ascesa di coscienza, questo phylum, orientato com'è verso una sintesi basata sull'amore, progredisce esattamente nella direzione ipotizzata per la freccia della biogenesi. 3. Nello slancio che guida e sorregge la sua marcia in avanti, questa freccia ascendente implica essenzialmente la coscienza di trovarsi sin d'ora in relazione con un Polo spirituale e trascendente di convergenza universale».

Per concludere, il progetto che ha ispirato Teilhard è di stampo spiritualista così la sua idea di una evoluzione orientata (ortogenesi), nota la Procacci,

«si radica nella sua ricerca scientifica e nella sua personale fede nella bontà della creazione che, per essere scientificamente e filosoficamente intelligibile, non può essere casuale, senza senso, priva di un disegno. Questa convinzione lo ha guidato come scienziato, lo ha sostenuto come cattolico, facendogli superare, con obbedienza ma anche con tenacia, tanti duri passaggi esistenziali e profonde incomprensioni alle quali, come prove, ha sempre risposto con la fede»⁴⁰⁷.

Volgiamo ora lo sguardo ad una delle più «profonde incomprensioni», a cui accenna la Procacci, e che hanno caratterizzato la vicenda umana e di fede del gesuita francese: il suo processo inquisitoriale.

⁴⁰⁷ S. Procacci, articolo già citato in www.disf.org

CAPITOLO QUINTO

L'ERESIA DI P. TEILHARD DE CHARDIN

1. L'eresia teilhardiana e il dibattito in seno alla Chiesa.

L'intero apparato di riflessioni di De Chardin, quello per il quale la Chiesa cattolica lo condannerà al silenzio, non potrebbe essere colto nella sua interezza senza ricostruire il contesto di animosità politica, sociale, scientifica e filosofica in cui egli ebbe a maturare la sua "eresia". In primo luogo il momento storico, in cui egli vive. Alla fine del XIX secolo in Francia si assiste ad un importante periodo di assestamento della vita pubblica e sociale dopo l'esperienza del governo rivoluzionario della Comune di Parigi che aveva fatto emergere, tra le altre cose, le differenze profonde esistenti tra una Francia piccolo-borghese e operaia, proiettata verso trasformazioni sociali anche violente e una Francia rurale, cattolica e, sostanzialmente, poco incline a grandi trasformazioni. La proclamazione della Terza Repubblica nel 1875 con a capo Mac-Mahon, anteceduta, come è noto, dalla repressione della "settimana di sangue" che aveva definitivamente posto fine all'esperienza comunale, ridisegnava l'architettura istituzionale francese. La

promulgazione della carta costituzionale, mantenuta in vigore fino al 1940, prevedeva che il potere legislativo fosse affidato ad una Camera eletta a suffragio universale con scrutinio uninominale, e un Senato, i cui rappresentanti venivano eletti nei vari dipartimenti in cui era diviso il territorio francese in numero uguale e non in forma proporzionale al numero degli abitanti, garantendo così una maggiore rappresentatività delle zone agricole. Le elezioni del 1877 per la Camera e quelle successive, del 1879 per il Senato, produssero in Francia la formazione di maggioranze politiche di espressione repubblicana e radicale inclini ad una maggiore interpretazione in chiave parlamentare della vita e delle funzioni del governo. La Francia, quindi, a differenza del percorso autoritario intrapreso dalla vicina Germania optò invece per una scelta parlamentare sul modello italiano e inglese. Per la via della discussione parlamentare, dunque, si cercava di risolvere le questioni di fondo che avevano caratterizzato e scosso il Paese negli ultimi decenni.

Tra i primi provvedimenti che il Parlamento francese intese affrontare vi erano quelli legati all'istruzione scolastica. In questi anni vennero discusse e approvate leggi sull'insegnamento pubblico femminile, sulla obbligatorietà e laicità dell'insegnamento elementare e sul reclutamento stesso degli insegnanti. Leggi che, nelle intenzioni dei parlamentari, avrebbero svolto un ruolo indispensabile nella formazione dello spirito democratico e repubblicano inteso sempre di più in chiave non confessionale. In questo solco si inscrivono anche le leggi riguardanti il diritto di stampa, di associazione, di elezione dei sindaci da parte dei consigli municipali, la completa elettività del Senato. Il percorso di laicizzazione intrapreso dal governo francese, a cui alle citate leggi sull'insegnamento, si affiancheranno anche le leggi sul divorzio e sullo scioglimento delle corporazioni religiose, inevitabilmente tendeva a scontrarsi con la presenza della Chiesa cattolica. Nella sostanza, l'approvazione di legislazioni riguardanti l'insegnamento o comunque legati alla più ampia sfera educativa e formativa⁴⁰⁸ miravano a sottrarre porzioni del tradizionale ruolo monopolistico detenuto in questo ambito dalle strutture ecclesiastiche. A partire dalla metà dell'Ottocento, il Paese è, dunque, percorso da grandi trasformazioni non ultime

⁴⁰⁸ Su questi temi resta utile il lavoro di R. Parrella, *L'Europa delle élite (secoli XIX-XX)*, Plectica, Salerno, 2004

quelle intellettuali a cui si lega, come opportunamente rileva Mirella Larizza, un processo di ammodernamento statale, in cui il pensiero positivo ha avuto, senza dubbio, un ruolo fondamentale⁴⁰⁹.

A monte di quello che è l'intero corpo dottrinale di De Chardin è possibile rintracciare, in parte, l'influenza della *Ecole Polytechnique* di Comte⁴¹⁰, che veicola, tra gli uomini di cultura, il nuovo modo di comprendere i fenomeni scientifici, aprendo sostanzialmente le porte al «modernismo». Lo stesso percorso formativo di De Chardin ha, sullo sfondo, il quadro di una Francia ancora alle prese, come detto, con una pesante eredità, quale quella della Rivoluzione, sia sotto il profilo squisitamente politico che in quello educativo-formativo. Non bisogna, poi, dimenticare che la pubblicazione, nel 1859, dell'*Origine delle specie* rappresenterà, in Francia come nel resto d'Europa, uno spartiacque con cui, anche il mondo cattolico, dovrà fare i conti.

Lo stesso De Chardin, ritornato in patria dopo un soggiorno-studio in Egitto, in una lettera indirizzata a padre Fontoynt, esprime la necessità di rivedere le posizioni ecclesiastiche sull'origine dell'uomo in merito alla questione scientifica dell'Evoluzione. Scrive De Chardin, con riferimento alla Chiesa:

«Sono colpito dal fatto che la Chiesa sia quasi totalmente priva di organismi di ricerca (a differenza di tutto ciò che vive e progredisce attorno a lei). Ebbene, essa non preserverà la luce della Fede per i suoi figli e per gli estranei se non praticando la ricerca, quella ricerca che si sente essere questione di vita o di morte [...]: questo fatto può sorprendere i teologi ebeti, ma è comunque un dato di quotidiana, dura e

⁴⁰⁹ M. Larizza, *Bandiera verde contro bandiera rossa. Auguste Comte e gli inizi della Société positiviste (1848-1852)*, Il Mulino, Bologna 1999, p. 27.

⁴¹⁰ Restano utili i testi classici di A. Comte, *Corso di filosofia positiva*, trad. parziale a cura di A. Vedaldi, Paravia ed., Torino 1957; A. Comte, *Corso di filosofia positiva*, a cura di R. Ferrarotti, 2 voll., UTET ed., Torino 1967; e il testo di W. M. Simon, *Il positivismo europeo nel XIX secolo*, Il Mulino ed., Bologna 1980.

salutare esperienza. Pertanto è necessario che, sotto il controllo della Ecclesia docens, si sviluppi la Ecclesia quaerens»⁴¹¹.

Si tratta, tuttavia, di un auspicio difficile da realizzare. La crisi modernista infatti, a cui il decreto *Lamentabili* e l'enciclica *Pascendi* avevano tentato di mettere un freno, è nata, come sostenuto da Arnould, «dall'opposizione tra i promotori di una scienza che sarebbe destinata a imporsi alla Chiesa, e i fautori dell'ortodossia, che difendono una Verità rivelata in grado di giudicare ogni scienza umana»⁴¹². È chiaro, dunque, che così esposto, lo scontro tra due posizioni, quello della fede e quello della scienza, appaia così distante da non aver generato un autentico progresso, risolvendosi piuttosto in termini di vincitori e di vinti. In proposito, René d'Ouice ha parlato di azione benefica della condanne pontificie, sostenendo la tesi secondo cui il rigore esercitato dalla Chiesa nel perseguire le idee moderniste «liberò i cattolici dalla vertigine provocata in loro dalla fascinazione della scienza, e li spinse a proclamare il loro attaccamento incondizionato alla fede»⁴¹³.

Lo stesso De Chardin, inserito a pieno titolo nelle vicende della crisi modernista, sarà costretto a pronunciare il giuramento antimodernista di Pio X il 26 novembre 1910. Lo sfondo è ancora quello di una Francia dilaniata da forti tensioni sociali, politiche e religiose. All'annuncio della condanna del movimento del Sillon⁴¹⁴, De Chardin scriverà ai genitori dal collegio di Hastings, annotando tutta la sua sorpresa sulla faccenda. Egli scrive:

⁴¹¹ Lettera a padre Fontoynt, 26 luglio 1917, può leggersi in H. De Lubac, *La pensèe religieuse du Pierre Teilhard de Chardin*, Aubier, Paris, 1962, p. 354 consultabile in J. Arnould, *Teilhard De Chardi. Eretico o profeta?* Lindau, Torino, 2009, p. 50

⁴¹² *Ivi*.

⁴¹³ La citazione di René d'Ouice è tratta da J. Arnould, *Teilhard de Chardin*, cit., p. 50.

⁴¹⁴ Sviluppatisi tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo su iniziativa di Marc Sangnier, il movimento del Sillon (Il Solco) tentò di raggruppare i giovani verso un ideale cristiano e democratico nel momento in cui in Francia era entrata in vigore la Legge Combes sulla separazione tra Stato e Chiesa. L'impegno, dunque, del movimento di Sangnier, attuato mediante sindacati e cooperative, gli valse numerose critiche e la stessa condanna di Pio X attraverso la Lettera *Notre Charge Apostolique* del 25 agosto 1910 indirizzata a vescovi di Francia. La ragione del documento è costituita dalle preoccupazioni suscitate nel Sommo Pontefice dalle deviazioni di questo movimento, di cui espone puntualmente la dottrina e la prassi, accompagnandole a passo a passo con la loro confutazione; infine, alla descrizione delle tesi dottrinali e operative fa seguire un giudizio complessivo sul movimento. Sangnier era accusato nello specifico di aver veicolato nel suo movimento idee liberali e protestanti. Inoltre, il Sommo Pontefice denunciava un cameratismo

«Essa [la *Lettera*] farà male a parecchi, e molti probabilmente vorranno scorgervi una condanna delle opere sociali; eppure — continua De Chardin — a me sembra che Pio X non potesse fare altrimenti, né dire di meglio»⁴¹⁵.

Benché il ministero sacerdotale ricevuto nel 1911 avvolga l'intera esistenza del gesuita ciò non lo distoglie dallo studio della scienza. Nel 1911 cura la parte dottrinale della voce «Homme» apparsa nel secondo volume del *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, dal titolo *L'homme devant les enseignements de l'Église et devant la philosophie spiritualiste*, in cui afferma:

«Quanto alla concezione evoluzionistica che fa scaturire l'Uomo da una forza generatrice immanente al mondo, è possibile concordare con gran parte dei suoi postulati. L'Uomo non ha “squarciato” la Natura penetrandovi, ma, in virtù di qualcosa di innato, è anch'egli coinvolto in quella sorta di determinismo vitale che ha presieduto alla graduale apparizione dei diversi organismi sulla Terra. È emerso in un momento e in condizioni dettate dall'insieme delle leggi fisiche e biologiche. È “cresciuto” nel mondo, più che essere stato innestato in esso[...]. Ma questo cosa implica di contrario alla spiritualità dell'anima e alla nostra trascendenza rispetto agli altri esseri viventi? Nulla»⁴¹⁶.

È opportuno ricordare — come evidenzia anche Arnould — che De Chardin non nasce evoluzionista. Il suo interesse per le scienze naturali trova radici, certo, nell'ambiente familiare, ma si sviluppa proprio in questi anni di formazione sacerdotale. Dunque, il pensiero evoluzionistico del gesuita ha conosciuto una sua particolare genesi. Ma esiste — si chiede ancora Arnould — una via di Damasco, un'esperienza singolare in seguito alla quale l'idea di evoluzione arriva a invadere il

senza autorità, una falsa connessione fra cattolicesimo e democrazia, nonché un cosmopolitismo neutrale sul piano culturale e politico, vissuto nella prospettiva di organizzazioni destinate a riunire tutte le religioni sulla base di una religione universale. La vicenda si conclude con lo scioglimento del movimento di Sangnier e la sua completa sottomissione all'autorità papale.

⁴¹⁵ Lettera ai genitori, Hastings, settembre 1910 citata in J. Arnould, *Teilhard*, cit., p. 51

⁴¹⁶ Cfr «Homme», par. 4, *L'homme devant les enseignements de l'Église et devant la philosophie spiritualiste*, in Adhémar D'Alès et al. (a cura di), *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, Beauchesne, Paris 1911 quarta edizione, vol. II, coll. 501-514 citato in J. Arnould, *Teilhard de Chardin*, cit., p. 61

suo intero cielo interiore?⁴¹⁷ Alla domanda di Arnould, molto probabilmente, lo stesso De Chardin avrebbe risposto così: «Io stesso avrei difficoltà a dirlo»⁴¹⁸.

Dunque, non una scintilla improvvisa o un bagliore alla base della sua articolazione scientifica, quanto piuttosto un percorso di maturazione e confronto scientifico caratterizzato da incontri giovanili con personalità accademiche di grande spessore, come il padre Joseph Maréchal, docente di biologia e psicologia sperimentale all'università di Lovanio, o come il già citato Marcellin Boule del Museo Nazionale di Storia Naturale di Parigi, con cui, terminati gli studi teologici in Inghilterra e ritornato nell'estate del 1912 in Francia, a Parigi, avrà modo di stringere ancora di più i contatti professionali. Nel 1913, per conto dell'Istituto di paleontologia umana di Parigi, De Chardin parte per un periodo di ricerche nella regione di Santander, nel Nord-Ovest della Spagna, ricca di giacimenti preistorici. Nell'estate del 1914 insieme con il suo amico Jean Boussac compie una serie di esplorazioni lungo le Alpi.

Allo scoppio del primo conflitto bellico, come abbiamo già visto, De Chardin parte per il fronte in qualità di barelliere, vivendo in prima persona gli orrori della guerra. Il conflitto genera forti tensioni nell'animo del gesuita anche in relazione alla sua vocazione sacerdotale e, soprattutto, sul ruolo dei cristiani e della Chiesa del suo tempo. Nel suo Diario annotava:

«Se la Grande Guerra ha offerto alla Chiesa l'occasione di ritrovare uno spazio dal quale i decreti espulsivi del “piccolo padre Combes” avevano tentato di estrometterla, essa ha messo anche in luce le ambiguità veicolate dalle sue prese di posizione. Alcune rivendicazioni ecclesiastiche sono sembrate meschine, interpretative[...] o assolutamente infelici, come quella del Papa [...]. In questo bisogna forse scorgere un caso particolare, caratteristico o urgente, di *contatto* e di *conflitto* tra l'Umano (inteso nelle sue forme più nobili) e il Divino (visto nelle sue ingerenze più spiacevoli?)»⁴¹⁹.

⁴¹⁷ J. Arnould, *Teilhard de Chardin*, cit., p. 62

⁴¹⁸ *Ivi*.

⁴¹⁹ J. Arnould, *Teilhard*, cit., p. 106.

Il rischio all'epoca intuito dal De Chardin sembrava legato ad un ripiegamento del cristianesimo su se stesso, quasi «fosse un monade che vive ai margini di tutto il Resto»⁴²⁰. Infatti, egli si domandava:

«Cosa sarebbe un cristianesimo se non fosse più capace di “sentire con la Gente, con il Mondo (*sentire cum Mundo*)” se non un falso cristianesimo? Perché il cristianesimo ha per missione di mettersi a servizio del progresso umano, di promuovere la Fraternità e la Pace, o almeno, all'interno di ogni nazione, la coesione, l'ordine e la fecondità delle famiglie»⁴²¹.

Di fronte allo scenario della guerra e alle continue scoperte scientifiche della sua epoca, De Chardin non ha esitazioni nel pensare ad un rinnovamento della Chiesa e del cristianesimo, affermando:

«E' del tutto normale che la Chiesa abbia cominciato a costruire la propria identità mediante un processo di individuazione. L'elaborazione dei dogmi, il coinvolgimento politico, il rapporto con le scienze, l'orientamento mistico, il sorgere di una dottrina ascetica e di varie forme di vita monastica sono tutte fasi attraverso le quali la Chiesa è dovuta passare per nascere e affermarsi, a costo di dare l'impressione di fuggire dal mondo. Ma ormai questo periodo “intrusivo” deve concludersi, e i cristiani devono accettare di essere attratti dal mondo come lo sono tutti gli uomini. Devono ammettere che è possibile trovare Dio, grazie al lavoro umano, anche nella realtà del loro tempo. il cristiano quindi, in virtù della sua fede sarà il più vivo e il più entusiasta degli uomini»⁴²².

Nel 1921, ritornando sul tema della ricerca di Dio, il gesuita annotava

«Una volta si cercava Dio il più lontano possibile *al di sopra* del Mondo. Oggi noi Lo cerchiamo *sempre più in profondità nel cuore* delle cose»⁴²³.

De Chardin non manca, poi, un sottile giudizio ironico, ma al tempo stesso di rammarico, quando, osservando i cattolici, li considera «impelagati negli intrighi

⁴²⁰ *Ivi.*

⁴²¹ P. Teilhard De Chardin, *Journal (26 août 1915-4 janvier 1919)*, Fayard, Paris, 1975, p. 36, 16 febbraio 1916 citato in J. Arnould, *Teilhard*, cit., p. 107

⁴²² *Ibidem*, p. 201, 23 febbraio 1917

⁴²³ P. Teilhard De Chardin, *Notes de retraites (1919-1954)*, Seuil, Paris, 2003, p. 66

vaticani e negli orpelli di sacrestia»⁴²⁴. Dietro questo commento si nascondeva la preoccupazione, da parte del gesuita francese, di scorgere nella Chiesa del suo tempo

«tre pietre deperibili, pericolosamente inserite nelle sue fondamenta: la prima è un governo che esclude la democrazia; la seconda un sacerdozio che esclude e minimizza la donna; la terza un rivelazione che esclude, ai fini della conoscenza del futuro, la dimensione della Profezia [...]. Ciò che io definisco “pietre deperibili” è probabilmente un gruppo di tendenze protettive volte a salvarci dall’anarchia, dall’egualitarismo e dalla dispersione spirituale. Per quanto riguarda più specificamente la Profezia, suppongo che attualmente questo dono sia diffuso nella totalità della Chiesa»⁴²⁵.

2. L’insegnamento all’Institut Catholique di Parigi e la Nota del 1922.

Conclusa la sua partecipazione alla Grande Guerra, De Chardin ritorna a Parigi dove, come abbiamo già visto, ottiene la cattedra di geologia all’Institut Catholique, dopo l’uccisione di Jean Boussac. La docenza accademica, però, non lo distoglie dalla ricerca sul campo. Il museo Nazionale di Storia Naturale di Parigi diviene la sua seconda casa. È lì che De Chardin trascorre intere giornate, lavorando al recupero e alla catalogazione di materiale di natura fossile. Il soggiorno parigino diventerà il crocevia esistenziale del gesuita. La sua esperienza di scienziato lo porterà negli anni, alla luce delle numerose scoperte scientifiche, a scontrarsi o semplicemente a riconsiderare alcuni dei dogmi ufficiali della Chiesa di Roma, entrandone, tuttavia, in irreversibile contrasto. Con la pubblicazione, nel 1922, di una «Nota su alcune rappresentazioni storiche possibili del peccato originale», contenute nel volume «La mia fede»⁴²⁶, De Chardin cerca di coniugare, come abbiamo già visto, la sua

⁴²⁴ La citazione è riportata da J. Arnould, *Teilhard*, cit., p. 108

⁴²⁵ Lettera all’abate Gaudefroy, 7 ottobre 1929 in P. Teilhard De Chardin, *Lettres à l’abbé Gaudefroy et à l’abbé Breuil*, Éditions du Rocher, Monaco, 1988 citato in J. Arnould, *Teilhard*, cit., p.109

⁴²⁶ Cfr. P. Teilhard De Chardin, *Nota su alcune rappresentazioni storiche possibili del peccato originale*, in *La mia fede. Scritti teologici*, Queriniana, Brescia, 1993. Lo scritto, a cui Teilhard de Chardin aveva già pensato presumibilmente negli anni della guerra, venne redatto su richiesta di Padre Riedinger il quale ebbe modo di incontrare De Chardin proprio a Enghien, in Belgio, dove il gesuita aveva discusso su *L’évolution des mammifères* e *Les primates et l’homme*

formazione sacerdotale, intrisa di teologia tomista, la sua fedeltà alla Chiesa di Roma, ai suoi dogmi, con il progresso di una scienza, alla cui dinamica egli partecipava nella duplice veste di testimone e protagonista.

Comincia da questa data, potremmo dire, il percorso verso l'«eresia», che costringerà il gesuita francese a lasciare negli anni che seguiranno la cattedra all'Institut Catholique di Parigi, quindi la Francia.

L'eresia di De Chaardin ruota intorno ad almeno tre temi di evidente, alto contenuto problematico sia sotto l'aspetto scientifico, sia sotto i molteplici riguardi culturali e religiosi, verso cui la Chiesa di Roma indirizzerà le sue attenzioni e ciò sempre con non celato sospetto: la creazione del mondo e l'origine del mondo; il peccato originale; Dio come «punto Omega».

Nella *Nota* redatta nel 1922, il gesuita sembrava non rinnegare il principio del peccato originale. Egli intendeva procedere ad una riconsiderazione dell'interpretazione classica della «caduta» umana e ciò essenzialmente, tenendo ben presente le esperienze scientifiche maturate in conseguenza delle teorie evoluzionistiche, di cui ci siamo già ampiamente occupati in precedenza.

