

APPUNTI

PER LA STORIA DELLA CULTURA IN ITALIA

NELLA SECONDA METÀ DEL SECOLO XIX

IV.

La cultura toscana.

(Continuazione: vedi fasc. prec., pp. 144-63)

X.

IL PROGRAMMA DELLA « RASSEGNA NAZIONALE ».

II.

Lo spirito conciliatore della *Rassegna*, come promosse costantemente ogni possibile forma di accordo e di composizione tra il cattolicesimo e i nuovi bisogni della vita politica italiana, come vagheggiò e difese quelle dottrine filosofiche che, dando soddisfazione, quanto paresse ragionevole, alle tendenze del pensiero moderno, non contrastassero tuttavia ai dommi e all'indirizzo spirituale del più ortodosso cattolicesimo, e in ogni senso propugnò insomma la concordia del liberalismo o razionalismo con i dettami fondamentali della tradizionale religione degli italiani, così non mantenne a lungo l'antica ostilità risoluta e intransigente contro le dottrine più caratteristiche del moderno naturalismo, che vennero sempre più acquistando terreno nella seconda metà del secolo XIX, sforzandosi, anche in questa parte, di accordare la scienza con la fede. E quando dalla Francia, per opera del Lenormant, del Loisy e d'altri si accennò alla necessità di introdurre nello stesso campo cattolico i metodi critici usati dai Protestanti nello studio della Bibbia, gli scrittori della *Rassegna* non esitarono a schierarsi coi novatori, pur temperandone alcune tendenze estreme contro i conservatori ad oltranza della *Scuola cattolica* e della *Civiltà cattolica*. Era, secondo il pensiero degli scrittori della *Rassegna*, il naturale, logico svolgimento

del programma, che voleva un cattolicesimo mobile e progressivo, che seguendo sempre da presso il movimento degli studi e delle menti non desse motivo a quello « scristianeggiamento d'Italia », di cui essa sopra tutto preoccupavasi.

La *Rassegna* infatti non s'ispirava a un profondo e saldo pensiero filosofico. La stessa filosofia del Conti era, si può dire, una superficializzazione del pensiero di Gino Capponi, e degli stessi Lambruschini e Tommasco. La difesa quindi assunta del rosminianismo contro i gesuiti non fu per la *Rassegna* adesione alle dottrine originali e veramente costruttive del Rosmini; ma atto di simpatia verso un grande pensatore cattolico, italiano e liberale, osteggiato come tale dalla parte più retriva dei cattolici. La questione rosminiana apparve pertanto più una questione politica, che filosofica o religiosa: o filosofica e religiosa era soltanto in questo senso che anche in essa era impegnato, come in altre questioni consimili, il principio di quella moderata libertà, che anche il sistema cattolico deve rispettare e favorire per il sano sviluppo della vita religiosa e di quel pensiero speculativo che è coscienza e garanzia di ogni profonda religiosità. Ma alla *Rassegna* non importava d'entrare nel merito della questione, e promuovere per l'appunto la diffusione del rosminianismo, quantunque volentieri accogliesse gli scritti di alcuni tra i più noti e operosi rosminiani. Importava bensì di non rimanere alla retroguardia, e di non perdere quindi il contatto con gli studi del secolo. E poichè il secolo progrediva, e gli studi si venivano abbracciando a problemi, che la stessa filosofia rosminiana non aveva conosciuti, bisognava andar oltre al Rosmini, e, continuando ad applicare sempre quello stesso metodo, accettare nuovi problemi e nuove soluzioni, finchè si potesse senza contraddire a nulla di essenziale di ciò che costituisce il contenuto della coscienza cattolica. Anche in questo caso non occorre che gli scrittori della *Rassegna* approfondissero i problemi che erano loro offerti od imposti dalla cultura moderna; bastava che li riconoscessero e li mostrassero conciliabili coi dommi della fede. Anche in questo caso bastava mantenere il contatto: un contatto estrinseco e insufficiente di certo a produrre un vero movimento scientifico o religioso, ma che appunto perciò ha il suo significato storico di sintomo di un atteggiamento spirituale meritevolissimo di essere attentamente considerato. Abbiamo una forma senza sostanza, un programma senza uomini, o, se si vuole, delle formule senza idee; e perciò delle velleità di una precisa disciplina dello spirito e di un ben determinato orientamento di pensiero; ma a queste velleità non

corrisponde lo svolgimento effettivo di un'azione spirituale energica e produttiva. La concezione spiritualistica degl'iniziatori di questa cultura toscana del secolo XIX si veniva dissolvendo. Non era stata mai una grande corrente; ma da ultimo diventò un piccolo rigagnolo, che incontratosi col tumultuoso torrente del modernismo, d'origine esotica, vi si confuse, e finì con esso.

