Informazioni su questo libro

Si tratta della copia digitale di un libro che per generazioni è stato conservata negli scaffali di una biblioteca prima di essere digitalizzato da Google nell'ambito del progetto volto a rendere disponibili online i libri di tutto il mondo.

Ha sopravvissuto abbastanza per non essere più protetto dai diritti di copyright e diventare di pubblico dominio. Un libro di pubblico dominio è un libro che non è mai stato protetto dal copyright o i cui termini legali di copyright sono scaduti. La classificazione di un libro come di pubblico dominio può variare da paese a paese. I libri di pubblico dominio sono l'anello di congiunzione con il passato, rappresentano un patrimonio storico, culturale e di conoscenza spesso difficile da scoprire.

Commenti, note e altre annotazioni a margine presenti nel volume originale compariranno in questo file, come testimonianza del lungo viaggio percorso dal libro, dall'editore originale alla biblioteca, per giungere fino a te.

Linee guide per l'utilizzo

Google è orgoglioso di essere il partner delle biblioteche per digitalizzare i materiali di pubblico dominio e renderli universalmente disponibili. I libri di pubblico dominio appartengono al pubblico e noi ne siamo solamente i custodi. Tuttavia questo lavoro è oneroso, pertanto, per poter continuare ad offrire questo servizio abbiamo preso alcune iniziative per impedire l'utilizzo illecito da parte di soggetti commerciali, compresa l'imposizione di restrizioni sull'invio di query automatizzate.

Inoltre ti chiediamo di:

+ *Non fare un uso commerciale di questi file* Abbiamo concepito Google Ricerca Libri per l'uso da parte dei singoli utenti privati e ti chiediamo di utilizzare questi file per uso personale e non a fini commerciali.

+ *Non inviare query automatizzate* Non inviare a Google query automatizzate di alcun tipo. Se stai effettuando delle ricerche nel campo della traduzione automatica, del riconoscimento ottico dei caratteri (OCR) o in altri campi dove necessiti di utilizzare grandi quantità di testo, ti invitiamo a contattarci. Incoraggiamo l'uso dei materiali di pubblico dominio per questi scopi e potremmo esserti di aiuto.

+ *Conserva la filigrana* La "filigrana" (watermark) di Google che compare in ciascun file è essenziale per informare gli utenti su questo progetto e aiutarli a trovare materiali aggiuntivi tramite Google Ricerca Libri. Non rimuoverla.

+ *Fanne un uso legale* Indipendentemente dall'utilizzo che ne farai, ricordati che è tua responsabilità accertati di farne un uso legale. Non dare per scontato che, poiché un libro è di pubblico dominio per gli utenti degli Stati Uniti, sia di pubblico dominio anche per gli utenti di altri paesi. I criteri che stabiliscono se un libro è protetto da copyright variano da Paese a Paese e non possiamo offrire indicazioni se un determinato uso del libro è consentito. Non dare per scontato che poiché un libro compare in Google Ricerca Libri ciò significhi che può essere utilizzato in qualsiasi modo e in qualsiasi Paese del mondo. Le sanzioni per le violazioni del copyright possono essere molto severe.

Informazioni su Google Ricerca Libri

La missione di Google è organizzare le informazioni a livello mondiale e renderle universalmente accessibili e fruibili. Google Ricerca Libri aiuta i lettori a scoprire i libri di tutto il mondo e consente ad autori ed editori di raggiungere un pubblico più ampio. Puoi effettuare una ricerca sul Web nell'intero testo di questo libro da `http://books.google.com`

Digitized by Google

BIBLIOTEC.
UNIVER. DI ROMA
Fond. Levi
611
ISTITUTO DI
FILOSOFIA

PUV 1149896
BIF 11317

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

TEODICEA.

Digitized by Google

Ex libris Adolfo Levi 6.11

Digitized by Google

TEODICEA

LIBRI TRE

DI

ANTONIO ROSMINI-SERBATI

PRETE ROVERETANO

Ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς
οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος.

PLATO, *in Timæo.*

VOLUME UNICO.

Inv. 11 317

MILANO

TIPOGRAFIA E LIBRERIA BONIARDI-POGLIANI

Contrada de' Nobili, N. 3993.

M DCCC XLV.

Digitized by Google

Digitized by Google

DEDICA PREMESSA AL VOL. I. DEGLI OPUSCOLI FILOSOFICI (MILANO, 1827), *dove furono pubblicati i primi saggi di quest'opera.*

A SUA DILETTISSIMA SORELLA

GIOSEFFA MARGARITA

L'AUTORE.

Alcuni anni sono passati, che pigliando Voi luogo di madre ad alcune povere orfanelle in una casa raccolte, io vi mandavo in dono un libro sulla Cristiana Educazione a segno della letizia che mi apportava la vostra caritatevole impresa. Ma ora che conducete alla chiesa Trentina, comune nostra madre, un coro di elette vergini, che tutte si consacrano a servire ne' prossimi, specialmente ammalati e indigenti, lo stesso Signore, Voi mi raddoppiate quella prima letizia, e con essa la gratitudine ch'io ve ne debbo; conciossiachè questo nuovo vostro consiglio come è più generoso del primo, così apporta un bene più stabile e più ampio a quelli che ci sono fratelli per la spirituale generazione. Nondimeno con questo nuovo libro che ora esce in luce non intendo, dedicandolo io a Voi, scontare il mio debito, chè nè posso farlo, nè vorrei se il potessi, e sono anzi ben disposto a lasciarmelo via maggiormente accrescere; ma desidero darvi un segno che il riconosco, e che lo riconoscerò fin ch'io viva; giacchè a

Digitized by Google

quelli che ci apportano onesti diletti noi dobbiamo essere non solo grati, ma ancora riconoscenti, confessando, se non altro, quanto da loro abbiamo ricevuto; nè possono avervi più onesti diletti di quelli, che ci nascono alla vista delle virtuose azioni. E sebbene gli argomenti del libro, non potrebbero forse venir gustati ugualmente da tutte le persone del vostro sesso, perchè alquanto severi e talora difficili; tuttavia non disconvengono a Voi che siete tanto esercitata in gravi e virili letture, e trovate sì dolce quanto sa di religione ed anche di religiosa filosofia: sicchè io spero buono accoglimento al mio piccolo dono. Addio.

Milano, 14 agosto 1827.

Il vostro affezionatissimo fratello

ANTONIO.

Digitized by Google

PREFAZIONE

1. *De' tre libri, di cui quest'opera si compone, il secondo fu stampato altre volte a parte col titolo di* Saggio (1), *e unitamente al primo, pur esso intitolato* Saggio, *fu riprodotto nella collezione milanese degli* Opuscoli Filosofici (1827-28); *il terzo è inedito.*

Tutti e tre svolgono lo stesso argomento sott'altro aspetto; si chiamano scambievolmente e si perfezionano, quantunque ciascuno possa stare da sè, e in qualche modo esaurisca il suo proprio argomento. Quindi ci parve bene di porgerli al pubblico rifusi in un'opera sola inscritta: Teodicea.

Della quale parola non ve n'ha alcun'altra che più acconciamente esprima la materia di tutta la trattazione, equivalendo Teodicea (Θεοῦ δίκη) a giustizia di Dio; *perocchè l'intento di questo lavoro non è, che quello di giustificare la equità e la bontà di Dio nella distribuzione de' beni e de' mali del mondo. Laonde con meno di proprietà i moderni adoperano questa parola quasi a sinonimo di Teologia naturale.*

2. *Il legame poi de' tre libri è il seguente:*

Il primo è logico, *cioè: spone e prescrive le norme che dee seguitare il pensiero ne' giudizj, circa le disposizioni della divina provvidenza, se egli non vuole errare. E questo era mestieri premettere agli altri due che si fa a pronunciare affine di svellere la prima causa degli errori che commettono gli uomini, in giudicando delle supreme disposizioni secondo le quali Iddio permette i mali e dona i beni, e compartisce gli uni e gli altri alle sue creature; la qual causa è* ignoranza di cognizioni logiche *in tutti quelli che, lagnandosi della provvidenza e condannandone i decreti, sentenziano temerariamente senza aver prima misurate*

(1) *Milano, da Placido Maria Visai,* 1826. — *Mendrisio, Tipografia dalla Minerva Ticinese,* 1839.

Digitized by Google

le forze della propria ragione nè cercato, se il loro intendimento valga, per avventura, cotanto da potere assumere la soluzione di questioni sì ardue e sublimi. Egli è chiaro, che questo primo libro indica il metodo del ragionare da tenersi negli altri due, dimostrando per quali vie l'umana mente debba mettersi quand'ella voglia ragionar sicura in argomento sì difficile ed importante.

Il secondo libro è fisico, *cioè a dire egli è una meditazione continua sulle leggi della natura, le limitazioni essenziali del creato, l'incatenamento delle cause; e si volge a combattere un'altra causa degli errori circa il governo della provvidenza, la quale si* è ignoranza di cognizioni fisiche. *Perocchè gli uomini non ponendo mente che la natura creata è limitata essenzialmente, e che il nesso delle cause e degli effetti è conseguente alla costituzione delle nature, e produce l'ordine stupendo, e la bellezza dell'universo, s'immaginano possibile quello che possibil non è, e dimandano a Dio assurdi; cioè cose che, essendo in sè stesse impossibili e nulle, non possono esser termine alla divina potenza o sapienza. Indi que' stolti lamenti contro l'esistenza del male, o la distribuzione di lui, o la dispensazione de' beni, a cui se Iddio volesse dar retta, dovrebbe sconvolgere tutto il mondo, ed anzi fare, come dicevo, al tutto l'impossibile. Di che egli è scopo a questo secondo libro dimostrare, che così fattamente è limitato il creato ed il creabile, che chi vuole disporre altramente le cose, per evitare alcuni mali, arrischia d'incorrere in altri molto maggiori; e che la somma bontà dell'Autore sapientissimo dell'universo non può volgersi a far sì, che il male non sia, ma solo a fare che, computato il male ed il bene, si abbia in fine la maggior somma possibile di bene netto. Al che ottenere cospirano quelle leggi, secondo cui i beni ed i mali son dispensati agli uomini; leggi a noi manifestate dalla rivelazione fattacene dal Creatore a conforto del nostro debole intendimento, e della pusillità del nostro animo.*

Finalmente il terzo libro è iper-fisico, *come quello che combatte la terza causa degli errori ove incappano i censori della provvidenza, la qual giace in* ignoranza di cognizioni teologiche. *Perocchè costoro disconoscendo la maniera, onde l'azione di Dio interviene nella natura e le leggi che egli segue in conseguenza de' suoi divini attributi nell'operare; pretendono che ad ogni tratto l'azione divina intervenga a liberarli dai loro mali, fin anco da*

Digitized by Google

quelli di cui sono essi stessi liberi autori, pretendono che i mali che evitare non si potrebbero salve le naturali leggi, siano impediti pur coi miracoli, sospendendosi e interrompendosi ad ogni tratto il nesso delle cause seconde, e ciò col pretesto, che a Dio nulla costerebbe il farlo, e alla sua infinita bontà sarebbe conforme. All' incontro vien da noi dimostrato a lor disinganno, che Iddio non può acconciarsi a tali insane pretese; poichè a far ciò, egli dovrebbe operare stoltamente, e quindi in aperta opposizione anche a quella sua perfetta ed assoluta bontà che nella sola sapienza e non mai nella stoltezza dimora. Sicchè, laddove Iddio volesse colla sua immediata azione arrestare il corso delle cause seconde, qualunque volta esse declinassero al male, opererebbe contro i suoi proprj attributi, ed oppugnerebbe sè medesimo.

3. Nella estirpazione di queste tre radici degli errori intorno la provvidenza e nella esposizione delle dottrine ad essa relative, noi non adoperammo in quest'opera uno stile rigorosamente scientifico, acciocchè lasciato più ampiamente spaziare il discorso riuscisse più agevole e aggradevole al maggior numero de' lettori. Evitammo altresì d'introdurre certe speculazioni difficilissime, benchè l'altezza della materia a quelle quasi involontariamente ci traesse. Ma l'intendimento nostro di giovare ai più ci consigliò l'ommetterle, parendoci che l'argomento, anche senza di esse, riuscisse svolto abbastanza. Che se piacerà a Dio concederci tempo e forza da pubblicare quella parte della Filosofia che n'è la corona e il fastigio, voglio dire la Teologia Naturale, noi potremo allora supplire a quanto abbiamo ommesso avvertitamente in questa men severa trattazione. La quale nondimeno dee essere ella stessa considerata come un brano della Naturale Teologia.

Sono già diciotto anni che il secondo libro di quest'opera vide la luce per la prima volta in Milano, e fin d'allora noi ci avvedemmo di ciò, che ci confermò poscia la continua esperienza, non tutti i nostri lettori cogliere il segno dei nostri pensieri (1);

---

(1) *Le osservazioni d'un anonimo (Romagnosi) inserite nella* Biblioteca Italiana, *Fasc. CXLVI, quando uscì il primo volume degli* Opuscoli Filosofici, *mi attribuivano opinioni opposte alle mie, siccome già allora feci notare col seguente confronto, pubblicato in fine alla prefazione del secondo volume degli* Opuscoli Filosofici.

Digitized by Google

e questi essere per lo più quelli che ci rimproverano acremente di procedere troppo chiari, e quindi inutilmente prolissi, per sollecitudine soverchia di non esser fraintesi. Piace a costoro di assumere verso noi il tuono di giudici e di censori inesorabili, e il fanno affibbiandoci di quelle sentenze che nelle opere nostre non trovansi; e che non sono mai cadute ne' nostri pensieri, pervertendo con gran leggerezza i nostri sentimenti, sostituendo ad essi le proprie immaginazioni e alle parole da noi usate altre parole di diversissimo significato, che con somma ignoranza essi prendono per sinonime od equivalenti. Noi stimiamo adunque conveniente di cogliere ora quest'occasione, in cui un nostro nuovo libro viene alla luce, per dichiarare solennemente, a guardia di quanti uomini di buona fede sono in Italia, che FINORA IN NIUN LIBRO DE' NOSTRI AVVERSARJ SI TROVA ESPOSTA LA NOSTRA DOTTRINA: *onde preghiamo gli onesti che vogliono conoscere il vero, di desumere le opinioni nostre dalle nostre stesse opere, e non da quelle degli avversarj, in cui non le posson trovare.*

Parole della Biblioteca Italiana, *e sentimenti che con esse mi attribuisce.*

1. Egli (l'autore degli opuscoli) non si contentò di assorbire ogni pensiero ed affetto umano nell'adorazione religiosa, e di conquistare tutto l'uomo colla *fede speciale* da lui predicata; ma ecc.

Parole mie, cavate dal vol. I degli Opuscoli censurato, a rettificazione de' sentimenti attribuitimi.

1. I. *Riguardo ad assorbire il pensiero*

Pag. 14. Noi possiamo convenevolmente distinguere *due strade*, onde l'uomo può uscire d'ogni imbarazzo di disputazioni e di dubbiezze contro alla divina Provvidenza. L'una di queste possiamo convenevolmente chiamare la strada DELLA FEDE, l'altra poi la strada DELLA INTELLIGENZA.

Pag. 17. Se la *via della fede*, per cui l'uomo camminando acquista tanta robustezza di spirito che mira imperturbato ed adora ciò che non intende nella condotta divina, merita questo ragionevole encomio; anche la

Digitized by Google

via DELL'INTELLIGENZA può tornare giovevolissima all' uomo probo, che la percorre.

II. *Riguardo ad assorbire l'affetto*

Pag. XIV. Ella medita (la filosofia dell'autore) da una parte di unire gli uomini col Creatore, e da un'altra di unirli fra loro. Se colla prima sua cura si fa ministra di pace e di felicità ad ogni individuo; la seconda sua cura è di spargere l'amore fra gli uomini; un amore pieno e profondo; un amore universale e permanente, perchè ha per guida la verità, e per fine la virtù.

2. Esige che nell'educazione letteraria siano cacciati al diavolo Cornelio Nipote e Cicerone.

2. P. 287. Non si potrà giammai proporre che sieno rimossi i Classici greci e latini dalla cristiana educazione; ma che sieno a principj cristiani sottomessi, e con questi giudicati e censurati e spiegati ai fanciulli.

Pag. 390. Di che avverrà che s'intenda il vero profitto che si può trarre da' classici scrittori e da tutti gli antichi artisti, e quanto sia inopportuno e prosontuoso il disprezzarli; perciocchè essi asseguirono la bellezza *naturale*, e la *intellettuale* altresì, e di queste saranno a noi egregi maestri: ma a noi starà di rinnovellare l'arte e la letteratura sopra quel grande ideale *morale* che ad essi mancava, e che agli occhi nostri si vivamente risplende.

3. Egli — esige che — siano posti sulla cattedra e sul pulpito alcuni altri maestri, i quali spingendo troppo oltre le loro dispute in fatto di religione e con ciò offendendo la religione stes-

3. Pag. X. Che se si chiede di che genere ella sia (la filosofia seguita dall'autore), parmi che si possa descrivere — con pochi cenni, dicendo che essa, in sull'orme di sant'AGOSTINO e di san

Digitized by Google

sa, *togliere vorrebbero al genere umano la proprietà di pensare.*

Tommaso, tutte le sue meditazioni rivolge al gran fine di far tornare indietro lo spirito umano da quella falsa strada, nella quale col peccato si mise.

Pag. 112. E non è già che le Scritture divine, come vorrebbero darci a credere i nemici del vero *(Vedi la censura* 5.ª), persuadano a noi l'ignavia e l'oziosità dell'intendimento; anzi sono pur esse quelle che perpetuamente ci pungono, perchè ci teniamo svegliati, ed attendiamo a conoscere con acutezza.

4. Egli, stando in questo pugno di fango che appellasi globo terracqueo, pretende di scorrere e di abbracciare in largo e in lungo, di fuori e di dentro l'indefinita estensione dell'universo e l'illimitata successione dei secoli (1).

4. Pag. 12. Bisogna essere uscito del senno per non conoscere che il governo delle cose dell'universo soverchia la mente di qualunque uomo. — Nessuno de' mortali può presumere, senza impazzire, di saperne tanto da poter essere collocato ad un governamento sì vasto come è quello dell'universo. — *(Basti il dire che il Saggio I, di p. 114, è tutto occupato a dimostrare le limitazioni dell'umana ragione ne' giudizj intorno la divina Provvidenza; come si vede fino dal titolo).*

5. Questa stessa rivelazione dichiara che i giudizj di Dio sono incomprensibili e che le vie di lui non si possono investigare. La parola incomprensibile che cosa mai esprime? Che la mente umana non può tentare verun esame sovr'essi giudizj (2).

5. *(L'autore benissimo si cura di sapere fin dove la Rivelazione permette, e fin dove proibisce il cercare le ragioni della divina Provvidenza, e tratta a lungo questo argomento in tutto il primo Saggio. Essendosi curato d'indagare un punto sì ri-*

---

(1) Qui m'accusa di dar troppo alla ragione; di sopra vuole ch'io dia tanto alla fede da proibir fino all'uomo il pensare! La falsità si distrugge sempre da sè stessa.

(2) Come mai parlare di filosofia chi ignora fin anco che *compren-*

Digitized by Google

Ciò si riferisce alla mente divina. Quanto poi alle vie di Dio, cioè all'economia del governo di lui (che è sinonimo della providenza), la rivelazione c'insegna che tali vie investigare non si possono dall'uomo (1). Può

levante, egli ritrovò che la Rivelazione 1.° nè proibisce interamente l'indagare le ragioni della divina Provvidenza, 2.° nè permette che l'uomo le indaghi illimitatamente e temerariamente).

---

dere non significa se non *perfettamente conoscere?* è ella questa vera *modestia* parlare sentenziosamente di tali argomenti senza saper nè pure il significato delle più ovvie parole *filosofiche?* — È dunque falso che ciò che è *incomprensibile*, escluda qualunque cognizione, qualunque *ricerca*. Il confondere i diversi gradi del conoscere, più o meno oscuramente, fu l'arte di cui tanto abusarono gl'increduli, per far credere agli sciocchi, che la religione proponendo delle *cose incomprensibili*, proponga con ciò delle cose di che sia impossibile avere qualunque specie di cognizione. Il vezzo degl'increduli è qui imitato dall'autore dell'articolo della *Biblioteca Italiana:* lungi da me l'attribuire allo stesso i sentimenti di quelli, de' quali egli copia e ripete le insulse obbiezioni.