Il gesuita intendeva interpretare il concetto di peccato originale sotto la duplice lente dell'uomo di scienza e dell'uomo di Chiesa. Come ha ben osservato Arnould, se si considera il passato della terra, degli organismi e degli uomini con la prospettiva scientifica che la teoria dell'evoluzione aveva introdotto, diveniva difficile farvi rientrare la figura del primo uomo, Adamo, così come l'immagine del giardino dell'Eden. In nessun periodo della sua storia, infatti, argomentava De Chardin, l'umanità è mai stata ridotta ad un carattere individuale cioè sviluppatasi da un solo uomo o, per essere più fedele al racconto biblico, da una sola coppia. L'umanità, alla luce delle implicazioni evolutive, non poteva per il gesuita essere stata generata così come raccontata nei Testi Sacri ma diveniva l'epilogo di un processo lungo migliaia di anni. Diviene indispensabile, quindi, per il gesuita, nello studio dell'evoluzione umana, abbandonare la visione monogenista in favore di una visione poligenista. Similmente, chiarisce lo stesso De Chardin, appare impossibile concentrare in una

sola fase la comparsa di tutti i caratteri che i paleontologi del suo tempo attribuivano ai primi resti attestanti fossili umani. La visione così espressa non escludeva, tuttavia, nelle intenzioni di De Chardin, la dottrina del peccato originale. Egli stesso provava, nella *Nota*, ad introdurre due spiegazioni possibili:

«o il peccato originale è un evento che ci sfugge perché troppo piccolo e troppo lontano da noi o viceversa non lo distinguiamo perché troppo grande e troppo vicino a noi»⁴²⁷.

Successivamente, il gesuita tendeva a scartare due rappresentazioni del peccato originale, ciò in quanto trascendevano l'esperienza umana, ossia:

«quella del cambio di direzione (Adamo ed Eva, in seguito alla Caduta, sono precipitati in una sfera inferiore a quella da cui proveniamo, e la biforcazione così prodottasi pone fuori dal nostro campo visivo il Paradiso terrestre) e quella della “rifusione” (la Caduta ha realmente ri-fuso il mondo in una nuova realtà meno spirituale e più materiale. Anche in questo caso, la fase di convergenza in cui si trova l'Umanità grazie al Secondo Adamo, Cristo, non permette di accedere al Primo, origine di una fase di irradiazione e dispersione»⁴²⁸.

In definitiva, per De Chardin era possibile ripensare al peccato originale, tenendo conto dello specifico processo da cui era emersa l'umanità: cioè il processo legato alla evoluzione.

«Proprio perché l'umanità è creata in divenire (*in fieri*) — scriveva il gesuita francese — che conosce l'imperfezione e la legge della colpa e del peccato. Ma ogni Creazione comporta, come rischio e come ombra, qualche difetto, e quindi si accompagna inevitabilmente a una qualche forma di Redenzione»⁴²⁹.

Questa affermazione ci riporta alla obiettiva, ma conflittuale visione proposta da De Chardin intorno all'umana specie. Per il gesuita l'umanità conteneva al proprio interno una storia, onde capirla significava poterla collocare in relazione ad un tempo

⁴²⁷ P. Teilhard De Chardin, *Nota su alcune rappresentazioni storiche possibili del peccato originale*, in *La mia fede. Scritti teologici*, Queriniana, Brescia, 1993, p. 63

⁴²⁸ Cfr J. Arnould, *Teilhard*, cit., p. 116

⁴²⁹ *Ibidem*, p. 28

passato e, se possibile, proiettarla verso il futuro. La Chiesa, in quanto Istituzione, al pari dello Stato o di ogni altra organizzazione complessa e completa, avrebbe avuto il compito, secondo De Chardin, di sorreggere quelle riflessioni o quelle esperienze che competono alle attività conoscitive chiamate scienza, differenziandole dalle aneddotiche teologiche o dalle meditazioni filosofiche.

A pieno titolo, dunque, la *Nota* del De Chardin si iscrive nella storia, ricca e complessa, dell'esegesi biblica moderna di inizio XX secolo. Occorrerà attendere l'enciclica di Pio XII, la *Divino Afflante Spiritu* del 1943, affinché il magistero romano riconoscesse l'importanza degli studi filologici, del metodo critico e della ricerca storica e archeologica applicata allo studio dei Testi Sacri. Teilhard, pur non essendo per sua formazione un teologo o un esegeta biblico, mediante la sua attività scientifica introdusse due problemi a sfondo teologico che — ha evidenziato Arnould — il XX secolo da solo non ha ancora risolto⁴³⁰. Il primo si legava alla possibilità di pensare il peccato originale come conseguenza diretta del nostro stato creaturale, ossia limitato e in divenire. Il secondo si soffermava sulla possibilità di immaginare la Creazione, la Caduta, l'Incarnazione e la Redenzione come eventi che investivano l'intero arco temporale e spaziale del mondo ancora in divenire. I due temi non potevano non sollecitare le attenzioni delle autorità romane, anche perché ancora in allarme dopo la tempesta modernista.

L'analisi del pensiero del gesuita francese non può prescindere da alcune puntualizzazioni, che meglio ci aiutano a cogliere il suo articolato sistema di pensiero⁴³¹.

3. Il Creato nell'ottica di De Chardin

Per De Chardin era possibile che al racconto biblico della Creazione si potesse accompagnare un processo di evoluzione inteso non come semplice ipotesi o come

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 117

⁴³¹ Una guida utile resta il lavoro di G. Martelet, *E se Teilhard dicesse il vero...*, Jaca Book, Milano, 2007.

metodo, bensì come dimensione nuova e generale dell'Universo che coinvolge la totalità degli elementi e delle relazioni dell'Universo stesso. Scriveva De Chardin:

«non un'ipotesi, dunque, ma una condizione alla quale ormai debbono soddisfare tutte le ipotesi»⁴³².

Ma quali erano le domande di fondo, a cui De Chardin, in qualche modo, si sentiva obbligato ad offrire qualche risposta? La prima, di certo, ruotava intorno al fatto che, considerato il carattere inevitabile dell'evoluzione, poteva avere ancora un qualche senso spiegare la creazione alla luce del solo Atto biblico? Potrebbe apparire esplicito che l'assunto teilhardiano ora richiamato contraddicesse il racconto biblico contenuto in Genesi 1, il quale ignora il fatto scientifico legato alle interpretazioni evoluzionistiche e che, pertanto, riconduce tutto alla creazione istantanea e divina, al *fiat* di Dio. Come ha osservato Martelet per De Chardin «è questa visione, trasformata in sistema, che definisce il creazionismo, per il quale la creazione da parte di Dio implica che la natura in effetti non possa essere altro che qualcosa di *fatto-e-finito* e non *in via di farsi*»⁴³³.

La comparsa, nel racconto della creazione, della realtà dell'evoluzione impone un ripensamento della natura che ora dispone di un proprio potere, empiricamente osservabile, di autodeterminarsi e svilupparsi. Questa visione evolutiva della creazione non contraddiceva e non eliminava, per il gesuita francese, l'atto creativo di Dio; essa aiutava, piuttosto a comprendere la distinzione del doppio registro espressivo utilizzato nel racconto biblico della Creazione⁴³⁴. Il primo registro era quello delle affermazioni rivelate, che ricevevano la propria autorità della Parola di Dio. Ciò nondimeno, questa Parola giungeva all'uomo attraverso un secondo registro, il quale dipendeva da elementi che si ricollegavano a una visione ancora neolitica del mondo⁴³⁵. Ciò significava che, da un lato, il racconto biblico traeva forza proprio perché dal risultato della perfezione di Dio; dall'altro lato, rimandava ad una visione

⁴³² P. Teilhard De Chardin, *Evoluzione dell'idea di evoluzione (1950)* in *La Visione del passato*, citato in G. Martelet, *E se Teilhard dicesse il vero...*, cit., p. 14.

⁴³³ G. Martelet, *E se Teilhard dicesse il vero*, cit., p. 15

⁴³⁴ *Ivi*.

⁴³⁵ *Ibidem*, p. 16

simbolica del mondo. «Il fatto» della creazione, allora, aderiva alla Parola di Dio; «il come», invece, era desumibile, per De Chardin, solo attraverso il concetto evolutivo così inteso⁴³⁶, il quale avrebbe consentito alla scienza di spiegare «il come» della Creazione, slegandola dall'immagine di un Dio «vasaio». Inoltre, l'evoluzione della natura, intesa alla maniera di De Chardin, consentiva allo stesso gesuita di inserire, nel contesto della Creazione, qualcosa che per secoli si tendeva ad escludere: la concezione della morte.

Il passaggio compiuto dal De Chardin sul carattere naturale della morte è tale da non contraddire il racconto biblico. Proprio in ciò appare evidente la formazione scientifica del gesuita, il quale legava il concetto della mortalità a quello della riproduzione della specie. La bontà della creazione, in ebraico *tōb*, non esclude la morte per i viventi, ciò perché proprio a motivo della morte l'uomo avverte l'istinto della procreazione. Il richiamo a Genesi 1,28 a questo riguardo, per De Chardin era

⁴³⁶ Occorre qui, brevemente, descrivere il concetto di evoluzione articolato da Teilhard De Chardin. Per il gesuita l'evoluzione passa attraverso due momenti: la crescita dell'organismo verso una maggiore complessità e la presenza di un di una "soglia" oltre la quale cominciano a manifestarsi degli "epifenomeni" come quello della vita, della coscienza e quindi del pensiero. De Chardin considera l'evoluzione come una sorta di spirale ascendente all'interno di un cono. Seguendo un movimento ascensionale l'evoluzione compie una traiettoria circolare il cui raggio si restringe man mano che si avvicina alla sommità del cono che, nella visione cristiana di Teilhard rappresenta il punto Omega, Dio. Alla base del cono, dove lo scienziato, recuperando gli studi di Lemaitre, pone un ipotetico punto A da cui inizia il processo della materia. In questa fase, per De Chardin, tutti gli atomi compongono una sola massa eterogena (il Multiplo) che comincia la sua corsa di "separazione".

Tra il punto A e il successivo punto B, posto in alto e parallelo al punto A, la materia comincia a strutturarsi chimicamente. È nel punto B che, secondo il gesuita, si sviluppa la vita. Tra B e un nuovo punto, C, la vita si avvolge su se stessa per un processo che potremmo chiamare di "cefalizzazione". Nel punto C De Chardin pone il processo di "ominizzazione", il processo di evoluzione biologica che sfocia nella comparsa dell'uomo. È il punto di passaggio dalla Biosfera alla "Noosfera", il nuovo termine coniato per indicare la comparsa del pensiero e della riflessione. Il processo ascensionale, per De Chardin, si proietta verso un ipotetico punto D che ravvicinerà l'uomo verso il vertice della spirale, verso il Cristo Universale. Il cammino evolutivo è intesa da De Chardin come una linea in avanti, dal pre-atomo, all'atomo, alla molecola, fino alla cellula e alla vita. E' impossibile considerare la terra senza l'uomo ed è impossibile pensare la terra e l'uomo senza questo punto Omega di alta *cerebralizzazione* che Teilhard chiama Dio, anzi specificamente è il Cristo nel testo biblico dell'Apocalisse. Per lo scienziato, Dio-Cristo non si pone tanto come un Dio-in-alto quanto piuttosto come un Dio-in-Avanti; di fatto ponendo una rotazione alla spirale conica di 90° otteniamo che essa si muove in avanti nell'asse del tempo ma qualitativamente in alto per chi si trova all'interno di essa. Per Teilhard, quindi, il compimento evolutivo si muove verso la Parusia ovvero il ritorno del Secondo Adamo. Cfr. P. Teilhard De Chardin, *Il Fenomeno umano*, Il Saggiatore, tr. it. a cura di F. Omea, Milano, 1968; id. *La scienza di fronte a Cristo*, (a cura di S. Procacci) Il segno dei Gabrieli, San Pietro in Cariano (VR), 2002.

manifesto della stessa volontà del Creatore: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra [...]». Dunque, nella sua visione della vita, De Chardin non contraddiceva il carattere finito della natura e dell'uomo creato da Dio⁴³⁷. Al contrario, egli sosteneva che il genere umano disponesse di una predisposizione biologica — qui fa capolino nel gesuita francese il concetto di ereditarietà della specie — tale da porre una precisa relazione tra l'estinzione e la continuità delle specie viventi. Tale visione primigenia e naturale del mondo e dell'uomo doveva integrare la precarietà, il procedere a tentoni, i fallimenti e i limiti propri dell'evoluzione. Erano queste, per De Chardin, «le condizioni di un vero divenire»⁴³⁸.

Questa filosofia venne definita da De Chardin l'«Unione Creatrice». La matrice di questa visione filosofica rimandava alle riflessioni del filosofo greco Plotino e al concetto dell'Unità che decade nel Molteplice. De Chardin ribaltava la posizione, peraltro non cristiana, di Plotino del Molteplice come punto di arrivo, sostenendo, al contrario, una evoluzione del Molteplice verso l'Uno⁴³⁹, in cui l'evoluzione diveniva capacità di sintesi progressiva. Questo Molteplice per De Chardin non smetteva di integrarsi in unità più articolate e complesse fino a raggiungere quello che lo stesso gesuita indicava essere un «modello di segmento superiore»⁴⁴⁰.

Il pensiero teilhardiano trova in questi principi filosofici e scientifici il punto cruciale della sua deviazione agli occhi della Chiesa romana. Ammessa la concezione della Creazione, De Chardin usava la filosofia dell'«Unione Creatrice» per spiegare:

⁴³⁷ G. Martelet, *E se Teilhard dicesse il vero*. cit., p. 22.

⁴³⁸ *Ibidem*, p. 23. Si veda anche T. De Chardin, *La mia fede. Scritti teologici*, Queriniana, Brescia, 1993, pp. 45-46.

⁴³⁹⁴³⁹ Cfr T. De Chardin, *La Vita Cosmica: scritti del tempo di guerra (1916-1919)*, trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1971.

⁴⁴⁰ Cfr T. De Chardin, *Il Fenomeno Umano*, Il Saggiatore, Milano, 1968, p. 91-129. Questa operazione di sintesi che dalla molteplicità della materia conduce verso l'unità dello spirito, coincide con il processo evolutivo. Il movimento evolutivo così inteso del creato si caratterizza per il suo “muoversi verso”, dalla disomogenea materialità alla più complessa unità dello spirito. Il movimento è definito da De Chardin come legge della complessità-coscienza.

«che i fallimenti e i limiti propri dell'evoluzione non sono frutto della colpa, del peccato dell'uomo, bensì, della struttura naturale del mondo e della vita»⁴⁴¹.

Ciò sembrava, in sostanza, voler svuotare di significato il peccato, attribuendogli esclusivamente la finitezza del mondo: ma De Chardin non negava affatto la gravità del peccato, scrivendo che nell'«Ambiente Divino»:

«[...] la morte è il compendio e la consumazione di tutte le nostre diminuzioni: è il *Male* — male semplicemente fisico, per quanto essa è organicamente prodotta dalla pluralità materiale in cui siamo immersi — ma anche morale, poiché tale pluralità disordinata, fonte di ogni urto e di ogni corruzione, è generata, nella società e in noi stessi dal cattivo uso della libertà»⁴⁴².

Nella sua «Nota» del 1922, De Chardin, come ha rilevato Martelet, riconduceva il concetto della morte biologica e del male fisico ad un fenomeno normale della natura⁴⁴³, riconoscendo, tuttavia, il racconto dell'Eden quale patria simbolica del dramma umano.

Nello scritto del 1922, infatti, il gesuita asseriva che:

«[...] il dramma dell'Eden sarebbe il dramma stesso dell'intera storia umana, raccolta in un simbolo profondamente espressivo della realtà. Adamo ed Eva sono le figure dell'Umanità in cammino verso Dio. La colpa per eccellenza non va ricercata nel passato, commessa da una Umanità balbettante: non sarebbe forse piuttosto da prevedere in avanti, nel giorno in cui l'umanità, infine pienamente cosciente delle sue forze, si scinderà in due campi, pro e contro Dio?»⁴⁴⁴.

⁴⁴¹ Per molti aspetti, l'apparato riflessivo di De Chardin appare povero di Teologia Crucis. Teilhard pur parlando di continuità e discontinuità nel cammino evolutivo non si soffermerebbe sufficientemente sulla discontinuità provocata dal male e dalla sofferenza. De Chardin infatti fissa il suo pensiero sul Cristo glorioso trascurando l'importanza della Passione e della morte redentiva del Cristo. Cfr. G. Crespy *Dalla scienza alla teologia. Saggio su Teilhard de Chardin*, Editrice A.V.E., Roma, 1968; C. Molari, *Darwinismo e teologia cattolica*, Edizioni Borla, Roma, 1984.

⁴⁴² G. Martelet, *E se Teilhard dicesse il vero...*, cit., pp. 28-29. Si veda anche T. De Chardin, *L'Ambiente Divino: Saggio di vita interiore*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 1968, p. 56.

⁴⁴³ G. Martelet, *E se Teilhard dicesse il vero...*, cit., p. 33.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, p. 34. Cfr. T. De Chardin, *Nota su alcune rappresentazioni storiche possibili del peccato originale* in *La mia Fede. Scritti teologici*, Queriniana, Brescia, 1993.

Qui si annida, per De Chardin, il senso del peccato originale, ovvero la diffidenza dell'umana specie, una volta scoperta la sua condizione naturale, verso Dio. Non è il peccato che genera la morte fisica, ma è la morte fisica a dare occasione al peccato. Infine, tutto diventa chiaro alla luce del ruolo centrale che De Chardin attribuisce a Cristo, in funzione del quale occorre interpretare il tutto della fede, incluso il peccato dell'Eden e l'Eden stesso. Cristo Redentore diventa per De Chardin,

«il *Cristo Universale*, in cui, allora, il peccato assume una dimensione cosmica, che la Tradizione biblica ha riconosciuto, ma che, in seguito alle nuove dimensioni riscontrate dall'Universo, ci obbliga a correggere profondamente la rappresentazione storica e la modalità di trasmissione (troppo puramente giuridica) che generalmente gli attribuiamo»⁴⁴⁵.

Per il gesuita, l'idea del Cristo Universale libera la conoscenza dalla profondità e dalla durata dell'universo che in Cristo stesso trova la sua comprensione. Per De Chardin l'esistenza di Cristo non si lega alla sola necessità, peraltro incontestabile, del peccato originale, ma al disegno di amore che Dio ha di creare dal nulla un mondo in cui, dal momento che Egli stesso in Cristo assume l'umanità, questa umanità possa condividere la sua vita, per non dire la sua sorte⁴⁴⁶. Dunque, accanto all'idea del Cristo Redentore, il gesuita reintroduce l'immagine del *Cristo dell'Elezione*, troppo spesso dimenticato. In una lettera indirizzata a Valensin, De Chardin chiarisce la sua posizione in merito all'idea del *Cristo Universale* con queste parole:

«Nessuno — egli scrive — mi toglierà mai dalla testa e dal cuore che Cristo e Mondo crescono simultaneamente. Tutto il mio sforzo mira a mantenere Cristo tanto vasto e organico quanto l'Universo». E ancora, “ci presentano un Dio per un mondo finito, e che sta per finire, mentre non possiamo più adorare altro che un Dio per un mondo

⁴⁴⁵ G. Martelet, *E se Teilhard dicesse il vero...*, cit., p. 38. Cfr T. De Chardin, *Nota sul Cristo Universale*, in *La scienza di fronte a Cristo*, trad.it., Gabrielli editore, San Pietro in Cariano 2002.

⁴⁴⁶ G. Martelet, *E se Teilhard dicesse il vero...*, cit., p. 40.

che comincia. Ne sono sempre più certo: qui stanno tutte le difficoltà e la grandezza del problema religioso moderno⁴⁴⁷».

Il mondo culturale cattolico ancora scosso dalle ferite profonde lasciate dall'azione modernista di inizio secolo, quando De Chardin scriveva queste cose, appariva arroccato a difesa di un massimalismo dottrinario verso le aperture che il mondo della scienza aveva spalancato. In questo modo anche le tesi esposte dal gesuita francese saranno attentamente vagliate dagli organi inquirenti della Santa Sede. Si è già accennato agli strascichi che la pubblicazione della sua *Nota* aveva suscitato in ambienti ecclesiastici. Basti qui richiamare il contenuto di una lettera del 13 novembre del 1924, due anni dopo l'esposizione delle sue idee circa il peccato originale e la Creazione, che De Chardin indirizzava a al fidato Valensin, al quale, con rammarico, confidava:

«[...] mi vogliono far promettere per iscritto che non parlerò ne scriverò mai più contro la posizione ufficiale della Chiesa sul peccato originale, il che è al tempo stesso troppo vago e troppo categorico. Come ho già risposto a Costa [il suo padre provinciale] che si sta dimostrando un vero amico nei miei confronti, ritengo in coscienza di dovermi riservare: 1) il diritto di ricerca (con i professionisti) (ex iure naturali); 2) il diritto di soccorso (nei confronti delle persone angosciate e disorientate) (ex iure sacerdotali). Spero di riuscire a far commutare la formula che mi chiedono di firmare in una di questo genere: “Mi impegno a non diffondere (a non fare proselitismo per) le particolari interpretazioni contenute nella mia Nota” »⁴⁴⁸.

Nel mese di maggio 1925, in una lettera inviata a Valensin, De Chardin comunicava la decisione presa dall'autorità ecclesiastica di rimuoverlo dalla cattedra di geologia dell'Institut Catholique di Parigi e di inviarlo in missione in Cina⁴⁴⁹; luogo in cui si recherà nella primavera del 1926. Annotava De Chardin:

⁴⁴⁷ *Ibidem*, p. 41.

⁴⁴⁸ Cfr J. Arnould, *Teilhard De Chardin. Eretico o profeta?*, Lindau, Milano, 2009, p. 164. Ritornato in Patria nell'ottobre del 1924 De Chardin, apprende da una lettera del suo padre provinciale, Costa de Beauregard, che la sua *Nota* è arrivata a Roma e che il giudizio dei censori romani è essenzialmente di condanna verso quanto enunciato.

⁴⁴⁹ Teilhard De Chardin era stato in Cina già nel 1923 quando era stato ospite presso il Museo Licent in qualità di inciato ufficiale del Museo Nazionale di Storia Naturale di Parigi.