Ricordammo a suo luogo la viva ostilità del vecchio spirito toscano contro il darvinismo: in cui il Capponi e i suoi amici non vedevano soltanto una ipotesi naturalistica da servire come strumento di lavoro agli schemi o alle indagini del naturalista, ma un concetto filosofico (qual esso infatti era pure indubbiamente) avverso apertamente a quei principii fondamentali dello spiritualismo, che non sono proprii soltanto della filosofia cristiana, ossia delle credenze specifiche del cristiano, ma di ogni filosofia che voglia rendersi conto delle proprietà essenziali della umana natura. E la ostilità di quei maestri della cultura toscana non era infatti una conseguenza della loro fede religiosa, ma di qualche cosa di più profondo che era nell'animo loro radice della loro fede religiosa. Bastano i cenni addotti della polemica tra il Tommaseo e l'Herzen a dimostrare il carattere schiettamente filosofico delle ragioni, a cui s'ispirava la invincibile ripugnanza del primo al darvinismo; e che trovavano nella fede cristiana un conforto, e il maggiore che pel Tommaseo si potesse desiderare; ma ve lo trovavano, perchè ve lo cercavano; poichè già esse avevano la loro vita e il loro valore indipendente dal domma. Per condurre perciò quella polemica era necessaria, evidentemente, una forte coscienza filosofica; e quando questa via via venne meno, e non rimase se non il desiderio di conciliare la fede con la scienza, quell'atteggiamento di battaglia fu smesso, e la *Rassegna* aprì le braccia alla scienza anche sotto forma di dottrina dell'evoluzione.

La *Rassegna* nella questione dei rapporti tra fede e scienza si rifece dalla nota dottrina che, formulata prima dai nostri scrittori del Rinascimento (Bruno e Galilei), divenne poi la base delle rivendicazioni della libertà del pensiero scientifico in tutta Europa: la dottrina della netta separazione tra l'oggetto della scienza e quello della rivelazione religiosa, per cui si sottrac la ricerca scientifica ad ogni controllo dell'autorità dei Padri e della Chiesa. Nel 1890 un articolista era lieto di leggere in un lodato libro di teologia, che « nelle materie puramente scientifiche, che non interessano la fede e la morale, nè la Chiesa come tale, nè i Padri hanno autorità per interpretare le scritture », poichè anche il Concilio Vaticano aveva

apertamente riconosciuto alle scienze « il diritto di fare tutte quelle ricerche che ci confanno ai proprii metodi, e che si aggirano nella loro rispettiva sfera »; e di ripetere che nelle materie scientifiche le Scritture vanno apprezzate « secondo le cognizioni della scienza umana, nella stessa maniera, che trattandosi di cose appartenenti alla fede ed alla morale, e che servono alla edificazione della Dottrina cristiana, converrà riportarsi alla Chiesa ed ai Padri, a cui spetta il diritto dell'interpretazione ». Lietissimo che, in proposito della condanna inflitta dalla Chiesa a Galileo, il detto teologo osservasse come la dottrina galileiana sia oggi nondimeno insegnata come vera senza più opposizione della Chiesa, e dichiarasse un fatto deplorabile che una volta i cardinali e i giudici del S. Ufficio l'avessero potuta qualificare come eretica: quasi « solenne intervento della Provvidenza, per stabilire la distinzione radicale fra i due ordini di verità, l'ordine naturale e l'ordine soprannaturale, come anche per dimostrare la loro mutua indipendenza nei limiti assegnati a ciascuno dei due ordini » (1).

Quando nel 1893 un articolo di un illustre vescovo francese, mons. D'Hulst, rettore dell'Istituto cattolico di Parigi, intorno alla questione biblica (pubblicato nel *Correspondant* del 25 gennaio di quell'anno) riaccese la disputa tra i tradizionalisti e i rappresentanti della sinistra, come fu detta la corrente degli studiosi cattolici più propensi al metodo critico di esegesi, e intervenne Leone XIII con la sua enciclica *Providentissimus Deus*, agli scrittori della *Rassegna* non parve dubbio che il pontefice avesse consacrata con la sua autorità la tesi che essi avevano difesa, non soltanto teoricamente ma con celebrati esempi di esegesi, come quelli dell'ab. Stoppani, che nella rivista fiorentina aveva pubblicato il suo commento sull'*Exameron*. Uno d'essi, che si celava sotto lo pseudonimo di Eufrazio, commentava il documento papale, in cui ognuna delle parti contendenti credeva di poter trovare una sentenza favorevole alla propria pretesa; e si compiaceva (2) di rilevare, contro il conservatorismo tradizionalista, che l'Enciclica ammetteva negli studi biblici *continuum quemdam progressum in Ecclesia*. Già, in questa materia, « un partito conservatore, che si mostrasse riluttante ad ogni minima transazione, e fosse tenace scrupolosamente del programma an-

(1) N. GUARISE, *I dogmi cattolici e la libertà della scienza*, nella *Rass.* del 1890, vol. 52, p. 297-8.