(1) Con tutto questo discorso sembra che l'autore dell'articolo della *Biblioteca Italiana* voglia stabilire che badando alla Rivelazione si deve sospendere qualunque esercizio di ragione umana intorno alla divina Provvidenza.

Prima, stabilì che si deve usare della ragione, e mi imputò come gravissimo peccato l'aver io voluto *assorbire*, com'egli spaccia, *ogni pensiero — umano nell'adorazione religiosa e conquistar tutto l'uomo colla* sola *fede speciale.*

La conseguenza di queste due proposizioni sarebbe, che dunque *non si deve* badare alla Rivelazione perchè in tal modo si proibirebbe all'uomo il pensare.

Rilevando simili contraddizioni io non voglio attribuire (lo ripeto) sentimenti così empi e funesti all'autore dell'articolo della *Biblioteca Italiana:* conosco troppo gli effetti della disattenzione sulle conseguenze delle sentenze che si pronunciano, e so quanto abbia d'influenza l'istinto della imitazione, com'esso apra l'adito in certe menti a tutte quelle idee che si credono monete correnti, e metta sul labbro delle parole convenzionali che si ripetono perchè si odono, e che scusano de' solidi pensieri e delle dottrine di un acquisto difficile e faticoso.

Quanto al merito della cosa, il nostro avviso espresso a lungo nel volume I degli Opuscoli, si è che nella Rivelazione ci sia dell'oscurità d'adorare, e nello stesso tempo immensi campi di luce pe' quali spaziare liberamente quasi a delizia l'umana intelligenza.

Digitized by Google

forse mostrarci l'autore degli opuscoli che Dio abbia voluto soddisfare alla nostra curiosità o non piuttosto prescriverci di venerare una Maestà occulta infinita e di osservare i precetti della giustizia, dell'onestà e della carità? *Di ciò non si cura l'autore degli opuscoli.*

I. *La Rivelazione non proibisce la ricerca delle ragioni della Provvidenza.*

Pag. 4. Proibisce forse il legislatore sapientissimo che ricerchiamo le ragioni delle leggi onde i beni ed i mali dispensa, se siamo da tanto? Anzi a ciò tutti c'invita.

Pag. 5. Egli è appunto col permettere che insorgano nella mente dell'uomo delle dubbiezze o per dir meglio delle difficoltà, che (Iddio) riscuote la inerzia di lui, che lo provoca alla riflessione ed alla investigazione del vero.

Pag. 6. Non vuole dir tutto egli stesso l'ottimo Creatore dell'uomo, perchè l'uomo non si rimanga neghittoso ed inerte: e d'altro lato non ama di levare alla sua creatura diletta il nobile piacere ed il merito d'instruirsi in più cose da sè medesima. Per questo fine all'uomo diede la facoltà di conoscere, acciocch'egli potesse onestamente rallegrarsi nello svolgere a sè stesso la scienza, nell'essere egli medesimo in parte il proprio maestro.

Pag. 27. La ragione, creata tutta per la verità, rettamente anela ad imbere quel raggio celeste, che solo l'appaga. Però amico di essa è il Cristianesimo; ed i Pastori della Chiesa (1) eccitarono mai sempre gli uomini dotati d'ingegno ad ajutare con questo la umana debolezza, che

(1) Questi sono i maestri che noi vorremmo posti sulla cattedra e sul pulpito: *vogliamo forse togliere al genere umano la proprietà di pensare?*

Digitized by Google

fa l'uomo immaturo a ricevere pienamente le rivelate dottrine. Così Leone X, nella VIII sessione del Concilio V Lateranese, imponeva sapientemente a' filosofi de' tempi suoi di escogitare gli argomenti che il puro lume naturale offerisce, co' quali rifutare ed abbattere gli errori degli Arabi che allora appunto danneggiavan la Chiesa « conciossiachè, diceva, non potendo il « vero essere giammai opposto « al vero, tutti gli argomenti loro sono colla pura ragione solubili ».

Pag. 35. Dalla sola cognizione di queste vie e di questi sentieri (della divina Provvidenza), aspettava il reale Salmista quel conforto di che l'afflitto suo spirito abbisognava; dalla cognizione, come espongono Eusebio e Teodoro Eraclense, degli scopi della Provvidenza, delle lontane vedute, secondo le quali Iddio comparte i beni ed i mali (1).

II. *La Rivelazione proibisce la temerità e la presunzione nell'investigare le ragioni della Provvidenza.*

Pag. 17. Il primo modo d'usare della nostra ragione intorno la Provvidenza divina — è proprio di loro che con animo reo e con mente dura e superba investigano le divine disposizioni, bramosi, quasi direbbesi, unicamente di potere in quelle trovare onde condannarle, e quinci coglier cagione di negare ovvero

(1) Questo dimostra che noi *non riputiamo utile alla religione di annientare la ragione umana.*

Digitized by Google

di sformare quel Dio che non amano, e che, con perpetuo loro affanno, fieramente paventano.— È colpa di costoro tutto il disprezzo e tutta l'onta, onde poscia si ricuopre dal pubblico grido questo bene preclaro, la ragione, questo ampio fonte di consolazione, il sapere.

Pag. 37. Le Scritture medesime, che pure imprendono ad addottrinarci ne' consigli della Provvidenza divina, raffrenano la foga e la baldanza della nostra avidità di conoscere, e n'avvisano che per innoltrare della nostra mente nelle più alte cognizioni, essa verrà sempre finalmente ad una ultima sua linea, la quale di trapassare con inutile fatica travaglierà. Corre questa linea fatale fra il finito e l'infinito assoluto (1); e segna il confine d'ogni natura rinserrata dentro a certi limiti ecc. — Riman dunque sempre *qualche cosa* (2) nel gran pensiero, col

(1) Questo limite da noi stabilito alla ragione nella divina Provvidenza, è recato contro di noi in queste parole: « Chiederemo a lui co« me mai uno scrittore possa ragionare dei consigli della divina Prov« videnza come se egli fosse l'intimo confidente dei pensieri di Dome« neddio nell'atto ch'egli pone come teorema fondamentale — che le « intelligenze create non possono avere il concetto dello stesso Essere « divino? » A cui è facile rispondere così: « Se noi poniamo per limite « della ragione umana nei giudizj intorno alla divina Provvidenza la « mancanza d'una idea positiva ed adeguata di Dio, perchè dunque ci « imputate l'opinione che uno scrittore possa ragionarne come confi« dente dei pensieri di Domeneddio? Non vedete che la falsità non fa « un passo innanzi senza cozzare con sè medesima, e che tenendo la « via della falsità, non potete pronunziare due parole senza che la se« conda distrugga la prima? »

(2) Il *qualche cosa* non vuol dir tutto: i sofisti all'incontro vanno ai due eccessi; ora sembra che tutto si conosca coll'umana ragione, ora che non si conosca nulla.

Digitized by Google

quale Iddio crea ed ordina l'universo, d'invisibile e di nascosto. Quindi i misteri, quindi l'oscurità della fede; dalla quale sola augusta oscurità, ove la mente umana smarrisce sè stessa, cava l'uomo il più grande concetto ed il sentimento più vero che sentir egli possa della divinità (1).

6. Munito di questa portentosa filosofia (2) l'autore dichiara che tutte le sue meditazioni sono rivolte al *gran fine di far tornar indietro lo spirito umano da quella falsa strada nella quale col peccato si mise.* Ma dopo che questo povero spirito umano avrà retrocesso (3), quale sussidio l'autore degli opuscoli potrà prestargli? — Tre sommi e preziosissimi, cioè: 1.° la vecchia filosofia scolastica; 2.° il misticismo esaltato; 3.° il teocratismo illimitato.

6. I. *Circa il far tornare indietro lo spirito umano così scrisse:*

Pag. 405. Si protendano adunque i poeti verso ad una generazione più civile della presente, e n'ajutino quasi con profetica immagine l'avvenimento; nè facciano, quanto è da loro, l'uman genere, CHE IRREPUGNABILMENTE S'AVANZA, retrogredire, se pur vogliono risuonar cari, risuonar venerati ai lontani posteri.

Pag. VII. È rivolto il quinto Saggio — a dimostrare le agitazioni del cuore umano, quando rifuggendo dalla patente luce del Cristianesimo, RITORNA SOLITARIO INDIETRO sui passi già fatti dall'uman genere, e si costituisce isolato fra nazioni pagane, s'abbandona alle loro illusioni come alle loro abbominazioni: egli percorre tutta la serie degl'inganni; e finalmente

---

(1) E questo dimostra che nel tempo che non vogliamo annientare la ragione umana, non la vogliamo nè pure rendere temeraria.

(2) Presume dunque troppo la mia ragione: non è dunque vero che io la voglia distruggere.

(3) Ritrocedere da una falsa strada è avanzare: vorrete dunque voi che lo spirito umano avanzi *costantemente per quella falsa strada nella quale col peccato si mise?* Per salvare l'animo vostro, debbo pensare che non sapete ciò che vi dite.

Digitized by Google

cerca orribilmente la requie non mai trovata, nell'inganno stesso, che perpetuamente rinasce e perpetuamente svanisce.

(Alla pag. 339 e seguenti si parla a lungo del continuo progresso della società umana, che deve essere ajutato e promosso).

II. *Circa la vecchia filosofia scolastica, ecco quello che io scrissi:*

Pag. 96. Perchè questa (la filosofia) ritorni in amore ed in credito appo gli uomini, io credo che bisogni riconciliarsi *in parte* colle opinioni degli antichi, e in parte dare ad esse il metodo de' moderni, lo stile facile, le applicazioni più larghe e vicine all'umana vita, e finalmente l'unione del tutto ed il compimento. E forse gli scolastici calcati sì al basso sono l'anello che raggiunge le filosofie antiche colle moderne, e che conviene diligentemente conoscere. Perciocchè la scolastica era in vero degradata, diventata puerile e ridicola negli ultimi tempi; ma non così apparisce ne' suoi grandi scrittori, fra i quali valgami il solo nome di san Tommaso d'Aquino, di cui cerchiamo e cercheremo sempre le care poste per le più ardue e perigliose vie del pensiero.

III. *Il misticismo consiste nel distruggere il lume naturale confondendolo col lume soprannaturale: io escludo espressamente questo errore nei passi seguenti.*

Pag. 167. Molti scrittori recenti di grande elevazione di mente sono arrivati a vedere con

Digitized by Google

gran luce e a dimostrare fino all'evidenza, che la ragione naturale dell'uomo è una comunicazione della ragione divina, e che l'uomo non poteva usarla a pieno senza che Dio stesso l'arricchisse del dono della favella. Il pericolo di questa, per altro vera dottrina, consiste nel confondere il *lume naturale*, col *lume soprannaturale*, che pur sempre debbe rimanere distinto. Io ammetto che tutti e due vengano immediatamente da Dio, e tuttavia li distinguo specialmente dalla diversa natura de' loro oggetti: questa distinzione è ciò che separa immensamente, come altrove ho osservato, il sistema platonico dal sistema cristiano.

Pag. 57. Tutte queste limitazioni e tutte queste leggi, da cui l'intelligenza umana è vincolata e ristretta, non portano alcuna alterazione negli oggetti che da lei vengono percepiti immediatamente; ond'essa si rimane sempre un istromento atto alla verità. Le fatiche che questa nostra potenza sublime è obbligata di fare, onde pervenire alla verità e onde fruire pienamente del suo aspetto divino, i sentieri anche tortuosi che talora debb'essa calcare, la luce immensa, in cui finalmente s'immerge e da cui resta vinta e beatificata; tutto ciò non toglie punto che sia tutto verità pura e semplicissima quant'ella giunge a vedere; non toglie che l'uomo non possa assicurarsene, anzi ch'egli finalmente non possa

Digitized by Google

non assicurarsene. Onde noi conosciamo la distinzione della verità dall'errore? Se le nostre facoltà intellettive create non fossero per la luce del vero; chi mai insegnato ci avrebbe che il vero esiste; chi ci avrebbe fatto nascere il dubbio che ciò che percepiam sia menzogna? Non avremmo avuta giammai alcuna inquietudine sul vero e sul falso de' nostri concetti, se le nostre intellettuali potenze non fossero al vero ordinate. Lo scetticismo adunque, il più assoluto pirronismo è un sistema che non potrebbe essere inventato se non da un essere creato per la verità. Egli rende perciò testimonio contro sè stesso; egli dimostra e che il vero esiste, e ch'egli è l'oggetto delle potenze intellettive dell'uomo, e che queste possono di lor natura al vero pervenire a cui tendono incessantemente; mentre ogni potenza è proporzionata al suo oggetto: ogni potenza, se non è guasta da accidentale malore e se è direttamente adoprata, all'oggetto suo naturalmente e infallibilmente congiungesi (1).

IV. *(Circa il Teocratismo, mi rimetto a ciò che ho scritto nella nota, pag.* XVII).

7. Sia permesso di domandargli una risposta ai seguenti quesiti:

I. Se alla causa della religione nuocano più le dispute teo-

7. *(I nostri sentimenti sulle questioni furono i seguenti):*

P. 291. Le quali parole esortano gli uomini alla libera comunicazion del sapere, a met-

(1) Questo non è mettere sulla cattedra maestri che annientano la ragione.

Digitized by Google

logiche, od i sofismi de' filosofi (1)?

tere insieme ciò che sa ciascuno, ciò che ciascuno seppe, per farne un pubblico e ben assicurato tesoro; terminando questa molesta proprietà esclusiva di una scienza individuale, per la quale l'individuo aspira a nulla meno che alla tirannia sulla specie intelligente, e i molti individui disputantisi lo stesso scettro immaginario alla distruzione fra loro: e le nazioni ed i secoli pugnano pur fra loro in tanto pazza e in tanto feroce battaglia.

Pag. 278. E la varietà delle opinioni in tutte le parti della filosofia insegnerà alla troppo celere e confidente gioventù la cautela in giudicare, la tardità in condannare, la larghezza in comportare opinioni contrarie alle proprie, e il pericolo dello stringersi soverchiamente ad alcuno degli umani sistemi: dalle quali virtù nasce la urbanità e la dolcezza delle dispute, la facilità della convivenza, e la scoperta stessa della ritrosa verità.

8. Il. Se la causa della religione esiga di annientare la ragione umana.

8. *(Vedi i passi arrecati di sopra ai num.* 1, 3, 5).

9. L'ordine poi delle cose fuori di noi si è quello per cui *siamo costretti a portarci d'un tratto quasi con rapidissimo volo all'ultimo anello della catena di tutte le cose, alla ragione ultima, a Dio.* Questa dottrina della totale abdicazione di sè stessi e dello assorbimento to-

9. I. *(Ecco il passo non mutilato.*

P. 235. Lo spirito del mondo o togliendo dalla natura Dio, o a lui non pensando, o pensando mozzamente a quello che gli convenga, non può concepire la grande unità e semplicità dell'ordine di tutte le cose; ma in-

(1) Le dispute teologiche, come pure le filosofiche, ove sieno fatte con amore della verità e degli uomini, possono essere giovevolissime; i sofismi non sono giovevoli mai.

Digitized by Google

tale nella causa del tutto vien predicata anche dai Bramini indiani ecc.

troduce in esse il disordine e lo scisma. All'incontro i cristiani camminando al giorno della fede vedono colla mente loro tutte le cose composte in un ordine solo risplendente di mille pregi, ma accolti tutti in perfettissima unità, mirando alla quale non è lor conceduto giammai di limitare i pensieri fermandoli dal loro corso in qualche oggetto sparso in sulla via che percorrono, ma sono costretti a portarli d'un tratto quasi con rapidissimo volo all'ultimo anello della catena di tutte le cose, alla ragione ultima, a Dio.

II. *Sull' abdicazione di sè stessi.*

Pag. 241. Ma la stessa Religione poscia condiscende ai bisogni ed alle infermità della non adulta e perfetta natura umana. Ella sa bene, che l'uomo in questa vita, dove il considera come sempre fanciullo, non può essere col suo spirito attuato continuamente nel solo Dio, e però tempera il gran precetto di dovere sempre orare e vegliare in sì dolce modo, che non divieti l'uso delle cose umane, degli amminicoli necessarj a questa povera vita, e altresì delle cognizioni intorno alle opere di Dio, quando però queste cose nell'animo dell'uomo tengano continua soggezione e avviamento a quel solo fine di tutte le cose, per quell'unico mezzo.

Pag. 252. La Religione incoraggia tutte le scienze e le arti, anche quelle ch'hanno per iscopo gli onesti godimenti di questa terra.

Digitized by Google

10. Subalternamente alla surriferita idea spiegata dall'autore degli opuscoli si presenta una nuova razza di idillii nella quale, in vece di fare intervenire i pastori di Virgilio e di Gesner, vorrebbe porre sul teatro pastorale i Patriarchi dell'antico Testamento.

10. *La verità è, che non io ma il Taverna, a cui l'opuscolo sulla Letteratura è rivolto, propose non di far intervenire i Patriarchi sul teatro pastorale, ma d'introdurre su questo personaggi forniti della loro innocenza e della vera religione, e non della religione idolatra come i pastori di Virgilio e di Gesner. Io poi ho rivolto il Saggio sulla Letteratura a provare che ciò non basterebbe ancora, ma che i pastori dell'Idillio, perchè fossero adattati ai nostri tempi, dovrebbero professare una religione perfetta com'è il Cristianesimo: altrimenti non si potrebbero collegare colla presente società.*

Digitized by Google

Digitized by Google

DELLA

DIVINA PROVVIDENZA

LIBRO PRIMO.

Λογικός.

SUI CONFINI DELL'UMANA RAGIONE NE' GIUDIZJ
INTORNO ALLA DIVINA PROVVIDENZA.

Forsitan vestigia Dei comprehendes?
Job. XI.

Digitized by Google

Digitized by Google

DELLA

DIVINA PROVVIDENZA

LIBRO PRIMO.

CAPITOLO I.

LO STUDIO DELLE VIE DELLA DIVINA PROVVIDENZA CONFORTA L'UOMO NELLE TENTAZIONI CONTRO ALLA VIRTU'.

4. Non parmi degna del titolo di Sapienza quella cognizione che nulla opera sul cuore umano e che, quasi inutile peso, ingombra la mente dell'uomo mortale senza accrescergli i beni, senza diminuirgli i mali, e senza appagare o consolare almeno di non menzognera speranza i perpetui suoi desiderj. Ma se quella sola dottrina che ci migliora, che ci rafforza, che erige l'animo nostro a salutari pensieri, s'ha da nominare Sapienza, dove meglio potrà l'uomo rinvenire sì prezioso conoscimento, che in contemplare gli eterni consigli apparenti nella vicissitudine delle cose create, e in armonizzare a quelli sè stesso?

5. Di tutti i pericoli e di tutte le tentazioni, onde il cuore dell'uomo viene posto a cimento d'uscire dalle strade della virtù, una sola mi sembra essere la cagione; cioè la molestia e la difficoltà ch'egli prova a ritenersi costante nell'esecuzione de' suoi doveri, sebbene egli si senta in uno stato di privazione de' beni, e soggetto quasi di continuo al fascio de' mali. I beni inescano il suo appetito sino a farlo dimentico, per cupidigia di possederli, delle leggi della onestà: i mali rattristano ed abbattono eccessivamente il suo spirito, che s'abbandona alla prevaricazione per alcuna speranza di gettare da sè un fardello così pesante, o di cansare almeno il tedio, fatto per lui estremo, di un qualunque contrasto. Ma la severa voce della coscienza lo rimprovera incontanente d'essersi lasciato ingannare da' suoi affetti, e di aver violata quella legge irrepugnabile, che fissa certi termini all'acquisto de' beni ed alla fuga de' mali. Allora nell'uomo sorge quasi fiera battaglia, stando dall'una parte questa incorruttibil coscienza, questa voce celeste, che incessantemente promulga in suo cuore la legislazione divina, stando

Digitized by Google

dall'altra quella inclinazione della sensibil natura che, cieca al raggio della verità, per sole le cose a lei grate e dilettose contende. E per lo combattimento, che hanno insieme queste due forze, finalmente avviene che o l'uomo sia rimenato alla Giustizia, o, essendo la tentazione troppo più forte della sua virtù, sia rassodato nel vizio.

6. Ora egli è in questo miserevole rassodamento nel vizio, che lo spirito umano debole ed infelice smarrisce, e che vengono pullulando i dubbj nella mente contro alle alte disposizioni della divina Provvidenza.