«E' fatta, mi spostano da Parigi, e il massimo che posso sperare è che mi lascino qui ancora sei mesi per chiudere le attività che ho in corso e prepararmi a ripartire per la Cina a Pasqua dell'anno prossimo con il mio amico Licent. Caro amico, mi aiuti un po'. Ho cercato di fare buon viso a cattiva sorte, ma interiormente provo qualcosa che assomiglia all'agonia o alla tempesta. Credo di capire che, se me ne andassi o mi ribellassi in qualunque modo (umanamente, sarebbe tanto semplice e tanto «dolce»...) tradirei la mia fede nel fatto che tutti gli eventi sono guidati da Nostro Signore, e soprattutto nel Suo valore, superiore a quello di tutti gli individui di questo Mondo. Inoltre, comprometterei agli occhi dei nostri (se non degli altri) la valenza religiosa delle mie idee. In un gesto del genere qualcuno vedrebbe una presa di distanza dalla Chiesa, un atto di orgoglio o che so io. È essenziale che dimostri con il mio esempio che, se anche le mie idee sembrano innovative, esse mi rendono fedele come nessun altro agli atteggiamenti tradizionali»⁴⁵⁰.

La decisione dell'autorità censoria romana provoca in De Chardin un turbinio di emozioni. La decisione di rimuoverlo dall'insegnamento e dalle sue «care e vecchie ossa», provoca nell'animo del gesuita francese un atteggiamento claustrofobico verso una Chiesa, quella di Roma che, tra le mura del Vaticano, ha eretto la sua trincea ideologica. Tuttavia, seppur in esilio, il paleontologo resterà fedele al motto dei gesuiti *perinde ac cadaver*. E come ha osservato Arnould non si tratta di una remissiva sottomissione all'autorità ecclesiastica, quanto piuttosto di una lucida visione dell'azione di Cristo e della Chiesa all'interno del Mondo⁴⁵¹. Questo, però, non basterà ad evitare al gesuita francese il richiamo da parte delle autorità del Sant'Uffizio, come ora vedremo tra breve⁴⁵².

⁴⁵⁰ Lettera a Auguste Valensin, 16 maggio 1925 citata J. Arnould, *Teilhard De Chardin. Eretico o profeta?*, cit. p. 166.

⁴⁵¹ J. Arnould, *Teilhard De Chardin*. cit., p. 169.

⁴⁵² Sulla struttura e sull'organizzazione della Congregazione per la Dottrina della Fede, il Sant'Uffizio e sulle procedure dell'Inquisizione si rimanda a A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996; *L'Inquisizione romana. Letture e ricerche*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003. Con la costituzione apostolica di Paolo III Farnese, *Licet ab initio*, veniva istituita la Sacra Congregazione della Romana e Universale Inquisizione con il compito di difendere l'ortodossia della Chiesa di Roma dai pericoli ereticali. Nel 1908 Pio X con la costituzione apostolica *Sapienter consilio* ne mutava il nome in Sacra Congregazione del Sant'Uffizio. Nel 1917 papa Benedetto XV, nel sopprimere la Congregazione per la riforma dell'Indice dei Libri Proibiti, ne affidò la competenza alla Sacra Congregazione. Nel 1965 Papa

4. *Il processo inquisitoriale*

Sebbene il modernismo, negli anni in cui Pierre Teilhard De Chardin elabora e definisce alcune sue posizioni in materia scientifica e religiosa, possa dirsi ormai esaurito nella sua funzione rinnovatrice e sfinito dalle condanne ecclesiastiche, continuerà ancora per lunghi anni a riecheggiare nelle stanze della Chiesa cattolica come una sorta di fantasma dottrinario. Cosicché l'azione inquisitoria a carico del gesuita francese promossa dal Sant'Uffizio non potrebbe essere colta se non inserita nel più vasto panorama degli eventi di inizio Novecento che caratterizzarono i rapporti tra Chiesa cattolica e mondo scientifico. È il secolo, come già descritto, all'interno del quale le grandi innovazioni della scienza, della tecnica e della cultura, molte delle quali veicolate da «eretici modernisti» erano finalizzate non alla distruzione del messaggio evangelico quanto alla sistemazione di una nuova

Paolo VI con il Motu proprio *Integrae servandae* ne modificava ambiti e strutture. Il titolo era modificato in Congregazione per la dottrina della Fede, dal 1968 la carica di prefetto non venne ricoperta, come era accaduto fino ad allora, dal Pontefice ma dal cardinale posto a capo del dicastero. Nel 1988, Giovanni Paolo II con la costituzione apostolica *Pastor Bonus* ampliò e modificò le competenze della Congregazione al fine di promuovere e di tutelare la dottrina della fede e i costumi in tutto l'orbe cattolico: è pertanto di sua competenza tutto ciò che in qualunque modo tocca tale materia. A seguito di tale riforma, il 29 giugno 1997 veniva approvata la nuova *Agendi ratio in doctrinarum examine*. Nelle materie che lo richiedono la Congregazione procede anche come Tribunale giudicando i delitti contro la fede e i delitti più gravi commessi sia contro la morale sia nella celebrazione dei sacramenti (art. 52). Successivamente, con il Motu Proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* del 30 aprile 2001, Giovanni Paolo II promulgò nuove norme procedurali riguardanti alcuni delitti gravi di competenza esclusiva della Congregazione. Una nuova edizione (*Editio Typica*) di questa norma è stata promulgata da papa Benedetto XVI il 21 maggio 2010. Ad oggi, il dicastero si presenta con a capo un cardinale affiancato da un segretario, un sottosegretario, un promotore di giustizia, venticinque membri tra cardinali, arcivescovi e vescovi, ventotto consulenti e trentatré membri dello staff. Il Dicastero è articolato in tre uffici: Dottrinale (circa le materie che hanno attinenza con la promozione della dottrina della fede e della morale. In particolare l'ufficio cura la preparazione di documenti dottrinali, interviene nei confronti delle posizioni difformi dall'insegnamento del Magistero, esamina gli scritti e le opinioni che appaiono contrarie alla retta fede, esamina sotto l'aspetto dottrinale i documenti degli altri Dicasteri, valuta le richieste di "nihil obstat" per le varie nomine ed onorificenze); Disciplinare (circa i delitti contro la fede, nonché i delitti più gravi commessi contro la morale e nella celebrazione dei sacramenti. In particolare questo ufficio esamina i casi di pseudo-misticismo; di asserite apparizioni; di visioni e messaggi attribuiti a origine soprannaturale; di spiritismo; magia e simonia; le ammissioni al sacerdozio di ex-Ministri acattolici; le dispense dalle irregolarità e dagli impedimenti a ricevere gli ordini sacri; le riabilitazioni all'esercizio degli Ordini sacri; le assoluzioni dalle scomuniche riservate alla Santa Sede; le domande di "nihil obstat" per l'introduzione delle Cause di Canonizzazione, per l'erezione o promozione degli Istituti di vita consacrata e delle Società di vita apostolica e per le varie nomine ed onorificenze.) e Matrimoniale (circa il "*privilegium fidei*". Si interessa alle cause di scioglimento di matrimonio "*in favorem fidei*" e di altri aspetti del vincolo matrimoniale legati alla validità del Sacramento.

metodologia critica applicata ai Testi Sacri che avrebbe assolto al compito di presentare una nuova cristianità o, come ebbe a scrivere Papa Roncalli nella sua veste di Nunzio apostolico in Francia, «una nuovo modo di presentare il Vangelo»⁴⁵³. Lo stesso De Chardin non è lontano da questa conclusione. Ciò non esclude però che alcuni limiti strutturali del pensiero del gesuita in materia teologica permangano e rappresentino a tutt'oggi una sostanziale eresia rispetto alla dottrina cattolica. Al di là, dunque, del portato scientifico di De Chardin era inevitabile che per alcune delle sue espressioni teologiche (sul peccato originale, sulla figura storica di Adamo ed Eva, sulla Creazione) venisse ripreso ufficialmente dagli organi preposti. Il procedimento inquisitoriale allora a carico del gesuita non deve assolutamente essere considerato come un processo agiografico quanto, piuttosto, in una sostanziale linea di continuità con l'azione di vigilanza, o se vogliamo repressiva, impostata dalla Chiesa in questi anni.

Il processo inquisitoriale a carico di De Chardin è conservato tra i documenti dell'Archivio della Congregazione per la dottrina della Fede, l'ex «Sant'Uffizio» e ci consente di ricostruire, attraverso una documentazione inedita, una porzione di storia, il processo a carico del gesuita appunto, che attende ancora una sua sistemazione. La consultazione, peraltro parziale, del fascicolo a carico del gesuita francese, di cui abbiamo preso visione, ci consente oggi di ricostruire, per la prima volta, fino al 1939 il processo aperto a carico del prete francese per le sue posizioni espresse in tema dottrinale.

Il procedimento inquisitoriale promosso dal Sant'Uffizio consta di tre diversi fascicoli, divisi per anni. Il primo fascicolo, che porta la dicitura *Censura Librorum* e la fattispecie «P. Teilhard De Chardin accusato di evoluzionismo», contiene 17 documenti, tra lettere, minute e voti, ordinati in sequenza temporale dal 1931 al 1934. Il secondo fascicolo, invece, peraltro ancora coperto da segreto vaticano, conterrebbe la documentazione relativa al periodo 1945-1947, numerata progressivamente dal 18 al 36. Mentre un terzo fascicolo, della stessa fattispecie dei primi due, si riferisce al periodo 1947-1949.

⁴⁵³ Sulla lettera di Roncalli vedi infra

La possibilità della consultazione seppur parziale della documentazione custodita presso l'Archivio romano dell'ex Sant'Ufficio ci ha permesso di ricostruire le fasi iniziali del procedimento, di cui fino ad ora non se ne faceva menzione nemmeno nel più autorevole biografo di De Chardin, Calude Cuenot. La documentazione inquisitoriale raccoglie, come primo documento, una lettera dell'assessore padre Agostino Gemelli⁴⁵⁴, il quale provvede ad allertare il Santo Ufficio nel maggio del 1931 (la denuncia porta la data del 19 aprile dello stesso anno)⁴⁵⁵. Nel mese di gennaio dello stesso anno De Chardin, intanto, è negli Stati Uniti dove definisce gli ultimi dettagli della sua partecipazione alla spedizione Citroën «Centre-Asie» nota anche come «Crociera Gialla» che avrebbe mosso i suoi primi passi in Oriente nel mese di maggio 1931. Sempre nel gennaio 1931 a New York tiene una serie di conferenze su i suoi rinvenimenti fossili all'American Museum of Natural History e alla Columby University. Se da un lato le scoperte di fossili umani hanno entusiasmato la comunità scientifica mondiale come nel caso del rinvenimento del Sinantropo cinese, le stesse mettono in allarme il Vaticano, preoccupato che un uomo di chiesa quale appunto il De Chardin potesse assumere una eccessiva deriva evoluzionistica. Questo spiegherebbe il tono della missiva che padre Gemelli indirizza al Sant'Ufficio in cui denuncia esplicitamente padre Teilhard de Chardin con queste parole:

«Il padre P. Teilhard De Chardin, gesuita, (questi in base ai suoi studi sui fossili umani che furono trovati lo scorso anno in Cina) ha scritto in alcune riviste pubblicate in Cina affermazioni assai avanzate dalle quali s'indice che egli crede nella derivazione scimmiesca dell'uomo". [...] Egli fa vedere di aderire alle idee di Leroy, vecchia volpe modernista [...]. A me pare che una parola della chiesa di

⁴⁵⁴ Sulla figura di Agostino Gemelli, al secolo Edoardo, si rimanda a G. Montini et al., *Fede e scienza nella vita e nell'opera di Agostino Gemelli francescano*, Vita e pensiero, Milano 1960; E. Preto, *Bibliografia di padre Agostino Gemelli*, Vita e pensiero, Milano 1981; G. Cosmacini, *Gemelli. Il Machiavelli di Dio*, Rizzoli, Milano 1985; F. Mattesini, A. Quadrio, P. Zerbi, *Agostino Gemelli trent'anni dopo*, Vita e Pensiero, Milano, 1991; N. Raponi, *Gemelli, Agostino* in Dizionario biografico degli italiani, Roma 1999, vol.53, pp. 26–36; M. Bocci, *Agostino Gemelli rettore francescano: chiesa, regime, democrazia*, Morcelliana, Brescia, 2003.

⁴⁵⁵ Sulle funzioni svolte dal Gemelli nell'ambito del Sant'Ufficio cfr. S. Luzzatto, *Padre Pio. Miracoli e politica nell'Italia del Novecento*, Torino, Einaudi, 2007.

condanna delle opere de Le Roy risponda ad un urgente bisogno; il caso di P Teilhard SJ non è isolato».⁴⁵⁶

Agostino Gemelli, frate e neurologo di fama mondiale, mette in allarme il Sant'Uffizio. La vicenda del gesuita De Chardin gli offre la possibilità di affrontare in maniera diretta un problema che sta minando una delle fondamenta stesse della Chiesa, quella cioè legata all'origine dell'uomo che le più recenti scoperte scientifiche hanno sempre di più allontanato dal racconto biblico. Già dopo la pubblicazione della «*Nota su alcune rappresentazioni storiche possibili sul peccato originale*» nel 1922 da parte del gesuita e geologo la Santa Sede aveva espresso alcune riserve su delle dichiarazioni teologiche in esse contenute. In particolare, la concezione teilhardiana sul peccato originale e sulla comparsa dell'uomo legata alla teoria evolutiva non poteva dare spazio alla rappresentazione di un Adamo capostipite dell'intera umanità che ha peccato e a causa del quale tutta l'umanità diventa peccatrice. Nelle riflessioni di De Chardin questo concetto perde di valore per un semplice motivo: questo Adamo storico non è mai esistito. La scienza moderna, infatti, esclude del tutto che Adamo possa essere «nato adulto», di essere stato «di colpo, un Homo Sapiens», condizione questa che sola gli avrebbe permesso «d'essere capace di portare la responsabilità del Peccato Originale»⁴⁵⁷.

Alla luce della nuove scoperte scientifiche, non ultime quelle paleontologiche e geologiche, bisogna prendere atto, come indicava De Chardin, che l'idea del monogenismo (l'idea cioè che l'intera umanità potesse essere scaturita da un'unica coppia, Adamo ed Eva) è qualcosa di storicamente e scientificamente infondato, così come l'idea che ci sia un peccato che grava su ogni uomo che nasce, per il fatto stesso di venire al mondo (idea questa che svuoterebbe di significato il battesimo inteso come liberazione dal peccato e rigenerazione come figli di Dio). Come già ricostruito, per le sue posizioni dottrinarie non conformi a quelle espresse dalla Santa Sede, il gesuita francese sarà richiamato a posizioni più ortodosse e allontanato dalla cattedra dell'Institut Catholique di Parigi nel 1924 per l'esilio cinese con l'ulteriore

⁴⁵⁶ Archivio Congregazione per la Dottrina della fede, ora ACDF, n. 1528/1931, Fascicolo I lettera n. 1 del 26 maggio del 1931.

⁴⁵⁷ P. Teilhard De Chardin, *La mia fede*, Queriniana, Brescia 1993, p. 204

divieto di scrivere, senza il placet di una commissione di censori, alcunché in materia di fede. In una minuta del 26 maggio del 1931, P. Gemelli viene autorizzato ad esaminare le opere di De Chardin che sono pervenute al Sant'Uffizio e che presentano problemi di natura teologica⁴⁵⁸. Il silenzio imposto così come l'esilio in Estremo Oriente non impediscono al gesuita e geologo di continuare il "lavoro sul campo" tra vecchie ossa e rinvenimenti sensazionali. È il caso del Sinantropo umano ritrovato a Choukoutien, in Cina, e che sembrerebbe rappresentare l'esatta transizione tra il Pitecantropo e l'Uomo di Neandertal. La scoperta, dunque, è utilizzata da De Chardin per ritornare su questioni tematiche che la Chiesa gli ha espressamente vietato. Nel giugno del 1931, in una lettera indirizzata al Card. Sbarretti⁴⁵⁹, si ritorna a parlare di De Chardin e di alcune sue affermazioni giudicate inammissibile dal Santo Padre e apparse sulla rivista francese «Anthropologie»⁴⁶⁰. Ciò che spaventa la gerarchia vaticana non è tanto il lavoro scientifico di De Chardin sull'origine dell'uomo quanto le implicazioni che tali scoperte possano avere sulla Tradizione stessa della Chiesa e dell'accoglienza nel mondo accademico francese, europeo, mondiale.

Non a caso, in un documento, del 10 agosto 1931, in cui si riporta un elenco degli scritti di De Chardin, si ritrova anche una lettera del Card. Sbarretti, all'epoca dei fatti prefetto della Congregazione del Sant'Uffizio, scritta al Padre Generale dei Gesuiti, con la quale si chiedono notizie circa l'accoglienza riservata agli scritti di De Chardin, con particolare riferimento all'ambiente accademico francese. La risposta del Padre Generale è sintetica.

⁴⁵⁸ ACDF, n. 1528/1931, Fascicolo I, minuta del 26 maggio 1931.

⁴⁵⁹ Donato Raffaele Sbarretti, nipote del card. Enea Sbarretti, nacque a Montefranco, in provincia di Terni il 12 novembre 1856. Compiuti gli anni di studio al seminario di Spoleto si trasferì a Roma, al Pontificio Seminario Sant'Apollinare. Venne ordinato presbitero il 12 aprile 1879 divenendo allo stesso tempo minutante della Sacra Congregazione di Propaganda Fide e nel 1885 docente di teologia morale e diritto canonico presso Pontificio Ateneo Urbaniano. Nel 1900 venne eletto al soglio vescovile e nel concistoro del dicembre del 1916 Benedetto XV lo investì della carica cardinalizia. Dal 1919 al 1930 ricoprì l'incarico di prefetto della Sacra Congregazione del Concilio prima di assumere l'incarico di prefetto della Congregazione del Sant'Uffizio, incarico che mantenne fino alla morte avvenuta nel 1939. Cfr. J. Bernard, *Dictionary of the American Hierarchy (1789-1964)*, Publishers Joseph Wagner, Inc., New York, 1964, p. 437; J. LeBlanc, *Dictionnaire biographique des évêques catholiques du Canada. Les diocèses catholiques canadiens des Églises latine et orientales et leurs évêques; repères chronologiques et biographiques, 1658-2002*, Wilson & Lafleur, Ottawa, 2002, (Gratianus. Série instruments de recherche), pp. 254-257.

⁴⁶⁰ ACDF, n. 1528/1931, Fascicolo I documento n. 3 lettera del 26 giugno del 1931

Egli infatti scrive:

«Gli scritti mancano di recensione [...]; il mondo cattolico francese appare diviso»⁴⁶¹.

Nella missiva il P. Generale ricorda al Card. Sbarretti che due articoli di De Chardin sono apparsi nel *Dictionarie d'apologetique* e in *Vie Catholique* del gennaio del 1931, aggiungendo che:

«P. De Chardin, non è né teologo né filosofo ma è un geologo e paleologo[...]. Dal 1924, in privato, Teilhard, cercando di coniugare scienza e fede, urta la teologia tradizionale. Tuttavia è un fervido religioso che ha ben accettato il richiamo»⁴⁶².

Nel giugno dell'anno successivo, 1932, padre Gemelli, dopo aver raccolto informazioni dettagliate e cospicuo materiale su De Chardin, grazie all'interessamento del cardinale Sbarretti, e dopo averlo analizzato anche grazie ad un comitato scientifico composto, tra l'altro, da un docente dell'Università di Napoli, il prof. Sera⁴⁶³, veniva chiamato ad esprimere il suo voto, ossia la sua opinione. Nell'esprimere le sue osservazioni sul caso De Chardin, Gemelli affermava che:

⁴⁶¹ ACDF, n. 1528/1931, Fascicolo I documento n. 4 del 10 agosto del 1931

⁴⁶² ACDF, n. 1528/1931, Fascicolo I documento n. 4 del 10 agosto del 1931

⁴⁶³ Gioacchino Leo Sera nato a Roma nel 1870 e morto a Firenze nel 1960 fu docente di antropologia all'Università di Napoli dal 1926 dopo aver ricoperto lo stesso incarico prima a Pavia e poi a Milano. Si dedicò principalmente a problemi razziali sia con lo studio delle forme fossili, sia con ricerche su conformazioni e caratteri particolari delle razze viventi, la cui morfologia egli riteneva prevalentemente determinata dall'ambiente naturale. Contribuì ad accrescere, tra il 1928 ed il 1931 il patrimonio fossile del Museo di Antropologia di Napoli con l'acquisto di una mummia boliviana in involucro a canestro, sostanzialmente integra, attribuita al 700 d.C. circa e all'area di Tiwanaku, il grande centro cerimoniale delle Ande boliviane. Fra i suoi scritti, *Sul significato della platicefalia con speciale considerazione della razza di Neanderthal* (1910-11); *L'altezza del cranio in America* (1912-13); *Meccanismo funzionale, genesi e significato filetico dell'occhio cosiddetto "mongolico"* (1946). Ha diretto la sezione di antropologia nell'Enciclopedia Italiana. Cfr F. Fedele, A. Baldi (a cura di), *Alle origini dell'antropologia italiana*, Guida, Napoli, 1985; A. Fratta, *I Musei Scientifici dell'Università Federico II*, Fridericiana Editrice Universitaria, Napoli 1999; B. Chiarelli, *Dalla natura alla cultura: principi di antropologia biologica e culturale*, vol. I, Piccin, Padova, 2003. La lettera di Agostino Gemelli del 7 aprile 1926 indirizzata a Mons. Carlo Perosi, assessore della S. Congregazione del S. Ufficio e futuro cardinale della diaconia di S. Eustachio, in cui chiede di essere affiancato nel suo lavoro d'indagine sullo stato delle dottrine sull'origine dall'uomo dal Prof. Sera dell'Università di Napoli, è conservata presso l'Archivio Congregazione per la dottrina della fede. Cfr. ACDF, R.V. 1926, n. 23 (1211/1926).

«[...] non siamo ancora in grado di possedere elementi sufficienti per risolvere la questione dell'origine dell'uomo.... però lo studioso cattolico ci vada cauto[...]. Teilhard fa parte di una commissione di studiosi finanziati dalla fondazione Rockefeller. Egli insiste nell'ammettere l'origine umana dagli animali secondo la teoria embriologica. Teilhard ammette che il Creatore abbia infuso l'anima umana ad un embrione umano, nato da un bruto. [...] la legge causale ontogenetica sia superiore alla legge biogenetica fondamentale. In conclusione: basta solo un richiamo al P Teilhard efficace per lui»⁴⁶⁴.