(2) *La questione biblica e l'Enciclica 'Providentissimus Deus'*; vol. 77 (1894), pp. 180-225.

tico, farebbe buona figura, ma in un museo di antichità ». Trasformando una frase incidentale nell'enunciazione meditata di un concetto sistematico, lo scrittore insisteva nel mettere in rilievo l'accenno papale al fatto del progresso, che avrebbe luogo nei limiti stessi della esegesi ortodossa. Anche nella Bibbia « o piuttosto nel commento biblico » (due termini che qui volentieri si tende a unificare) c'è pure una parte mutabile « docile alla legge dell'evoluzione ». E « come mai in questo libro sacro e vero perchè dettato da Dio, s'avrebbe una parte di senso mutevole, cioè a dire sfrondata della sua miglior bellezza, l'immutabilità del vero? ». La risposta di Eufrazio è quella a cui si fermò indi innanzi la scuola modernista, ma che già aveva data Galileo:

Qualche cosa si è dovuto mutare nel modo di intendere la scrittura; non l'eterno vero soprannaturale, che per ogni suo libro traluce, ma in ciò che direbbesi accessorio ed accidentale ad essa: le quali cose d'ordine secondario furono già ritenute, secondo l'opinioni di altri tempi, insegnamento divino come ogni altro dato biblico, ed oggi, ancora da taluni si affermano tali, mentre invece si devono intendere con criteri ben diversi, non potendosi stabilire un confronto fra un passo scritturale che dia una verità dogmatica o morale ed un passo che esprima un pensiero scientifico, benchè si l'uno che l'altro siano contenuti nella Bibbia. Laonde in questo campo oggi è lecito pensare in modo diverso dai Padri, i quali, commentando un luogo scritturale, dove si tratti, poniamo, di astronomia o di fisica terrestre, ' poterono errare collo stabilire (come avvertiva l'Enciclica), giusta le opinioni del loro tempo, qualche interpretazione, che non regge per noi, dopo lo sviluppo moderno della scienza '.

L'Enciclica infatti aveva detto esplicitamente che « gli scrittori sacri, o più veramente lo spirito di Dio, il quale parlava per mezzo loro, non vollé insegnare agli uomini queste cose (cioè l'intima costituzione delle cose visibili) niente giovanti alla salvezza; per il che lui piuttosto che tener dietro all'esplorazione diretta della natura, aver descritto e trattato le stesse cose o con qualche modo traslato, o come portava in quel tempo il parlare comune, e come porta oggidì circa molte cose, nella vita quotidiana fra gli stessi uomini più addottrinati. E siccome nel parlar consueto primamente e propriamente si espongono le cose che cadono sotto i sensi, similmente lo scrittore sacro seguì ' quello che apparì sensibilmente ', ossia quello che Dio stesso, parlando agli uomini, significò al modo umano, per la capacità loro » (1). Insomma, il caposaldo di tutta

(1) Parole di S. TOMMASO, *S. theol.*, I, q. 70, a. 1, n. 3.

la controversia è qui: che lo Spirito di Dio ha voluto insegnare « soltanto ciò che giova alla salvezza ». E bisogna convenire col D'Hulst che « l'ispirazione quanto all'oggetto si estende a tutti quanti i libri sacri, e ad ogni lor parte, così che non è lecito mai il dire che nella Bibbia si danno parti ispirate e parti non ispirate...; ma l'effetto dell'ispirazione è vario e diverso. Su molte verità (e sono la gran parte) lo Spirito di Dio influì per modo da autenticarle colla sua autorità, dandole come veri e propri insegnamenti di Dio; e sarebbero... quelle con cui Iddio volle provvedere alla salute degli uomini: di altre verità invece, quali quelle concernenti le scienze fisiche, a giudizio del papa, ed in genere quelle che non giovano alla salvezza umana, Dio non volle dare all'uomo un proprio insegnamento ». Dio, rivelando e ispirando, non soppresse la personalità dello scrittore, e lasciò che molte cose si dicessero secondo l'uso della lingua e lo stile dell'autore; sicchè nella Bibbia « c'è una parte divina e una parte umana, un'anima ed un corpo, il sostanziale e l'accidentale ».