I mali che accade di soffrire, dispiacciono senza misura; rincresce immensamente il termine che si trova posto a' sensibili godimenti: e di questa noja, di questo rincrescimento, che non ha ragione alcuna che il temperi, già s'accagiona quel Dio, che tutte signoreggia le umane cose, e principalmente che scrive dentro di noi il gran decreto di fare il bene e di fuggire il male. Misero l'uomo scaduto a sì deplorabile errore, a cui non basta la virtù dell'intelletto a conoscere, che quel limite posto a' presenti diletti, non è vero limite, ma solo appare che sia, mentre per sapienza di ottimo legislatore, egli è ordinato al fine, che per piccolissimo sacrificio possa l'uomo in appresso ottenere illimitata pienezza di tutto ciò ch'egli brama!

7. Così confortante dottrina dovrebbe l'uomo immaginarla ed abbracciarla col suo cuore siccome buona, anche allorquando coll'intendimento non pervenisse a comprenderla siccome vera. Ma avventurati quelli che possono non solo desiderarla, non solo crederla, ma ancora intenderla! Proibisce forse il legislatore sapientissimo che noi investighiamo le ragioni delle leggi, ond'egli i beni ed i mali dispensa, se siamo da tanto? Anzi a ciò tutti ne invita.

8. Ma se molto alto l'ingegno non sale, avrà poi l'uomo il diritto di disputare in tutte cose arrogantemente colla intelligenza divina? E non si dovrà più tosto render partecipe della stessa divina Sapienza per via di fede? Non dovrà confortare la sua debolezza credendo fermamente alle parole del suo Creatore, che persuadono sì efficacemente la temperanza da' momentanei diletti additando una pena eterna preparata all'intemperanza, e la pazienza de' momentanei patimenti additando a ricco compenso un'eterna mercede? Ma pure, a niuno è finalmente vietato, come dicevo, d'ajutarsi anche con quell'ingegno ch'ei abbia, a cono-

Digitized by Google

scere le ragioni sublimi del governo della provvidenza vôlto tutto a favore de' buoni che per amor dell' onesto e del giusto sagrificano spesso i beni sensibili, e incontrano i mali, ed a confusione de' malvagi, a' quali ella non diniega molti beni, e i quali ella protegge da molti mali, alla loro libertà poi rimettendo l'anteporre ai beni l'onesto, i mali a ciò che è inonesto.

CAPITOLO II.

IDDIO STESSO INVITA L'UOMO ALLO STUDIO DELLE VIE DELLA PROVVIDENZA COLL'APRIRGLI INNANZI IL LIBRO DELLA NATURA E DELLA STORIA.

9. Più volte eccitò in me stesso un sentimento sublime la considerazione del modo, onde Iddio viene ammaestrando il genere umano. Egli è appunto col permettere che insorgano nella mente dell'uomo delle dubbiezze o per dir meglio delle difficoltà, che riscuote la inerzia di lui, che lo provoca alla riflessione ed alla investigazione del vero.

Bisogna che noi immaginiamo tutto questo universo, e specialmente tutto ciò che succede nel genere umano, la sua moltiplicazione, la divisione in diversi popoli, la dispersione di questi popoli su tutta la faccia della terra, e successivamente le scambievoli loro relazioni, le loro guerre, le loro emulazioni, e le loro amicizie, l'unione di molti in un solo, e la divisione di un solo in molti, in particolare poi la storia del popolo ebreo condotto da Dio con particolare provvidenza, per farlo un piccolo modello di quanto doveva esser più tardi tutta l'umanità; bisogna, dico, che noi immaginiamo tutto questo universo sì fisico che morale come un grande e sacro libro aperto da Dio innanzi agli occhi degli uomini e non iscritto dentro, se non tutto di quesiti e difficoltà proposte a risolvere alla umana intelligenza, acciocchè coll'investigarne le risoluzioni e le risposte, essa venga accrescendo di cognizione e d'appagamento. Le pagine del grande volume vannosi rivoltando pel corso de' secoli: ed i quesiti che stanno scritti in sulle prime sono più agevoli a risolvere, che i quesiti delle pagine susseguenti: nè avviene, che se ne rivolti alcun'altra, innanzi che non sia stata trovata nell'uman genere la risposta a' quesiti precedentemente manifestati. Egli pare che il sapientissimo Iddio si compiaccia di usare colle sue umane creature, quel metodo stesso che socratico nominiamo, onde dalle menti ancor vacue degli idioti e fanciulli

Digitized by Google

traggonsi spontanee le più difficili verità col semplice mezzo di alcune interrogazioni sagacemente disposte. Così crediamo che faccia l'Eterno. Egli ordina che succedano dinanzi agli occhi degli uomini cose mirabili e tutte contrarie ai brevi loro pensieri: acciocchè sieno in quelle subitamente soffermati da maraviglia, e quinci intendano l'intelletto ad investigare le non apparenti cagioni. Non vuole dir tutto egli stesso l'ottimo Creatore dell'uomo, acciocchè l'uomo non si rimanga neghittoso e inerte: e d'altro lato non ama di levare alla sua creatura diletta il nobile piacere ed il merito d'instruirsi in più cose da sè medesima. Per questo fine all'uomo egli diede la facoltà di conoscere, acciocchè potesse onestamente rallegrarsi nello svolgere a sè stesso la scienza, nell'essere egli medesimo in parte il proprio maestro. Dio non volle assisterlo che in ciò, a cui non poteva essere sufficiente il naturale conoscimento. E qual era questo bisogno dell'uomo? Primieramente la facoltà di conoscere avea mestieri d'essere stimolata e scossa, e così tratta alla propria operazione; le conveniva in appresso, ad avanzare nella sapienza all'uomo necessaria, di ricevere i quesiti o le interrogazioni dal supremo instruttore; finalmente le era necessario ch'ella fosse da lui fornita di alcuni generali principj, onde coll'applicazione di questi trovar le risposte alle comunicate questioni. Provveduta di tali ajuti, ell'era valevole a formarsi da sè stessa una scienza che dovesse nobilitarla. Iddio di tutto ciò la fornì, e poscia volle, come dicevamo, lasciare a lei così onesto e dignitoso diletto d'essere inventrice d'una Sapienza.

CAPITOLO III.

CHI CREDE ALL'ESISTENZA DI DIO NON PUÒ RAGIONEVOLMENTE ESSERE SCOSSO ALLE APPARENTI DIFFICOLTA' CHE PRESENTA IL GOVERNO DELLA PROVVIDENZA, MA EGLI AMA DI STUDIARE SU QUELLE DIFFICOLTA' PER CONOSCER MEGLIO LA GRANDEZZA DI DIO MEDESIMO.

Si est Deus utique providens est, ut Deus.
Lact. De ira Dei, c. IX.

10. Le stesse obbiezioni adunque, e le stesse difficoltà in cui l'uomo s'abbatte contro la Provvidenza divina gli sono di giovamento; e voglionsi riguardare siccome un segno ed un dono di quella: quando però, cedendo egli ignavamente all'aspetto di esse, le quali tutte finalmente riduconsi alla sua propria ignoranza,

Digitized by Google

egli non si dia per vinto a mezzo, e non si renda così infedele alla somma bontà, che per questo modo toglieva appunto ad illuminarlo.

Sì, mediante lo scontro di simiglianti difficoltà, le grandezze della divina Provvidenza furono mai sempre investigate e scoperte dagli uomini retti di cuore. Questi, credendo fermamente all'esistenza d'un essere supremo ed infinito, non dubitano punto della bontà e della sapienza di lui che li regge: e tutte le possibili difficoltà, quand'anco essi non giungessero a dileguarsele innanzi col lume di loro ragionamento, non avrebbero tuttavia veruna possa sulla lor fede, e sulla viva affezione al loro immancabil Signore. E nulla di meno si compiacciono di meditarne il risolvimento: perciocchè egli è appunto col conoscere le ragioni, onde Iddio opera in modo lungamente dall'umano operare diverso, che altri s'avanza ad intendere quanto la divina grandezza dall'umana picciolezza si sparte.

11. Il diletto che il savio ricava nello sforzarsi di penetrare la divina condotta così alta e superiore a tutto l'umano pensare, rassomiglia interamente a quel genere di diletto (se non che l'avanza) che si prova nell'investigare la condotta di qualche grand'uomo, il quale per ampiezza d'ingegno, per sagacità di consiglio, per prodezza di cuore abbia soverchiato di lunga mano tutti i suoi contemporanei. Piace di osservare i grandi fini delle costui imprese; piace notare i mezzi straordinarj e nuovi, onde è riuscito ad eseguirle. Quanto poi questi mezzi pajono tali che non sieno mai dovuti cadere in mente a persona, quanto danno cotale apparenza di sè che anzi tutto opposti allo scopo si sarebbero giudicati; e quanto più lo scopo e la impresa fu riuscita e fu vinta improvvisamente e felicemente; tanto più piace di approfondirsi in quelle vie singolari, e quasi direi solitarie da lui battute, piace di farsi proprie le lontane vedute di quello accortissimo, le quali, innanzi all'esito, forse si sarebbero per ognuno biasimate, ed anco stolte giudicate. Ora, se l'uomo, quando per ingegno, o per carattere sorge maggiore degli altri, suole bene spesso dal modo di loro pensare dividersi, e talora segregarsi per una via che quelli falsa e pazza giudicano, fino che non vedono a che riesca; farà poi maraviglia se, nel governo delle sue creature, il sapientissimo Iddio operi bene spesso d'un modo, che all'uomo riesca forte a concepire, e paja stolto, ciò che è quanto dire, al tutto diverso da' suoi consigli?

Digitized by Google

12. Basta dunque che noi usiamo con Dio quella medesima cortesia, che ci facciamo un pregio d'usare cogli uomini grandi: un grand'uomo, diciamo, un genio straordinario e sublime pare che sciolto sen vada dalle leggi comuni: un artista, un pittore, un poeta noi lo nominiamo appunto per questo originale, perchè egli seppe aprirsi davanti una strada non calcata per alcuno che il precedette, perchè in somma lasciandosi al basso tutti i volgari precetti sì come sostegni di non bastevolmente sicuri intelletti, abbandonossi sui forti vanni dell'ispirata natura ad un volo giudicato fino al suo tempo impossibile o temerario. Egli non si tolse già con questo dalla soggezione alle regole eterne; si tolse solo dalla servitù di quelle conosciute dagli uomini del secolo in cui viveva, che avvezzati a misurare con queste sole tutte le cose, giudicavano stolto o deforme non solo ciò che si stava nelle sfere a quelle regole subordinate, ma ben ancora ciò, che stanziava un giro di cielo più sopra, mentre il vedevano non convenire a quelle misure che possedevano (1).

---

(1) Pietro Bayle, dopo esposte le obbiezioni contro la provvidenza tratte dall'esistenza dei mali, conchiuse che gli sembravano insolubili ed invincibili. Leibnizio, che tolse la difesa della divina provvidenza, dimostrò, che la ragione per cui Bayle non sapea distrigarsi da quelle difficoltà si era perchè in vece di logica, si piaceva d'adoperare il cavillo. Fra le tante belle cose che disse Leibnizio in questa materia, egli distinse gli argomenti che si possono accampare contro una data verità in *dimostrativi*, e in *apparenti e congetturali;* facendo vedere, che per abbattere una verità certa o per ragione o per fede, come sarebbe la sapienza e la bontà di Dio ecc., nulla posson valere gli argomenti *congetturali ed apparenti;* ma solo i *dimostrativi.* Ora un argomento dimostrativo contro i divini attributi non fu mai trovato nè proposto da alcuno; anzi tutti quelli che si trassero in mezzo, ebbero indole di mere conghietture ed apparenze. « Noi non abbiamo bisogno della fede rivelata, dice quel grand'uomo, a sapere che « v' ha un principio unico di tutte le cose perfettamente buono e « savio. La ragione ce l'insegna con dimostrazioni infallibili, e per « conseguente tutte le obbiezioni prese dall'andamento delle cose « dove noi osserviamo imperfezioni, non si fondano che su false appa« renze. Poichè, se noi potessimo intendere l'armonia universale, noi « scorgeremmo che ciò che noi siamo tentati di biasimare è legato col « disegno il più degno d'essere scelto; in una parola, noi vedrem« mo, e non crederemmo solo, che ciò che Iddio fece è il meglio ». Di che anche conchiude, che a torto Bayle pretende di porre in contraddizione la *ragione* colla *fede,* quando anzi il suo ragionamento, se avesse forza, trarrebbe in contraddizione la ragione colla ragione stessa. Dice ancora sapientemente così: « Quando si tratta d'opporre la ragione a

Digitized by Google

CAPITOLO IV.

I FONTI DELLE DIFFICOLTA' CHE INSORGONO CIRCA IL GOVERNO DELLA PROVVIDENZA, SONO LA *SAPIENZA INFINITA* CHE PRESIEDE A QUEL GOVERNO, E L'*IGNORANZA* COMPARATIVA DELL'UOMO.

13. Ell'è questa ragione principalmente che tiene saldi ed immobili nella fede, e nell'amore dell'Ente supremo gli uomini più anche in mezzo alle tribolazioni.

Non v'ha accidente, non v'ha scontro così nuovo, così difficile, così contrario al modo del pensar nostro, ed apparentemente alle divine perfezioni altresì, che ci possa recare la menoma titubanza nella piena credenza degli attributi divini, quando noi abbiamo bene fitta in mente questa semplice verità: Iddio dotato d'intelligenza per infinito tratto superiore alla nostra, dee mostrare una condotta dalla nostra diversa, assai più della nostra sapiente,

---

« un articolo di nostra fede, niuna pena possono darci le obbiezioni che « riescono alla verosimiglianza; poichè già tutto il mondo conviene, « che i misteri sono contro le apparenze, e non hanno punto di verosimile « ove sian guardati dal lato della ragione; ma basta che nulla contengano di assurdo. Quindi ci vogliono dimostrazioni per rifiutarli. Ed « egli è così, senza dubbio, che va intesa la santa Scrittura, quando ci « avverte che la sapienza di Dio è una follia in faccia agli uomini, e « quando s. Paolo nota, che il Vangelo di GESU' Cristo, è follia ai greci, « e scandalo agli ebrei; poichè in fine una verità non potrebbe contraddire ad un'altra; e il lume della ragione non è meno un dono di Dio « di quello della rivelazione. Onde presso i teologi che intendono il « fatto loro, va senza difficoltà, che *i motivi di credibilità* giustificano « una volta per tutte, l'autorità della santa Scrittura innanzi al tribunale « della ragione, la quale in appresso le cede la mano e le sacrifica « *tutte le sue verosimiglianze.* — Una delle cagioni che potrebbero aver « più contribuito a far credere a Bayle che non si potesse soddisfare « alle difficoltà della ragione contro la fede si è, ch'egli par dimandare « che Iddio sia giustificato in una maniera simile a quella, che si usa « ordinariamente a piatire la causa d'un uomo accusato davanti al giu« dice. Ma egli non badò, che ne' tribunali degli uomini, i quali non « sanno sempre giugnere fino alla verità, egli è spesso mestieri deci« dersi sugli indizj e sulle *verosimiglianze*, e massime sulle *presun« zioni* o *pregiudizj;* quando si conviene già, come osservammo, che « i misteri non sono verosimili » (*Discours de la conformité de la foi avec la raison*, 44, 24-43), benchè sien veri. E il merito della fede sta appunto in questo, nel credere *vero* sulla parola di Dio, ciò che è *inverosimile:* per conoscere poi qual sia la parola di Dio, vi hanno i *motivi di credibilità*, che insieme presi formano la prova più dimostrativa.

Digitized by Google

e seguir tali regole che a prima giunta vogliono al corto veder nostro sembrare opposte o male accomodate a' suoi fini. Che se Dio tenesse il modo dell'umano pensare, nessun segno noi avremmo, a cui conoscere ed ammirare la sua sapienza. All'uomo dunque in tal caso sarebbe tronca ogni via, per la quale dalle cose create ove la divina Sapienza riflette, sale al Creatore. Non trovando più egli nelle creature e negli avvenimenti che un raggio di sapienza uniforme e commisurata all'umana, potrebbe inferirne bensì, che una mente governa le cose, ma una mente ristretta come quella dell'uomo: così non concepirebbe la esistenza di un Dio, ma solo quella d'una intelligenza come la sua, finita. Non fa dunque maraviglia che sguardando negli avvenimenti dell'universo, alla nostra brevissima mente si affaccino cose, che a primo tratto sembrino del tutto inintelligibili. Le difficoltà che ci si offeriscono all'intendimento circa il modo, onde noi vediamo compartiti i beni ed i mali, e l'universo governato, sono adunque necessarie, e tanto è lungi che offendano la verità di un Dio provvisore, che anzi, se quelle mancassero, non si potrebbe credére, trovarsi alcuna divinità al governo delle umane vicende; perciò, esse stesse sono una prova della universale e divina provvidenza.

14. Ma che nella breve ragione dell'uomo debbano insorgere alcune difficoltà, quand'egli sta considerando e giudicando il governo dell'universo con quelle piccole regole, onde suole de' proprj negozj e de' proprj interessi giudicare, apparisce ancora per altre ragioni.

Il governo di un regno non si può sommettere a quelle stesse regole, con cui prosperamente si conduce una famigliuola: e per simile ragione il governo dell'universo non può essere giudicato con quelle limitate vedute, che sono proprie del mortale. L'umano pensiero oltre una limitazione naturale, ne ha un'altra d'educazione e d'abitudine. L'uomo non può deporre quella giammai; ed è assai difficile che si spogli di questa, fatta a lui connaturale, perchè si è dovuto restringere in essa quasi in tutti gli atti della sua vita. E onde è mai, che gli uomini ne' loro pensieri e giudizj mostrano tanta diversità, che appena è possibile, che due uomini si trovino, i quali consentano fra loro in tutte le cose? Avviene forse questo perchè abbiano nella loro ragione impressi da natura principj diversi? Non già. Poichè intorno ai sommi principj, convenuti che sieno nel valore delle parole, tutti gli uomini si trovano convenire. Accade adunque tal fatto, perchè avendo taluno

Digitized by Google

maggior forza d'intelligenza, egli veda più innanzi dell'altro, e così si trovino fra loro discordare? Questo solo non pare che basti a spiegare tutte le loro contrarietà: perocchè il vedere dell'uno più innanzi che il vedere dell'altro, non importa ancora necessariamente che v'abbia fra loro contraddizione: vedono cose diverse, non cose contrarie: quegli che vede più lungo, percepisce cose che l'altro non percepisce; ma non consegue che l'uno le percepisca in modo all'altro contrario. Tale contrarietà nel giudicare delle stesse cose, o nello scegliere i mezzi per ottenere lo stesso fine, non si può a pieno spiegare, che ricorrendo alla varietà delle *regole medie*, che si sono venuti formando, e colle quali misurano il valore delle cose; e queste regole medie le si sono formate diverse non solamente pel diverso grado di loro intelligenza, e per le diverse affezioni, dalle quali l'attenzione umana è guidata; ma principalmente per la diversa esperienza, che delle cose hanno preso, per l'ampiezza minore o maggiore de' negozj, dentro a' quali si sono dovuti variamente aggirare. Alla donna provvida ed operosa che fu avvezza di studiare nella casa i più sottili risparmj, sembreranno per avventura uno sprecamento que' maggiori dispendj, che il marito crede di dover fare allo splendore della famiglia, o a qualche rilevante negozio: e questo non già perchè sì l'una che l'altro non convengano a pieno nel concetto della domestica economia, o nella massima d'evitare la prodigalità; ma forse solo perchè la donna dal paragone delle piccole somme le quali essa fu costumata trattare, s'è cavata cotal regola media, che le fa giudicare per grave dispendio quello sborso, che il marito giudica nulla più che moderato ed onesto; conciossiachè il paragona alla ricchezza tutta della casa, ch'egli meglio conosce ed amministra. S'attenda bene. Le regole medie sono varie, perchè cavate dalla comparazione. La grandezza e la picciolezza d'alcuno oggetto, la sua importanza o la sua lievità, la nobiltà o la bassezza, l'utilità o la dannosità sono cose nel giudizio degli uomini spessissimo relative. Quindi quasi in ciascuno, *regole medie* diverse; quindi ancora discrepanti opinioni e pugnanti sentenze.