Il giudizio di Agostino Gemelli è chiaro: non si tratta di mettere all'Indice le opere di De Chardin o di considerare lo stesso *vitandum* al pari di altri sacerdoti accusati di modernismo negli stessi anni. In questo caso un uomo di scienza quale appunto il Gemelli sta comparando l'operato di un altro uomo di scienza, evidenziandone i limiti strutturali o le inevitabili incongruenze con la dottrina cattolica. Nonostante la Chiesa di Roma si fosse espressa per bocca dei suoi assessori con un parere negativo sulla produzione teorica e scientifica del gesuita, questi continuava nella sua opera letteraria. In una lettera del 10 febbraio 1932 Gemelli scrive a Mons. Canali⁴⁶⁵, ricordando come gli scritti di De Chardin siano pericolosi almeno per due ragioni:

«[...] perché Teilhard non parla solo da scienziato ma ha fatto opera volgarizzata [...]; [...] pericolosi per l'autorità di cui egli gode nel mondo cattolico e nel mondo degli studi cattolici»⁴⁶⁶.

L'interesse della comunità scientifica mondiale intorno alle scoperte di De Chardin e alle implicazioni che esse hanno saputo generare nel più vasto panorama delle discussioni cresce al pari dell'attenzione della Santa Sede. Nella lettera del 10 febbraio 1932 Gemelli ritorna sull'ammonimento e ricorda come già in Belgio e in

⁴⁶⁴ ACDF, n. 1528/1931 Fascicolo I, documento n. 6.

⁴⁶⁵ Nato a Rieti il 6 giugno 1874, Nicola Canali venne eletto cardinale da Pio XI nel concistoro del 16 dicembre 1935. Dal 1926 rivestiva l'incarico di assessore al Sant'Uffizio. Cfr. H. de Lubac, *Quaderni del Concilio*, tr. it., Jaca Book, Milano, 2009, tomo I, p. 23; F. Castelli, *Padre Pio e il Sant'Uffizio (1918-1939)*, Studium, Roma, 2011.

⁴⁶⁶ ACDF, n. 1528/1931, Fascicolo I, documento n. 8.

Francia le iniziative di De Chardin abbiamo trovato terreno fertile e, quindi, scriveva il medico francescano Agostino Gemelli:

«P. Teilhard De Chardin va ammonito così come fatto con il Prof. Dorlodot di Lovanio. Un richiamo ora prima di peggiorare»⁴⁶⁷

Nel giugno 1933 De Chardin lascia ancora l'esilio cinese, Pechino, per ritornare negli Stati Uniti, precisamente a Washington, per partecipare al 18° Congresso geologico internazionale. Nello stesso mese di luglio, ancora in un'altra lettera a firma di Gemelli, vengono segnalati altri lavori dello scienziato francese apparsi sulla rivista «L'Antropologie», definita dal frate come «la nota rivista degli evoluzionisti»⁴⁶⁸. Nella missiva Gemelli notava che: «[...] ci devono essere conseguenze per un gesuita che scrive su tale rivista»⁴⁶⁹.

I richiami della Chiesa di Roma non sembrano preoccupare il gesuita. In una lettera inviata all'abate Breuil, De Chardin annotava:

«Mi sembra che qualunque provvedimento mi sarebbe indifferente, perfino il vecchio rogo. Ma ho paura, andando troppo in fretta, di nuocere alla Vita»⁴⁷⁰.

⁴⁶⁷ *Ivi*

⁴⁶⁸ ACDF, n. 1528/1931, Fascicolo I, documento n. 12

⁴⁶⁹ ACDF, n.1528/1931, Fascicolo I, foglio n. 12 lettera del 22 luglio 1933. Nella stessa missiva, Gemelli mette in guardia il Sant'Uffizio dal pericolo di deriva evoluzionistica anche di un altro gesuita, P. Felice Ruschkamp, insegnante presso la facoltà teologica di San Giorgio di Francoforte. Che il Gemelli, frate francescano ofm fosse molto attento alle vicende scientifiche che minavano la stabilità della Chiesa in ordine all'evoluzionismo, si desume anche dalla vicenda inquisitoriale a carico di un sacerdote, sempre francese, tale J. Paquier, curé De Saint Pierre De Chaillot in Parigi (51/1933) che, negli stessi anni di De Chardin, sarà sottoposto a procedimento dall'Sant'Uffizio per il suo scritto "*La Creation et l'evolution*" edito da Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Fils, 1932, 15 francs. Di particolare importanza appare la lettera del 3 febbraio 1934 che Gemelli indirizza a Mons. Canali in cui sostiene la pericolosità dello scritto di Paquier. «In questo volume — scrive Gemelli — si sostengono, sull'origine dell'uomo, le stesse idee (che io ho tempo fa segnalato al S.O.) di P. Teilhard De Chardin, e precisamente si ammette che mentre l'anima dell'uomo è stata creata da Dio, il corpo può aver avuto origine per processo evolutivo. Come per il Padre Teilhard, l'affermazione non è esplicitamente evolutiva, benché non possa sorgere dubbio per il lettore competente. Mi pare poi il caso di questo autore sia ancor più grave di quello di Teilhard perché si tratta di un libro di volgarizzazione destinato a correre nelle mani di tutti e, quindi atto a provocare equivoci».

⁴⁷⁰ Lettera all'abate Breuil del 10 settembre 1933 cit. in J. Arnould, *Teilhard*, cit., p. 240

Con lettera del 7 marzo del 1934 al P. Generale dei Gesuiti, si disponeva che Teilhard dovesse essere severamente ammonito dal suo padre Provinciale e che non potesse più pubblicare senza il parere favorevole di almeno due censori nominati dallo stesso padre Provinciale e dallo stesso padre Generale. Nella missiva, tuttavia, il padre Generale ricordava quanto il Teilhard fosse stimato fra gli scienziati di Francia e molto stimato dal cardinale Verdier⁴⁷¹ e da monsignor Baudrillart⁴⁷². Nel 1936 Agostino Gemelli è incaricato da Pio XI di trasformare l'Accademia dei Nuovi Lincei in un'Accademia pontificia delle Scienze. Il frate ha, quindi, il compito di stilare un elenco di personalità meritevoli di essere insignite del titolo di «accademico pontificio». La lista — secondo la ricostruzione di Arnould — è composta da un elenco di studiosi italiani già appartenenti ai Lincei e da un elenco di soci non residenti ovvero di studiosi né italiani né Lincei. In questa ultima composizione compare, sotto la rubrica Scienze biologiche, anche il nome di Teilhard de Chardin. La lista, così articolata, era stata sottoposta alla Segreteria di Stato vaticana che, come prassi, aveva l'incarico di condurre un'inchiesta sui nomi inseriti nella stessa e di formulare un proprio parere sui candidati, esprimendosi con un semplice sì o con un no. Sarà la relazione redatta dalla segreteria di Stato ad espungere, con un no, De Chardin dalla nascente Accademia pontificia. Il parere è poi sottoposto all'approvazione di Pio XI che – ricorda sempre Arnould – non ha alcuna esitazione riguardo al diniego relativo alla candidatura del gesuita francese: non solo ratifica il

⁴⁷¹ Nato in Francia a Lacroix-Barrez, nel dipartimento dell'Aveyron nella regione del Midi-Pirenei il 19 febbraio 1864, Jean Verdier fu consacrato prete nel 1887 e nel 1929 divenne arcivescovo di Parigi. Cfr. Y. de la Breiere, "Le Cardinal Verdier. Son rôle en France et hors de France." Etudes, CCXLIII (1940), pp. 199-213.

⁴⁷² ACDF, n. 1528/1931, Fascicolo I, foglio n. 16, lettera del 7 marzo 1934. Mons. Baudrillart, al secolo Alfred-Henri-Marie nacque a Parigi il 6 gennaio 1859. Il padre, Henri Baudrillart insegnava politica economica al Collège de France. Ordinato prete il 9 luglio 1893 fu professore di storia all'Institut Catholique di Parigi per poi diventarne nel 1907 rettore. Fondò nel 1905 la Revue pratique d'apologetique mentre nel 1908 divenne direttore del Bulletin critique. Il 29 luglio 1929 ricevette la nomina vescovile dal Cardinale Louis-Ernest Dubois, arcivescovo di Parigi. Nel concistoro del 16 dicembre 1935 venne eletto al soglio cardinalizio con il titolo di S. Bernardo alle Terme. Cfr. Chapeau, O.S.B. André and Fernand Combaluzier, C.M., *Épiscopologe français des temps modernes, 1592-1973*, Letouzey et Ané, Paris, 1974, p. 181-182; P. Christophe, *Les carnets du cardinal Baudrillart*. 9 vols., Editions du Cerf, Paris, 1994-2003; R. Rossi, *Baudrillart e la coscienza nazionale della Francia: 1905-1921*, Studium, Roma, 2002.

parere negativo già espresso dalla Segreteria di Stato vaticana, ma fa cancellare «con un tratto vistoso e imperioso» il nome, il titolo e la specializzazione di De Chardin⁴⁷³.

L'apertura degli archivi dell'Inquisizione ci consente, dunque, di avere una visione più ampia, più vicina alla verità dei fatti, per quanto riguarda la vicenda non solo storica, ma anche scientifica di De Chardin. Terminata la parentesi del secondo conflitto mondiale che il De Chardin vive nell'esilio cinese, riprendono con maggiore vigore gli studi del gesuita così come l'azione inquisitoriale della Chiesa cattolica.

Nell'agosto del 1945, da una consultazione ufficiosa dei documenti, sui cui vige ancora il segreto vaticano, viene stilata una sintetica relazione, in lingua francese, di P. Garrigou-Lagrange⁴⁷⁴ riferita a De Chardin circa le sue idee. Nella relazione vengono ripresi i motivi di fondo che hanno portato il gesuita francese all'attenzione del Sant'Uffizio.

In essa si legge:

«nega l'esistenza dell'inferno (*l'enfer est inconcevable*); nega l'esistenza di una prima coppia umana (Adamo ed Eva); presenta il peccato originale come simbolo»⁴⁷⁵.

Per cercare di arginare il bavaglio impostogli da Roma, De Chardin fa circolare copie dei suoi lavori in forma dattiloscritta molto spesso nello spazio ristretto delle sue conoscenze. Quest'azione, tuttavia, non passa inosservata. Nello stesso mese di agosto, il 29, dal palazzo del Sant'Uffizio viene indirizzata una lettera al vicario generale dei gesuiti, Norbert De Boynes, per informarlo che in Francia, nonostante il divieto imposto al gesuita, copie dattiloscritte della opere di De Chardin continuano a circolare negli ambienti colti. Nella stessa missiva il Sant'Uffizio chiede a De Boynes

⁴⁷³ L'evento è ricostruito da Arnould nel suo volume senza però fornire indicazioni archivistiche cfr J. Arnould, *Teilhard De Chardin*, cit., p. 256

⁴⁷⁴ Réginald Garrigou-Lagrange nacque a Auch, nel distretto di Gers nella regione dei Pirenei-Midi il 21 febbraio 1877. Nell'aprile del 1900 pronunciò i voti solenni per essere ammesso nell'ordine domenicano e nel settembre del 1902 venne ordinato sacerdote. Nel 1905, dopo la licenza in lettere e filosofia, ottenne l'insegnamento di teologia dommatica presso il Saulchoir (lo scolasticato dei domenicani francesi). Nel 1909 è chiamato a Roma per dirigere il Collegio Internazionale Angelicum o come è meglio conosciuta la Pontificia Università di San Tommaso d'Aquino. Cfr. B. Mondin, *Garrigou-Lagrange e la teologia tomistica tradizionale*, in ID., *I grandi teologi del Secolo Ventesimo. I teologia cattolici*, vol. II, Borla, Torino, 1969, pp. 35-58.

⁴⁷⁵ ACDF, n. 1528/1931, Fascicolo II, documento n. 18 del 21 agosto 1945.

di esprime un giudizio circa la posizione di De Chardin all'interno della Chiesa⁴⁷⁶. Il Vicario De Boynes risponde al Sant'Uffizio, nella persona del Card. Selvaggiani⁴⁷⁷, con una missiva del 10 settembre 1945, in cui si riprende l'analisi delle idee espresse da De Chardin⁴⁷⁸. Nel marzo del 1949 l'attività del Sant'Uffizio dedicata al «problema De Chardin», è tutt'altro che risolto. Il 12 marzo del 1947 il P. Garrigon-Lagrange invia un esposto al Sant'Uffizio, chiedendo di avere maggiori informazioni circa l'idea del peccato originale di De Chardin, sostenendo di aver appreso tutto da Mgr. Chollet, arcivescovo di Cambrai⁴⁷⁹. Nel maggio dello stesso anno 1947 il Sant'Uffizio, su indicazione del Gemelli, presenta una relazione sistematica circa le vicende scientifiche e teologiche di De Chardin, oltre a porre in evidenza l'intero procedimento disciplinare a carico del gesuita francese stilato dalla stessa Compagnia di Gesù. Si ricostruisce, con questa relazione, la storia del procedimento inquisitoriale che sfocerà, successivamente, al *monitum* nei confronti di De Chardin.

La prima accusa fu mossa da padre Gemelli nel 1931 e riguardava essenzialmente la diffusione delle teorie evoluzionistiche. Il Preposito Generale dei Gesuiti, P. Włodzimierz Ledóchowski⁴⁸⁰, interrogato dal Sant'Uffizio opinò che Teilhard non aveva adeguate competenze di geologia e paleontologia, ma che era stato professore di geologia all'Istituto cattolico di Parigi. Dopo tali affermazioni la Commissione incaricata di visionare il procedimento inquisitoriale a carico di De Chardin, il 31 ottobre 1931, decretò l'«Habebitur ratio». Il 10 ottobre 1932 padre Gemelli ripeté le accuse contro De Chardin e il 22 luglio 1933 denunciava un nuovo articolo di Teilhard De Chardin apparso sulla rivista *L'Antropologie*.

⁴⁷⁶ ACDF, n. 1528/1931, Fascicolo II, foglio 19, lettera del 29 agosto 1945.

⁴⁷⁷ Francesco Marchetti Selvaggiani nacque a Roma il 1 ottobre 1871 venne ordinato prete il 4 aprile 1896 da Francesco di Paola Cassetta, patriarca Latino di Antiochia, Fu internunzio apostolico in Venezuela e nel 1918 fu consacrato vescovo dalle mani del cardinal Pietro Gasparri e gli fu assegnata la sede titolare di Seleucia in Isauria. Dal 1920 al 1922 fu nunzio apostolico in Austria nello stesso anno assunse l'incarico di segretario della Congregazione di Propaganda Fide. Nel concistoro del 30 giugno 1930 venne nominato cardinale con il titolo di S. Maria Nuova. Nel 1931 fu investito della carica di vicario di Roma e nel 1939 divenne segretario della Congregazione del Sant'Uffizio. Cfr. B. Code, *Dictionary of the American Hierarchy (1789-1964)*, Joseph F. Wagner, New York, 1964; D. Squicciarini, *Nunzi apostolici a Vienna*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1998, p. 251-253.

⁴⁷⁸ ACDF, n. 1528/1931, Fascicolo II, foglio 20, lettera del 10 settembre 1945.

⁴⁷⁹ ACDF, n. 1528/1931, Fascicolo III, foglio 38, esposto del 12 marzo 1947.

⁴⁸⁰ Włodzimierz Ledóchowski, sacerdote gesuita polacco, fu Preposito Generale dell'ordine dal febbraio del 1915 fino alla sua morte, avvenuta nel 1942.

La relazione continua, rilevando ulteriori e più recenti e più gravi accuse in materia dottrinale contro De Chardin. La documentazione giungeva al Sant'Uffizio su iniziativa di Mons. Beaussart, vescovo ausiliare di Parigi e del P. Garrigon-Lagrange. Per converso, notizie serene e complete giungevano dal Nunzio Apostolico di Francia, S. E. Mgr Roncalli in data 25 marzo 1947⁴⁸¹. In una sintetica relazione inviata al Sant'Uffizio, infatti, Roncalli, futuro successore al soglio di Pietro con il nome di Giovanni XXIII, dopo aver assicurato sull'ordine dei Gesuiti, «sono in ordine perfetto», scrive il futuro Pontefice, ricorda che:

«solo pochi tra loro [i gesuiti] hanno potuto eccedere tipo Teilhard che sta revisionando il piano teologico e filosofico nell'intento di avvicinare la anime dei non credenti alla verità religiosa. Quella di De Chardin sembra una visione nuova del Vangelo⁴⁸²».

La relazione contiene, inoltre, il parere del consultore Padre Pietro Parente⁴⁸³ intorno ad un articolo di De Chardin, apparso su «Etudes» nel 1946, che venne presentato al Sant'Uffizio il 9 marzo 1947⁴⁸⁴.

Nello stesso fascicolo si conserva anche il voto di Padre Parente sulle teorie di Teilhard De Chardin. In sintesi, egli ricostruisce tutto il procedimento, partendo proprio dalle indicazioni fornite anni prima da Agostino Gemelli.

⁴⁸¹ ACDF, n. 1528/1931, Fascicolo III, foglio n. 40

⁴⁸² *Ivi*

⁴⁸³ Nato a Casalnuovo Monterotaro, in provincia di Foggia, nel 1891, Pietro Parente compì il suo cammino vocazionale prima nel seminario di Benevento poi in quello romano del Sant'Apollinare. Ordinato sacerdote nel 1916, ottenne il rettorato del seminario arcivescovile di Benevento, carica che mantenne per circa dieci anni, prima di assumere nel 1926 l'incarico di docente alla Pontificia Università Lateranense. Nel 1938 fondò a Napoli la facoltà teologica e di diritto canonico e nel 1939 gli venne affidato l'incarico di consultore della Congregazione del Sant'Uffizio, delle Congregazioni del Concilio, di Propaganda Fide, dei Seminari e delle Università degli Studi. Venne elevato al soglio vescovile nel 1955 e quattro anni dopo, nel 1959, fu nominato assessore della Congregazione del Sant'Uffizio da Giovanni XXIII mentre nel concistoro del 26 giugno 1967 Papa Paolo VI lo consacrò cardinale. Nella sua veste di consultore prime e di assessore poi, il card. Pietro Parente rivestì un ruolo chiave non solo nella vicenda umana e scientifica di De Chardin ma anche in quella di Francesco Forgione, il futuro San Pio da Pietralcina. Sulla figura di Pietro Parente si rimanda a R. de Mattei, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Lindau, Torino 2010; M. Forno, Il moderato card. Parente in Vita Pastorale del 01/06/2010 cfr. www.stpauls.it

⁴⁸⁴ ACDF, n. 1528/1931, Fascicolo III, foglio n. 40

«Siamo di fronte ad uno spregiudicato — scrive Parente —; le sue non sono intuizioni scientifiche; è riottoso verso i suoi superiori perché continua a pubblicare nonostante il divieto»⁴⁸⁵.

Lo stesso Parente suggerisce, quindi, un *monitum* verso il gesuita francese e la proibizione di poter scrivere e stampare previa recensione di censori competenti e sicuri. Tuttavia lo stesso Parente invitava il Sant'Uffizio ad usare tutte le precauzioni del caso:

«Tutto va fatto con garbo — afferma — per non nuocere all'amore e alla stima di cui Teilhard gode nell'ambiente laico colto»⁴⁸⁶.

Nella feria del 30 giugno 1947, il Sant'Uffizio decide di affrontare ancora una volta il «caso De Chardin», indicando che:

«[...] si nomini una speciale commissione che raccolga le varie correnti dottrinali per informare poi la S. Congregazione e suggerire poi gli opportuni indirizzi; richiamare l'attenzione dei vescovi e dei superiori religiosi perché vigilino circa l'insegnamento e la stampa; quanto a De Chardin, non deve più pubblicare senza l'autorizzazione (è dotto in paleontografia ma è scarso in teologia); preparare le basi per un documento pontificio che dia gli indirizzi di studio; è fatto obbligo nelle scuole lo studio delle encicliche pontificie»⁴⁸⁷.

La Compagnia di Gesù recepirà le indicazioni del Sant'Uffizio tale da spingere il Preposito Generale P. Giovanni Janssens⁴⁸⁸ a scrivere a Roma, al Card. Marchetti Selvaggiani, rassicurandolo circa le iniziative del proprio confratello, il quale, tiene a precisare, «non pubblicherà più nulla senza autorizzazione dei censori»⁴⁸⁹.

⁴⁸⁵ ACDF, n. 1528/1931, Fascicolo III, foglio 41

⁴⁸⁶ *Ivi*

⁴⁸⁷ ACDF, n. 1528/1931, Fascicolo III, foglio 42, feria II del 30 giugno 1947.

⁴⁸⁸ Si veda qui AA. VV., *H. de Lubac. Communio* in *Rivista Internazionale di Teologia e cultura*, n. 126, novembre-dicembre 1992, Jaca Book, Milano. In particolare si veda p. 92 la nota n. 7.

⁴⁸⁹ ACDF, n. 1528/1931, Fascicolo III, foglio 43.

Un foglio anonimo⁴⁹⁰, arrivato sulle scrivanie del Sant'Uffizio il 21 dicembre del 1948, mette sotto accusa perfino l'organo ufficiale della Santa Sede, «L'Osservatore Romano»⁴⁹¹, accusato di aver sposato le idee evoluzionistiche di De Chardin e di P. Ganne⁴⁹². Con la feria⁴⁹³ del 22 dicembre il Sant'Uffizio obbliga «L'Osservatore Romano» a pubblicare un articolo di correzione e di convocare il Preposto Generale per fargli notare il pericolo

5. La riabilitazione

Nel 1962, precisamente il 30 di giugno, a sette anni dalla morte «in esilio» del gesuita a New York, il Sant'Uffizio, riprendendo una precedente condanna del 1957, per volontà del Card. Ottaviani⁴⁹⁴ e per mano del *notarius* Sebastiano Masala, emanava in Roma un *Monitum* contro le opere, anche postume, di De Chardin ritenute *talibus scatere ambiguitatibus, immo etiam gravibus erroribus, ut catholicam doctrinam offendant*.⁴⁹⁵ Dunque, a soli quattro mesi dall'apertura dei lavori del Concilio Vaticano II, le alte gerarchie ecclesiastiche decisero per una totale censura degli scritti di De Chardin. Il *Monitum*, nelle intenzioni degli estensori, era rivolto agli *Superiores Institutorum religiosorum, Rectores Seminariorum atque Universitatum Praeside* affinché si vigilasse sulla corretta formazione dei giovani seminaristi, contro i rischi contenuti nel pensiero di De Chardin. Il *Monitum*, tuttavia, se messo in stretto legame con il linguaggio teilhardiano, risulta essere un

⁴⁹⁰ ACDF, n. 1528/1932, Fascicolo III, foglio 62.