Contro quest'interpretazione dell'Enciclica protestò vivamente la *Civiltà Cattolica*. Ed Eufrazio replicò (1) che a voler sostenere che tutto il contenuto della Bibbia sia materialmente vero, bisognava pure decidersi ad ammettere come veri quegli accenni a questioni fisiche, che sono manifestamente falsi. Bastava ricordarsi sempre di quel versicolo dell'*Ecclesiaste*: *Generatio praeterit et generatio advenit: terra autem in aeternum stat*. E poco dopo (2) rifaceva la storia del caso di Galileo, per ribadire con i suoi argomenti e il racconto degli errori commessi dalla Chiesa per aver voluto seguire altra via che « nella Bibbia non vi sono nè pretesi errori scientifici, nè pretese verità scientifiche; la scienza non entra nell'economia della Rivelazione: e quella parte scientifica, che pure si riscontra nella scrittura, non va presa come un asserto divino, ma come una forma di linguaggio accomodato alle idee del tempo ».

Quell'anno stesso al Congresso internazionale degli scienziati che si tenne a Bruxelles, monsignor D'Hulst pronunziò belle e alte parole, che la *Rassegna* fu lieta di raccogliere (3). Il dotto prelado francese ammoniva i cattolici che per tema di rompere nelle temerità eterodosse, non si trascorresse ad urtare nello « scoglio delle

(1) *Una risposta alla "Civiltà Cattolica"*; vol. 78 (1894), pp. 109-116.

(2) *G. Galilei e la questione biblica*, nel vol. 82 (1895), pp. 248-78.

(3) *Rass. nat.*, del 1.º dic. 1894.

puerilità e delle ignoranze che si coprono del bel nome di ortodossia ». Ammoniva che la paura d'oltrepassare i limiti non doveva indurre gli scienziati cattolici a tirarsi indietro; a chiudere gli occhi e gli orecchi, per non ascoltare altre parole che quelle che eran soliti di udire da tanto tempo. Non doveva quell'apparente prudenza divenire a loro insaputa e loro malgrado « la peggiore delle temerità, quella che consiste nel saldare la fede a delle opinioni umane, che un errore comune ha potuto rendere generali per il passato tra i credenti, ma che non avevano la loro radice nella Rivelazione, e sono ora dall'irresistibile movimento dello spirito umano condannate a sparire ».

Quando, l'anno dopo, il Brunetière gittò il suo famoso grido d'allarme intorno al fallimento della scienza, rappresentandola ancora una volta come avversaria alla religione, Federico Persico nella *Rassegna* amava insistere sull'antica distinzione tra il sapere scientifico e la fede religiosa, e incoraggiare con quelle parole del dotto vescovo francese i cattolici a non diffidare della scienza degna di questo nome, consapevole del suo invalicabile limite (1). « La scienza, come svolgimento dell'umana ragione, non dev'essere solo, per dir così, tollerata dal credente, ma onorata, amata, promossa. I progressi della scienza sono progressi dell'umanità, sono ricchezza intellettuale, di cui Iddio stesso dotava l'uomo, ed è un dovere del cattolico non pure non avversarla ma favorirla, tenerla di conto, sforzarsi per ogni via di diffonderla e di farla avanzare ». Il Persico approfondiva il concetto corrente della distinzione esortando non pure il credente a rispettare e favorire il sapere scientifico, al quale non può la religione sostituirsi, ma lo scienziato altresì a non credere che la sua ricerca possa appagare tutte quante le esigenze dello spirito umano. E poneva in rilievo il carattere dei problemi inevitabili, per cui la scienza, in quanto tale, non può sperare di aver mai a scoprire una soluzione:

Tutti quei valentuomini illustri o quegli oscuri operai che si affaticano nei vostri laboratori, non hanno un cuore che palpita, non hanno famiglie, non li tocca a volte il dolore, il disinganno, l'ingiustizia? Non hanno, oltre l'aspirazione degna ed utile di rapire un altro segreto alla natura, altre aspirazioni nella loro vita? È muta la loro coscienza sulle passioni che li agitano e forse li spingono al male, o non hanno passioni

(1) F. PERSICO, *Scienza o religione?*, nella *Rass. nat.*, vol. 83 (1895), pp. 605-627.

e sentimenti comuni agli altri uomini? Alle fatiche che sopportano, alle ingiustizie che soffrono, alla miseria cui spesso si consacrano, al vedere d'intorno ignoranti fortunati, sconosciuti i loro sforzi, mal compensate o mal riuscite. le loro ricerche, si rassegneranno quietamente sempre, non pullulerà mai nei loro cuori l'odio o l'invidia? A quali speranze si volgeranno, se quelle che per anni han nutrito e che credevano loro dovesero abbellire la vita, sono distrutte? Non si scoreranno mai, non dispereranno mai, non si ribelleranno mai alla sorte e mediteranno pensieri sinistri? Oh! è un'alta cosa la scienza, ma la vita è sola scienza? È mirabile strumento l'intelletto, ma l'uomo è solo intelletto? E quando per lunghi anni la scienza avrà stentato a esplorare una materia ribelle e si accosterà alla sua fine, penserà con indifferenza che tutti i suoi sforzi, tutte le sue indagini, tutti i suoi desiderii, tutti i suoi acquisti, tutto lui insomma, sarà sepolto nel nulla, anderà a confondersi con quella materia?