Di più. Anche allorquando gli uomini si trovano presso a poco nella stessa ampiezza di negozj, si vedono portare giudizj fra loro contrarj. La sola mutazione delle circostanze dentro al circolo stesso d'affari, oltre al diverso vigor dell'ingegno e alle diverse disposizioni del cuore, bastano perchè gli uomini si assuefacciano

Digitized by Google

a riguardare le cose sotto un diverso punto di vista, e quasi direi, sotto una luce diversa. Quale havvi mai uomo così savio nella città, quale così prudente, che sfugga tutte le dicerie, tutte le censure? Chi si trova in ogni cosa d'accordo con tutti gli altri uomini della sua condizione? qual maraviglia perciò, se discordano uomini di educazione disparati? se colui il quale è avvezzo ad un circolo maggiore d'affari non giudica allo stesso modo di colui, che è avvezzo ad un circolo minore, e quindi ha nella sua mente le proporzioni delle cose più anguste? qual meraviglia se l'uno di questi scambievolmente disapprovi la condotta dell'altro, ed a vicenda si chiamino imprudenti? Non basta così ovvia e semplice osservazione a chiuder la bocca di coloro che presumono alcun difetto trovare nella distribuzione de' beni e de' mali nel mondo? Vorrei a ciascheduno di costoro queste parole rivolgere: « Fammi grazia, ritorci un poco lo sguardo sopra te stesso: riesci tu in qualunque modo ti conduca, a cansare i biasimi di tutti gli uomini? nelle cose che pare a te d'operare con più saviezza, sei tu d'accordo per avventura con tutto il genere umano? ma il circolo de' negozj tuoi è pure sì breve, ma è pure sì angusto in comparazione del circolo dell'universo. Dee essere troppo più facile trovare l'ottimo in così picciola sfera. Ora mi dì; chè non vai tu d'accordo cogli altri uomini? E non sono essi uomini siccome te? e non hanno la stessa origine? e non ispetta loro lo stesso diritto che a te, di portar giudizio? Or se tu credi poter esigere, che Iddio disponga le cose secondo il pensar tuo, perchè non potranno essi egualmente esigere, che egli le disponga secondo il pensar loro, il quale non va punto nè poco d'accordo col tuo neppure nelle minime cose di questa vita? » Io penso che ad un discorso semplicissimo siccome questo, l'uomo anche più cieco dovrebbe vedere.

15. E poniamo pure che il governatore dell'universo fosse un uomo o giudicasse all'umana: poniamo che a regolare il mondo fosse posto qualunque detrattore il più ardito della divina Provvidenza: verrebbe forse con ciò soddisfatto meglio al genere umano? sarebbero con ciò tolti di mezzo tutti gli altri detrattori? Bisogna essere uscito del senno per non conoscere, che il governo delle cose dell'universo soverchia la mente di qualunque uomo; per non conoscere nel tempo stesso che se l'uomo temerario ricevesse da Dio le redini del mondo un istante solo, tutto se n'andrebbe a soqquadro: e sembra che la temerità di costui sia stata

Digitized by Google

favoleggiata dagli antichi in quello sventurato figliuolo di Climene, che avendo ottenuto dal padre di guidare un sol giorno il carro del sole, smarrita la via, pose a pericolo d'orribile incendio il cielo e la terra, se ancora in tempo Giove non l'avesse fulminato, e fatto precipitare nel Po. Che se dunque nessun de' mortali può presumere, senza impazzire, di saperne cotanto da poter esser collocato ad un governamento sì vasto com'è quello dell'universo: se quando anche egli ne fosse capace non potrebbe però conseguire, che fosse da tutti gli altri il suo reggimento approvato, come oserà poi questi farsi giudice del Governatore divino, mentre pur questa sola discrepanza d'opinare il consiglia e lo indotta a non farsi nè manco giudice troppo ardito degli altri uomini?

Siano dunque gli argomenti, che a noi s'appresentano contro la Provvidenza divina quanti esser vogliano, non possiamo giammai averli ragionevolmente, che in conto di altrettante apparenze, non possiamo nulla dedurre da quelle contro le disposizioni superne, molto meno chiamare in dubbio o l'esistenza di Dio, ovvero i divini attributi: ed ho ammirata talora meco stesso la germanica bontà colla quale il gran Leibnizio s'è trattenuto sì a lungo a solvere i sofismi di Bayle, e a difendere la conformità della fede colla ragione.

Ora poi gli argomenti apparenti contro alla Provvidenza divina assai più perdono di loro forza, se si considera che la mente governatrice del mondo dee essere sapientissima ed infallibile, non d'uomo mortale e fallibile.

CAPITOLO V.

OGNI DIFFICOLTA' DISSIPATA CIRCA IL GOVERNO DELLA PROVVIDENZA DIRADA LA IGNORANZA DELL'UOMO; ADORATA, NE ACCRESCE LA BONTA'.

16. Ma lasciamo alcun poco questa considerazione, e soffermiamoci sopra quell'altra, già toccata, che le *regole medie* tratte da una circonferenza di negozj più stretta, riescono altre da quelle, che si traggono da una più ampia.

Or ci si dica, tutte queste regole sì diverse fra loro possono elleno essere insieme egualmente veraci e complete? Sarebbe contraddizione; ma ciascuna sarà veritiera e fallace ad un tempo. Sarà veritiera cioè allora che verrà applicata agli affari che stanno dentro a quella girata di cose, onde l'uomo la trasse: sarà fallace

Digitized by Google

allora che si vorrà applicare a tutto ciò che si sta fuori di quella cerchia. Quelle regole medie adunque, che sono tratte da una esperienza più ampia, e da più estesi negozj, varranno a giudicare dirittamente d'un numero maggiore e d'un ordine più grande di cose, che non sieno l'altre più limitate e più anguste: sole quelle poi saranno finalmente complete, le quali sieno cavate dalla presenza e dall'osservazione di tutte insieme le cose dell'universo, e dei loro mutui rapporti, perciocchè da questo ampio giro non escludendosi cosa alcuna, non sarà nè pure negletta ed intralasciata esperienza alcuna nella formazione di cotai regole medie, ma tutti gli accidenti e le specie saranno sperimentate, per dir così, tutte chiamate fra loro a confronto. Ora quinci nuova e bella ragione noi possiamo vedere, per la quale gli uomini pii sono mossi interiormente anzi a rallegrarsi che ad attristarsi ed abbattersi per quelle difficoltà che alle loro menti si offeriscono quando considerano la vicenda e il governo delle umane sciagure e delle umane felicità. Poichè se accade all'uomo retto e fedele, che egli incontri nella vita presente tal cosa, di cui non gli cape subito la ragione, o tutta opposta alla sua aspettazione riesce, sicchè nuovo gli paja e strano che Dio per tal modo provveda, che cosa dice egli allora seco medesimo? « Grazie a te, o Signore, dic'egli in suo cuore: in questo avvenimento così contrario al mio avviso, si giace per certo un secreto di tua sapienza, che tu mi vuoi forse rivelare. Questa oscurità e questo intoppo, che quivi trova la mente mia, emmi argomento sicuro, della poca cosa ch'io mi sono, verso di te, e sento quanto tu travalichi tutti i miei corti consigli. Dolce mi è questo raggio di tua grandezza; ed io mediterò in questo tuo secreto; io investigherò le ragioni che ora non vedo; e se a te piaccia di pormene a parte, avverrà ch'io con tal vista rallarghi il mio stretto pensare, e corregga le piccole massime d'una umana prudenza coll'immensa ampiezza de' tuoi consigli ».

CAPITOLO VI.

DUE VIE CONDUCONO A VINCERE LE DIFFICOLTA' CIRCA LA PROVVIDENZA: QUELLA DELLA FEDE, E QUELLA DEL RAGIONAMENTO.

17. E Dio ne mette a parte questi probi, questi umili, che investigano l'eterna sapienza per parteciparne e bearsene. Egli dimostra loro molta luce in quelle alte ragioni, secondo le quali

Digitized by Google

tempera gli avvenimenti. E s'egli ne ritiene tuttavia alquanto coperte e velate le parti estreme, ciò egli non fa che per esercitare la loro fede in lui e per dar luogo in essi al nobilissimo merito di una perfetta sommissione.

Per le quali cose noi possiamo convenevolmente distinguere due strade, onde l'uomo può uscire d'ogni imbarazzo di disputazioni e di dubbiezze contro alla Provvidenza. L'una di esse possiamo convenevolmente chiamare la *strada della fede*, l'altra poi la *strada del ragionamento*.

18. La prima è ampia, dirittissima, comune a tutti. L'uomo pio accertato dalla ragione, ma confortato a credere efficacemente in ciò che la ragione gli dice dalla virtù di sua immancabile fede, ritiene che quegli che governa l'universo è un Essere Infinito, pien di sapienza, di potenza, di giustizia e di bontà; quindi in tutti gli accidenti e in tutti gli scontri della vita, egli si riposa tranquillo in lui, niente lo turba, niente di troppo lo maraviglia: tutto ciò che avviene, per quanto sia difficile, per quanto gli riesca inintelligibile, è nondimeno all'intima sua persuasione, opera divina, e questo poco gli soprabbasta. Tutte le possibili obbiezioni si annullano dinanzi a questa parola VI È IDDIO.

CAPITOLO VII.

LA VIA DELLA FEDE È APPROVATA DALLA RAGIONE E RINFORZA L'INTELLIGENZA DELL'UOMO.

19. Ma questa fede, sebbene abbia il pregio d'apportare pace allo spirito umano, non potrebbe ella essere una debolezza? Come tale si dispregia dall'orgoglioso sofista; ma tale non si dimostra giudicata al candido lume di spassionata ragione.

La ragione giudica la fede degna di altissima lode, e riconosce ch'ella rende assai più grande l'uomo che non faccia lo stesso sapere.

In fatti restringendosi al caso nostro, di che qui mai si tratta? Non d'altro, che di rendere efficace sullo spirito dell'uomo una verità innegabile, insegnata dalla stessa ragione, qual è l'esistenza di Dio. Trattasi di far sì, che l'uomo s'attenga a questa verità con perfetta coerenza di pensamenti e d'affetti, senza mai contraddirsi ne' ragionamenti, senza vacillare, od abbandonarla per debolezza di mente o di animo. Di vero, se l'uomo tiene ben fermo nel cuore, che esiste un Dio d'infinita sapienza e bontà,

Digitized by Google

provvisore del mondo, può egli oggimai più dubitare, non forse il governo del mondo sia mal diretto? Laddove, se egli cede al dubbio, qual prova più manifesta, ch'egli venne meno alla sua stessa ragione, lasciandosi fiaccamente spiccar da quel vero, ch'ella pure gli presentava? Ora qui il sovviene la fede coll'ingagliardirgli lo spirito. Conciossiachè la fede, dico la fede cristiana, esige ed infonde una forza di spirito maravigliosa, assai maggiore che non sappia infondere l'ignuda verità conosciuta dalla ragione, onde poi questa sentendo che viene pur meno la vigoria dell'uomo a' suoi ammaestramenti, va chiamando in soccorso altre ragioni accessorie e particolari, e quasi trattenendolo con lusinghe.

20. Or non è ella grande la forza di spirito in colui, che con un solo principio generale regge costantemente tutta sua vita, e senza bisogno d'altri sostegni, si mostra sempre coerente a sè stesso, vince tutti i dubbj, rompe gl'intoppi, supera le sottigliezze e le fallacie delle passioni? È osservazione quanto ovvia, altrettanto certa, che più l'uomo è debole d'intendimento e di carattere, e più ha bisogno ancora di sostegni e di *ragioni accessorie* per condursi con moralità. Le femmine ed i fanciulli assai difficilmente si governano con quelle poche e sode ragioni che bastano all'uomo maturo. Ogni poco di piacere, ogni poco di dolore, ogni sensibile affezione basta a fare, ch'eglino dimentichino le ragioni udite bensì, ma non fortemente nello spirito ricevute. La debolezza d'impressione che fa nel loro spirito la verità astratta, quindi l'incapacità di farne le pratiche applicazioni, la possanza all'incontro che le cose sensibili esercitano sulle loro fibre molli ed elastiche, riduce presso che a nulla l'effetto di quella loro leggerissima intelligenza. Questo è in sostanza ciò che costituisce la debolezza morale degli uomini: sintomo sicurissimo d'essa è questo, lo scorgere che i generali principj, sebbene intesi al momento, poco valgono a indirizzare la loro vita; bisogna a costoro un gran numero di ragioni accessorie e parziali, le quali da tutte parti sorreggano il loro spirito: sciogliere loro così in monte tutte le difficoltà che presentano al loro animo, per essi è nulla: conviene contrapporre a ciascuna di esse una soluzione particolare e loro adattata che li conforti. Qual è dunque e quanto deplorabile cotesto umano orgoglio, che vantasi di ragionare? I sofisti, che con sì gran minutezza ragionano degli avvenimenti dell'universo, e non finiscono di discutere ragione per ragione mostrando grandissima ambizione, quasi di battersi coll'Altissimo,

Digitized by Google

siccome fosse anch'egli qualche sofista lor pari; che altro fanno se non manifestare la loro propria debolezza? Conciossiachè se gli spiriti deboli e sfibrati conosconsi, come da certo segno, dall'aver bisogno, per chiamarsi appagati, d'un grandissimo numero di ragioni particolari, privi del vigore bastevole a sentire la forza d'una ragione generale; io lascio di buon animo altrui giudicare, che cosa tener si debba di cotesti vanissimi spiriti, i quali sempre in perpetue querele, e in infiniti chiaccheramenti si mostrano; di questi spiriti, dico, che con vanità pari alla debolezza, assumevano testè il titol di *forti:* titolo che se in qualche modo loro convenir potesse, non potrebbe per altro, che per la fierezza, la crudeltà, la violenza, che nel troppo paziente uman genere esercitarono. Grazie dunque all'Altissimo, che i probi, i veraci, i fedeli, col solo raggio della fede nella sua esistenza e ne' suoi attributi vincono il mondo, e mentre si reputano da lui semplici e poveri di senno, sono pur quelli, a cui è stato dato lo spirito forte e la intelligenza vigorosa. Un solo principio, quello dell'esistenza di Dio; una sola credenza, quella della divina parola, vale loro assai meglio che tutta la romorosa scienza degli uomini! un principio solo lucentemente vero, chiarissimo e supremo basta a loro di lucerna! per forza di questo principio il loro intelletto non esita, il loro animo non ha guerra, alla propria ragione sommetton sè stessi, ed alla propria volontà conforme a quella di Dio lo stesso mondo ubbidisce.

Quante volte ho considerato, che tutta la differenza, che diparte gli uomini grandi e straordinarj dalla turba de' comunali, non è poi altro, che un grado maggiore di questa forza di spirito, di cui favello! Non si possono concepire grandi e durevoli imprese se non da colui che sia dominato da pochi e da sublimi principj; perocchè è la forza che quelle massime esercitano in esso, che rialza tutto il suo spirito e lo sublima, e come se una divinità, così i Greci s'esprimevano, gli parlasse nell'animo, egli s'abbandona alle imprese piene di consiglio, quasi senza prender consiglio; nè conosce titubanza, ma incede sicurissimo in fra' pericoli, chè nulla sente e di nulla gli cale, se non dell'alto scopo, ove le pupille dello spirito ha fisse; e gli altri uomini tutti egli vince, e fin la natura, non per altro, se non per la maggiore uniformità e per la costanza dell'operare, e pel grado di quel sentimento, che aggiunge sì misteriosa e irresistibil potenza ai pochi ed universali pensieri.

Digitized by Google

Così l'uomo cristiano da una grande, da una sola idea è costantemente dominato, la quale, per la sua università, in sè stessa tutte l'altre assorbe e comprende. E non è già un greco sogno che, per la luce di quest'idea, operi in esso la stessa divinità. Pel vigore di questa idea, egli avanza nella imperturbabile fermezza tutti gli altri uomini affaticati sotto l'immensa soma delle umane infide cognizioni: lo spirito di questi incerto e diviso tituba ne' suoi passi, s'avvilisce sovente, e per estremo languore manca, e dispera.

CAPITOLO VIII.

DELLA VIA DEL *RAGIONAMENTO*. — ALCUNI, ABUSANDONE, LA VOLGONO A PROPRIA PERDIZIONE.

21. Ma se la *via della fede*, per la quale camminando l'uomo acquista tanta robustezza di spirito che mira imperturbato ed adora ciò che non intende nella condotta divina, merita questo ragionevole encomio; anche la via del ragionamento può tornare giovevolissima all'uomo probo, che la percorre.

22. Per *via del ragionamento* io intendo quella speculazione, onde cerchiamo e conosciamo le ragioni particolari, che segue la suprema Provvidenza nella dispensazione del creato.

23. Per la quale alta e difficile strada assai pochi possono con sicurezza mettere il piede.

Perocchè tal cammino si può percorrere per tre modi; e quasi direi, ch'esso si parte in altre tre strade distinte, conciossiachè dal diverso modo, onde noi ci applichiamo a investigare le altissime norme che tiene la Provvidenza nel suo governo, diversissimo torna il profitto, o il danno che ne caviamo.

24. Il primo modo d'usare della nostra ragione intorno la Provvidenza, ossia la prima di queste tre nuove strade è propria di loro, che con animo reo e con mente dura e superba investigano le divine disposizioni, bramosi unicamente, quasi direbbesi, di potere in quelle trovare, onde condannarle, e quinci cogliere cagione di negare, ovvero di sformare quel Dio che non amano, e che, con perpetuo loro affanno, fieramente paventano.

25. Cotestoro de' quali gli studj sembrano esser mai sempre rivolti a pensare se trovar si potesse che Dio non fosse, cavano sì tristo ed avvelenato frutto di loro scienza, che s'avvolgono in profonde tenebre di perpetue dubitazioni, ove privati di ogni lieto

Digitized by Google

raggio di verità, altro non li racconsola che qualche sfuggevole e quasi ferrugineo bagliore di agitata immaginazione. Della sapienza, onde ha moto e vita l'universo, ogni ora meno e meno intendono: e la divinità, onde si dimana quella vitale sapienza, con amarezza e con trepidazione bestemmiano.

Quanto è più felice condizione quella di basso e spregiato credente, che di cotesti saputi orgogliosi! È colpa di costoro tutto il dispregio e l'onta, di cui poscia si ricopre dal pubblico grido questo bene preclaro, la ragione, questo ampio fonte di consolazione, il sapere.

26. Conciossiachè non è già la ragione, non è già il sapere che nuoca l'umanità; sono i vizj degli uomini che stoltamente rivolgono a propria sciagura i più sublimi, e i più preziosi doni del cielo. « Lo studio dell'universo dovrebbe rilevar l'uomo al suo « Creatore, diceva Rousseau, io ben lo conosco, ma esso non ri- « leva che l'umana vanità: il filosofo che si piace di penetrare ne' « secreti divini, osa di associare la sua pretesa saviezza alla sa- « viezza eterna: egli approva, biasima, corregge, prescrive leggi « alla natura e confini alla divinità; e nel mentre ch'egli occupato « de' suoi vani sistemi, s'assottiglia con mille pene per rassettare « la macchina dell'universo, il villano che vede la pioggia ed il sole « fertilizzare a fissi tempi il suo campo, ammira, loda, e benedice « la mano onde riceve tai grazie, senza darsi impaccio della ma- « niera onde a lui quelle pervengono. Non cerca egli punto a giu- « stificare l'ignoranza sua od i suoi vizj colla sua incredulità. Non « censura punto le opere divine, e non appicca battaglia col suo « Signore, per far brillare la propria sufficienza. Giammai non ca- « drà nello spirito di uomo volgare l'empia parola d'Alfonso X: « solo ad una bocca dotta è riserbata tale bestemmia. Mentre l'ad- « dottrinata Grecia riboccava di atei, Eliano osserva, che giammai « un barbaro non aveva chiamato in dubbio l'esistenza della divi- « nità; e noi possiamo oggidì osservare la stessa cosa, mentre non « havvi in tutta l'Asia che solo un popolo letterato, e mezzo di « questo popolo è ateo: e quest'è la sola nazione dell'Asia, dove « l'ateismo sia conosciuto » (1).

27. Per quale deplorabile sciagura quest'uomo, che ha così bene conosciuti e descritti i prestigi della vana scienza, non ha saputo egli stesso guardarsene? Per quale infelicità questi, che dimostra

(1) Réponse au Roi de Pologne, etc.