⁴⁹¹ Si fa riferimento alla copia del 4 dicembre del 1948 n. 283.

⁴⁹² Si veda F. Varillon, *Traversate di un credente*, Jaca Book, Milano, 2008.

⁴⁹³ ACDF, n. 1528/1931, Fascicolo III, foglio 65.

⁴⁹⁴ Alfredo Ottaviani nacque a Roma il 29 ottobre 1890 e ordinato sacerdote nel marzo 1916. La sua carriera ecclesiastica fu spesso legata agli ambienti vaticani. Nel 1928 venne chiamato da Pio XI alla segreteria di Stato come sostituto della sezione Affari Ecclesiastici straordinari. Negli stessi anni riveste anche l'incarico di rettore Pontificio Collegio Boemo. Nel 1931 divenne protonotaio apostolico. Per volontà di Papa Pio XII venne incaricato come pro segretario alla Congregazione del Sant'Uffizio. Nello stesso anno ottenne anche l'investitura cardinalizia. Cfr. E. Cavaterra, *Il prefetto del Sant'Uffizio: le opere e i giorni del cardinale Ottaviani*. Presentazione di S. Em. il cardinale Pietro Palazzini, Mursia, Milano, 1990; G. Damizia, "Card. Alfredo Ottaviani." *La Pontificia Università lateranense: profilo della sua storia, dei suoi maestri, e dei suoi discepoli*, Libreria editrice della Pontificia Università lateranense, Roma, 1963, p. 230-231

⁴⁹⁵ Cfr. G. Vigorelli, *Il Gesuita proibito. Vita e opere di P. Teilhard De Chardin*, Il Saggiatore, Milano 1964, p. 353.

procedimento inevitabile⁴⁹⁶. Inoltre fattori storici e sociali indirizzarono in quegli anni la Chiesa di Roma a questa decisione. In particolare l'ambiente italiano degli inizi degli anni '60, quando la letteratura teilhardiana è recepita in particolare dagli ambienti della sinistra, interessata agli scritti di De Chardin nell'ottica di favorire un possibile dialogo tra comunisti e cattolici.

Gli anni '60 del Novecento rappresentano per l'Italia e più in generale per il quadro europeo, un periodo storico denso di avvenimenti politici e sociali, legati in primo luogo all'esperienza post-bellica che negli anni della guerra fredda subirono una profonda evoluzione⁴⁹⁷. In Italia l'instabilità politica che aveva caratterizzato gli anni dell'esperienza centrista dei governi DC in Italia sembrò entrare definitivamente in crisi nel 1955, quando, nel XXXI Congresso del PSI a Torino, Pietro Nenni dichiarò la disponibilità a collaborare con i cattolici, rinunciando alla posizione frontista del suo partito. L'anno successivo in un incontro con Saragat tenuto a Pralognan, in Valle d'Aosta, Nenni discusse della necessità di un riavvicinamento del mondo socialista, di quello cattolico e delle forze politiche minori italiane. La scelta politica di Nenni nasceva sia dalle vicende del XX Congresso del PCUS in cui Kruscev rese pubblico un rapporto in cui erano contenuti i crimini del regime di Stalin sia dalla repressione violenta da parte dell'esercito comunista, nell'ottobre del 1956, dell'insurrezione ungherese. Questi due eventi persuasero, dunque, le correnti riformiste e autonomiste del PSI della sostanziale inadeguatezza del modello sovietico sia in termini storici e ideali assoluti, sia in rapporto alla particolare configurazione della società italiana⁴⁹⁸. Nel XXXII Congresso del PSI del 1957, svoltosi a Venezia, Nenni annunciava definitivamente chiusa l'esperienza «frontista» del suo partito e la necessaria apertura verso il mondo cattolico. Nel 1958, la morte di Pio XII, che si era opposto durante il suo pontificato ad ogni disegno di apertura a sinistra⁴⁹⁹ e l'elezione al soglio di Pietro del card. Roncalli, futuro Giovanni XXIII

⁴⁹⁶ Cfr. F. Mantovani, *Dizionario delle opere di Teilhard de Chardin*, il Segno dei Gabrielli ed., Negrarine di S. Pietro in Cariano (VR) 2006, pp. 3-4

⁴⁹⁷ SI veda L. Mascilli Migliorini, *Corso di Storia. Età contemporanea*, vol. III, Bompiani, Milano 1999, p. 714

⁴⁹⁸ L. Mascilli Migliorini, *Corso di Storia. Età contemporanea*, cit., p. 667.

⁴⁹⁹ Su questo tema si veda G. Barberini, *La politica europea della Chiesa da Pio XII ad oggi* in G. Leziroli (a cura di), *La Chiesa e l'Europa*, Luigi Pellegrini editore, Cosenza 2007, p. 86

furono due elementi che contribuirono a sgombrare il campo da uno dei principali ostacoli alla collaborazione tra socialisti e cattolici⁵⁰⁰. La svolta arrivò durante i lavori del Congresso della DC a Napoli nel 1962. L'idea di un governo di centro-sinistra con la partecipazione diretta anche del PSI venne accolta con relativo entusiasmo e nel successivo governo di Aldo Moro, il primo dopo la transizione «balneare» del governo di Giovanni Leone, nel dicembre 1963, il PSI partecipò direttamente al varo di un governo di centro-sinistra e allo stesso Nenni veniva affidata la carica di vicepresidente del Consiglio. Si realizzava dunque, un evento storico di notevole portata per la storia italiana: la collaborazione politica tra cattolici e socialisti. I cattolici sembravano spogliarsi di ogni dimensione clericale e moderata nella franca accettazione delle forme laiche dello Stato, i socialisti abbandonavano astrattezze rivoluzionarie e collocazioni neutraliste, trovando nella dimensione della democrazia occidentale il terreno su cui far valere le proprie aspirazioni riformatrici. Tuttavia l'incontro tra cattolici e socialisti è innanzitutto un fatto politico, sottolineato dal programma politico di riforme sottoscritto dalle parti solo qualche mese prima e che era stato alla base della convergenza tra cattolici e socialisti. L'evento politico che segnò lo scioglimento del governo di centrosinistra dopo solo sei mesi fu il progetto di finanziamento delle scuole private proposto dal Ministro dell'Istruzione, il democristiano Luigi Gui osteggiato dagli stessi socialisti. Nel 1963 con la morte di Papa Giovanni XXIII e del presidente americano John Fitzgerald Kennedy venivano a mancare due protagonisti di quel clima di distensione internazionale che, agli inizi degli anni '60, aveva permesso di sperimentare una contrapposizione meno aspra tra comunismo e anti-comunismo. In Francia, la Costituzione della Quinta Repubblica, aveva garantito maggiori poteri all'esecutivo a danno del potere legislativo garantendo però a De Gaulle una stabilità politica necessaria per traghettare la Francia lontana dalla fase post-bellica. Il punto focale dell'azione politica di De Gaulle era quello di garantire al suo paese un ruolo guida in Europa, sottraendo spazi diplomatici alla Gran Bretagna e alla Germania. Per il veto della Francia, tra il 1963 e il 1967, la domanda di ammissione della Gran Bretagna alla CEE venne respinta, condizionando negativamente il processo di integrazione politica ed economica. Nel

⁵⁰⁰ Luigi Mascilli Migliorini, *Corso di Storia. Età contemporanea*, cit., p. 671.

marzo del 1966 De Gaulle, dopo una politica di autonomia militare che aveva condotto il Paese a dotarsi dell'atomica, decise di ritirare le truppe francesi dalla Nato, rivendicando una autonomia militare e diplomatica (vedi il riconoscimento nel 1964 della Cina comunista). La crisi interna del 1968 e i primi segnali di crisi politica ed istituzionale, furono determinati per il tramonto politico di De Gaulle e dell'idea di politica di risoluta indipendenza della Francia⁵⁰¹. Anche in Germania i primi anni Sessanta furono caratterizzati dalla fine del grande ciclo di espansione economica che condizionò lo sviluppo interno del paese. Al governo democristiano guidato da Ludwig Erhard successe una colazione socio-democratica guidata da Kurt Kiesinger. In Gran Bretagna, dopo quindici anni di assenza, il partito laburista ritornava alla guida del Paese con Harold Wilson che dovette tuttavia, affrontare i problemi legati all'invecchiamento dell'apparato produttivo, della crescita del deficit pubblico e dell'inflazione. Il quadro europeo, mostrava motivi diversi e complessi di disagio e il riferimento politico ed ideologico nato dal secondo conflitto bellico sembrava non rispondere più alle esigenze dei diversi Stati entrati nella spirale di una crisi economica, istituzionale e culturale che fece sfondo agli eventi e alle agitazioni studentesche della primavera del 1968. Il Sessantotto si caratterizzò come una protesta giovanile, in cui la componente generazionale giocava un ruolo decisivo. È vero che in Francia, in Germania e in Italia le agitazioni studentesche avevano rivendicazioni egualitarie e di trasformazione sociale che andavano ad incontrarsi con le proteste del movimento operaio. Studenti e lavoratori si ritrovarono a manifestare insieme per le strade di mezza Europa. Non c'è dubbio, tuttavia, che alla radice della contestazione ci fosse una complessa dinamica di aspirazioni non soddisfatte sul piano psicologico e intellettuale prima ancora che economico e sociale. Le esigenze di libertà, di maggiore egualitarismo e di rappresentanza democratica sembrarono incanalarsi in un bisogno nuovo di comunismo caratterizzato o da una più marcata impronta teorica (Marx, Trockij, Rosa Luxemburg) o da un azione di massa come la Cina di Mao e il suo percorso di rivoluzione culturale. Il clima politico, sociale ed ideologico si presentò notevolmente mutato rispetto al decennio successivo. L'oltranzismo politico ed ideologico cominciò a lasciare campo ad una fase di

⁵⁰¹ *Ibidem*, p. 692.

sperimentazione e di collaborazione, non sempre felice, tra le espressioni cattoliche e quelle marxiste.

Lo stesso Vigorelli mette in risalto questo aspetto quando scrive, nel suo libro dedicato al De Chardin, dal titolo «Il gesuita proibito», che:

«[...] l'antropologia più che la conoscenza del passato dell'uomo, deve essere, ed è per Teilhard, la scienza del futuro dell'uomo. L'Uomo e il suo progresso: questa è la legge dell'Evoluzione. È in forza di questa legge, che i cristiani e i marxisti possono, e devono, aprire un dialogo, d'ambo le parti né viziato nelle intenzioni né equivoco nei risultati: ed è appunto perché credo nella necessità e nella urgenza storica di questo dialogo, tanto spirituale quanto politico, ho voluto tentare di presentare in Teilhard De Chardin il protagonista più predisposto e più capace, più coraggioso e più disinteressato»⁵⁰².

L'altro motivo lo individuò l'articolaista de «L'Espresso»⁵⁰³, Carlo Falconi, che già nel luglio del 1962, in risposta al *Monitum* del Sant'Uffizio, evidenziava alcuni quesiti in ordine sia al pensiero teilhardiano in senso stretto che in relazione all'imminente apertura dei lavori del Concilio Vaticano II. In primo luogo, Falconi, evidenziava la tensione latente tra i teologi tradizionalisti legati al tomismo di Leone XIII e i teologi della *nouvelle théologie*, ossia legati alla teologia viva della Sacra Scrittura, quella, per intenderci, dei Padri della Chiesa. Falconi, nel suo articolo, introduceva un tema riflessivo di notevole portata. Per l'articolaista, infatti, il *Monitum* del 1962 non solo è servito alla Chiesa per tranciare quasi ogni forma di dialogo con il mondo scientifico che trovava, nel gesuita francese, il *trade d'union* ideale ma, soprattutto, ad evitare, nei lavori preparatori del Concilio Vaticano II, la presenza di uomini legati alla «nuova teologia» sconfessata, su indicazione del Sant'Uffizio, da

⁵⁰² G. Vigorelli, *Il Gesuita proibito. Vita e opere di P. Teilhard De Chardin*, cit., p. 12

⁵⁰³ C. Falconi, *Ottaviani insiste contro la «Nuova Teologia»*, in «L'Espresso» del 29 luglio 1962. Nell'articolo in questione Falconi fa riferimento anche alla polemica apertasi tra mondo scientifico e Santa Sede sulla «questione De Chardin» con l'articolo di Giovanni Bosio, apparso sulla rivista «La Civiltà Cattolica» n.2532 del dicembre del 1955 e con il commento in forma anonima del *Monitum* del 1962 apparso il 20 giugno su «L'Osservatore romano». Si veda anche l'articolo di Carlo Bo, *Il mondo è la mia fede*, apparso su «L'Europeo» del 29 luglio 1962: cfr G. Vigorelli, *Il gesuita proibito*, cit., p. 353 e 367.

Pio XII nell'enciclica *Humani generis* del 1950⁵⁰⁴. L'analisi dello stesso Falconi mira ad evidenziare come la corrente dei tradizionalisti, con a capo il Card. Ottaviani, Mons. Parente, Mons. Piolanti, e Mons. Garofalo abbia utilizzato finanche il *Monitum* nel tentativo di ostacolare l'ingresso, nelle Commissioni preparatorie del Concilio, dell'ala antagonista della «nouvelle théologie» di De Lubac, ma anche di Yves Congar, legati, in qualche modo alle idee di De Chardin. Per Falconi, quindi, il monito del Sant'Uffizio mirava ad intimorire quanti altri, teologi o vescovi la pensano come lui (De Lubac ndr) e sperano di far nascere dal Vaticano II l'auspicata «nuova teologia»⁵⁰⁵. Negli anni che precedettero, come in quelli che seguirono il *Monitum*, non mancarono certo le voci pro e contro le teorie di De Chardin, basti qui citare l'enciclica *Humani generis* di Pio XII che, se da un lato condannava la nuova teologia, dall'alto ammetteva, seppur tra mille resistenze, la teoria evoluzionistica. O ancora gli articoli di Guido Piovene, del già citato Falconi, di Angelo Paredi, di Carlo Bo, del manoscritto del sacerdote Ennio Innocenti, vice-parroco di S. Giovanni dei Fiorentini in Roma⁵⁰⁶. Anche il premio Nobel per la letteratura, Eugenio Montale, a partire dagli inizi degli anni '60, sul «Corriere della Sera»⁵⁰⁷ mostra un certo interesse alla faccenda⁵⁰⁸ dedicando al gesuita una sua composizione dal «A un gesuita moderno», contenuta nella raccolta *Satura*.

Una certa letteratura cattolica ha utilizzato negli anni — come ha osservato Fabio Mantovani — la poesia e gli articoli di Montale per dileggiare il pensiero teilhardiano. Da una attenta analisi, tuttavia, traspare certo uno scetticismo per la teoria evoluzionistica teilhardiana ma, allo stesso tempo, emerge un interessamento per il percorso culturale di De Chardin. Secondo Vigorelli, invece, la Chiesa avrà tutto da guadagnare nel processo di assoluzione nei confronti di Teilhard, dopo averlo

⁵⁰⁴ *Ibidem*, p. 369.

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 369.

⁵⁰⁶ Per la lettura degli articoli menzionati si rimanda a G. Vigorelli, *Il Gesuita proibito. Vita e opere di P. Teilhard De Chardin*, Il Saggiatore, Milano, 1964, pp.281-381

⁵⁰⁷ Si vedano gli articoli e le recensioni apparse sul «Corriere della Sera» tra il 1962 e il 1969. E. Montale, «L'albero dell'arte» (19 marzo 1962); «Nessuno fa il nome di Cristo nel dibattito su scienza e fede» (2 ottobre 1962); «Sul filo della corrente» (19 febbraio 1963); la recensione al volume di G. Vigorelli, op. cit., (15 marzo 1963); «Lettera da Albenga» (21 aprile 1963); «Soltanto inventariare» (27 giugno 1965); «Variazioni» (23 settembre 1969)

⁵⁰⁸ Cfr E. Montale, *Satura*, Oscar Mondadori, Milano 2009.

ignorato, avversato, condannato⁵⁰⁹. Inoltre, ai tempi del Concilio Vaticano II⁵¹⁰, per Vigorelli la situazione storica è oramai rovesciata. «E' in atto — scrive Vigorelli —

⁵⁰⁹ G. Vigorelli, *Il Gesuita proibito*, cit., p. 11.

⁵¹⁰ Il Concilio Vaticano II (1962-1965) venne indetto da Papa Giovanni XXIII e continuato dal suo successore Paolo VI. Per Rouquette, «il Vaticano II segnò la fine della Controriforma cioè quella lunga fase apertasi dopo il Concilio di Trento e aprì, una fase imprevedibile» (Cit. in G. Routhier, *Il Concilio vaticano II: recezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano, 2007, cit., p. 16-17). Per Rahner, nel Concilio è possibile invece osservare il passaggio della Chiesa cattolica ad una dimensione veramente mondiale. Dopo solo tre mesi dalla sua elezione al soglio di Pietro, Giovanni XXIII il 25 gennaio 1959, ai cardinali riuniti in San Paolo annunciò l'indizione di un sinodo diocesano romano e di un concilio ecumenico. Secondo Hubert Jedin «sia nei colloqui privati che nel discorso di apertura del sinodo diocesano romano, il 24 gennaio 1960, il papa intese il concilio come *divinum incitamentum*; esso non fu assolutamente l'esecuzione di un piano lungamente studiato né il tentativo di conclusione del Concilio Vaticano I di Pio IX ma il tentativo, il primo passo di Giovanni XXIII di ricomporre l'unità della Chiesa»(cfr. H. Jedin (a cura di), *Il Concilio Vaticano II* in Storia della Chiesa, vol. X, Jaca Book, Milano, 1995, pp. 107-108). Nel maggio del 1959 la commissione antipreparatoria presieduta dal card. Domenico Tardini ebbe il compito di consultare tutti i cardinali, i vescovi cattolici, le congregazioni romane, le università cattoliche e le facoltà teologiche, per chiedere suggerimenti sugli argomenti da trattare. I lavori di preparazione del Concilio si svolsero in gran segreto «sicché ben poco ne trapelò presso l'opinione pubblica. Così poco mancò che durante il lungo periodo di attesa cominciasse ad affiorare una certa delusione, soprattutto perché il sinodo diocesano romano [...] si era mosso sui binari della tradizione e poco aveva lasciato intravedere della volontà di audaci riforme e di grandiosa ecumenicità che pur si andava affermando in numerosi libri e in molte dichiarazioni di teologi e laici» (cfr. H. Jedin, op. cit., p. 111.). Il giorno di Natale del 1961 Giovanni XXIII firmò la costituzione apostolica *Humanae salutis* con cui si convocava ufficialmente per il 1962 l'apertura dei lavori del Concilio. Successivamente con la firma del Motu proprio *Concilium diu* del 2 febbraio 1962 venne indicato nell'11 ottobre 1962 il giorno di apertura dei lavori. Come durante i lavori del Concilio di Trento e in quelli del Vaticano I, il diritto di decisione sulle proposte spettava all'adunanza plenaria dei padri conciliari con diritto di voto. La direzione delle discussioni venne affidata al consiglio di presidenza formato da dieci cardinali, poi passati a dodici, nominati dal papa. La vera novità introdotta in questi lavori conciliari fu la presenza di osservatori ed uditori delle chiese e delle comunità ecclesiali separate. I testi promulgati portarono tre diverse titolature su cui è fondata la loro autorità. Al vertice vi erano quattro costituzioni, sacra liturgia, chiesa, divina rivelazione, chiesa nel mondo contemporaneo, a cui seguirono nove decreti e tre dichiarazioni. Con la morte di Giovanni XXIII il 3 giugno 1963 i lavori del Concilio furono continuati e conclusi da Papa Paolo VI, Giovan Battista Montini, arcivescovo di Milano, eletto in conclave il 21 giugno 1963. Il bilancio del Concilio Vaticano II fu articolato in quattro costituzioni, la *Dei Verbum* che riaffermò la centralità nella vita della Chiesa e dei singoli cristiani della Bibbia non più redatta in lingua latina; la *Lumen Gentium* sulla natura e sull'organizzazione della Chiesa; la *Sacrosanctum Concilium* che conteneva programmi di riforma liturgica come l'uso delle lingue volgari per la celebrazione dell'Eucaristia; la *Gaudium et Spes* che nelle intenzioni dei padri conciliari avrebbe avvicinato la Chiesa al confronto con i mutamenti in atto nella società contemporanea. Furono firmati inoltre nove decreti, l'*Inter Mirifica* sull'utilizzo degli strumenti di comunicazione sociale; l'*Orientalium Ecclesiarum* sul rapporto con le chiese orientali cattoliche in comunione con Roma; l'*Unitatis Redintegratio* il cui fine era quello di promuovere il ristabilimento dell'unità tra tutti i cristiani; la *Christus Dominus* sul ruolo e funzioni dei vescovi all'interno della Chiesa cattolica; la *Perfectae caritatis* sul rinnovamento della vita religiosa dei membri degli istituti di vita consacrata (ordini religiosi e congregazioni religiose); l'*Optatam totius* sulla formazione dei presbiteri; l'*Apostolicam Actuositatem* che riconobbe l'importanza dei laici all'interno della Chiesa cattolica nell'evangelizzazione e nella santificazione dell'umanità; la *Presbyterorum Ordinis* sulla vita e sui

la liquidazione dell'era costantiniana e dello spirito settario della Controriforma; alla cattolicità verticale succede una cattolicità orizzontale che va via via liberando la Chiesa dall'occidentalismo, dalla mediterraneità, dal colonialismo spirituale».⁵¹¹

Negli ultimi anni, specie sotto i pontificati di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI, si è molto parlato di una riabilitazione delle opere e del pensiero di Teilhard De Chardin. A ben vedere, però, nonostante le aperture prodottesi in seno alla Chiesa cattolica a partire dal Concilio Vaticano II in ordine anche alla teoria evolutiva, parlare oggi di una riabilitazione del pensiero e delle opere di De Chardin, appare quantomeno fuorviante, ciò per una serie di ragioni. In primo luogo perché l'intero *iter* inquisitoriale a carico del gesuita, ricostruito in queste pagine, mette in evidenza un dato, a nostro avviso, fondamentale: il tentativo da parte della Chiesa di mettere a tacere il gesuita, su alcune questioni teologiche, consentendogli invero di poter continuare la sua professione di geologo-paleontologo, sebbene in una forma di esilio. Inoltre, il ritiro tanto agognato del *Monitum* a carico del gesuita non dovrebbe essere salutato come una forma di riabilitazione. Questo perché, ritornando all'essenza del *Monitum*, esso era rivolto essenzialmente a mondo dei seminari cattolici, quindi, guardare oggi il *Monitum* come strumento repressivo di oscurantismo culturale, appare un terribile errore storico. Per di più, il portavoce vaticano Mons. Lombardi ha già precisato che «nessuno oggi si sognerebbe di dire che [Teilhard] è un autore eterodosso e non va studiato!»⁵¹².