Qui ritorna lo spirito del Capponi e del Lambruschini; e le profonde ragioni d'una cognizione, religiosa o filosofica, indirizzata a ogni modo a una realtà diversa da quella che la scienza pesa e misura, riconducono al fresco intuito del divino di Pascal, e all'croico concetto dell'umano proprio del nostro Rinascimento:

Oh! sì; l'uomo, a guardarlo di fuori, è un piccolo essere, inferiore per la forza a parecchi altri animali; di una durata, si può dire, meschina in confronto di certe piante, di una statua, d'un libro, di mille altre cose che lo circondano. Un invisibile insetto può ucciderlo. La sua apparizione sulla terra è avvenuta non si sa quante migliaia di secoli da che una terra ci fu. — Eppure questa creatura piccina e tardiva, affermata dal mistero, è essa stessa un mistero per la sua potenza e per le sue facoltà. Nel muto universo che la circonda essa sola pensa e sa di pensare, essa sola parla e sa di parlare. Dal suo breve cantuccio sulla terra s'innalza con la mente nei vastissimi cieli, li misura, ne enumera le stelle, pesa quel sole che la riscalda e la fa vivere, ma potrebbe incenerirla. Le leggi che governano il mondo materiale, di cui il mondo materiale è ignaro, quel piccolo uomo le scruta, le scopre, le intende, le descrive. Quel leone, quell'elefante, che lo potrebbero divorare e schiacciare, ei li doma, li assoggetta con la sua intelligenza, li ferma col suo sguardo. Quella materia entro cui cammina, di cui si nutre, in cui parte dovesse annegare, egli la costringe a svelargli le sue forze occulte, la fa servire a' suoi bisogni, ai suoi fini, la domina, la governa. Al mondo materiale e visibile non si arresta, non se ne contenta, spinge il pensiero nell'infinito e nell'eterno. Con la fantasia crea anch'egli dei mondi, crea degli esseri che vivono d'una vita a parte, piena di splendore e di grazia; li eterna nei marmi, nelle tele, nei libri, e pregusta con l'arte le bellezze del cielo. Ama con tutte le potenze dell'anima e fa prodigi di abnegazione e di amore. Odia del pari ed estermina come nessuna belva sa

odiare o distruggere. Il pianeta ch'egli abita, studia, modifica, trasforma, abbellisce, ne scava le viscere, ne muta la superficie e la sforza a generare come gli piace. Rompe gl'istmi, trafora i monti, valica i mari, s'innalza nell'aria. E a tutto ciò provvede con un solo impalpabile strumento, che è e rimane un mistero: il suo intelletto. Quale altro animale, o quale altro essere in tutto l'universo visibile può vantarsi come lui di fare altrettanto? Quei progressi della scienza... chi li ha fatti se non l'uomo? È una belva o un eroe l'uomo; è bensì un nulla, ma è ad un tempo quasi un iddio. Sia modesto, perchè i confini anche a lui sono segnati; ma abbia pure la coscienza della sua grandezza, della sua nobiltà nel creato, perchè nessun'altra creatura può gareggiare con lui. Certo, il giorno che la scienza potrà dimostrare come da sè la pura materia diviene pensiero, il mondo invisibile e sovranaturale sarà distrutto; ma la scienza stessa, per bocca d'un suo cultore, ha detto che questo giorno non verrà mai.

La pura materia, il meccanismo erano infatti il punto di partenza non pure della scienza, ma della stessa filosofia superba della sua soggezione allo spirito meramente scientifico. L'evoluzionismo dominante voleva essere inteso appunto come risultato accidentale di cieco meccanismo. Per chi non si procurava a tempo un *alibi* nell'agnosticismo la scienza della natura era filosofia materialistica e atea. Gli scrittori della *Rassegna nazionale*, con a capo uno dei loro tra i più illustri, Antonio Fogazzaro, ammiratore ed esaltatore del Rosmini, ma senza capacità di penetrarne lo spirito e lontano infatti per temperamento dall'austera concezione religiosa della vita propria del grande Roveretano, mistico ma senza profonda concentrazione dell'animo nel sentimento del divino, che tutto contiene e annulla tutto ciò che non contiene, spiritualista ma disposto a concepire fantasticamente e però materialisticamente la stessa vita dello spirito, respirarono quando fu loro detto e credettero infatti si potesse dire che l'evoluzionismo proclamato dalla scienza della natura, da quella scienza che s'era impadronita dell'intelletto e quasi del cuore degli uomini, era ben conciliabile col concetto teistico e spiritualistico del mondo professato dal cattolicesimo.