Digitized by Google

sapere così bene qual sia il nobile fine dello studio dell'universo e come debba levar l'uomo a conoscere il suo Creatore, ha potuto poi abusare di questo studio, se non a negare la divinità, a disformarla almeno, a negare la stessa sua Provvidenza in ciò che riguarda gli oggetti particolari dell'universo? Come fu che chi lodava il pio agricoltore, perchè stende al cielo le mani a ringraziare, col cuore pieno del verace fine della sapienza, l'onnipotente che gli manda la pioggia ed il sole, a fertilizzare i suoi campi, abbia colla stessa mano potuto scrivere che « bassi per noi a cre- « dere gli avvenimenti particolari di quaggiù essere un nulla agli « occhi del padrone dell'universo, la sua Provvidenza essere sol- « tanto universale, e lui appagarsi di conservare i generi e le spe- « cie, e di presiedere al tutto senza darsi inquietudine intorno al « modo onde ciascun individuo trapassa questa sfuggevole vi- « ta » (1). Che cosa è l'uomo, se soggiace a sì aperte, a sì fatali contraddizioni! che è la sapienza dell'uomo, se, quando s'accieca nelle passioni, disconosce e nega ciò che poco innanzi vedeva e confessava!

CAPITOLO IX.

VIA DEL RAGIONAMENTO. — ALCUNI, AFFIDANDOSI UNICAMENTE AD ESSA, PONGONO A RISCHIO LA PROPRIA SALUTE.

28. Questa strada dunque d'intelligenza è paurosa e conduce i tristi che la calcano per mortali tracolli; ed è di essi che la Scrittura dice, « Perderò la sapienza dei sapienti, e la prudenza dei « prudenti riproverò. Ove è il sapiente? ove lo scriba? ove il ri- « cercatore di questo secolo? non ha fatto Iddio stolta la sapienza « di questo mondo? » (2).

All'opposto se l'uomo libero da schiavitù di passioni e di vizj, sebbene non ancora introdotto nel tabernacolo del Signore, cioè non ancora conoscente della vera pietà, applica tuttavia la sua mente a conoscere, mediante la sapienza risplendente nelle creature, gl'invisibili attributi del suo Creatore, egli potrà avvenire che giunga per questo cammino alla verità.

29. E tuttavia questo cammino non è sicuro. L'umana ragione, ancorchè figliuola della divina, abbandonata a sè stessa non

(1) Lettre a M. de Voltaire etc.
(2) Isaia XXIX. — Cor. I, c. I, v. 19, 20.

Digitized by Google

ha che uno sguardo breve e fallace. Non, che sia fallibile lo stesso lume della ragione, ma è fallibile l'uomo che ne fa uso, applicandolo. Laonde chi è costretto a farsi, ovvero chi s'è fatto da sè medesimo legge di non usare altra guida fuori che quella della propria ragione, può bensì rilevare i vestigi, che tutte cose portano impressi della sapienza da cui dipendono, ma può ancora offendere in gravi difficoltà che il perturbino, e che mettano in pericolo il buono riuscimento di sue meditazioni. Egli è una ventura, un giuoco di sorte, ov'egli rischia di perder tutto, e tutto commette quanto possiede, per così dire, al capriccio della fortuna. Non è egli un puro accidente, che le difficoltà, che gli si offeriscono contro la Provvidenza divina, sieno ammisurate al grado di sua intelligenza?

30. Certo, ella è cosa al tutto accidentale, che l'uomo ritragga da natura un vigore di mente maggiore o minore. Come adunque può l'uomo prudentemente affidarsi alla guida di sua ragione, che è sempre a lui stesso incognita, nè dipende punto da lui, ed egli l'ha tale, quale gliela volle gratuitamente donar la natura? Se la vigoria della mente negli uomini appar diversa, e se questa vigoria non dipende punto dalla volontà o dall'elezione dell'uomo, ma dall'accidente onde l'ebbe, senza pur conoscerla, ricevuta; quando l'uomo s'abbandona e commette in balìa di cotesta ragione sua, che altro egli fa, se non commettersi alla ventura? Non è già questo un affidarsi a sè stesso; anzi è un affidarsi a cosa (non faccia ciò maraviglia) che punto nè poco da lui dipende; a cosa che per nessun modo egli conosce. Questo è un fatto, per quanto strano possa parere; un fatto innegabile.

31. Lo strumento con cui noi tutto il resto conosciamo, ci rimane egli solo ultimamente incognito, e le sue forze, cioè le forze di nostra ragione, noi non possiam misurare. Qual cosa potrebbe misurare la ragione, se non un'altra ragione? e se due ragioni nell'uomo si danno, ciò che è assurdo, da che sarà misurata questa seconda ragione (1)? o ci involgeremo in una serie di ragioni

(1) Si noti bene che qui si parla delle forze della *ragione individuale*, non delle forze della *ragione umana* in sè stessa considerata. Ora il dire, che la ragione individuale d'un uomo non può misurare il proprio calibro, non può cagionare alcun dubbio sulla verità che con essa egli conosce, come più sotto mostriamo; poichè è ben altro, potersi assicurare che quanto conosciamo è vero, ed altro è pretendere di sapere *fin dove possiamo arrivare a conoscere*; la prima cosa

Digitized by Google

infinita, dove mancherebbe tuttavia sempre l'ultima, quella che le forze di tutte le precedenti misurasse? quale inganno è adunque cotesto, onde l'uomo crede che dandosi reggere a sola la propria ragione, egli sia quegli che regge sè stesso? Sa l'uomo, dirollo ancora, quale grado di vigoria s'abbia questa sua ragione, onde tutto di inorgoglisce? L'ebbe egli forse misurata prima di riceverla? prima che fosse a lui da natura assegnata? fu egli chiamato a consiglio, e venne forse, prima di essere, colle bilancie in mano a pesarla insieme col suo Creatore, a rilevarne il marco, a vedere s'ell'era di giusto peso, convenevole e proporzionata all'uopo de' suoi bisogni, alla forza de' dubbj che si dovevano in lui suscitare nella vita, che avrebbe poscia ricevuta? E di più; quando fu egli, prima di nascere, entrato in cotal consiglio, disaminò egli tutte queste difficoltà che, nella vita destinatagli, a lui sarebbono occorse, e le tentazioni tutte per cui contrapporvi potesse, e contrabbilanciare quel grado necessario d'intellettuale vigore che bastasse a scioglierle tutte, ed a superarle? Sicchè, egli è un fatto evidentemente accidentale e non punto necessario, che l'uomo colla sua ragione giunga a sciorre immediatamente le *parziali difficoltà* che, contro alla Provvidenza, nel corso del suo vivere, gli si appresentano.

32. Dissi le difficoltà che a lui si appresentano, e non dissi tutte le difficoltà che nel governo dell'universo si possono rinvenire. Troppo è più esteso questo governo che l'umana mente, e questa non che possa giammai intendere tutta l'altezza di sapienza ad esso bisognevole ed in esso profusa, nè pure concepirà mai tutte le questioni possibili a farsi, tutte le difficoltà possibili a proporsi: ma sarà un puro accidente per l'uomo, non solo ch'egli trovi colla mente sua da sviluppare que' gruppi e que' nodi sopra i quali gli cade il pensiero, ma altresì che il pensier suo gli cada anzi sopra questi nodi e gruppi che sopra quelli, giacchè anche questo non soggiace al suo volere. E quegli stesso che trova arduo ad intender ragione di qualche avvenimento, ed ignora il modo di conciliarlo colla Sapienza divina, si tiene tanto indietro dall'altezza di quei consigli da cui tutto è diretto, che avendovi pure

---

e la possiamo e ci è necessario poterla, la seconda supera le forze dell'individuale intelligenza. Quanto poi alla stessa ragione umana, in sè stessa, se ne possono certamente fissare i limiti, appunto perchè, come dicevamo, la ragione individuale può accertarsi del vero che conosce, quand'ella giunge a conoscerlo.

Digitized by Google

nella natura e nella successione delle cose infiniti altri nodi che sarebbono assai più difficili a sciorre di quelli ch'egli avverti, nè pur li conosce, nè pur di ciò stesso s'accorge, che esistano cioè tali nodi, tali difficoltà. Ma or dunque, se que' nodi, in cui l'uomo s'avviene, sono pur tali, che superano la vigoria del suo intendimento, che farà questi affidato all'ajuto solo di così ignaro conduttore?

33. L'intendimento di costui, a cui solo egli crede, lo metterà in tal caso al cimento di deviare dalla via della verità. A questa tentazione l'uomo non è costretto propriamente di cedere, ma bene spesso egli vi cede per la sua inferma virtù. Conciossiachè quando l'umana intelligenza, che s'applica a investigar le cagioni delle cose, trovasi raffrenata dall'arduità di scoprirle, allora vien data all'uomo una molestia, allora vien cagionato in lui un dolore. Egli è per evitare questa dispiacenza, tutta propria di quell'essere che di ragione è fornito, ch'egli bene spesso, quando non perviene a discoprire, come tosto vorrebbe, le vere cagioni delle cose, se ne fabbrica da sè stesso un gran numero d'immaginarie: e fu la gran voglia appunto di possedere un modo facile di spiegare i fenomeni naturali che in parte condusse il genere umano ad inventare quelle innumerevoli divinità presedenti ad ogni operazione della natura, che fanno tanto torto a questa ragione stessa prosontuosa insieme ed impotente. Affatica l'uomo a ritenersi nella consapevolezza e nella confessione della propria ignoranza; quindi inventa mille ipotesi a persuadere sè stesso che molto sa: queste più abbondarono, più che scarseggiò il mondo di tesi. Ciò che da principio era assunto a spiegazione de' fenomeni, e che al più non poteva vantare che alcuni pochi gradi di probabilità, fu tenuto per certo; chè il comune degli uomini serba difficilmente nell'animo la distinzione della probabilità dalla certezza: e la stessa natura umana creata pel vero sdrucciola, quasi direi, dal declivio del dubbio al solido piano della compiuta persuasione. Quindi le ipotesi mutate in tesi e in dogmi dovevano esser diverse non già secondo che più verosimili fossero in sè stesse, ma che sembrassero a quelli che passavano per sapienti, e che forse in null'altro dagli altri si distinguevano fuori che in questo, che alla loro mente s'erano presentate maggiori difficoltà circa la spiegazione de' mondiali avvenimenti, e trovandosi inetti a superarle per l'ignoranza, alcune finte soluzioni aveano immaginato e prosuntuosamente insegnato. Non solo è

Digitized by Google

qui un largo fonte de' mitologici sogni; ma ben anco delle favolose filosofie.

34. L'uomo adunque che con questo solo lumicino di sua ragione, cerca d'investigare i consigli della Provvidenza divina, non s'affida che all'accidente, non sa nè pur egli a che cosa s'affidi, forse ne discoprirà una parte, forse sarà questa parte bastevole a tranquillarlo: ma fors'anco non sarà bastevole, forse finalmente ei rimarrassi del tutto all'oscuro. Incerto è l'esito del suo tentativo; perchè incognito è l'istrumento che adopera, incognita la difficoltà dell'impresa ch'ei tenta. Ciò nondimeno s'egli consegue la cognizione che cerca, ed il lume desiderato a schiarir le sue tenebre, egli si conferma vie più nella credenza della divinità, ed egli la benedirà forse in tal caso, e l'onorerà questa divinità che ha risoluti i suoi dubbj, e che gli ha manifestato sè stessa nelle creature. In tal modo accaderà che dalla ragione sia scorto dirittamente alla fede, e sia ancora invogliato di udire la voce più immediata di tanto benefica divinità, ne seconderà egli fors'anco gl'impulsi e dentro al suo cuore così ben disposto ogni giorno più chiaro quella rivelerà la sua luce, fino ch'egli sia scorto e condotto al possesso dell'intera parola divina e ricevuto nella verace Chiesa di Dio. Egli pare che di costui la divina Scrittura favelli, quando dice che « il sapiente non odia i comandamenti e le giu-« stizie, e non isdruscisce come nave in procella »; e che « l'uo-« mo sensato crede alla legge di Dio » (1). Conciossiachè questo è quanto affermare che lo stesso natural senno può avvicinar l'uomo alla fede e all'assudditamento di sè alla legge divina, se quel senno sia verace e pieno bastevolmente.

35. Ma che poi fia di colui che o dotato di una ragione troppo debole, o assalito da difficoltà troppo forti, ignora il modo di conciliare gli avvenimenti della vita colla sapienza e colla bontà di un ottimo provvisore? Non sarà questi in pericolo di titubare nella fede della divinità? non sarà tentato di venire seco raccozzando un sistema che alla sua corta veduta renda più facile ragione degli eventi, fors'anche un sistema ateo, come quello del fato, o degli atomi, il quale togliendo via dalle cose ogni mente, e lasciandole sospinte da cieca necessità, rimuove altresì dall'uomo, bastevolmente grosso per averlo potuto abbracciare, ogni altro

(1) Ecclesiastico, c. XXXIII, v. 2, 3.

Digitized by Google

imbarazzo di ricercare ragioni, ed ogni vergogna di confessare ignoranza?

36. Qui si avverta nulladimeno ad una cosa. Nel comune procedere si de' fisici che de' morali avvenimenti percuote con forza negli occhi di chicchessia la sapienza d'un provvisore: ella d'ogni parte si trae innanzi e mostrasi alla palese: e, come dicono le sacre Carte, ella grida per le vie, di mezzo alle piazze, e di sopra ai tetti, chiamando gli uomini tutti a sè. Del poter conoscere adunque e ravvisare nel mondo una mente disponitrice di tutte cose, non evvi alcun dubbio: ch'ella vibra acuti raggi anche negli occhi di chi li serra. Laonde le difficoltà che insorgono contro a questa mente provveditrice non possono essere che parziali, non possono essere che particolari eventi, i quali mostrino in apparenza d'uscire dal comune andar delle cose a regola di bontà e di sapienza. Se dunque la cosa è così l'uomo rimane sempre inescusabile quando per sì particolari nodi ed intoppi egli s'arretra dalla credenza di quel Dio che a lui dimostrano e predicano tutte cose. Ma se l'intendimento umano non può incontrare obbiezioni contro la provvidenza che risplende nel tutto, se non fermandosi a qualche minima parte, a qualche singolo avvenimento, è forse perciò messa a minore pericolo la sua virtù? è forse meno incerto l'esito di colui che comincia dal fidarsi tutto alla sua propria individuale ragione? Egli è vero, che ove noi non possiamo spiegare un avvenimento, da ciò ragionevolmente null'altro dedur possiamo se non la nostra propria ignoranza: ed egli è pur vero, che dalla ignoranza non possiamo trarre certo argomento della non esistenza dell'essere supremo: ma quanto facilmente non cade l'uomo a tal passo? quanto spesso scambia egli quello che non conosce con quello che non esiste? specialmente che coll'avere appunto la sola ragione pigliato a sua scorta, egli ha giudicato già di questa favorevolmente, ed ha mostrato di non saper di lei dubitare? Che poi, se all'amor di sè stesso, cui torna gravissima la coscienza dell'ignoranza e a lungo insoffribile, si aggiungano le lusinghe del senso? Non ha egli grave tentazione a negare o dubitare della divina bontà quell'uomo infelice, che vive una vita oppressa sotto il carico delle sventure anche senza che gli s'aggiunga l'imbarazzo e la molestia de' suoi mal riusciti ragionamenti? Le divine Scritture chiamano *tentazioni* le calamità anche di uomini santissimi favellando; e di loro che si ten-

Digitized by Google

nero fedeli al Signore nel profondo dell'afflizione, come di Giobbe e di Tobia, fanno grandissimi encomj; sono gli esemplari che esse propongono della fede, i possessori d'una perfetta virtù. Che dura tentazione adunque non vorrà esser questa a coloro che mettono ogni loro fiducia solo in sè medesimi?

37. Mirabile comunicazione ed affinità è quella che ha il senso coll'umano intendimento. Se al senso alcuna cosa dispiace, ecco tantosto l'intelletto naturalmente inclinato a giudicare iniquamente della cagione di quel dolore. Pure di ogni effetto, che al senso umano è increscevole, eccellente ed ottima può essere la cagione: eccellentissima è la cagione prima motrice e disponitrice di tutte cose. La quale, se l'intelletto veder potesse senz'essere giudice corrotto dai lagni della sensitività molestata, non potrebbe a meno d'amabilissima pronunciarla; ma dov'egli è tratto a rivolgere al dolore solo la sua attenzione, dimentica oggimai di considerare la cagion prima in sè stessa, nella sua beltà, nella sua propria bontà; e unicamente la vede e l'osserva nella sua relazione con quelle sì spiacevoli sensazioni: e guardata solo come cagione di queste, gli si rappresenta triste ed odiosa: quindi egli ne porta nero giudicio, dietro al quale ingannato, a prima giunta la odia, e poscia la fugge, e finalmente la nega. Or ecco, come questa via del ragionamento talora conduca l'uomo a scontri difficili e talor anco il trabocchi alla perdizione. Ciò avviene quando la ragione naturale s'abbatte a difficoltà che non ha virtù di risolvere, e nel medesimo tempo l'uomo non trova nel proprio animo fortezza bastevole a riconoscere seco stesso la propria ignoranza, ed a tenere in essa costante l'occhio della mente: specialmente poi se s'aggiunge che ciò gli avvenga quando ha battaglia ancora colle sofferenze della sensibil natura, che perturbano in lui e vincon lo spirito.

38. Perciò s. Paolo dimostra il castigo, che Iddio tenne pronto a coloro che essendosi messi per la via dell'intelligenza a sventurato termine riuscirono: a coloro, i quali videro bensì nella creatura di questo mondo sparsi i vestigi degl'invisibili attributi divini, avendoveli Iddio stesso posti acciocchè li vedessero, ma che ritennero ciò non ostante la verità nella ingiustizia, nè la confessarono, nè la propalarono, nè glorificarono Iddio, nè gli resero grazie: invanirono perciò ne' proprj pensamenti, e nel mezzo del loro cuore annottò a tale, che essi mutarono la gloria del Dio

Digitized by Google

incorruttibile in alcuna somiglianza d'immagine di uom corruttibile, od ancora di uccelli, di quadrupedi, di serpenti (1). Così ricusarono di riconoscere quello che pur vedevano ovunque: sconobbero l'unità di sapienza che nelle varie creature luceva, quell'unica Provvidenza che dimostrava un unico provvisore; e restrinsero, squarciarono, moltiplicarono in brevi e manchevoli forme cavate dall'umano pensare e dall'esempio della potenza umana, e fin anco della brutale.

Laonde questa seconda via del ragionamento, per la quale l'uomo col senno suo naturale perscruta la dispensazione degli avvenimenti terreni, è fallace e manchevole, e in una parola d'accidental riuscimento: ella dovrebbe sì condurre l'uomo alla fede; ma pel difetto dell'uomo non di rado il travia, e lo smarrisce negli aspri e rovinosi sentieri della incredulità.

CAPITOLO X.

LA VIA DEL RAGIONAMENTO DIVIEN SICURA SE S'ASSOCIA COLLA VIA DELLA FEDE.

39. La ragione naturale adunque è breve e fallace: e tuttavia è la sola volontà, non mai la ragione stessa che gitta l'uomo alla perdizione.

La volontà dell'uomo si è quella che abusa della cortezza della ragione, della sua ignoranza e della sua oscurità, ritorcendo con istoltezza colpevolissima, armi così spuntate contro l'Esser supremo.

40. Quindi della ragione (rimosso l'abuso che ne fa l'infermità o la malizia umana) è amico il Cristianesimo; e però i pastori della Chiesa eccitarono sempre gli uomini dotati d'ingegno ad ajutare con questo la umana debolezza e ignoranza, che rende l'uomo immaturo a ricevere pienamente le rivelate dottrine. Così Leone X nella VIII sessione del Concilio V Lateranese imponeva sapientemente a' filosofi de' tempi suoi di escogitare gli argomenti, che il puro lume naturale offerisce, co' quali rifiutare ed abbattere gli errori degli Arabi, che allora danneggiavano la Chiesa, « conciossiachè, diceva, non potendo il vero essere giam« mai opposto al vero, tutti gli argomenti loro sono colla pura « ragione solubili » (2).

---

(1) Rom. I.

(2) Mi si conceda di far qui osservare quanto sia grande la forza

Digitized by Google

41. Che se la ragione scorge l'uomo al limine della fede, essa a questa ancora il consegna come a più certa guida e a più sublime maestra.