L'azione, dunque, di riabilitazione del pensiero di De Chardin appare di ben altra portata e, certo, di non facile risoluzione, almeno nell'immediato. Questo perché, fino agli anni '60, giudicare alla lettera il pensiero e gli scritti di De Chardin è

compiti dei presbiteri nella Chiesa; l'*Ad Gentes* sull'attività missionaria della Chiesa. Tre invece furono le dichiarazioni, la *Dignitatis Humanae*, sul principio della libertà religiosa, la *Nostra Aetate* sulle relazioni tra Chiesa cattolica e le altre confessioni religiose, la *Gravissimum educationis*, sulla educazione cristiana. Cfr P. Scoppola, *La nuova cristianità perduta*, Studium, Roma, 1985; H. Jedin (a cura di), *Il Concilio Vaticano II* in Storia della Chiesa, vol. X, Jaca Book, Milano, 1995; M. Guasco, *Chiesa e Cattolicesimo in Italia 1945-2000*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2001; G. Alberigo, *Breve storia del concilio Vaticano II, 1959-1965*, Il Mulino, Bologna, 2005; F. Garelli, *La Chiesa in Italia*, Il Mulino, Bologna, 2007; G. Routhier, *Il Concilio Vaticano II: recezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano, 2007.

⁵¹¹ G. Vigorelli, *Il Gesuita proibito*, cit., p. 11.

⁵¹² Cfr G.G. Vecchi, "La riabilitazione del Darwin cattolico", in "Corriere della Sera", 26 luglio 2009.

pressoché inevitabile specie se messi in relazione con l'idea statica che la Chiesa ha, in questi anni, in materia scientifica. È chiaro, quindi, che quando l'idea statica della creazione del cosmo sarà sostituita da una concezione dinamica (la cosmogenesi di cui parlava De Chardin), sarà possibile riesaminare l'intero apparato riflessivo del gesuita cattolico senza rinunciare al contesto in cui esso è immerso. Bisogna ricordare che il Concilio Vaticano II aveva deplorato alcuni interventi eccessivi che nella storia millenaria della Chiesa avevano fatto soffrire i vari Galileo. Giovanni Paolo II, già agli inizi del suo pontificato, aveva espresso davanti alla Accademia Pontificia della Scienza, nel 1979, la volontà di procedere ad una revisione storica della vicenda Galileo così da rimuovere ogni forma di diffidenza verso il mondo della scienza, favorendo invece una concordia fruttuosa tra Chiesa e mondo⁵¹³.

Nel 1981, nel centenario della nascita di P. Teilhard De Chardin, il Card. Casaroli, segretario di Stato, inviava al Card. Paul Puopard, rettore dell'Institut Catholique di Parigi, una lettera di omaggio, pubblicata poi su "L'Osservatore romano" il 10 giugno del 1981, in cui veniva sottolineata l'importanza dell'azione di De Chardin nel favorire, con le sue riflessioni, un possibile dialogo con la fede:

«Senza dubbio il nostro tempo — scriveva il Card. Casaroli — ricorderà, al di là delle difficoltà della concezione e le deficienze dell'espressione di questo audace tentativo di sintesi, la testimonianza della vita tutta di un pezzo di un uomo afferrato da Cristo nel profondo del suo essere, e che ha avuto la preoccupazione di onorare nello stesso tempo la fede e la ragione, rispondendo quasi in anticipo a Giovanni Paolo II: «Non abbiate paura, aprite, spalancate le porte a Cristo, gli immensi campi della cultura della civiltà, dello sviluppo»⁵¹⁴.

Tuttavia, anche in questo caso, la presa di posizione del Card. Casaroli non deve indurci nell'errore di credere che, in quella sede, la Chiesa, per mano del suo Segretario di Stato, abbia «riabilitato» il gesuita francese. Infatti, in un articolo,

⁵¹³ Discorso di Giovanni Paolo II alla Accademia Pontificia della Scienza, 10 novembre 1979 in Centro Interdisciplinare Scienza e Fede (d'ora in poi DISF) consultabile in www.disf.org

⁵¹⁴ La lettera di omaggio del Card. Casaroli destinata al Card. Poupard dell'Institut Catholique fu pubblicata integralmente su "L'Osservatore romano" del 10 giugno 1981, p. 1

apparso sempre su «L'Osservatore romano»⁵¹⁵ l'Ufficio stampa della Santa Sede chiariva che l'iniziativa del Card. Casaroli non rientrava affatto in un'ottica di riabilitazione di De Chardin, restando ancora irrisolti alcuni punti che il pensiero del gesuita suscitava nella teologia tradizionale⁵¹⁶. Nel 2004 lo stesso Card. Poupard, allora Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura, all'apertura del Convegno internazionale dedicato alla figura del gesuita francese a Roma, ebbe parole lusinghiere circa le opere di De Chardin, ricordando, allo stesso tempo, la validità del *Monitum* del 1962 espresso dal Sant'Uffizio che, seppur non menzionato esplicitamente da Casaroli nella lettera del 1981 inviata all'Institut Catholique di Parigi di cui era rettore, ne sottendeva il pensiero. Nella ricorrenza del cinquantenario della sua scomparsa, nel 2005, il domenicano Jean Michel Maldamè, docente di teologia all'Institut Catholique di Tolosa e membro della Pontificia Accademia delle Scienze, pubblicò un'interessante riflessione sul pensiero di De Chardin, evidenziandone in sette punti i tratti caratteristici come anche i limiti sostanziali. L'importanza del documento c'induce a riportarlo qui nella sua integrità.

«1. L'opera di Teilhard de Chardin ha voluto rispondere ad una delle più grandi angosce del suo tempo, proveniente proprio dalla cultura scientifica. I principi della termodinamica avevano mostrato l'ineluttabile sviluppo dell'entropia nel tempo con il conseguente livellamento di tutte le cose verso un futuro cosmico indifferenziato. Si tratta di una visione generatrice di pessimismo, che può annoverarsi fra le cause del cinismo e del nichilismo caratteristici della post-modernità. Teilhard de Chardin ha superato questa prova rilevando come l'evoluzione cosmica mostri anche, nonostante tutto, un "muoversi verso" che ha condotto lo sviluppo del cosmo verso il mondo dello spirito (designato dal neologismo "noosfera"), e come, una volta superata la soglia rappresentata dall'ominizzazione, l'avvento della coscienza sia stato e resti irreversibile. Anche se i prodotti della materia e le forme primarie di vita spariscono, l'opera dello spirito rimane. Così la comparsa dell'uomo diviene il momento decisivo dell'avventura della vita. Questo è il messaggio di speranza che ha motivato la sua ricerca e organizzato il suo pensiero. Bisogna sottolineare, a proposito di questo

⁵¹⁵ Si veda "L'Osservatore romano", 11 luglio 1981.

⁵¹⁶ Cfr. F. Russo, *Rome et Teilhard*, in *Recherches de Science religieuse*, ott-dic. 1981, T. 69, n° 4, pp. 495-496

punto, che questa visione ricca di speranza la si può ritrovare, pienamente confermata, nel Concilio Vaticano II.»

«2. Per mettere in pratica un tale progetto, Teilhard de Chardin ha elaborato una filosofia della natura di stile aristotelico, in certa rottura con la visione statica propria dell'età arcaica. Anche se l'opera scientifica di Teilhard de Chardin può risultare datata, la sua intuizione di fondo trova ancor oggi un'applicazione esemplare sia in geologia, che in geografia e in paleontologia. Questa filosofia della natura non è stata invalidata. In particolare “la legge di complessità crescente” resta una chiave per comprendere la natura dei viventi, considerati come degli organismi strutturati per essere autonomi e per perdurare nell'essere. Tale filosofia della natura non ignora i risultati della scienza e in particolare la visione evolutiva del concatenamento delle specie in uno stesso albero filogenetico, nel quale cui l'uomo occupa un posto decisivo».

«3. La visione della natura di Teilhard de Chardin è, senza dubbio, profondamente cristiana perché egli l'ha fondata su quei testi del Nuovo Testamento di respiro e dimensione cosmici. D'altra parte Teilhard si basa sui testi in cui san Paolo riconosce la dimensione universale della redenzione (cfr. Rm 2,22-23), ma soprattutto sul passo della lettera ai Colossesi in cui è scritto che il Figlio di Dio è colui per mezzo del quale, e in vista del quale, tutte le cose sono state create (cfr. Col 1,15-18). Quindi Teilhard riprende il testo del vangelo di Giovanni in cui Cristo dice: «Io, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me» (Gv 12,32). In questa frase, la parola “tutto” può essere estesa oltre la sola umanità. Il Cristo è colui che attrae a sé tutta la creazione, guidandone il movimento verso il suo compimento. Se Teilhard è stato rimproverato di cadere nel difetto del concordismo e, rimprovero più pertinente, di disconoscere il carattere tragico del male, è al tempo stesso evidente che la sua visione ha avuto il merito di restituire a Cristo il posto centrale che gli spetta in un orizzonte cosmico derivante anche dalle scienze. Questa lezione è stata accolta dalla Chiesa che, alla fine dell'anno liturgico celebra la solennità Gesù, Re dell'universo».

«4. Per sviluppare questa grandiosa visione, che si snoda tra i testi biblici e i risultati scientifici, Teilhard de Chardin ha utilizzato un linguaggio nuovo, ricorrendo a neologismi. Spesso ha voluto collocarsi sul piano della metafora per liberarsi della visione statica, allora dominante nella filosofia della natura, di un certo spiritualismo

che disprezzava i beni terreni e il mondo materiale, e di una teologia rinchiusa in un linguaggio scolastico. Questa sua scelta ha incontrato difficoltà ad essere ben compresa sia da quei teologi formati nello spirito di una metafisica classica, sia dagli autori specificamente materialisti. Sia gli uni che gli altri hanno denunciato la sua mancanza di rigore, nata dall'esigenza di voler creare qualcosa di nuovo. Il Padre Henri de Lubac ha saputo mostrare la perfetta ortodossia del pensiero del suo confratello gesuita, che assumeva il rischio di usare un linguaggio nuovo».

«5. Il ruolo di Teilhard de Chardin non può essere riduttivamente visto solo in rapporto al dialogo tra le scienze della natura e la teologia dogmatica. Egli resta un maestro spirituale. Infatti, dando alla persona umana il posto centrale nella storia del cammino della vita verso lo spirito e collocando l'amore come motore essenziale della marcia del cosmo “in avanti”, Teilhard de Chardin ha saputo rendere onore alla tradizione cristiana in cui il concetto di persona gioca un ruolo essenziale. Così la sua opera si è ricongiunta con i temi fondamentali della vita spirituale. Il suo trattato, pensandoci bene, va letto come uno dei grandi testi di teologia spirituale del ventesimo secolo e ne mantiene sempre l'attualità. Il suo pensiero continua ad aiutare coloro che vogliono raggiungere Dio con tutta la ricchezza della propria umanità e nella veridicità della propria condizione, caratterizzata dalla precarietà e dal peso che la vita reca con sé. È grazie a questa dimensione spirituale che Teilhard de Chardin ha compiuto la sua missione di gesuita, maestro spirituale, purificato nel crogiolo della sofferenza. Le sue note sulla preghiera, sull'amore e sull'irradiazione del Cristo, sono sempre una fonte di nutrimento spirituale per molti fedeli, desiderosi di inserire la loro speranza verso il futuro nella realtà della loro vita».

«6. Se alla metà del ventesimo secolo, Teilhard de Chardin ha dato a molti cristiani, segnati dalla cultura scientifica, uno spazio per collegare la propria visione scientifica con la fede cristiana, il ruolo del suo pensiero sembra essere cambiato, a distanza di 50 anni. E lo è perché vi sono stati mutamenti nella sensibilità religiosa. Nei Paesi più sviluppati, assieme ai processi di secolarizzazione, assistiamo all'emergenza di una spiritualità che mescola senza discernimento le diverse tradizioni spirituali d'Oriente e d'Occidente. A motivo dell'impiego che egli fa di concetti come energia, coscienza, amore, che gli permettono di unificare la sua visione del mondo, il pensiero di Teilhard viene oggi richiamato da quelle correnti che si rifanno al New Age . Nonostante ciò, bisogna constatare che il suo senso della persona umana e della

singularità del Cristo permettono a molti di tornare al Vangelo e di riallacciarsi ad una vita di preghiera indirizzata ad un Dio trascendente, santo e vivo. L'irradiamento della sua opera prende così una nuova strada che è molto utile nel contesto della mondializzazione. I suoi propositi sulla "noosfera" danno a coloro che gioiscono della mescolanza di culture e popoli, degli elementi per vedervi la realizzazione di quella umanità fraterna di cui il Vangelo ci ha mostrato tutta l'esigenza».

«7. Infine, sul piano dell'interazione tra scienza e fede, Pierre Teilhard de Chardin resta una figura esemplare. Un certo numero di punti del suo pensiero, è vero, restano in questione e necessitano importanti chiarimenti anche di natura teologica. Se Teilhard non ha potuto conoscere gli sviluppi della scienza della seconda metà del ventesimo secolo, i suoi punti di vista non sono stati contraddetti. Un punto, però, si distacca dalla visione scientifica oggi dominante: Teilhard non ha acconsentito alla teoria "sintetica" dell'evoluzione, nella quale le mutazioni casuali continuano ad avere un ruolo determinante, perché egli teneva di più all'ortogenesi. Questo termine indica la presenza di una finalità nell'evoluzione, iscritta nel movimento della vita in tensione verso una realizzazione più alta. Qui c'è un punto decisivo di conflitto tra una visione riduttiva della natura e la visione cristiana legata alla nozione di Provvidenza. Su questo punto Teilhard, che non può essere sospettato di disprezzo di fronte alla scienza, è ripreso dai suoi discepoli che intendono opporsi al razionalismo e al positivismo. Egli ricorda a tutti le esigenze di una visione cristiana della creazione, nella quale l'uomo occupa un posto unico ed in cui tutto è orientato verso il Cristo»⁵¹⁷.

Dunque, sin dai suoi esordi, il pensatore francese cercò di creare una sorta di dialogo tra la fede e la scienza. Basti riflettere sul significato esplicito contenuto nelle pagine conclusive del suo libro dedicato al «Fenomeno Umano». In esso si legge:

«[...] in apparenza, la terra è nata da un movimento antireligioso. L'uomo infatti che basta a se stesso. La ragione che sostituisce la fede [...]. Dopo secoli di lotte, scienza e religione non sono riuscite a limitarsi l'una l'altra. Al contrario, diventa evidente

⁵¹⁷ J. M. Maldamè, *L'eredità di Pierre Teilhard de Chardin a 50 anni dalla sua scomparsa*, marzo 2005, www.disf.org.

che l'una non potrebbe svilupparsi senza l'altra: e ciò per il semplice fatto che una stessa vita le anima entrambe [...]».⁵¹⁸

Per De Chardin, dunque:

«l'uomo continuerà a lavorare e a cercare solo se conserverà il gusto appassionato dell'agire. Ora questo gusto – continua il gesuita – è interamente legato alla convinzione che l'universo ha un senso e che può pervenire, se siamo fedeli, ad una qualche perfezione. Ecco dunque che compare la fede nel progresso; inoltre, noi possiamo prospettare scientificamente un miglioramento quasi indefinito dell'uomo ma non appena si tratta di materializzare sul piano pratico i nostri sogni constatiamo che il problema è indeterminato o insolubile, a meno di ammettere, mediante una intuizione soprarazionale, le proprietà convergenti del mondo al quale noi apparteniamo. Ecco dunque la fede nella unità. In conclusione, vi è qualcosa di ancora più affascinante. Se, sotto la pressione dei fatti ci decidiamo per un ottimismo di unificazione, ci imbattiamo tecnicamente nella necessità di scoprire, oltre all'impeto per avanzare e oltre all'obiettivo particolare che orienta il nostro cammino, l'elemento che lega le nostre esistenze senza falsarle e senza diminuirle. Fede in un centro di personalità sommamente attraente»⁵¹⁹.

La rivista dei Gesuiti «*La Civiltà Cattolica*», che pure non aveva avuto dubbi nel condannare le opere e il pensiero del gesuita francese e che negli anni della lotta al modernismo si era schierata senza mezze misure a favore dell'intransigenza papale, nel fascicolo del 16 maggio del 2009, in un articolo a firma del gesuita Giandomenico Mucci, affronta con argomenti interessanti il delicato rapporto fede e scienza, rinviando, implicitamente, alla vicenda del De Chardin. Questa apertura ci sembra rientrare nel più largo ambito della visita di Papa Benedetto XVI in terra francese. Tema della discussione: il discorso del Sommo pontefice in merito al pericolo che «una cultura meramente positivista che rimuovesse nel campo soggettivo come non scientifico la domanda di Dio sarebbe la capitolazione della ragione, la rinuncia alle sue possibilità più alte e quindi un tracollo dell'umanesimo,

⁵¹⁸ P. Teilhard De Chardin, *Il Fenomeno Umano*, Milano, Il Saggiatore, 1968, pp. 382 – 383.

⁵¹⁹ *Ivi*.

le cui conseguenze non potrebbero essere che gravi »⁵²⁰. Il filosofo francese Yvon Quiniou sulle colonne de *Le Monde* aveva esternato tutto il suo disappunto per le posizioni papali perché a suo dire «il puro positivismo, con le sue conseguenze filosofiche materialiste, è la condizione assoluta affinché la ragione scientifica si realizzi nel suo progetto di conoscenza del mondo. E uno spirito del livello del Papa lo nasconde o lo ignora»⁵²¹.

Il discorso papale e la risposta del mondo accademico francese sono serviti a Mucci per analizzare l'attuale situazione culturale e religiosa italiana, evidenziando in particolare lo stato di salute del dibattito tra cattolici e laicisti in materia di fede, scienza ed etica. Nota Mucci:

«[...] a un lettore disattento, sensibile però ai magnifici risultati della scienza e delle sue applicazioni tecnologiche, potrebbe riuscire strano il dibattito [tra scienze e fede ndr] [...] e potrebbe pensare, con le solite sirene laiciste, che si tratti dell'ennesimo caso di oscurantismo della Chiesa. Le cose non stanno così. La Chiesa incoraggia un percorso di dialogo lungo il quale scienza e religione non si devono ignorare, non si devono combattere, non devono sostituirsi l'una all'altra. La Chiesa non vede nella scienza una concorrente quando la scienza non si autoerige a religione e non eleva i suoi metodi e risultati ad assoluti. In fondo, la Chiesa contesta alla scienza una sola cosa: la pretesa di dichiarare l'inesistenza di Dio [...]»⁵²².

Il riferimento dell'articolaista de *La Civiltà Cattolica* alle posizioni espresse da Odifreddi è chiaro. Non si tratta, infatti, di intendere gli interventi pubblici della Chiesa come «atto di sfiducia o di misconoscimento della scienza, ai cui risultati pragmatici il Magistero ha già reso le dovute lodi ma vogliono essere soltanto l'invito a non enfatizzare la verità di quei risultati a danno della verità che trascende l'analisi

⁵²⁰ Benedetto XVI, Discorso al mondo della cultura al Collegedes Bernardins, Parigi, 12 settembre 2008. cfr *Il totalitarismo ideologico della scienza*, a cura di G. Mucci, in «*La Civiltà Cattolica*», 16 maggio 2009, a. 160, n. 3814, p. 319.

⁵²¹ Y. Quiniou, *Le pape contre la science*, in *Le Monde*, 20 settembre 2008, p. 21

⁵²² G. Mucci, *Il totalitarismo ideologico della scienza*, in *La Civiltà Cattolica*, 16 maggio 2009, a. 160, n. 3814, p. 319. È interessante in questa sede ricordare anche un altro articolo di Mucci apparso sempre sulla rivista gesuitica dal titolo *Scienza e umanesimo: una ricomposizione necessaria*.

empirica»⁵²³. Ai partecipanti al Convegno romano sul decennale dell'enciclica *Fides et Ratio*, Benedetto XVI ha ricordato come

«la scienza non è in grado di elaborare principi etici: essa può solo accoglierli in sé e riconoscerli come necessari per debellare le sue eventuali patologie. La filosofia e la teologia diventano, in questo contesto, degli aiuti indispensabili con cui occorre confrontarsi per evitare che la scienza proceda da sola in un sentiero tortuoso, colmo di imprevisti e non privo di rischi. Ciò non significa affatto limitare la ricerca scientifica o impedire alla tecnica di produrre strumenti di sviluppo: consiste, piuttosto, nel mantenere vigile il senso di responsabilità che la ragione e la fede possiedono nei confronti della scienza, perché permanga nel solco del suo servizio all'uomo»⁵²⁴

L'attenzione del Papa tedesco al delicato tema delle relazioni tra fede e ragione si è manifesta in numerose occasioni. Si è sostenuto così che l'omelia tenuta dal Santo Padre, Benedetto XVI ad Aosta nel luglio del 2009, sia stato un tentativo di recuperare la figura e il pensiero del gesuita francese. Anche questo appare un approccio parziale. In quella sede, Benedetto XVI ha ricordato l'esortazione di Paolo «ad offrire la propria vita come sacrificio vivente (liturgia) per trasformare il mondo, in modo tale che diventi esso stesso liturgia, ossia vivente». Per Benedetto XVI:

«Questa grande visione è anche quella di Teilhard de Chardin, (cfr La Messa sul mondo) secondo il quale, il mondo diverrà alla fine, nel Punto Omega individuato da De Chardin una sola Ostia vivente⁵²⁵».

⁵²³ Ibidem, p. 323. Il riferimento di Mucci è all'enciclica *Gaudium et Spes*.