Cominciò, com'è noto, il Fogazzaro. Colpito dalla lettura di un libro dell'americano Giuseppe Le Conte *Evoluzione e pensiero religioso* (1887), prese a dibattere la questione con una lettura all'Istituto veneto nel 1891: *Per un recente raffronto delle dottrine di S. Agostino e di Darwin circa la creazione* (1); dove, traendo partito

(1) Negli *Atti* dell'Istituto, 1890-91, I, pp. 447-479. Questo e gli altri scritti qui appresso ricordati furono poi da lui riprodotti in *Ascensioni umane*, Milano,

dai recenti riscontri fatti da studiosi cattolici tra l'evoluzionismo darwiniano e idee accennate in S. Agostino e in altri Padri e dottori, si sforzava di spiegare in che modo i cattolici potessero aderire alla teoria del trasformismo senza contraddire ai dommi della propria fede religiosa. « Non solo », egli conchiudeva, « non vi ha dissidio fra questa e il concetto fondamentale dell'Evoluzione, non solo è libera di aderirvi la più severa coscienza cattolica, ma essa risponde, se non m'illudo, alla natura stessa e all'indirizzo del Cristianesimo ». E ricordava non essere la prima volta « che una teoria combattuta sulle prime in nome della Fede, trionfa d'ogni opposizione e rivela un accordo della verità scientifica con la verità religiosa, che innalza lo spirito umano e lo avvicina ad entrambe ». L'esistenza degli antipodi, il moto della Terra intorno al Sole, l'attrazione universale, diedero parimenti luogo a contrasti, in cui pareva impegnata la sorte della verità religiosa.

Ebbene, « dopo la scoperta di Newton che dimostra l'unità del Creato nello spazio, venne la ipotesi sulla discendenza delle specie che, affermando la comune origine e la continuità di tutti gli esseri viventi, dal principio delle cose fino a noi, dimostra la unità del Creato nel tempo. L'accordo di queste due unità nell'Universo offre allo spirito umano la più sublime del Creatore ch'egli abbia raggiunta mai ». Non dice S. Paolo che *omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc*? S. Ambrogio, commentando questo passo, « considera il travaglio e la pena di tutta la Natura, dagli astri che faticosamente percorrono il loro cammino, sorgono, cadono, risorgono, sino allo spirito degli animali che servono e gemono perchè l'opera loro servile è caduca, non è per il servizio di Dio e per l'eternità, ma per il servizio dell'uomo peccatore e per la corruzione »: poichè, secondo S. Paolo, tutta la natura aspira a uno stato superiore che conseguirà quando anche l'umanità sia trasfigurata nello splendore futuro: *ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei* (1). E a chi crede in questa evoluzione futura dei bruti, non deve ripugnare la ipotesi della evoluzione passata dell'uomo.

Il Fogazzaro non chiariva in che modo l'evoluzione si dovesse intendere affinchè questo passato dell'uomo non fosse la nega-

Baldini, 1899. In proposito cfr. il bel libro di T. GALLARATI-SCOTTI, *La vita di A. F.*, Milano, Baldini, 1920, cap. X.

(1) *Rom.* 8, 21.

zione del suo valore spirituale. Gli bastava illuminare tutto il quadro immenso della luce abbagliante di Dio, collocato al suo limite estremo. E nella sua immaginazione di artista restava conquiso dal vasto fantasma di questa unità di una natura tutta chiusa tra il *fiat* divino e l'uomo spettatore commosso della propria storia faticosa tante volte millenaria. La « sublime visione » gli riempiva l'animo della più viva commozione:

L'argomento, oltre alla sua importanza generale, mi parve averne una particolare per l'arte che crea con la parola, per l'artista cristiano che non intende sperare contro la sua fede; poichè la teoria della discendenza di tutti gli esseri viventi da una origine sola, la idea di una attività vitale immensa, intesa a produrre dalla prima nebulosa, grado a grado, l'essere intelligente e libero, intesa in pari tempo e in pari modo a preparargli con le proprie deviazioni un contorno che lo regga e gli serva per salire ancora, mi parvero conferire alla rappresentazione intellettuale dell'Universo una meravigliosa ispiratrice bellezza cui non si rinuncierebbe senza violenza e dolore.