---

del pregiudizio imbevuto fin dalla prima età anche presso gli uomini che si sono sempre occupati a coltivare colla maggior cura la propria ragione. Dugald Stewart nel discorso premesso al primo tomo del *Supplemento dell'Enciclopedia Britannica* attribuisce ad un passo di Melantone, e in conseguenza di ciò alla Riforma, l'aver fatto conoscere, che la distinzione morale del bene e del male non nasce dalla rivelazione, ma esiste in sè medesima! Egli poscia afferma, che di questa dottrina hanno approfittato anche i cattolici: e in prova di ciò reca un passo dell'opera del Lampredi sul diritto della natura e delle genti. Finalmente giunge ad attribuire alla Chiesa Romana l'aver voluto separare la rivelazione dalla ragione, e metterle in opposizione fra loro, e con tutta franchezza chiama questa *la più dannosa eresia di quella Chiesa.* Si può dire primieramente con tutta verità, e senza timor d'ingannarsi, che il passo di Melantone lungo cinque linee di stampa, assai poco noto, e che egli non trae dalle opere di questo scrittore, ma toglie da Cristiano Meiners, non abbia prodotto nessuna sensibile mutazione nelle cognizioni morali che il mondo possedeva. È poi singolare com'egli non s'accorga che nel passo da lui recato del Lampredi viene citato un luogo di Melchior Cano, nel quale questo teologo cattolico non già con poche linee e con gratuita asserzione, ma lungamente e con tutta la forza prende a confutare Lutero, del quale appunto uno degli errori più nocevoli era questo, di dividere la ragione dalla rivelazione, pretendendo che il bene ed il male morale non esistesse, se non in quanto venía rivelato. Or Melchior Cano fu contemporaneo a Melantone, e morì nell'anno stesso. È egli possibile restar cieco avendo in mano una verità così chiara? Ma lo Stewart quivi stesso confessa come non solo fu del capo de' protestanti cotal dottrina, ma come appresso i protestanti si conservò lungamente, e come Daniele Offmanno, professore di teologia all'università di Helmstadt, l'anno 1598, dietro la guida di Lutero, sosteneva ancora la filosofia esser mortale inimica della religione, e la verità partirsi in due rami, l'una essere verità filosofica e l'altra verità teologica, sicchè ciò che è vero in filosofia possa esser falso in teologia. Come adunque dopo di tutto ciò, può attribuire con tanta franchezza e senza portarne la menoma prova quest'errore a' cattolici, e dare il merito a Melantone di aver illuminato il mondo, con tanta facilità con quanta si pronunzia una asserzione di poche frasi caduta tosto in dimenticanza? Giammai non fu appo i cattolici ricevuta sì fatta assurdità, e dovremmo chiamare l'asserzione del nobile scrittore una gratuita e nera calunnia, se non amassimo meglio d'attribuirla alla forza incredibile del pregiudizio: sì fatta assurdità de' novatori fu sempre udita da' cattolici con esecrazione e condannata dai supremi Pastori della Chiesa, cominciando da Occamo, che fu uno de' primi a sostenerla, fino a Pomponazio, che fu condannato da Leon X in questo stesso quinto Concilio di Laterano

Digitized by Google

Ma che! La fede stessa il riconduce poscia alla ragione, che diviene maestra soave, e guida infallibile quando dalla fede è confortata e sorretta.

Questo è perciò il terzo modo d'usare l'intelligenza assai migliore de' due primi, giacchè questo fa sì che l'intelligenza diventi un'ampia strada e reale, che non ismarrisce più l'uomo dentro a paurosa foresta d'errori, come il primo modo da noi descritto, e nè pure l'aggira, con incerti e pericolosi passi, per sentieri attortigliati e mal fidi di cui la riuscita è incertissima, come vedemmo avvenire nel secondo modo; ma il reca dirittamente al felice termine, ov'egli è rivolto. Sì, per questo terzo modo, in cui si può usare l'intelligenza, questa ci diviene una via tutt'aperta, luminosa, e dritta: ella mette nel cielo: ed anche in terra fa gustare all'uomo vivido lume di verità, e riposo pienissimo.

42. Così la fede che viene all'uomo confortatrice di sua ragione, che accorre a sovvenir questa nelle sue debolezze, e ad ammendare tutti suoi sbagli, che porge rimedio a' suoi più contumaci malori, è sola quella che a tutto il genere umano presta il medesimo servigio di donar pace: e che alla ragione d'ogni uomo sia valida, o sia impotente, aggiunge tutto ciò che le manca, perchè ella possa essergli quella scorta che gli abbisogna. Disuguale sortono gli uomini la ragione; uguale ricevono tutti i credenti la fede. La ragione hanno gli uomini da natura di cotale stabile quantità che nel corso di loro vita più oltre non cresce sostanzialmente: però ella non si attempra già, non si ammisura a' loro bisogni, i quali per la vita a caso incontrano; ma il deposito della

---

prima che da Lutero si spargessero gli errori della riforma, e che Melantone schiarisse le tenebre in cui si ravvolgeva l'umanità colla potenza di quelle sue poche parole latine tratte or ora dall'oblivione; condannato, dico, allo stesso modo come di poi fu condannato Daniele Offmanno medesimo. Se Melantone in questo non errò con Lutero, vuol dire ch'egli ebbe un errore di meno appunto perchè s'attenne alla sentenza cattolica. Il cristianesimo è una religione sapiente; ed i Sommi Pontefici che le presiedono sono sempre stati necessariamente i difensori ed i promulgatori della sapienza: essi hanno conosciuto che nella luce sola poteva regnare la cattedra di verità: hanno incoraggiata questa sapienza, questa luce, questa verità: l'hanno chiamata in soccorso contro gli errori; l'hanno diffusa ampiamente insieme colla religione pel mondo; e con ambedue hanno diffusa la civiltà e tutti i beni della civiltà nel genere umano. Fino a quando dunque uomini di secoli illuminati si mostreranno così creduli alle più aperte menzogne?

Digitized by Google

fede all'opposto, è da Dio confidato, siccome tesoro preziosissimo, alla stessa umana volontà, la quale può di esso, per istudj e meriti e preghi cavar cotanto, quanto gliene abbisogna: esso, e s'accresce per traffico, e si minuisce per negligenza a piacimento dell'uomo stesso: affidandosi a questo l'uomo può ben dire che s'affida a sè stesso, che sa in cui mani mette la sua fortuna; poichè tal tesoro è suo, può farne ciò che ne vuole, ed averne sempre abbastanza onde supplire a qualunque necessità di suo animo, e di sua mente. Sia dunque l'uomo di sommo ingegno, sia di pochissimo, egli trova ugualmente nella rivelazione e nella fede ciò che rende quel suo ingegno bastevole a' suoi bisogni: aggiunge questa i lumi che mancano al debile ingegno, distriga quella matassa di cavillosi sofismi in cui talora s'avvolge da sè medesimo il forte: porge ad entrambi un cibo opportuno più solido a questo e più sostanziale, non men salutare e non men soave a quel primo. Così s'abbia l'uomo molto comodo di meditare; e la fede il conduce a spaziare quasi in giardini vastissimi ed amenissimi di sublimi speculazioni; rimanga all'uomo picciolo spazio di tempo pe' negozj che l'occupano, al meditare, ed ella con soli pochi, ma succosi e divini concetti l'appaga. Tale è il conforto che dà la fede all'umana ragione; tale il modo onde l'uomo può correre la strada dell'intelligenza con felicissimo riuscimento.

43. S'intenda bene di grazia in che questa via della intelligenza noi l'abbiamo distinta dalla via della sola fede. Se la sola fede in Dio e ne' suoi attributi acqueta tutte le dubbiezze dell'uomo intorno la Provvidenza, o se colla sola credenza alla rivelazione egli si vive tranquillamente quasi in seno al suo Dio, noi dicemmo ch'egli calca la via della fede; se poi, oltre l'esistenza del Creatore e i dogmi rivelati, egli va investigando molte altre verità, e si piace d'entrar nelle maraviglie de' divini consigli, ma ferma prima seco medesimo di non voler giammai in questo alto cammino scompagnar dalla fede, anzi di voler ritenerla a guardia continua di sua ragione; allora diciamo che egli procede per una strada di ragionamento, ma pur sicura perchè egli va dalla fede assistito: il suo ragionamento si può anche dir figliuolo della fede, e questa luminosa strada fu quella, per la quale i santi s'innoltrarono cupidamente nella ricerca delle più grandi verità: quella che è la propria via de' cristiani, che non rinunziano già alla propria ragione, ma nè pure hanno o tanta semplicità o sì cieco orgoglio da esser creduli alle sole parole di lor propria ra-

Digitized by Google

gione individuale, che non dà, nè può dar prova di sua sufficienza al loro bisogno.

44. Ora chi non riputerebbe cieco per vano orgoglio colui, che non volesse imparar nulla dagli altri, per tutto cavar da sè stesso? qual uomo privo d'ogni istruzione, anzi privo d'ogni consorzio d'uomini (giacchè pur col loro consorzio dovrebbe da loro imparare) potrebbe dare un solo passo fuori della piena ignoranza nella qual nasce? E se ognuno è costretto di pur dipender d'altrui a conseguire qualche coltura, chè dunque altri rifiuta ricevere l'ajuto delle verità rivelate, l'ammaestramento di Dio medesimo?

CAPITOLO XI.

LA SOLA RIVELAZIONE POTEA MANIFESTARE IL PIANO DELL'UNIVERSO, E COSÌ DISSIPARE TUTTE LE DUBBIEZZE INTORNO ALLA PERFETTA BONTA' DEL SUO GOVERNO.

45. In più luoghi de' santi libri havvi descritta la fede siccome generatrice d'intelligenza; siccome quella, che ravvigorisce l'umana ragione, e la scorge alla verità; siccome una maestra, che le dispiega innanzi, e le consegna i segreti della sapienza. S. Paolo scrivendo agli Ebrei, insegna che solo mediante la fede noi conosciamo quel piano vastissimo che Iddio ideò, e va conducendo ad esecuzione nell'universo.

Tutta questa immensa catena di avvenimenti, onde l'universo risulta, la qual comincia colla parola creatrice, e termina colla parola giudicatrice del mondo: tutti questi innumerevoli eventi, dico, secondo s. Paolo, s'attengono insieme e dipendono dal solo Verbo divino. « Per la fede, dice, noi intendiamo essere stati ac-« comodati i secoli al Verbo di Dio, acciocchè dalle invisibili si « formassero le visibili cose » (1). Che mai sono queste cose invisibili, da cui furono tratte le visibili? Quelle sono i concetti dell'onnipotente, i quali sussistevano nella sua mente avanti la creazione dell'universo, sono i decreti da lui concepiti fin da tutta l'eternità, ma che rimanevano invisibili alle creature perchè queste non erano ancor formate, e perchè quelli non erano ancora eseguiti. E tai decreti e concetti sono il disegno del sapiente architetto, secondo il quale disegno hassi a costruir l'edifizio; ma questo disegno non era giammai stato delineato in al-

(1) Hnebr. XI, v. 3.

Digitized by Google

cuna materia esteriore, non sulla carta, nè sulla pietra o sul legno, ma solo nella sua mente esisteva. Perciò la creatura intellettiva prima di essere ammessa alla visione di tal mente, non trova nè dove nè come vedere il gran disegno del mondo, se non quando viene eseguito esternamente. Ma egli non è a pieno eseguito se non nella fine de' secoli. Così questo disegno, questo concetto immenso si rende solo nella fine de' secoli perfettamente visibile: perocchè tutti i secoli, secondo la dottrina di Paolo, sono in quello compresi, sono tutti, prima che scorrano, disegnati e disposti nel segreto della gran mente. Non essendo pertanto trascorsi ancora tutti questi secoli, pei quali si viene edificando il maestoso edificio rispondente in tutte sue parti all'eterno modello, e perciò non potendo essere agli occhi dell'uomo, che vive in terra, compiutamente visibile, Iddio solo poteva positivamente manifestarglielo nelle sue parti principali e nel sublime suo fine; e così la sola rivelazione potea metterci a parte del divino concetto; pel solo udito, per la sola fede in somma che dall'udito ci viene, potevamo intendere che tutti i secoli ubbidienti sono condotti dall'Eterno all'altissimo fine della gloria del Verbo umanato.

46. Ed è con questa grande ragione che nel profeta Isaia comparisce Iddio a consolare Israello suo popolo; e a dimostrare a che fiacco sostegno si appoggino gli altri popoli confidando ne' falsi numi, egli provoca questi numi e tutti i loro adoratori a rendere la ragione del gran piano dell'universo, come egli può fare che l'ha concepito, egli solo che l'eseguisce.

Conciossiachè per rendere questo gran piano manifesto, per dare tanta notizia che sola può recare tranquillità nello spirito umano sempre irrequieto, sempre agitato sul suo futuro destino, egli è mestieri conoscere il presente, il passato, il futuro, essendo tutta l'immensità de' tempi, tutta la vastità degli spazj insieme adunati, e raggiunti nella più intera, nella più perfetta unità, pendendo ogn'atomo, ogni movimento da un solo fine eternamente fisso e degno di Dio, da un fine che è Dio stesso, il Verbo. « Io, dice in quel luogo, io sono il primo, ed io sono l'ultimo, « e senza di me non v'ha Dio. Chi è simile a me? questi chiami « ed annunzii e m'esponga l'ordine, ond'ho costituita l'antica ge- « nerazione: annunzii ai mortali le cose avvenire e le contingenti. « Non vogliate dunque temere, ei prosegue, o miei servi, non vo- « gliate turbarvi, per ciò che possano far le nazioni: fino dall'ora « in cui vi ho eletti, vi ho fatto udire e vi ho annunziato, voi

Digitized by Google

« siete i miei testimoni » (1). Quasi con ciò egli dica: se non havvi alcun essere fuor di me che possa esporre e rivelare agli occhi dell'uman genere il gran piano che abbraccia tutte cose del mondo, che abbraccia il lungo, il lato, il profondo, il passato, il presente, il futuro; non havvi nè pure alcuno fuori di me capace di rinvenire e di comunicare agli uomini la verace consolazione nelle loro sventure, di dare loro quella scienza sì necessaria, che rende ragione del governo universale, e che lo giustifica, che scioglie le difficoltà della mente dell'uomo travagliato, e che ammansa insieme le inquietudini del suo cuore. Trepidi adunque nel bujo di sua profonda ignoranza chi è lontano da me: quelli che mi sono vicini non temano di cosa alcuna: ma nelle rivelazioni che io farò loro e che sempre ho lor fatte, cerchino il loro conforto, ripongano la loro fortezza: checchè agli altri uomini avvenga di esterne fortune, non portino invidia alla loro sorte, incerta e momentanea.

47. Di vero, altri che Iddio non poteva scoprire quel fine morale dell'universo che regolarizza tutte le apparenti irregolarità: egli solo poteva già da prima narrare agli uomini recentemente creati come le cose furono cavate dal nulla, com'era la creatura intelligente fine di tutte l'altre, e a che finalmente questa creatura esisteva, perchè l'aveva creata, cioè rinvenisse nel suo servizio felicità. Solo Iddio rivelando all'uomo il piano ch'egli solo avea concepito, potea farlo entrare a parte della esecuzione di esso.

Quella scienza adunque, che rianima e che ravviva lo spirito oppresso nella tribolazione, è quella che rivela gli arcani della Provvidenza; e questa non potea essere che da Dio, non potea muovere che dalla parola di Dio. L'umana ragione non potea inventarla da sè stessa, dovea esser positiva; Iddio la traeva dal segreto pensiero della sua mente, poichè all'esterno quel pensiero non ricevea compiuto realizzamento e manifestazione che nella fine de' secoli, quando apparirà risultare da tutte cose l'unità semplicissima. Onde senza questa rivelazione, colla sola scienza sperimentale, troppo malagevole dovea riuscire all'uomo sbattuto dai mali, e confuso dalla varietà degli avvenimenti, non titubare, o non perdere anche l'idea di una mente benefica governatrice del mondo. Perciò Iddio non lasciò l'uomo privo della

(1) Cap. XLIV, v. 6, 7, 8.

Digitized by Google

rivelazione; ma cominciò a dargliela, quando cominciarono i mali suoi, anzi quando egli cominciò ad essere, e puossi dire che mediante tale rivelazione, fu dato il movimento alla da prima immobile umana ragione.

48. L'esistenza, la sapienza e bontà di Dio nel governo dell'universo fu veramente quel fruttifero seme, sparso al cominciamento, che germinò quanto poscia di sano, quanto di consolante, quanto di prezioso tutte le filosofie delle nazioni racchiusero.

Perciò i probi sbattuti e conturbati dagli umani malori, pregano Iddio non d'altra consolazione, ma che voglia loro aumentare i suoi lumi; aumentare la rivelazione de' suoi segreti nella sua Provvidenza. Quest'uno è il prego de' santi nella sventura: « A te « innalzo, o Signore, l'anima mia negli affanni. — Ah Signore, di- « mostra a me le tue vie, ed insegnami i tuoi sentieri. Conducimi « a mano, e nella tua verità m'ammaestra: perocchè tu sei, o « grande Iddio, il mio Salvatore; e tutto il giorno te ho aspettato, « tutto il giorno ho sostenuto il tuo indugio » (1). Così dalla sola cognizione di queste vie e di questi sentieri, aspettava il personaggio che nel salmo favella quel conforto, di che l'afflitto suo spirito abbisognava; dalla cognizione, come espongono Eusebio e Teodoro Eraclese, degli scopi della Provvidenza, delle lontane vedute, secondo le quali Iddio comparte i beni ed i mali. Egli è comunicando maggior copia di questi lumi agli uomini che più ne abbisognano, che il Signore procaccia con fedele bontà quanto dice l'Apostolo, cioè che « tutti quelli, i quali porgono orecchio « alle sue parole non sieno tentati sopra quello che possono so- « stenere, facendo che abbiano colla tentazione, altresì un pro- « vento di lume e di forza » (2). Laonde per patimenti e per malori non soffrono i buoni che una tentazione, la quale s. Paolo dice *umana*, cioè sensibile, senza che la molestia de' loro sensi trapassi a ingenerare dubbietà nella mente, o a smuovere dalla vera fede il consenso della volontà.

49. Nè questa scienza consolatrice che Iddio a' suoi santi comunica è diversa dal corpo delle verità, che costituiscono la religion rivelata. Quanto è preziosa adunque all'umanità questa religione! Non è egli vero che chi la studia e ne giudica con equità, trova alla fine ch'essa altro non è, se non una scienza di consolazione comunicata ai mortali per confortarli e per sostenerli ne' loro af-

(1) Ps. XXIV, v. 1, 4, 5. (2) I. Cor. X, v. 13.

Digitized by Google

fanni, per rilevarli ne' loro scoraggiamenti, per raffermarli nella verità e nelle virtù? Onde una lettera divina, un trattato consolatorio è l'augusto libro delle Scritture, ove trovasi il deposito della fede. E che questo sia lo scopo e l'ufficio generale delle scritture divine, l'Apostolo l'insegnava a' Romani, confortandoli nella tribolazione e loro dicendo: « Tutte cose che sono scritte, a nostra « dottrina sono scritte; acciocchè mediante la pazienza e la con- « solazione delle Scritture, abbiamo in noi la speranza » (1).

CAPITOLO XII.

NEL PIANO DELL'UNIVERSO V'HA QUALCHE COSA D'INFINITO, E DI MISTERIOSO, DOVE LA RAGIONE SI FERMA ED AFFIDA L'UOMO ALLA FEDE.

50. Ma se i santi uomini da' sinceri lumi del cielo ritraevano la scienza preziosa della consolazione; non è già ch'essi aspettassero questi lumi con vituperevole ignavia senza porre nulla di loro propria fatica. Le divine scritture di continuo meditavano, queste perscrutavano; e solo per lo scrutamento delle Scritture i veraci Israeliti nella schiavitù s'alleviavano de' loro mali. Ed il reale Profeta cantava, « che quando i principi sedevano contro di lui a « consiglio e trattavano fra loro la sua rovina, ei non trovava « alcun altro sollievo, che nell'esercitarsi a meditare profondo « nelle giustificazioni del Signore » (2); conciossiachè era persuaso quel Re santo e sapiente che « allora solamente non sarebbe stato « da nulla confuso, da nulla turbato, quando avesse potuto met- « tere la sua mente il più addentro in tutti i divini precetti » (3).