⁵²⁴ La citazione è tratta dall'articolo di G. Mucci, *Il totalitarismo ideologico della scienza*, cit., p. 324.

⁵²⁵ Benedetto XVI, Discorso al mondo della cultura al College des Bernardins, Parigi, 12 settembre 2008. cfr *Il totalitarismo ideologico della scienza*, a cura di G. Mucci, in «La Civiltà Cattolica», 16 maggio 2009, a. 160, n. 3814, p. 319

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

AA. VV., *H. de Lubac. Communio* in *Rivista Internazionale di Teologia e cultura*, n. 126, novembre-dicembre 1992, Jaca Book, Milano.

Anonimo, *Il Programma dei modernisti. Risposta all'enciclica di Pio X*, F.lli Bocca editori, Roma 1907. (riconducibile ad Ernesto Buonaiuti cfr *Pellegrino di Roma*, p. 93)

Abbagnano, N., in *Storia della filosofia – La filosofia moderna e contemporanea: dal Romanticismo all'esistenzialismo*, vol. III, UTET, Torino 2003.

Abeles, M., *Time Is Precious*, in «Science», 23 April 2004.

Adler, M., *Causalità e teleologia nella disputa sulla scienza*, tr. it. a cura di R. Racinaro, De Donato, Bari, 1976.

Ayala, F., *L'evoluzione. Lo sguardo della biologia*, Jaca Book, 2009.

Alberigo, G., *Breve storia del concilio Vaticano II, 1959-1965*, Il Mulino, Bologna, 2005.

Albritton, C.C., *The Abyss of Time*, San Francisco, Cooper and Co., Freeman, 1980.

Ardito, F., *La ricerca di Eva. Viaggio alle origini dell'uomo moderno*, Giunti, Firenze 1995.

Arnold, C., (a cura di), *La condanna del modernismo. Documenti, interpretazione, conseguenze*, Viella, Roma, 2010.

Arnould, J., *Darwin, Teilhard de Chardin et Cie. L'Eglise et l'Evolution*, Desclee de Brouwer, Paris, 1996.

¬, *La Chiesa e la storia della Natura*, trad. it., Jaca Book, Milano 2003.

¬, *Teilhard De Chardin – Eretico o profeta?*, Lindau, Torino, 2009.

Aubert, R., *Aux origines de la reaction antimoderniste, deux documents inédits* in « Ephemerides theologicae Lovanienses. » 37 (1961).

¬, *Pio IX tra restaurazione e riforma* in *Storia della Chiesa*, vol. XXII/1, *La Chiesa e la società industriale (1878-1922)*, a cura di E. Guerriero e A. Zambarbieri, tr. it. San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 1990.

¬, *La Chiesa e la società industriale (1878-1922)*, a cura di E. Guerriero e A. Zambarbieri, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990.

¬, *Storia della Chiesa*, in *Storia della Chiesa*, cit., vol. IX, 1993.

¬, *Lamentabili sane exitu (1907). Il magistero romano e l'esegesi di Alfred Loisy*, in C. Arnold e G. Vian (a cura di), *La condanna del modernismo. Documenti, interpretazione, conseguenze*, Viella, Roma 2010.

Axelrod, D.I., *Fossil floras suggest stable, not drifting continents*, in «Journal of Geophysical Research», 68 (1963).

Balboni, V., *Evoluzione ed evolucionismo*, Alpha Test, Milano, 2002.

Barberini, G., *La politica europea della Chiesa da Pio XII ad oggi* in G. Leziroli (a cura di), *La Chiesa e l'Europa*, Luigi Pellegrini editore, Cosenza 2007.

Barsanti, G., (a cura di), *Filosofia Zoologica*, La Nuova Italia, Firenze, 1976.

¬, *Una lunga pazienza cieca. Storia dell'evoluzionismo*, Einaudi, Torino 2005

Bedeschi, L., *La curia romana durante la crisi modernista*, Guanda, Parma 1968.

Bellò, C., *Modernismo italiano*, Milano, Ares, 1967.

Bencivelli, S., *La sinfonia della coscienza*, in «Mente e cervello», marzo-aprile, 2006.

Benedetto XV, *Ad beatissimi Apostolorum Principis*, (1914), in *Enchiridion delle Encicliche (d'ora in poi EE)*, EDB, vol. IV.

Berengo, M., *Cultura e istituzioni nell'Ottocento italiano*, Il Mulino, Bologna, 2004.

Bernard, C., *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, Libraire Baillière, Paris, 1878

¬, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris 1865, tr. it. a cura di F. Ghiretti, Feltrinelli, Milano 1951.

Bernard, J., *Dictionary of the American Hierarchy (1789-1964)*, Publishers Joseph Wagner, Inc., New York, 1964.

Bergson, H., *La Philosophie de Claude Bernard* in *La pensée et mouvant*, Presses Universitaires de France, Paris 1946

Bertalanffy von, L., *Le problème de la vie*, in *Scientia*, 4, 1924.

Blackmore, S., *La macchina dei memi. Perché i geni non bastano*, trad. it., Milano, Instar libri, 2002.

Bo, C., *Il mondo è la mia fede*, articolo apparso su «L'Europeo» del 29 luglio 1962.

Bocci, M., *Agostino Gemelli rettore francescano: chiesa, regime, democrazia*, Morcelliana, Brescia, 2003.

Boyer, B. C., *Storia della matematica*, Mondadori, Milano 1990.

Bonner, J. T., *Crescita e forma*, trad. it., Boringhieri, Torino, 1969.

Bonnet, C., *Oeuvres, Neuchâtel*, 1781, vol. XV (palingénésie philosophique).

Bowler, P. J., *Evolution: the history of an idea*, in *Intersezioni*, a. IX, n. 2, agosto 1989 (trad. it. a cura di A. Fortini)

Brewster, E. T., *Creation: A History of Non-evolutionary Theories*, Indianapolis, 1927.

Brockman, J., *The third culture* (1995), Trad.it. La terza cultura. Oltre la rivoluzione scientifica, Garzanti, Milano 1995.

Browne, J., *Darwin l'origine delle specie*, trad. it., Newton Compton, Roma, 2007.

Browne, T., *Religio Medici* (a cura di V. Sanna) Adelphi, Milano 2008.

Buonaiuti, E., *Storia del Cristianesimo*, Dall'Oglio, Milano 1943

¬, *Il Modernismo cattolico*, Modena, Guanda, 1943

¬, *Pellegrino di Roma. La generazione dell'esodo*, a cura di M. Niccoli, Laterza, Bari 1964.

Caffiero, M., *Religione e modernità in Italia (secoli XVII-XIX)*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, 2000

Calabi, L., *I quaderni metafisici di Darwin*, ETS, 2001.

Campanini, G., *Gaudium et spes*, Piemme, Milano, 1986.

- Candeloro, G., *Storia dell'Italia moderna*, vol. V, Milano 1968
- Canobbio, G., *La Teologia del XX secolo, un bilancio. 2. Prospettive sistematiche*, Roma, Città Nuova, 2003.
- Cantoni, A., *Il problema Teilhard de Chardin: scienza - filosofia - teologia*, Marzorati, Milano, 1969.
- Capra, F., *The turning point*, Simon & Schuster, New York 1982. Trad. it. di Libero Sossio, *Il punto di svolta*, Feltrinelli, Milano 1984.
- ¬, *The Hidden Connections: A Science for Sustainable Living*, New York, Doubleday, 2002.
- Caracciolo, A., *Stato e società civile. Problemi dell'unificazione italiana*, Einaudi, Torino, 1960.
- Casini, P., *Darwin e la disputa sulla creazione*, Il Mulino, Bologna, 2009.
- Castelli, F., *Padre Pio e il Sant'Uffizio (1918-1939)*, Studium, Roma, 2011.
- Cavaterra, E., *Il prefetto del Sant'Offizio: le opere e i giorni del cardinale Ottaviani*. Presentazione di S. Em. il cardinale Pietro Palazzini, Mursia, Milano, 1990.
- Cenci, P., *Il Cardinale Merry del Val. Segretario di Stato di San Pio X Papa*, L.I.C.E. – R. Berruti, Roma-Torino 1955 (l'opera è redatta in realtà dal card. Canali).
- Cerrato, R., *Card. Merry del Val*, in DBI, 36 (1988).
- Chabod, F., *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, Laterza, Bari, 1990.
- Chaunu, P., *Dio. Un'apologia dalla scienza e dalla fede*, (in collaborazione con C. Chauvin), trad. it., Cinisello Balsamo (MI), 1993.
- ¬, *Pio XII*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2004;
- ¬, *L'eredità del magistero di Pio XII*, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2010;
- ¬, *L'ultima eresia. La chiesa cattolica e il comunismo in Europa da Lenin a Giovanni Paolo II*, Carocci, Roma, 2011
- Chiarelli, B., *Dalla natura alla cultura: principi di antropologia biologica e culturale*, vol. I., Piccin, Padova, 2003.
- Christophe, P., *Les carnets du cardinal Baudrillart*. 9 vols., Editions du Cerf, Paris, 1994-2003.
- Ciocco, C., *Lo sfondo storico dello studio moderno del carattere*, ora in *Frenologia, fisiognomica e psicologia delle differenze individuali*

- Clark, R. W., (in collaborazione con M. Grunstein), *Geni e comportamento*, trad. it., Milano, Mcgraw Hill, 2001.
- Coda, P., *La Teologia del XX secolo, un bilancio. 2. Prospettive sistematiche*, Roma, Città Nuova, 2003.
- Collini, S., *Science and art: Still two cultures divided?* in *New Scientist* del 6 maggio 2009;
- Comte, A., *Corso di filosofia positiva*, trad. parziale a cura di A. Vedaldi, Paravia ed., Torino 1957.
- ¬, *Corso di filosofia positiva*, a cura di R. Ferrarotti, 2 voll., UTET ed., Torino 1967.
- Code, B., *Dictionary of the American Hierarchy (1789-1964)*, Joseph F. Wagner, New York, 1964.
- Corsi, P., *L'evoluzionismo nella cultura e nella società inglese. Gli inizi del dibattito*, in *Biologia, psicologia e scienze sociali alla fine del XIX secolo*, ed. Ferruccio Ferruzzi, Domus Galileiana, Pisa, 1987
- ¬, *The Age of Lamarck. Evolutionary Theories in France, 1790–1830*, University of California Press, Berkeley, 1988
- ¬, *Scienze della vita e dell'uomo*, volume IV, Storia della Scienza, Einaudi, Torino 1994.
- ¬, *Jean-Baptiste Lamarck. From Myth to History*, in E. Jablonka and S. Gissis, *Transformations of Lamarckism: From Subtle Fluids to Molecular Biology*, MIT Press, Cambridge, MA, 2011.
- Cosmacini, G., *Problemi medico-biologici e concezione materialistica nella seconda metà dell'Ottocento* in *Annali della Storia D'Italia*, III, Einaudi ed., Torino 1981.
- ¬, *Gemelli. Il Machiavelli di Dio*, Rizzoli, Milano 1985.
- Crespy, G., *Dalla scienza alla teologia. Saggio su Teilhard de Chardin*, Editrice A.V.E., Roma, 1968.
- Cuenot, C., *Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son evolution*, Plon, Paris, 1958, ed. it *L'evoluzione di Teilhard de Chardin*, Feltrinelli, Milano, 1962; nuova ed. *Teilhard de Chardin: vita e pensiero del filosofo della speranza*, Il Saggiatore, Milano, 1971.
- ¬, *L'evoluzione di Teilhard de Chardin*, Feltrinelli, Milano, 1962 (nuova ed. *Teilhard de Chardin: vita e pensiero del filosofo della speranza*, trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1971).
- ¬, *Teilhard de Chardin*, trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1966; *Ce que Teilhard a vraiment dit.*, Stock, Paris, 1972
- Culmann, O., *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, trad. it., Bologna, Ed. Dehoniane, 1965

- Dal Gal, P.G., *Il servo di Dio card. Raffaele Merry del Val*, Paoline, Roma 1956
- Damizia, G., "*Card. Alfredo Ottaviani.*" *La Pontificia Università lateranense : profilo della sua storia, dei suoi maestri, e dei suoi discepoli*, Libreria editrice della Pontificia Università lateranense, Roma, 1963.
- Daniel, G., *L'idea della preistoria*, trad. it., Firenze, Sansoni, 1968.
- Darwin, C., *Autobiografia (1809-1882)*, trad. it., Einaudi, Torino, 2006.
- Dean, D. R., *James Hutton and the history of geology*, Cornell University Press, New York, 1992.
- De Chardin, P. T., *Lettres de voyage (1923-1939)*, Grasset, Paris, 1956 ed. it. *Lettere di viaggio (1923-1955)*, Feltrinelli, Milano, 1962.
- ¬, *Il Fenomeno Umano*, Il Saggiatore, Milano, 1968.
- ¬, *L'Ambiente Divino: Saggio di vita interiore*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 1968
- ¬, *La Vita Cosmica: scritti del tempo di guerra (1916-1919)*, trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1971.
- ¬, *Lettres à deux amies*, contenute in *Accomplir l'Homme. Lettres inédites (1926-1952)*, Grasset, Paris, 1968, ed. it. *Realizzare l'uomo: lettere inedite 1926-1952*, Il Saggiatore, Milano, 1974.
- ¬, *Journal (26 aout 1915 – 4 janvier 1919)*, Fayard, Paris 1975.
- ¬, *L'apparizione dell'uomo*, tr. it., Il Saggiatore, Milano, 1979.
- ¬, *La vita cosmica. Scritti del tempo di guerra 1916-1919*, Il Saggiatore, Milano 1982.
- ¬, *Lettres à l'abbè Gaudefroy et à l'abbè Breuil*, Éditions du Rocher, Monaco, 1988
- ¬, *Le prêtre (1918)*, in *Œuvres*, Seuil, Paris 1955-1976, vol. XII (ed. it. *Il sacerdote*, Queriniana, Brescia, 1991).
- ¬, *L'ambiente divino*, trad. it. Queriniana, Brescia 1994 in *La mia fede*, trad. it. Queriniana, Brescia 1993.
- ¬, *Note sur quelques representation historiques possibles du péché original* in *Œuvres* vol. X, (ed. it. *Nota su alcune rappresentazioni storiche possibili del peccato originale*, in *La mia fede. Scritti teologici*, Queriniana, Brescia 1993)
- ¬, *La mia fede. Scritti teologici*, Queriniana, Brescia, 1993
- ¬, *Notes De Retraites (1919 – 1954)* Seuil, Paris, 2003.

Delaunay, P., *Dalla fisiognomica alla frenologia. Storia ed evoluzione delle scuole e delle dottrine*, in Radice Giovanni Pietro, Duichin Marco (a cura di), *Frenologia, fisiognomica e psicologia*, cit., 1997.

De la Breiere, Y., "*Le Cardinal Verdier. Son rôle en France et hors de France.*" *Etudes*, CCXLIII (1940).

De Lubac, H., *Il pensiero religioso di padre Teilhard de Chardin*, Jaca Book, Milano, 1963.

↯, *Teilhard de Chardin, Lettres d'Hastings et de Paris*, Aubier-Montaigne, Paris 1965.

De Lubac, H., *Quaderni del Concilio*, tr. it., Jaca Book, Milano, 2009, tomo I.

De Mattei, R., *Modernismo e Antimodernismo nell'epoca di Pio X*, in *Don Orione negli anni del modernismo*, (a cura di M. Busi, R. De Mattei, A. Lanza), Milano, Jaca Book, 2002.

↯, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Lindau, Torino 2010.

De Nardis P., (in collaborazione con S. Delli Poggi, G. Rivinzillo) (a cura di), *Le cause e la storia. Sul marxismo e le teorie della conoscenza scientifica*, Roma, Armando, 2008.

Dennett, D. C., *L'idea pericolosa di Darwin*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 2004.

De Rosa, G., *Storia del movimento cattolico in Italia*, Laterza, Bari 1966.

Desmond, A., *Vita di Charles Darwin*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 2009.

De Vries, H., *L'évolution par sauts brusques*, in *Scientia*, 9, 1916.

Di Trocchio, F., *Legge e caso nella genetica mendeliana*, Franco Angeli, Milano, 1989.

Driesch, H., *Le vitalisme*, in «*Scientia*», 7, 1927

↯, *The History and Theory of Vitalism*, Nabu Press, Firenze, 2010.

Eiseley, L., *Il secolo di Darwin. L'evoluzione e gli uomini che la scoprirono*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 1975.

Eldredge, N., *Ripensare Darwin*, trad. it., Einaudi, Torino, 1999.

Engelhardt, D., *L'evoluzione della natura nell'età del romanticismo e dell'idealismo*, in "Intersezioni", a. VI, n. 2, agosto 1986

Evola, J., *Saggi sull'idealismo magico*, Mediterranee, Roma 2006; www.academie-francaise.fr.

Facchini, F., *Il cammino dell'evoluzione umana*, Jaca Book, Milano, 1985 (II ed. 1994).

↯, *Antropologia. Evoluzione, Uomo, Ambiente*, Utet, Torino, 1988 (II ed. 1995).

↯, *Evoluzione umana e cultura*, Ed. La Scuola, Brescia, 1999.

¬, *Origini dell'uomo ed evoluzione culturale. Profili scientifici, filosofici, religiosi*, Jaca Book, Milano, 2002.

¬, *E l'uomo venne sulla terra*, Ed. S. Paolo, Cinisello Balsamo, 2005.

¬, *Le origini dell'uomo e l'evoluzione culturale*, Jaca Book, Milano, 2006.

¬, *Le sfide dell'evoluzione. In armonia tra scienza e fede*, Jaca Book, Milano, 2008.

Falconi, C., *Ottaviani insiste contro la «Nuova Teologa»*, in «L'Espresso» del 29 luglio 1962.

Fantini, B., *La macchina vivente. Meccanicismo e vitalismo nella biologia del Novecento*, Longanesi, Milano 1976.

Fedele, F., (con A. Baldi) (a cura di), *Alle origini dell'antropologia italiana*, Guida, Napoli, 1985.

Fenocchio, G., *La Letteratura italiana. Il Novecento. Dal neorealismo alla globalizzazione* (a cura di), Mondadori, Milano, 2004

Filograssi, G., *Teologia e Filosofia nel Collegio Romano dal 1824 ad oggi* in «Gregorianum», 35, 1954.

Forno, M., *Il moderato card. Parente* in *Vita Pastorale* del 01/06/2010 cfr. www.stpauls.it

Fraisopi, F., *Adamo sulla sponda del Rubicone. Analogia e dimensione speculativa in Kant*, Armando, Roma, 2005.

Fratte, A., *I Musei Scientifici dell'Università Federico II*, Fridericiana Editrice Universitaria, Napoli 1999.

Galasso, G., *Storia d'Europa*, vol. III, Laterza, Bari-Roma, 1996.

Garelli, F., *La Chiesa in Italia*, Il Mulino, Bologna, 2007.

Gargani, A., *Crisi della Ragione*, Einaudi, Torino, 1979

Giacobini, G., *Darwin e l'evoluzione dell'uomo*, Bollati Boringheri, Torino, 2010.

Gibellini, R., *Teilhard de Chardin: l'opera e le interpretazioni*, Queriniana, Brescia, 1992.

Geymonat, L., *Storia del pensiero filosofico*, Garzanti, Milano, 1971.

Gillispie, C. C., *The Formation of Lamarck's Evolutionary Theory*, in «Archives Internationales d'Histoire des Sciences», vol. IX, 1957.

Giorgi, L., «*Il caso Buonaiuti*» e il Concordato, La Nuova Italia, Firenze 1979.

Giovanni Paolo II, *Fides et Ratio*, (1998), in EE, vol. VIII.

Grassé, P. P., *L'evoluzione del vivente*, Adelphi, Milano 1979.

- Guasco, M., *L'organizzazione delle scuole e dei seminari fra Leone III e Pio X*, in *Modernismo, fascismo, comunismo: aspetti e figure della cultura e della politica dei cattolici nel '900*, a cura di G. Rossini, Il Mulino, Bologna 1972
- ¬, *Il Modernismo. I fatti, le idee, i personaggi*, San Paolo ed., Torino 1995.
- ¬, *Chiesa e Cattolicesimo in Italia 1945-2000*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2001.
- Haeckel, E., *Storia della creazione naturale*, UTET, Torino 1892.
- ¬, *The Evolution of Man*, vol. I, New York, 1896.
- Heim, M., *Introduzione alla storia della Chiesa* trad. it, Einaudi, Torino, 2002.
- Heitler, W., *Causalità e teleologia nelle scienze della natura*, Boringhieri, Torino, 1967.
- Houtin, A., *Histoire du modernisme catholique*, Chez l'Auteur, Paris 1913
- Husserl, E., *La storia della filosofia e la sua finalità*, Città Nuova, Roma, 2004
- Huxley, J., *Evolution, a Modern Synthesis*, Allen & Unwin, London 1942
- ¬, *La genetica sovietica e la scienza*, Longanesi, Milano, 1977.
- Imbruglia, G., *Dalle storie di santi alla storia naturale della religione. L'idea moderna di superstizione*, in «Rivista storica italiana», CI (1989).
- ¬, *Un impero d'età moderna: la Compagnia di Gesù*, in *Le problème de l'altérité dans la culture européenne. Anthropologie, politique et religion aux XVIII^e et XIX^e siècles*. Atti del convegno internazionale, Dipartimento di Storia e Storia dell'Arte, Trieste, 23-25 settembre 2004, (a cura di G. Abbatisa e R. Minuti), Napoli 2006.
- Javierre, J. M., *Merry del Val*, Juan Flors, Barcelona 1965
- Jedin, H., (a cura di), *Il Concilio Vaticano II* in *Storia della Chiesa*, vol. X, Jaca Book, Milano, 1995.
- Jemolo, A. C., *Chiesa e Stato in Italia dall'Unificazione a Giovanni XXIII*, Einaudi, Torino 1977.
- Jennings, H. S., *The Universe and Life*, Freeport, Books for Libraries Press, N.Y., 1971.
- Jodock, D., *Catholicism Contending with Modernity*, Cambridge University Press 2011.
- Keynes, R., *Casa Darwin*, trad. it., Torino, Einaudi, 2007.
- King, C., *Catastrophism and Evolution in The American Naturalist*, vol.11, n° 8, agosto 1877, University of Chicago Press, Chicago, 1877.
- Kocher, P., *Science and religion in Elizabethan England*, San Marino, California, 1953

Koyré, A., *Dal mondo de pressappoco all'universo della precisione. Tecniche, strumenti e filosofia dal mondo classico alla rivoluzione scientifica*, Torino, Einaudi, 1977.