La « bella idea » divenne pel romanziere vicentino un pensiero assiduo, che per qualche anno egli non si stancò più di propugnare. Nel maggio del 1892 parlava all'Ateneo veneto *Per la bellezza d'un'idea*, che era quella messagli in cuore dal libro del Le Conte. Del quale diceva:

Ricordo tuttavia con quale emozione e stupore ho sentito per la prima volta, da giovinetto, rivelarmisi improvvisa nel pensiero una bellezza sensibile del Bene superiore ai temi, del Bene puramente morale. Ora, leggendo nel volume del Le Conte i capitoli dov'egli affronta il problema religioso, scoprendo via via di periodo in periodo le fila e la mira del ragionamento, un simile stupore s'impadroniva di me, il cuore mi batteva forte come all'appressarsi di una rivelazione nuova. Le idee sorgenti dal libro si svolgevano, si compievano rapide nella mia mente, ed ecco, sul declinar della vita, una bellezza sensibile del vero superiore ai sensi, del vero puramente intellettuale, saliva e si spiegava per la prima volta nell'anima mia. La fedele, costante voce interiore non aveva mentito; non solo non vi era antagonismo fra Evoluzione e Creazione, ma l'immagine del Creatore mi si avvicinava, mi s'ingrandiva prodigiosamente nello spirito, ne provavo una riverenza nuova e insieme uno sgomento simile a quello che si prova affacciandosi all'oculare di un telescopio, scoprendovi di botto, nello specchio, vicino, enorme, l'astro che pocanzi si è guardato ad occhio nudo nel cielo.

La nuova conferenza era pubblicata al posto d'onore nella *Rassegna nazionale* del 1.° settembre. Vi si combatteva l'interpre-

tazione meccanicista haeckeliana dell'evoluzione, rivendicando la necessità di aggiungere alla selezione naturale un' x , un potere occulto, senza il quale non c'è combinazione di cause esterne che possa farci intendere il sorgere delle differenze nella serie ascendiva degli esseri della natura. Poichè anche qui l'ultima domanda « parte dal confine del sapere umano verso il buio e il silenzio ». Gittiamo pur via la teleologia del bambino persuaso che i suoi genitori, i suoi maestri, i suoi amici, i suoi servi, la sua casa esistano per lui solo; ma « professiamo la teleologia dell'uomo che comprende di essere un atomo nella umanità »; comprende che l'universo non è stato creato solamente per l'umanità; ma « nella mente ordinatrice dell'universo ciascuna cosa da lei creata tende in se stessa e nelle sue relazioni con le altre cose a infiniti diversi scopi, pochissimi dei quali sono visibili a noi »; e tutti « sono disposti secondo disegni più grandi, ordinati ad altri ancora maggiori, parti alla loro volta di un solo immenso disegno del quale è appena possibile alla ragione umana, conoscere che ascende nelle sue linee generali dall'Imperfetto al Perfetto ». Ma lo spirito umano è immortale? Noi, risponde il Fogazzaro ai credenti che, come i vecchi Tommaseo e Lambruschini, temevano di veder abbattuta la dignità umana, « dalla statua di fango noi riportiamo la origine dell'uomo alla prima nebulosa, affidiamo a milioni di secoli, a tutte le forze della natura, a miriadi e miriadi di esseri viventi il sublime lavoro di preparare Adamo e i natali dello spirito personale e immortale ». E si dimenticava così della x !

L'anno dopo la *Rassegna* presentava ai suoi lettori l'altro discorso del Fogazzaro: *L'origine dell'uomo e il sentimento religioso* (1), dove si tornava a difendere il trasformismo dall'accusa di ferire la coscienza della umana dignità. « Noi dai bruti non discendiamo, noi ascendiamo da lui; e il nostro tempo sempre meglio comprende che se la vanità umana può compiacersi qualche volta di discendere, la vera gloria dell'uomo è di ascendere. Se vogliamo cercarè un vanto nella nostra origine, il vanto sia questo, che non fummo tratti in un attimo, gran tempo dopo i primi animali, dal fango, come dire da putredini di vite passate, ma che un immenso lavoro si è fatto sul nostro pianeta perchè dalla polvere che non conosceva nè putredine nè morte, sorgessero forme viventi atte a tramandare la vita, ad avviarla, cooperandovi tutta la natura, verso

(1) Vol. 71 (1893), pp. 184-217.

forme superiori, senza lasciarla mai cadere un momento fino a che una fronte, uno sguardo, una parola vivente si alzassero al Cielo ».