51. E ciò nondimeno, per meditare che l'uomo faccia nelle divine disposizioni, per assiduo studio che l'uomo ponga nelle ispirate Scritture, potrà egli giammai tutta la sapienza abbracciarne, e tutte leggi comprendere, onde Iddio modera e corregge le cose animate ed inanimate? potrà vedere le ragioni di tutti gli avvenimenti? potrà in somma, colla cognizione acquistata, rendere inutile al tutto la fede?

Sarebbe vano il pensarlo. E però le Scritture medesime, che pure imprendono ad addottrinarci ne' consigli della Provvidenza, raffrenano la foga e la baldanza della nostra avidità di conoscere, e n'avvisano che, per innoltrare che faccia la nostra mente nelle

(1) Cap. XV, v. 4. (2) Ps. CXVIII, v. 23. (3) Ivi, v. 6.

Digitized by Google

più alte cognizioni, ella vien sempre finalmente ad un'ultima sua linea, la quale di trapassare con inutile fatica travaglierà.

52. Corre primieramente questa linea insuperabile tra il finito e l'infinito assoluto; e segna un confine ad ogni creatura essenzialmente limitata.

E tuttavia i pensieri divini che prescrivonò la sua via all'universo, prendono e racchiudono non pure quanto sta di qua da quella linea ultima de' creati intelletti; ma ben ancora quanto di là da quella si stende. Così la intenzione dell'increata sapienza a noi si dimostra simile a luce sparsa ed effusa su di tutte le contingenti nature, che dilungata via via per tutti gli secoli stabiliti (quasi per fili luminosi che si raccapezzolano e ad una sola funicella raccolgonsi) vienesi illanguidendo e per immisurabile lontananza agli occhi mortali svanendo, da' quali ultimamente nel mare della luce eterna non confusa, ma assorta, intieramente si toglie.

53. Dov'è pur molto mirabile questo, che ogni cosa finita per la mente umana sia troppo poco, e che l'infinito assoluto sia per essa soverchio: sicchè sia questa umana mente collocata media fra due punti immensamente da essa distanti: fra lo scarso, e il soverchio: fra ciò che non la sazia, e ciò che la vince: fra ciò di cui essa è infinitamente maggiore, e ciò che è infinitamente maggiore di essa: fra ciò ch'essa quand'è migliore abbandona si come troppo basso per lei, e ciò che come troppo alto non giunge giammai ad attignere pienamente. Riman dunque sempre qualche cosa nel gran pensiero, col quale Iddio crea ed ordina l'universo, d'invisibile e di nascosto.

Quindi i misteri, quindi l'oscurità della fede; dalla quale sola augusta oscurità, ove la mente umana smarrisce sè stessa, cava l'uomo il più grande concetto ed il sentimento più vero che sentir possa della divinità.

54. Così la fede col produrre all'uomo l'intelligenza non distrugge però sè medesima, ma ognora più si annobilita, e si approfonda, e si appura. Ell'è più nobile e più profonda e più pura, quanto più l'uomo ritrovasi colla sua ragione confuso e smarrito ne' campi interminabili della infinità. Se poco l'uomo mette a prova sue forze, se poco affaticasi nella perscrutazione delle grandezze divine, potrà a lui rimanere alcuna speranza, che accompagna sempre un superficiale sapere, d'intendere poscia quello che or non intende. Ma se l'uomo è consapevole d'aver

Digitized by Google

già esaurita la virtù di suo intendimento, se conosce d'essere andato sino ai confini a lui posti, e posti alla sua natura; se li tocca, dirò così, questi sacri confini e ad essi innanzi adora, come innanzi ad altare; allora l'umana presunzione intieramente vien rasa, allora comincia in lui la dotta ignoranza, allora nel suo nulla egli sacrifica più santamente all'oggetto infinito della sua fede, come a quello che non vince già solo la sua accidentale ignoranza, ma la stessa limitazione di sua natura.

CAPITOLO XIII.

CONTINUAZIONE. — IDDIO È IMPERCETTIBILE NELLA VITA PRESENTE.

55. Nè solo per questa ragione la via dell'intelligenza si concilia insieme colla via della fede; e lungi che l'una distrugga l'altra, amicamente sovvengono alla umana necessità. Anche ciò che ora dirò, dimostra come l'intelligenza umana, quantunque grande esser possa, continua tuttavia ad abbisognar della fede per mantenere l'uomo in perfetta tranquillità fra il perpetuo avvicendare degli avvenimenti.

L'umana intelligenza non si desta a' suoi movimenti se non mediante le percezioni de' sensi. Sono gli oggetti de' nostri sensi, cioè i corpi che ne circondano e che agiscono sopra di noi, che prestano al nostro intendimento la materia prima de' suoi concepimenti. Noi qui prescindiamo da una straordinaria e immediata comunicazione di Dio colle anime nostre, e crediamo che convengano tutte le principali scuole de' filosofi nell'ammettere, che le sensazioni sono le cagioni o almeno le occasioni delle prime operazioni della nostra mente; e differiscano solamente nel modo onde pretendono di spiegare come ciò avvenga. Noi teniamo poi quello che la semplice sperienza ci manifesta, essere i soli corpi nella vita presente le realità fuori di noi che agiscono *naturalmente* sopra di noi, e per cotal modo che suscitano in noi sensazioni ed immagini, alle quali s'addirizza l'attenzione di nostra mente. Acciocchè qualche realità diversa da noi eserciti sopra di noi la sua azione per modo ch'ella dia alla nostra mente materia sopra cui dirigere l'attenzione, egli è necessario che ecciti una analoga modificazione e passione nel sentimento nostro, la quale indichi alla mente un ente distinto da sè, un termine della percezione distinto dal percipiente.

56. Alcuno dirà che l'anima è ajutata nelle sue operazioni da

Digitized by Google

un altro essere esteriore, cioè da Dio: ed io non nego che la causa prima intervenga in tutte le operazioni delle cause seconde: ma non avviene per questo che il primo essere che assiste a' suoi atti l'anima intelligente, le somministri sè stesso in materia del suo pensare; egli non fa che assistere ogni subbietto ad agire, non gli costituisce il termine reale sul quale agisca.

57. Sono adunque solamente i corpi quelli che somministrano alla mente umana la prima materia delle sue operazioni, o per dir meglio sono le sensazioni e percezioni che i corpi esterni cagionano: senza di queste nè pur saprebbe riflettere sopra sè stessa: così è costituita l'umana intelligenza, la quale non è che una potenza d'agire mediante un corpo che le serve d'istrumento ad ottenere la materia su cui agisce. Il nostro corpo adunque partecipe della vita è quasi medio fra l'anima che è la vita stessa ed i corpi esterni privi della vita; è quello che costituisce la comunicazione fra questi due estremi; partecipando a tale fine della natura dell'uno e dell'altro, unendo in sè la sostanza corporea e la spirituale per una congiunzione squisita e recondita.

58. Tutto il circolo adunque nel quale la natura intellettiva dell'uomo, riguardata da sè, viene rinserrata, consiste nelle tre parti 1.° di un'anima intelligente, soggetto, 2.° di un universo materiale percepito insieme col sentimento di sè, che l'intelligenza rende oggetto a sè stessa, 3.° e di un corpo che partecipa del soggetto e dell'oggetto reale, e che è mediatore fra l'uno e l'altro, in cui l'anima riceve le forme che compongono l'universo, e quindi può avvertire sè medesima, ed esercitare su di quelle forme, e su di sè stessa, tutte quelle operazioni a cui la propria attività si distende. Ecco adunque fin dove si stenda il naturale sviluppo dell'umana intelligenza: riducesi a due capi: al sentimento originario in cui riceve l'azione de' corpi che produce a lei forme corporee: e all'esercitare su di questo sentimento e di queste forme le operazioni proprie dell'attività intellettuale, le quali finalmente si riducono ad altrettante astrazioni e sintesi. Rinserrata entro a questi termini l'umana intelligenza, egli è facile il vedere, che una concezione di Dio positiva trascende il suo potere: ed eccone la prova.

59. Nelle creature materiali, come anche in sè stesso l'uomo ritrova le perfezioni distinte realmente o anco divise le une dall'altre; e perciò egli potrà ben cavarne le idee astratte di bontà, di sapienza, di giustizia, di potenza e di altre perfezioni; ma non

Digitized by Google

avrà modo di concepire tutte queste perfezioni sussistenti nella perfetta unità: egli non saprà mai che cosa sia quella perfezione semplicissima che tutte le perfezioni comprende, e tutti i gradi d'entità indistinti. Certo, ciò che si viene astraendo dagli oggetti conosciuti dee in qualche modo esistere in essi oggetti, e non si può astrarre da essi quello che in essi non è. Non essendo adunque nella materiale sostanza, e nè pure in tutti gli esseri limitati tal cosa che tutte le perfezioni parziali seco comprenda, anzi che sia essa stessa queste perfezioni, nè pure può l'uomo formarsene la concezione; perocchè non ritrova esempio alcuno di tal cosa, e nè pure adeguata similitudine d'essa in tutte le cose da lui conosciute.

60. E a chiarire meglio tal fatto si attenda a questa semplice osservazione: le perfezioni che hanno le creature tutte nella maggior parte sono loro accidentali, sicchè possono averle e non averle; verbigrazia, le creature intelligenti e morali possono esser sapienti od insipienti, buone o male. All'opposto la concezione del sommo Essere è cotale nella quale havvi un'assoluta impossibilità, che tali perfezioni vengano meno; poichè sono a lui sostanziali, ed essenziali, e per esprimerci più accuratamente, sono lo stesso suo essere. Di tale Essere adunque non si può cavare immagine, nè ritratto dalla ispezione di tutta la limitata natura; perocchè in tutta quanta la natura manca affatto questa proprietà: non si può dunque vedere *come egli sia;* benchè si può vedere che egli è (1). Il *modo* adunque della natura divina è totalmente velato

(1) La nuova scuola filosofica di Parigi, a cui diede vita ed incremento il raro ingegno del signor Vittore Cousin, richiamando le idee di Platone nella memoria degli uomini, rileva senza dubbio la dignità della filosofia, che per lo spirito materiale e pedantesco introdotto da' sensisti serpeggiava miseramente per terra. Tuttavia, mentre ci compiaciamo di rendere questo pubblico omaggio al benemerito traduttore di Platone e di Proclo, non possiamo a meno di notare come a torto egli confonda il *sistema Platonico* col *sistema Cristiano* intorno alla verità. Sono questi due sistemi fra loro infinitamente lontani; lontani, dico, com'è lontana l'immagine dalla cosa immaginata, il lume che dimostra le cose dalle cose stesse da lui mostrate, i raggi del sole, dal sole onde emanano. Platone privo del Cristianesimo non potè vedere che i raggi riflessi della divinità e scambiolli con essa, tratto dal desiderio di affissare nell'assoluto le sue pupille: egli ebbe il *lume creato* a sua scorta, col quale conobbe che Iddio doveva esistere; ma egli non percepì Dio stesso; in somma potè ascendere a contemplare la *verità astratta e comune*, ma questa

Digitized by Google

alla intelligenza nostra, che indarno ella aguzza i suoi sguardi a ricercarlo e ravvisarlo: sempre si rimane oggetto di nostra fede, partito da noi con densa cortina ed insuperabile: fino che questa ci sia tolta dinanzi, mediante la comunicazione immediata ch'egli farà a noi di sè stesso, noi dobbiamo adorare l'inaccessibile sua luce in profonda umiliazione e fiducia. Dalle creature si riflettono bensì a noi raggi molteplici di sua gloria, perchè sopra loro egli diffuse le sue perfezioni, per quanto possono esser comunicate,

---

è tutt'altro dalla *verità prima e sussistente.* È assai facile confondere la verità prima e sussistente, colla verità astratta che nell'umana mente risplende, e che con tanta finezza s. Tommaso distingue. In questa distinzione appunto bisogna trovare ciò che separa il Cristiano sistema, dal Platonico. Senza di questa, confondonsi; mentre il lume naturale della nostra mente vagheggiato con quella sublimità onde gli alti ingegni sono capaci, presenta dei caratteri al tutto divini, e li trae dall'origine sua, di cui mostra la traccia e conserva l'analogia. In fatti quel lume ci appar dotato d'una eterna immutabilità da parte di sè, d'una potenza insuperabile ad ogni forza anche infinita, d'una evidenza ond'ogni certezza piglia principio: e a questi caratteri è da confessare che a prima giunta lusingati vennero anche i primi Padri della Chiesa, dietro i passi de' quali sorse a' nostri tempi quella scuola platonica che nel Tirolo si trova fondata dagli acutissimi Padri Ercolano e Filibert. Ad ognuno sono note tuttavia le eresie che uscirono dal Platonismo, e colle quali così a lungo combattè la cattolica Chiesa, appunto perch'ella è ben tutt'altro da una setta di naturale filosofia. Tuttavia non è malagevole riconoscere, come la verità nelle nostre menti naturalmente risplendente non può essere l'oggetto del Cristianesimo, ma solo d'una filosofia naturale, quando si consideri, che per quante doti ella mostri, non apparisce tuttavia che come una *pura regola della mente,* come un'astrazione, e non mai come un *essere sussistente,* senza la quale sussistenza manca il principal carattere, anzi l'essenza della divinità. Non vale rispondere che quella verità che noi veggiamo, sussistente *dimostrasi;* mentre in tal caso già non avrebbe la sussistenza apparente in sè stessa ed indivisibile, ma nascosta e da noi trovata per via di ragionamento: questa cosa sussistente adunque non è più quel lume di verità che veggiamo col naturale intuito, ma è qualche cosa che, sebbene invisibile, noi discopriamo, argomentando, a quello dover esser congiunto, in modo simile come proviamo che oltre gli accidenti dee avervi ne' corpi una sostanza, che non veggiamo. Iddio adunque, come essere semplice e sussistente, non lo veggiamo già nè per natura, nè per similitudine alcuna che si trovi nelle creature e nè pure nel lume della naturale verità, e perciò non possiamo quaggiù mai conoscere il modo di sua esistenza, sebbene all'esistenza di lui sì partendo dalle cose esterne, come partendo da questa interna ed astratta verità noi possiamo sicuramente ascendere.

Digitized by Google

ed i vestigi di sua sapienza; ma l'*essere* suo in verun luogo si vede, o si ritrova nel creato. Il mondo, secondo la dottrina di san Paolo, non è dunque che un certo specchio ed uno enigma della divinità, e nulla essendo a noi visibile se non il mondo, noi non possiamo vedere la divinità com'ella sia, nè l'esser suo, secondo natura, realissimo, se non in que' pochi raggi che vengono a noi riflettuti da questo specchio, con quella oscurità che ce li rende uno enigma.

CAPITOLO XIV.

SI RIASSUMONO LE QUATTRO LIMITAZIONI DELL'UMANA RAGIONE. — PRIMA LIMITAZIONE. — ELLA NON HA L'IDEA POSITIVA DI DIO.

61. Ed or gioverà che noi qui alquanto ci fermiamo, riassumendo *le quattro limitazioni della umana ragione* da noi discorse ne' capitoli precedenti, per le quali, come per altrettanti argomenti, dimostrammo che l'umana intelligenza ha bisogno del soccorso della rivelazione e della fede per conseguire tranquillità nelle vicende dell'umana vita; ed essere tanto lungi che l'una di queste due guide dell'uomo escluda l'altra, o l'una all'altra contraddica, che anzi scambievolmente s'addimandano, e ciascuna lo rimette amicamente all'altra, dopo averlo alcuni passi condotto.

Abbiamo veduto che al cominciamento, dopo che la rivelazione ebbe posta in moto la ragione dell'uomo, a questa lo affidò.

La ragione lungamente traviata e dimentica delle istruzioni di quella sua prima maestra, ravveduta finalmente pel sentimento della propria insufficienza, ricerca ancora le braccia soccorrevoli di lei, e fra quelle, stanca dalle agitazioni, abbandonasi, che sempre larghe e sempre pietose l'accolgono.

La fede venuta di bel nuovo a soccorso dell'uomo, ravviva e rianima la sua ragion travagliata e già quasi spenta, e ancora la incoraggia a innoltrarsi (senza però abbandonarla) nell'ampio cammino del vero.

Ma la ragione così sorretta, percorre un ampio cammino, e viene finalmente a que' termini, che son posti dalla sua stessa natura, dove religiosamente s'arresta, e volontariamente riconoscendoli, ossequia la fede, che sola può trapassarli. La ragione assennata rimette allora di bel nuovo lo spirito umano nelle mani possenti della fede, che il sollevano sopra tutto il creato, e che il lasciano finalmente nel seno del beatissimo amore, che non

Digitized by Google

iscade giammai. Così la fede non limita l'intelligenza, ma l'ajuta e l'afforza, acciocchè l'uom conosca da sè stesso tutto quello che può conoscere: e nel mentre che ella magnanima e gentile gli lascia il piacere d'istruirsi da sè medesimo, quanto può; larga ancora e benefica gli si presenta e offerisce d'insegnargli quant'è a lui necessario, e da sè medesimo trovar non può per le sue essenziali limitazioni.

62. La prima adunque delle limitazioni da noi toccate non dell'uomo particolare, ma dell'umana specie, anzi di tutte le create intelligenze, si può enunciare così:

LE INTELLIGENZE CREATE, E LIMITATE, NON POSSONO AVERE IL CONCETTO POSITIVO DELL'ESSERE DIVINO, NÈ MEDIANTE LA COGNIZIONE DI SÈ STESSE, NÈ MEDIANTE LA COGNIZIONE DI ALTRI ESSERI LIMITATI, PERCHÈ IN NESSUN ESSERE LIMITATO SI TROVA L'IDENTITA' DELL'ESSERE E DELLA PERFEZIONE DELL'ESSERE, E PERCIÒ MANCA LA NECESSARIA SIMILITUDINE CON DIO.

63. Di che, quanto vera, e profonda non è quella descrizione che fa la divina Scrittura del ricercatore della sapienza! « L'uo- « mo, dice, che indaga nel suo cuore le vie di sapienza, rasso- « miglia a quello innamorato, che sta contemplando l'amica sua « dentro dagli spiragli delle finestre e dalle fessure delle porte, « che s'adagia vicino alla casa di lei, ed appoggia il suo ru- « stico casolare alle stesse pareti e pur sotto alla stessa grondaja, « che non gli è però conceduto di passare entro la soglia di « quella abitazione sublime, ma di questo solo egli si bea, d'essere « protetto da un medesimo tetto contro al fervore del sole e al- « l'umidor della pioggia » (1).

64. Egli pare ancora che nel libro di Giobbe si tocchi questa limitazione dell'umana intelligenza con quelle parole ripetute: « Non « è forse l'orecchio che discerne le parole, e le fauci di chi man- « gia che giudicano del sapore » (2)? quasi volesse dire, che l'uomo è condizionato ne' suoi giudizj alle sensazioni ch'egli riceve, poichè solamente dalle sensazioni come a loro principj procedono le operazioni della sua mente.

65. Ma nessuno forse de' sacri scrittori espose questa dottrina con tanta chiarezza, quanto s. Paolo nella prima lettera che scrisse ai Corinti con quel passo che di sopra ho riferito. « La carità, « dic'egli quivi, non iscade giammai: mentre e le profezie si eva-

(1) Eccli. c. XIV. — Prov. c. VIII. (2) C. XII, v. 11.