Köhler, O., *L'enciclica Aeterni Patris in Storia della Chiesa* diretta da H. Jedin, vol IX, *La Chiesa negli stati moderni e i movimenti sociali (1878-1914)* trad. it., seconda edizione, Jaca Book, Milano 1982.

Kuhn, T. S., *La tensione essenziale e altri saggi*, trad. it., Torino, Einaudi, 2006

Laboa, J. M., *La Chiesa e la modernità. L'ottocento*, vol. I, collana diretta da H. Jedin, trad. it. a cura di D. Lanfranchi, Jaca Book, Milano 2003.

Lacaita, C. G., *Istruzione e sviluppo industriale in Italia (1859-1914)*, Centro per la storia della tecnica in Italia del C.N.R., Giunti, Firenze, 1973.

Lamarck, J. B., *Hydrogeology*, translator by A.V. Carozzi, Urbana (Illinois), University of Illinois Press, 1964.

Lanteri-Laura, G., *L'ombra della frenologia sulla cultura contemporanea*, ora in *Frenologia, fisiognomica e psicologia delle differenze individuali*, 1997.

Larizza, M., *Bandiera verde contro bandiera rossa. Auguste Comte e gli inizi della Société positiviste (1848-1852)*, Bologna, Il Mulino, 1999.

Laurent, G., *Lamarck, de la philosophie du continu à la science du discontinu*, in «Revue d'Histoire des Sciences» XXVIII (1975).

La Vergata, A., *L'evoluzione biologica. Da Linneo a Darwin 1735-1871*. Loescher, Torino, 1979;

¬, *Biologia, scienze umane e "darwinismo sociale". Considerazioni contro una categoria storiografica dannosa*, in *Intersezioni*, a.1982, II,

¬, *Colpa di Darwin? Razzismo, eugenetica, guerra e altri mali*, UTET, Torino, 2009.

LeBlanc, J., *Dictionnaire biographique des évêques catholiques du Canada. Les diocèses catholiques canadiens des Églises latine et orientales et leurs évêques; repères chornologiques et biographiques, 1658-2002*, Wilson & Lafleur, Ottawa, 2002, (Gratianus. Série instruments de recherche).

Leone XIII, *Aeterni Patris*, (1879) in *Enchiridion delle Encicliche* (d'ora in poi, EE), vol. III, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1994.

¬, *Diuturnum*, (1881), in EE, vol. III.

¬, *Immortale Dei*, (1885), in EE, vol. III.

¬, *Libertas*, (1888), in EE, vol. III

¬, *Rerum Novarum*, (1891), in EE, vol. III.

- ¬, *Provvidentissimus Deus*, (1893) in EE, vol. III
- Lepenes, W., *Le tre culture. Sociologia tra letteratura e scienza*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1987.
- Lerner, M., *Eredità evoluzione società*, Mondadori, Milano 1972.
- Leroy, P., *Teilhard de Chardin nel ricordo di un amico*, Morcelliana, Brescia, 1964.
- Lugeon, M., *Histoire du laboratoire de géologie de l'Institut catholique de Paris - biographie de Jean Boussac apparsa su www.anales.org*.
- Linneo, C., in *Amoenitates academicae seu dissertationes variae physicae medicae botanicae ante hac seorsim editae*. Holmiae et Lipsiae, apud G. Kiesewetter, 1749.
- ¬, *L'equilibrio della natura*, a cura di C. Limoge, trad. it., a cura di G. Pancaldi, Milano, Feltrinelli, 1982,
- Losito, G., *La preparazione del decreto Lamentabili e la sua immediata ricezione in Francia* in «Cristianesimo nella storia», anno XXX, n.3, settembre 2009.
- Lovejoy, A. O., *Optimism and Romanticism*, in *Proceedings of the Modern Language Association*, vol. 42, 1927.
- Luzzatto, S., *Padre Pio. Miracoli e politica nell'Italia del Novecento*, Torino, Einaudi, 2007
- Lysenko, T. D., *La situation dans la science biologique*, Editions en langues étrangères, Mosca, 1949
- Maldamè, J. M., *L'eredità di Pierre Teilhard de Chardin a 50 anni dalla sua scomparsa*, marzo 2005, www.disf.org.
- Maldonato M., (a cura di), *La coscienza. Come la biologia inventa la cultura*, Napoli, Guida, 2007.
- Mälzer, G., *J.A. Bengel: Leben und Werk*, Stuttgart, Verl Calwer, 1970.
- Mancuso, V., *L'anima e il suo destino*, Cortina Raffaello ed., Milano, 2007.
- ¬, *Evoluzione è creazione continua* in Il Foglio del 5 aprile 2008.
- ¬, *Disputa su Dio e dintorni*, Mondadori, Milano, 2009.
- ¬, *Io e Dio. Una guida dei perplessi*, Garzanti, Milano, 2011.
- Mantovani, F., *Dizionario delle opere di Pierre Teilhard De Chardin*, Gabrieli, San Pietro in Cariano (VR), 2007.
- Marantz Henig, R., *Il monaco nell'orto*, Garzanti, Milano, 2001.
- Margiotta Broglio, F., *Ernesto Buonaiuti*, in *Modernismo, fascismo e comunismo*, a cura di G. Rossini, Il Mulino, Bologna, 1972.

- Marino, F., *Bioetica sociale tra scienza e vita*, Aracne, Roma, 2007
- Martelet, G., *E se Teilhard dicesse il vero...*, trad. it., Jaca Book, Milano 2006.
- Mascilli Migliorini, L., *Corso di Storia. Età contemporanea*, vol. III., Bompiani, Milano, 1999.
- Mattesini, F., (in collaborazione con A. Quadrio, P. Zerbi) (a cura di), *Agostino Gemelli trent'anni dopo*, Vita e Pensiero, Milano, 1991.
- Merlin Donald, W., *L'evoluzione della mente. Per una teoria darwiniana della coscienza*, trad. it., Milano, Garzanti, 2004.
- Milaneschi, C., *Ugo Janni. Pioniere dell'ecumenismo*, Torino, Claudiana, 1979,
- Minerva, D., *La ricerca di Eva. Viaggio alle origini dell'uomo moderno*, Giunti, Firenze 1995.
- Molari, C., *Darwinismo e teologia cattolica*, Edizioni Borla, Roma, 1984.
- Mondin, B., *Garrigou-Lagrange e la teologia tomistica tradizionale*, in ID., *I grandi teologi del Secolo Ventesimo. I teologia cattolici*, vol. II, Borla, Torino, 1969.
- ¬, *Storia della teologia*, vol. IV, ESD, Bologna 1997.
- Monod, J., *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea*, trad. it., trad. it., Milano, 1996.
- Montagnes, B., *The story of Father Marie-Joseph Lagrange. Founder of Modern Catholic Bible Study*, Translation and Foreword by B. Viviano OP, New Jersey, Paulist Press, 2006.
- Montale, E., "L'albero dell'arte" (19 marzo 1962); "Nessuno fa il nome di Cristo nel dibattito su scienza e fede" (2 ottobre 1962); "Sul filo della corrente" (19 febbraio 1963) in *Corriere della Sera*
- ¬, *Satura*, Oscar Mondadori, Milano 2009
- Montalenti, G., *L'evoluzione*, Einaudi, Torino, 1965.
- ¬, *Charles Darwin*, Editori riuniti, Roma, 1998.
- Morabito, C., *Mente e cervello nel pensiero di Gall, fra illuminismo e romanticismo*, ora in *Frenologia, fisiognomica e psicologia delle differenze individuali in Franz Joseph Gall. Antecedenti storici e sviluppi disciplinari*, a cura di G. P. Lombardo, M. Duichin, Torino, Bollati Boringhieri, 1997.
- Morandini, M. C., *Scuola e nazione. Maestri e istruzione popolare nella costruzione dello Stato unitario (1848-1861)*, Milano, Vita e Pensiero, 2003
- Morello, N., *La nascita della Paleontologia nel Seicento. Colonna, Stenone e Scilla*, Milano, Franco Angeli, 1979.

¬, *La macchina della terra. Teorie geologiche dal Seicento all'Ottocento*, Torino, Loescher, 1979

Montini, G., et al., *Fede e scienza nella vita e nell'opera di Agostino Gemelli francescano*, Vita e pensiero, Milano 1960.

Mininni, G., *La trama polifonica della coscienza*, in *La coscienza. Come la biologia inventa la cultura*, M. Maldonato (a cura di), Guida, Napoli, 2007.

Mucci, G., *Il totalitarismo ideologico della scienza*, (a cura di), in «La Civiltà Cattolica», 16 maggio 2009, a. 160, n. 3814.

¬, *Scienza e Umanesimo. Il traguardo di una ricomposizione necessaria*, in «La Civiltà Cattolica», 4 settembre 2010, a. 161, n. 3845.

Musi, A., *Memoria, cervello e storia*, con introduzione di A. Oliverio, Napoli, Guida, 2008.

Nagel, E., *La struttura della scienza. Problemi di logica della spiegazione scientifica*, trad. it., Milano 1984⁵

Omodeo, P., (a cura di), *Opere di Jean Baptiste Lamarck*, UTET, Torino, 1969

¬, «Introduzione» a *L'origine delle specie*, Newton Compton, Roma 2006.

Quiniou, Y., *Le pape contre la science*, in *Le Monde*, 20 settembre 2008.

Parrella, R., *L'Europa delle élité (secoli XIX-XX)*, Plectica, Salerno, 2004.

Pedone, P., *La scienza: causalità e teleologia*, Edizioni del Sud, Bari, 1997.

Piero, N., *L'ottimismo ereticale. Giovanni XXIII. De Lubac. Teilhard de Chardin. Teologicamente accomunati*, Solfanelli, Chieti, 2010.

Pievani, T., *La teoria dell'evoluzione*, Il Mulino, Bologna, 2006.

Pio IX, *Quanta cura*, (1864) in EE, vol. II.

Pio X, *E supremi apostolatus* (1903) in EE, vol. IV.

¬, *Vehementer Nos de Ecclesiae in Gallia asperrima conditione* (1906), in EE, EDB vol. IV.

¬, *Gravissimo officii munere* (1906), in EE, vol. IV.

¬, *Pascendi Dominici Gregis* (1907), in EE, vol. IV.

¬, lettera *Notre charge apostolique*, (1910), in San Pio X, *La concezione secolarizzata della democrazia. Lettera agli Arcivescovi e ai Vescovi francesi "Notre charge apostolique"*, Cristianità, Piacenza 1992

Pio XI, *Ubi Arcano*, (1922), in EE, vol. V.

¬, *Quas primas*, (1925), in EE, vol. V.

- Pio XII, *Divino Afflante Spiritu*, (1943), in EE. Vol. VI.
- ¬, *Humani Generis*, (1950), in EE, vol. VI.
- Pizziolo, C., *Modernismo, quale eredità? A cento anni dall'enciclica "Pascendi"* art. in «Avvenire», 5 settembre 2007
- Placanica, A., *Il filosofo e la catastrofe. Un terremoto del Settecento*, Torino, Einaudi, 1985.
- Polkinghorne, J., *Le goffe contraddizioni dello scientismo* in «Vita e pensiero», a. 2008, n. 5
- Poggi, S., *Ricerca della verità e metodo sperimentale in Claude Bernard*, in «Intersezioni», a. I, 1982, n. 2
- Popper, K., *La società aperta e i suoi nemici*, Roma, Armando, 2002.
- Possenti, V., *Natura umana, evoluzione, etica*, (a cura di) Guerini, Milano 2007.
- ¬, *L'uomo postmoderno. Tecnica, religione e politica*, Marietti, Milano 2009.
- ¬, *Dentro il secolo breve. Paolo VI, Maritain, La Pira, Giovanni Paolo II*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2009.
- Poulat, É., *Panorama internazionale della crisi modernista in Modernismo, fascismo, comunismo: aspetti e figure della cultura e della politica dei cattolici nel '900*, (a cura di G. Rossini), Il Mulino, Bologna 1972.
- Prezzolini, G., *Il bilancio del Modernismo*, pubblicato su «La Stampa» del 5 dicembre 1912.
- Preto, E., *Bibliografia di padre Agostino Gemelli*, Vita e pensiero, Milano 1981.
- Procacci, S., (a cura di), *La scienza di fronte a Cristo. Credere nel mondo e credere in Dio*, Gabrielli editori, S. Pietro in Cariano (VR), 2002.
- ¬, *Il mondo e Dio nella concezione scientifica e teologica di Teilhard de Chardin*, in R. Martinez; J.J. Sanguinetti, a cura di, *Dio e la natura*, Roma, Armando, 2002
- ¬, *P. Teilhard De Chardin, Il Fenomeno umano* in www.disf.org
- Prosperi, A., *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996.
- ¬, *L'Inquisizione romana. Letture e ricerche*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003.
- Ranchetti, M., *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*, Einaudi, Torino 1963
- ¬, voce *Modernismo*, in Enciclopedia delle Religioni, IV, Firenze, Vallecchi, 1972.
- Raponi, N., *Gemelli, Agostino* in Dizionario biografico degli italiani, vol. 53., Roma 1999.

Ravasi, G., *Irrazionalità della fede, razionalità della scienza?*, in «Vita e pensiero», Anno XCIII, Maggio-Giugno 2010.

Raven, C. E., *John Ray Naturalist: His Life and Works*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

Razzotti, B., *Tailhard de Chardin. Dalla materia al Verbo*, Messaggero, Padova 1999.

Repchech, J., *L'uomo che scoprì il tempo. James Hutton e l'età della terra*, trad. it. a cura di Stefano Moggigi, Raffaello Cortina Editore, 2004 (Collana Scienza e Idee).

Reppen, K., *La politica estera dei papi nel periodo delle guerre mondiali*, in *Storia della Chiesa*, vol. X (a cura di H. Jedin), Jaca Book, Milano 1995.

Rheinberger, H.J., *Mendelian inheritance in Germany between 1900 and 1910. The case of Carl Correns (1864-1933)*, Max Planck Institute for the History of Science, Francoforte, 2000.

Rocci, G., *Charles Bonnet: filosofia e scienza*, Sansoni, Firenze 1975.

Ronchi, C., *L'albero della conoscenza. Luci ed ombre della scienza*, Milano, Jaca Book ed., 2010.

Rossi, P., *I segni del tempo. storia della Terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Feltrinelli, Milano, 1979.

¬, *I filosofi e le macchine. 1400- 1700*, Milano, Feltrinelli, 2002.

¬, *Baudrillard e la coscienza nazionale della Francia: 1905-1921*, Studium, Roma, 2002.

Routhier, G., *Il Concilio vaticano II: recezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano, 2007.

Rusconi, G. E., *Vito Mancuso e Dio, un corto circuito teologico* in La Stampa del 18 settembre 2011

Russo, F., *Rome et Teilhard*, in *Recherches de Science religieuse*, ott-dic. 1981, T. 69, n° 4.

Sacchi, R., *Uniformitarismo*, in *Gli strumenti del sapere contemporaneo*, volume II, «I concetti», Torino, UTET, 1985.

Sale, G., *La Civiltà cattolica nella crisi modernista (1900-1907) fra transigentismo politico e integralismo dottrinale*, Milano, Jaca Book, 2001.

¬, (a cura di) *A un secolo dall'enciclica contro il modernismo. Il contributo della "Civiltà Cattolica" alla redazione della "Pascendi"* in "La Civiltà Cattolica", 2007 IV 9-19 quaderno 3775

¬, *Leone XIII, l'unità d' Italia e i cattolici*, in *La Civiltà cattolica*, 17 aprile 2010, anno 161, n. 3836,

- Sandrelli, S., recensione a *Le due culture* in www.torinoscienza.it del 17 ottobre 2005
- Santucci, A., (a cura di), *La teoria di Darwin e la biologia dell'Ottocento, Scienza e filosofia nella cultura positivista*, Feltrinelli, 1982.
- Scalman, G., *Theilhard De Chardin. La fede e la scienza*, In Dialogo, Bologna, 2000.
- Scalisi, A., *Lo statuto giuridico dell'embrione umano alla luce della legge n.40 del 2004, in tema di procreazione assistita*, in *Famiglia e Diritto*, n.2 del 2005
- Sciuto, F., *Alle origini del modernismo italiano. Note critiche*, Centro di studi sull'antico cristianesimo, Università di Catania, 1966.
- Shea, W. R., *La magia dei numeri e del moto. René Descartes e la scienza del Seicento*, Torino, Bollati Boringhieri 1994.
- Schepers, J., *Tra fede e obbedienza. Osservazioni sull'interpretazione curiale del giuramento antimodernista* in C. Arnold e G. Vian, *La condanna del modernismo. Documenti, interpretazioni, conseguenze*, Viella, Roma, 2010.
- Schwann, Th., *Mikroskopische Untersuchungen*, tr. inglese in *Great Experiments in Biology*, a cura di di F. Gabriel e H. Fagel, Prentice-Hall, New York 1955.
- Scoppola, P., *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, il Mulino, Bologna 1962.
- ¬, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Il Mulino, 1969.
- ¬, *La nuova cristianità perduta*, Studium, Roma, 1985.
- Segal, J., *Mičurin Lysenko e il problema dell'eredità*, Universale Economica, Milano 1952.
- Segala, M., *La favola della terra mobile. La controversia sulla teoria della deriva dei continenti*, Bologna, Il Mulino, 1990.
- Serres, M., *Le tiers instruit*, Gallimard, Paris 1991
- Simon, W. M., *Il positivismo europeo nel XIX secolo*, Il Mulino ed., Bologna 1980.
- Slack, J. M. W., *From egg to embryo. Determinative events in early development*, Cambridge University Press, UK, 1983.
- Smythe, W. E., *On the Psychology of 'As If'*, in «Theory and Psychology», 15 (2005).
- Smulders, P., *La visione di Teilhard De Chardin*, Borla, Torino, 1965.
- Snow, C.P., *The two cultures and the scientific revolution*, Cambridge University press, UK, 1959
- ¬, *The two cultures and a second look. an expanded version of the two cultures and the scientific revolution*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, UK 1964, Trad. it. *Le due culture*, Feltrinelli, Milano, 1977

- Solinas, G., *Il microscopio e le metafisiche*, Feltrinelli, Milano, 1967.
- Sorrentino, S., *Schleiermacher e la modernità*, in (a cura di H. J. Birkner, M. Despland, R. Osculati, S. Sorrentino, F. Tessitore, G. Moretto), *Schleiermacher e la modernità*, pref. di Sergio Rostagno, Torino, Claudiana, 1986
- Spadolini, G., (a cura di), *Il Cardinal Gasparri e la questione romana*, Le Monnier, Firenze, 1973.
- Squicciarini, D., *Nunzi apostolici a Vienna*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1998.
- Tessitore, F., *Schleiermacher e la fondazione dello storicismo etico*, in (a cura di H. J. Birkner, M. Despland, R. Osculati, S. Sorrentino, F. Tessitore, G. Moretto), *Schleiermacher e la modernità*, pref. di Sergio Rostagno, Torino, Claudiana, 1986.
- Timpanaro, S., *La genesi del metodo di Lachmann*, Padova, Liviana Editrice, 1981²
- Tortora, A., *Il Vesuvio in età moderna. Percorsi di ricerca e documenti inediti*, Angri (SA), Editrice Gaia, 2008.
- Traniello, F., *La questione rosminiana nella storia della cultura cattolica in Italia in Aevum*, 1963.
- ¬, *Cattolicesimo conciliatorista. Religione e cultura nella tradizione rosminiana lombardo piemontese (1825-1870)*, Marzorati, Milano 1970.
- Trinchese, S., *Sviluppi missionari e orientamenti sociali. Chiesa e Stato nel magistero di Leone XIII*, in *Storia dell'Italia religiosa*, , vol. III, vol. III, L'età contemporanea, (a cura di G. De Rosa, T. Gregory, A. Vauchez), Roma-Bari, Laterza, 1995.
- Ungerer, E., *Fondamenti teorici delle scienze biologiche*, Feltrinelli, Milano 1972.
- Vannoni, G., (a cura di), *Sillabo. Sommario dei principali errori dell'età nostra*, Cantagalli, Siena 1998.
- Vanzago, L., *Bergson e l'Evoluzione creatrice* in www.disf.org.
- Varillon, F., *Traversate di un credente*, Jaca Book, Milano, 2008.
- Vecchi, G. G., “*La riabilitazione del Darwin cattolico*”, in “*Corriere della Sera*”, 26 luglio 2009.
- Venturi, F., *La circolazione delle idee*, Atti del XXXII Congresso di storia del Risorgimento italiano (Firenze, 9-12 settembre 1953), Vittoriano, Roma 1954.
- Verucci, G., *La Chiesa nella società contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1988
- ¬, *L'eresia del Novecento. La Chiesa e la repressione del modernismo in Italia*, Einaudi, Torino 2010.

Vian, G., *Pio X grande riformatore? La discutibile tesi di una recente pubblicazione*, in *Cristianesimo nella storia*, a. XXX, n. 1, 2009

¬, *La Pascendi «equivale all'opera paziente e laboriosa di un Sinodo Ecumenico». La prima recezione da parte dei vescovi di Francia e Italia*, in C. Arnold e G. Vian (a cura di), *La condanna del modernismo. Documenti, interpretazione, conseguenze*, Viella, Roma, 2010.

¬, *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*, Carocci, Collana Frece, Roma, 2012.

Vigorelli, G., *Il Gesuita proibito. Vita e opere di Pierre Teilhard de Chardin*, Il Saggiatore, Milano 1963.

Vinay, V., *Ernesto Buonaiuti e l'Italia religiosa del suo tempo*, Claudiana, Torre Pellice 1956.

Viola, P., *L'Ottocento*, volume terzo, Torino, Einaudi, 2000.

Waddington, C. H., *Principles of Embryology*, New York, Macmillan, 1956

Wellington Burkhardt, R., *The spirit of system. Lamarck and evolutionary biology*, Harvard University Press, 1995.

Wildiers, N. M., *Introduzione a Teilhard de Chardin*, Bompiani, Milano, 1966.

Winchester, S., *The Man Who Loved China: The Fantastic Story of the Eccentric Scientist Who Unlocked the Mysteries of the Middle Kingdom*, Harper, New York, 2008.