Queste idee se erano aspramente combattute, con grande pena del Fogazzaro, dai soliti intransigenti, diventarono uno degli articoli principali del patto di conciliazione tra scienza e fede della *Rassegna*. Nella quale nel 1898 (1) un « *Theologus* » riassumeva un articolo di un vescovo inglese intorno alle note opere del padre Zahm, *Evoluzione e dogma e Scienza e fede*, ritenendo che quell'articolo potesse tornare accetto « ai non pochi cattolici che, timidi come sensitive, considerano gli importanti progressi della scienza fisica con una tema che fa più onore alla sensibilità della loro devozione che alla robustezza della loro fede ». L'anno seguente, poichè il Fogazzaro raccolse in volume tutti gli scritti suoi sull'argomento, il solito Eufrazio con alcune « Note di conciliazione » (2), scendeva in campo contro la *Civiltà cattolica* che tentava di attrarre la disputa nell'orbita della dommatica, e voleva far passare i cattolici evoluzionisti per teste un pochino avventate, e le loro dottrine, se non addirittura eretiche, meritevoli di censura teologica.

Per Eufrazio le ragioni a sostegno del trasformismo non mancano, ma non sono, in verità, molto forti. A raccogliere tutti gli argomenti addotti dal Fogazzaro, non se ne otterrebbe ancora un trattato; pure l'impressione che se ne riceve è « un senso di quiete e di ammirazione per la nuova dottrina; il creato ci si presenta più armonico e più bello nel suo avvenire; il Creatore ci pare più saggio nelle lunghissime vedute della sua provvidenza; l'uomo acquista una dignità maggiore in confronto all'altra natura dalla quale, per diuturno lavoro di forze vitali, è uscito; e sulla sua fronte brilla il raggio del volto del Signore, che lo illuminò dal Cielo eterno, quando, perfetto nell'organismo e insigne sopra le altre creature, pareva abbisognare di una nuova forza, oltremondana, per continuare la sua lenta ascensione a Dio ».

Per Eufrazio « non è col deridere questa o quella espressione, coll'eccitare i propri e gli altrui cachinni a spese della parentela scimmiesca, che si combatte una dottrina ». Bisogna lasciare in pace le scimmie e studiare meglio gli uomini. Bella l'idea anche per Eufrazio, non solo per la storia della natura, e per quella umana:

(1) Vol. 104, pp. 418-20.

(2) Vol. 105 (1899), pp. 710-25.

l'evoluzione altresì è il carattere della scienza rivelata, che dal primo racconto biblico brevissimo, conciso e simbolico fino allo sviluppo della dommatica è tutta una legge di ininterrotto progresso.

Non si tratta già di fondare un dogma, ma di riconoscere la più ampia libertà di discussione rispetto a un'opinione scientifica, che illustri credenti ammettono senza offesa alle loro convinzioni religiose. Giacchè « una volta che fosse provato che l'evoluzionismo è una legge cosmica, la quale non turba il concetto teologico di Dio, della creazione del nulla, della esistenza dello spirito intelligente, non interrompe menomamente il filo della tradizione messianica prima di Cristo e dopo Cristo, e, quanto al futuro, si eleva lo sguardo alle future ascensioni umane, non ci sarebbe nessun motivo di compulsare le opere dei Padri e di affliggere la Bibbia con strumenti di certa ermeneutica, che fece già tante cattive prove ». Che bisogno c'è di tentare un accordo tra il racconto biblico della creazione dell'uomo e l'ipotesi trasformistica? Basta estendere al sesto giorno della creazione quello stesso metodo di interpretazione simbolica che già l'astrologia e la geologia rese necessario per i primi cinque.

Nè il Fogazzaro nè Eufrazio nè altro scrittore della *Rassegna* vedono il carattere intrinsecamente materialistico, perchè naturalistico, della « bella idea ». A loro basta quell'accordo estrinseco che, avendo separato la religione e la scienza, le giustappone; e rende così possibile una cultura, che, senza essere chiusa alle voci della scienza contemporanea, possa tuttavia resistere ad ogni tentativo di chi voglia scristianeggiarla. Smarrito il senso filosofico delle credenze, che erano state la forza degl'iniziatori di questa cultura toscana di cui la *Rassegna nazionale* volle essere il maggiore propugnacolo, non si vide più il motivo segreto della fiera ripugnanza che essi avevano dimostrato contro, non la scienza del secolo XIX, ma l'atteggiamento spirituale, che era proprio di essa. E in queste schermaglie conciliatoriste si liquidava l'eredità del robusto spiritualismo da cui il pensiero toscano era stato scosso e avvivato nella prima metà del secolo.

GIOVANNI GENTILE.