Digitized by Google

« cueranno, e le lingue cesseranno, e la scienza sarà distrutta;
« conciossiachè in parte ora conosciamo, ed in parte profetiamo.
« Ma quando verrà ciò ch'è perfetto, si manderà via ciò ch'è par-
« ziale. Quando io era fanciullo, favellava da fanciullo, gustava
« delle cose da fanciullo, pensava da fanciullo. Ma quando sono
« stato fatto uomo, allora ho sgombrato da me le cose da fanciullo.
« Veggiamo ora per ispecchio in enigma, ma allora faccia a fac-
« cia: ora conosco in parte, ma allora conoscerò come sono an-
« ch'io conosciuto » (1). Chiama l'Apostolo specchio della divinità le cose create, le quali sole possiamo vedere col lume di cui gode naturalmente la nostra natura. Ma tale specchio è imperfetto, non è adeguato al grande oggetto ch'egli dee riflettere agli occhi nostri. Non sono le cose create specchio della divinità se non in quanto tengono e partecipano delle perfezioni divine. Ora partecipano bensì delle perfezioni divine in minore quantità o maggiore, secondo che sono più o meno perfette; ma avendo tutte natura finita, non possono mai partecipare pienamente della perfezione dell'Essere supremo. Partecipando adunque, ma non pienamente della perfezione dell'Essere supremo, ci possono indicare la sua esistenza; non presentare la positiva idea di quell'Essere immenso, la cui essenza è la *perfezione stessa sussistente*, di che niuna copia, niun esempio. Quello che manca di perfezione alle creature, si noti bene, a Dio è essenziale: la differenza adunque fra la perfezione partecipata, e la perfezione divina è l'idea positiva della divinità: la sua essenza adunque ci rimane ascosa: nè per similitudine alcuna ci è rivelata: poichè non potendo aver noi un concetto di questa perfezione che manca nelle creature e che alla divinità è sostanziale, siamo privi di quanto è sostanziale a Dio, il che è quanto dire, ci manca l'idea positiva di Dio. E tuttavia nelle creature noi veggiamo in brani divise, e dentro certi limiti rinserrate le perfezioni dell'Essere supremo. Le create cose adunque sono bensì un ampio specchio della divinità, ma tuttavia uno specchio che ci rende quella immagine a foggia d'enigma, cioè in modo oscuro e misterioso, in una cotale cifra, la quale ha questa singolar proprietà, che significar non può veruna delle cose da noi conosciute, ovvero conoscibili, ma sola una, somma e perfettissima da noi non veduta, e di cui nondimeno in questa cifra conosciamo la necessità dell'esistenza; mentre questa sola

(1) C. XIII, v. 8-12.

Digitized by Google

può esplicare tal cifra, scritta luminosamente sull'universa natura, che brilla negli occhi nostri, e che co' suoi raggi perpetuamente ci scuote, perchè noi, adorando, crediamo.

66. Qui spiegasi agevolmente come alcuni filosofi giunsero a dubitare di tutte le verità conosciute dalla nostra intelligenza, non potendo veder modo onde noi ci assicurassimo, ch'elle non sieno altra cosa fuorchè un parto di nostra mente limitata dalle sue proprie leggi, e perciò alcuna subbiettiva apparenza de' cui obbietti non potessimo avere argomento. Videro che le nostre idee intorno alla divinità esser dovevano necessariamente imperfette: e questa imperfezione, questo difetto attribuirono alla mente nostra, siccome quella, che la propria imperfezione comunicasse alle idee concepite. Perciò collocato il difetto della imperfezione delle idee nello stesso organo, ovvero facoltà del pensare, venne recata in dubbio la verità di qualunque concezione di nostra mente.

67. Ma cotestoro, e Kant particolarmente, che portò più innanzi di tutti somigliante speculazione, e cavò di lei sola, si può dire, tutto il *criticismo*, non hanno fatto bastevole osservazione a questa verità che noi esponemmo seguendo dietro all'Apostolo, cioè, che l'origine di quella imperfezione e di quel difetto, che ritrovasi nelle nostre idee della divinità e d'ogni altro essere soprasensibile, non viene dal difetto di nostra mente, nè dall'essere questa limitata, com'essi vogliono, ad una forma particolare; ma bensì dal processo ch'ella è costretta di fare, cioè dal non vedere immediatamente le cose divine, ma doverne cavare il concetto col ragionamento dagli oggetti sensibili e materiali, ovvero dalla propria spirituale sì, ma ancor limitata sostanza. Per lo quale processo prescrittole dalle condizioni esterne delle cose, non può ella giugnere ad acquistare naturalmente una perfetta idea dell'Essere supremo, o per dir meglio a percepirlo realmente; perchè la essenza di lui non viene partecipata dalle creature, come quella che è *incomunicabile*, secondo l'espressione altissima della Scrittura, e però non può dimostrarsi all'uomo per alcuna similitudine impressa e stampata nelle creature; ma l'uomo è costretto, io direi quasi, ad indovinarla dai limitati effetti ch' ella di sè nelle create cose impone e suggella. Sicchè, come altrove dichiareremo, l'umana mente è cotale, ch'ella riceve l'idea veracissima delle cose, quando ella possa percepire le cose stesse; ma non così quando ella venga costretta a procurarsi la cognizione di esse mediante imperfette e al tutto inadeguate similitudini e relazioni.

Digitized by Google

« Quando verrà ciò che è perfetto, si manderà via ciò che è par-
« ziale. Quando io era fanciullo, favellava da fanciullo, sentiva da
« fanciullo, pensava da fanciullo. Ma quando sono stato fatto uo-
« mo, allora ho sgombrate da me le cose che erano da fanciullo » (1).
In tal caso le idee ritengono necessariamente le imperfezioni delle similitudini, di cui bisognò alla mente servirsi per conoscer le cose.

68. Il perchè dice s. Paolo, che venendo poi ella a percepire le cose stesse, colle concezioni adeguate che allora acquista, corregge le imperfezioni delle idee che avea prima; e perciò quando l'uomo è posto alla visione di Dio stesso, allora non ha bisogno di *fede*, cioè di credere quanto non può conoscere; « allora si evacueranno le profezie, cesseranno le lingue, e sarà distrutta la scienza », che ora c'inorgoglia, e che allora ci sarà fanciullaggine. La nostra scienza egli viene a dire, non può essere quaggiù priva di oscurità e di misterio: ella basta a farci conoscere l'esistenza divina; ma riguardo alla sua essenza, ella ci comanda la fede: perocchè provato che una cosa esiste, noi siamo obbligati *dalla ragione* a credere che pur vi sia modo conveniente nel quale ella esista, sebbene noi non sappiamo formarcene alcun concetto. Così avviene, « che in parte conosciamo, ed in parte profetiamo ». Dalla cifra cioè, della quale sono segnate le cose tutte dell'universo, noi conosciamo che ci deve essere l'Ente significato: ma quale pur sia non possiamo ben rilevare, se non quasi indovinandolo; ciò che s. Paolo esprime colla parola di *profetare;* perciocchè così sogliono parlare i profeti, che nelle loro parole si veggano adombrati gli avvenimenti futuri, e così fermati colle loro caratteristiche note, che nessuno degli altri avvenimenti può convenire alla profezia: ma non essendo nella profezia stessa espresse tante altre circostanze del profetato avvenimento, egli si rimane ancora nell'ombra, fino a che non si avvera la profezia. Poi, coll'avvenimento presente la profezia riesce al tutto chiarissima, e comprendesi ch'essa non potea convenire a verun altro caso, se non a quello che dovea pronunziare, come appunto accade d'un perfetto enigma, il quale non puossi da veruna cosa spiegare, se non da quella sola, ch'egli si propone di caratterizzare insieme e di nascondere.

69. E le profezie, tenendo simile modo, mostrano di non par-

(1) I Cor. c. XIII.

Digitized by Google

tirsi da quel metodo stesso che già vedemmo a principio seguire il Creatore nell'ammaestrare gli uomini, il quale, quasi libro d'enimmi spiegato loro dinanzi, tutto questo universo ha composto. Non si scorge, anche in tale costanza d'ammaestramento, risplendere la verità immutabile della divina parola? e nell'indole d'un simil metodo non si ravvisa la sapienza di lui che precedentemente avea formata, ad un tal metodo acconcia, la umana ragione? che l'ebbe circondata d'un corpo, e fornita d'alcuni organi onde, ricevendo l'impressione delle sensibili cose, potesse da queste elevarsi alle intelligibili?

70. Egli è dunque vero che le cose sensibili non conducono l'uomo che a concezioni molto imperfette delle intelligibili; ma non si vede questo stesso esser voluto, esser ordinato da Dio con benigno consiglio? Questa imperfezione consegue due scopi: e sublimi ambidue.

Da parte dell'uomo ella fa luogo *alla fede*, cioè produce un ossequio ragionevole della creata intelligenza sotto alla divinità, e l'intelligenza essendo parte nobilissima del creato, tale ossequio è l'onor massimo che può ricevere dalle sue creature la divinità, e il massimo onore che le creature rendono al Creatore forma il massimo merito delle creature medesime, il quale chiama il massimo premio: egli è adunque il massimo beneficio, che dar ci poteva il Creatore, l'averci lasciata questa oscurità della fede: ed assai maggiore benignità risplende qui in quello che non ci ha dato, che non avrebbe potuto risplendere nel dono che fatto ci avesse di una pienissima intelligenza. E quest'è il primo scopo.

Da parte di Dio poi cotale limitazione del nostro conoscere ne ottiene un altro, pur nobilissimo, cioè schiude il campo a sue nuove liberalità. Quindi è, ch'egli poscia ci dà per grazia, quanto non abbiamo per natura, e così, secondo l'espressione del libro di Giobbe, « vince la nostra scienza » (1).

71. Or ecco perchè veggiamo Iddio comandare al profeta Ezechiello di proporre enimmi al suo popolo (2); e dello stesso Salvatore, coerenti sempre a sè stesse, pronunziano le Scritture, che egli avrebbe aperta la sua bocca in parabole, e mandato fuori dalla pienezza di sua sapienza « cose velate e sconosciute fino dalla co-« stituzione del mondo » (3).

---

(1) Cap. XXXVI.
(2) Cap. XXVII.
(3) Ps. LXXVII. — Matth. XIII.

Digitized by Google

Così l'eterna bontà trovò il modo di dar la scienza agli uomini senza toglier loro il merito della fede: e in pari tempo resta agli uomini stessi ancora il merito di rinvenire colla propria industria e sollecitudine molte cose sotto que' veli nascoste: le cose ardue non riescono più di offendicolo a quelli che non hanno facoltà d'intenderle, nè virtù da sofferirne l'ignoranza, quando se n'accorgono: e l'umana mente essendo istruita per quello stesso modo, pel quale si va da sè medesima sviluppando, meno travaglio e più dolce istruzione rinviene.

72. Dopo di che non è maraviglia, che la sapienza antichissima consistesse in proporsi che facevano i savj scambievolmente degli enimmi da sciogliere, siccome la via d'apprendere più conforme alla umana natura ed al grande esempio lasciato già dal primo e sommo maestro degli uomini. Tale noi leggiamo che usava di far Salomone col re di Tiro (1). Ancora, l'uomo sapiente si descrive ne'Proverbj, come « colui che osserva con attenzione la parabola « e l'interpretazione sua, le parole de' sapienti, ed i loro enim- « mi » (2). E di questi enimmi de' quali non pochi si rappresentano ancora nell'ordine della Provvidenza divina circa la dispensazione de' beni e de'mali, Giobbe, immerso nella tribolazione, diceva agli amici suoi, « che udissero il suo parlare, e ricevessero ne' loro « orecchi gli enimmi » (3).

73. Ma quali enimmi lor proponeva? L'enimma che proponeva era sè stesso che, essendo giusto, pativa tuttavia, e dalle piaghe e da' vermini veniva consunto. Non penetravano nella spiegazione di tanto enimma que' suoi amici; perciò scandalizzavansi de' suoi malori. Ignorando in che modo conciliare que' mali gravissimi colla divina giustizia, quand'ei fosse stato giusto, s'appigliavano al partito d'accusarlo qual peccatore, anzichè rimanersene indecisi, e confessare di non saperne abbastanza.

74. Più oscuro ancora, più ancora difficile riusciva loro da spiegare in altro modo sì fatto enigma, udendo le misteriose parole di Giobbe. Audacemente egli si protestava « che portava desiderio « di disputar collo stesso Dio, che avrebbe parlato all'onnipotente, « che se fosse giudicato, ei sapeva che sarebbe trovato giusto. « Chiamami, dicea con fiducia rivolto al Signore, chiamami ed io « ti risponderò, ovvero parlerò io, e tu mi risponderai. Quante

(1) Reg. lib. III, c. III. — Paral. lib. II, c. IX.
(2) Cap. I. (3) Cap. XIII.

Digitized by Google

« sono le mie iniquità ed i peccati, le scelleraggini mie ed i de-
« litti: su via me li mostra, e perchè nascondi la faccia tua e mi
« reputi tuo inimico » (1)? Nè queste parole, nè tutta questa profetica rappresentazione, questo maraviglioso in somma ed oscuro enigma poteva da alcuno spiegarsi, se non da chi avesse conosciuto la chiave di tutto l'antico patto, cioè quel Gesu' Cristo, che veniva da Giobbe rappresentato, quell'Uomo-Dio che dovea patire quantunque giusto, e nella sola persona del quale avea Giobbe tutta ragione di favellare fidatamente: quel Gesu' Cristo in fine che spiega bensì tutto il resto, ma che si rimane ancora egli stesso un altro enigma più sublime, un secreto divino, un oggetto in somma di fede: conciossiachè non si può a pieno intendere Cristo senza intendere il misterio della Trinità, da cui quello della Incarnazione dipende, cioè senza salire a quel punto che tutta vince la umana intelligenza. Perciò il divino consiglio nella dispensazione degli avvenimenti non si può giammai con umano vedere fino all'ultimo suo fondo penetrare.

Così il piano dell'universo ha per base la stessa divinità, e su questa immobilmente s'erige, sicchè nol può nulla crollare. Con ogni ragione adunque diceva quell'amico di Giobbe: « Ecco che « Iddio è eccelso nella fortezza sua, e non havvi alcuno simile a « lui fra i legislatori. Chi potrà scrutare le sue vie? o chi potrà « dirgli: Tu hai fatto ingiustizia? Ricordati che ignori l'opera sua, « di cui hanno cantato i sapienti. Lui bensì veggono tutti gli uo-« mini, ma ciascuno lo vede solo da lungi » (ciò che indica appunto il modo del vedere umano per la riflessione delle creature) ». Il « perchè, egli Iddio grande vince la scienza nostra e il numero « degli anni suoi è inestimabile » (2).

CAPITOLO XV.

SECONDA LIMITAZIONE DELL'UMANA RAGIONE. — ELLA NON PUÒ ABBRACCIARE L'INFINITO.

75. Se dunque niuna creatura può *percepire* Iddio principio e fine dell'universo colle forze della naturale sua intelligenza, chi potrà giudicare e censurare un tal essere nel suo governo? Ma vi ha di più. Iddio non si può *percepire* nè *concepire positivamente*, perchè in niun essere da noi percettibile vi ha ciò che è essen-

(1) Cap. XIII. (2) Cap. XXXVI.

Digitized by Google

ziale a Dio, l'*identificazione dell'essenza* colla *perfezione;* ma egli oltracciò non si può abbracciare perchè attualmente e d'ogni lato *infinito*.

76. Laonde poniamo per seconda limitazione della mente umana questa, che ella non può giammai giungere a conoscere chiaramente quell'ultimo anello che sospende, direi quasi, l'universo nella eternità, ed onde procede altissimo il consiglio della Provvidenza che lo governa, e può esprimersi nel modo seguente:

L'INTELLIGENZA FINITA NON PUÒ PERFETTAMENTE CONOSCERE L'INFINITO ASSOLUTO.

77. E qui si noti che dell'infinità sua Iddio comunica in qualche modo a tutte l'opere sue, onde l'infinito si scontra in tutto il creato; egli si mescola col finito, nello spazio, nel tempo, nelle sostanze, nelle idee, nelle modificazioni delle cose inconcepibili senza un che identico che ne formi il subietto, dovunque insomma, il pensiero, se vuole alquanto innoltrarsi, si perde in regioni senza confini, spazia in un orizzonte che sfugge al suo sguardo dilatandosi nella immensità. Ora qual mente porterà sicuro giudizio del regime di un tal regno, di cui nè pure abbraccia l'estensione, nè pur conosce a pieno la natura?

78. Ed è appunto parlando della maniera, onde la divina Provvidenza distribuisce i beni ed i mali, che noi siamo avvertiti nel libro di Giobbe della grandezza di Dio, e della nostra picciolezza: ivi sono nominati *i secreti della sua sapienza,* e la sua *legge* è detta *molteplice,* come quella che abbraccia innumerevoli relazioni che Iddio solo può conoscere e rivelare. « Che forse, si dice, « comprenderai tu le vestigia di Dio, e ritroverai l'onnipotente « in modo compiuto e perfetto? Ora sappi ch'egli è più eccelso « del cielo, e come farai tu a raggiungerlo? Egli è più profondo « dell'inferno, e come il conoscerai tu? più lunga della terra è la « misura di lui, e più larga del mare: se egli sovvertisse tutte le « cose, e le comprimesse tutte in un atomo, chi gli contraddirà » (1)? quasi dica: la potenza e la sapienza di Dio è uguale all'immensità della sua natura: sì l'una che l'altra travalica i confini di tutte le nature create: per quanto queste sien grandi, per quanto eccitino nella nostra mente limitata sentimento di maraviglia, concetto di sublimità, non possono giammai condurci a intendere adequatamente quell'essere oltre ad ogni confine materiale, spiritualmente

(1) Cap. XI.

Digitized by Google

disteso; la cui sapienza non dee farci stupore se vince, e soverchia la nostra. E questa sapienza è diffusa per tutto l'universo; ella è soprattutto profonda nel disporre delle sorti degli uomini, onde l'Apostolo ebbe ad esclamare: « Quanto sono imperscrutabili i « suoi giudizj, e investigabili le sue vie » (1)!

CAPITOLO XVI.

TERZA LIMITAZIONE DELL'UMANA RAGIONE. — LE FACOLTA' INTELLETTUALI DI OGNI UMANO INDIVIDUO HANNO UNA MISURA ACCIDENTALE.

79. Abbiamo ancora accennato (cap. IX) un altro limite posto dal Creatore alle umane ricerche intorno agli arcani della sua Provvidenza, il limite accidentale che determina la misura della facoltà di conoscere d'ogni individuo umano. I due limiti precedenti erano essenziali alla ragione stessa dell'uomo, anzi ad ogni creata intelligenza. Ora questo per essere accidentale, non è un confine meno insuperabile per l'individuo che l'ha ricevuto; ed egli è il seguente.

LA FORZA DEL PENSARE È DATA DA DIO A CIASCUN UOMO IN TALE DETERMINATA QUANTITA', CHE QUEI CHE LA POSSIEDE NON PUÒ MISURARE, CIOÈ EGLI NON PUÒ RILEVARE IL RAPPORTO FRA LA FORZA DEL SUO PENSARE E LA DIFFICOLTA' DE' QUESITI CHE GLI SI PRESENTANO DA SCIORRE.

80. È dunque assurdo, noi dicevamo, che l'uomo presuma di poter sciorre indifferentemente tutti i quesiti colle loro immediate e proprie ragioni, ed è per l'opposto ragionevole e necessario che egli dubiti ancora talvolta della soluzione che gli sembra giusta.

Una cosa sola l'uomo dee fare costantemente: tenersi certo, che la risoluzione de' dubbj intorno alla Provvidenza divina esiste sempre, sebbene non sempre egli la trovi, o pur non trovi la vera. Son due cose interamente distinte, potersi provare, che vi dee essere la soluzione, e potersi definire qual sia. Dee bastare all'uomo che gli sia dimostrata questa tesi: « qualunque avvenimento che apparentemente sembra contrario alla divina bontà o alla divina sapienza, può, e dee avere sempre un'occulta ragione che, se a noi si manifestasse, dileguerebbe ogni nostro dubbio, e il mostrerebbe consentaneo alle perfezioni divine ». Non dee l'uomo pretender di più: non dee pretendere che questa ragione gli

(1) Rom. XI.

Digitized by Google

venga sempre indicata: dee bastargli saper che vi è, perchè vi deve essere.

81. Che se anco gliene venisse alcuna offerta che l'appagasse, potrebbe perciò tenersi a pieno sicuro che quella fosse la vera? Quante volte s'acqueta l'uomo a ragioni che non son forti, se non relativamente al modo suo di vedere? quante volte una ragione acqueta i dubbj d'alcuni, che non acqueta quelli di molt'altri? Come taluno trova una difficoltà, dov'altri punto non ce la trova; così alcuno tiene per ragion valida quella che altrui non persuade. Parlo di ciò che avvenir si vede tutto dì fra gli uomini: non parlo della natura stessa dell'intelligenza: parlo di quelle ragioni, colle quali gli uomini per lo più cercan d'appagar sè stessi, non di quelle che contengono una rigorosa dimostrazione, pretese sol da pochissimi.

82. La quale imperfezione s'ella è accidentale, è essenziale nondimeno alla umana natura, che vi possa essere in ciascun uomo. Di ciascuno cioè può avvenire che s'appaghi alcuna volta di tali ragioni, le quali non sono le ragioni di Dio, ma ragioni accomodate ai suoi brevi riguardi.

83. Togliamo alla natura umana, con una astrazion della mente, tutto quell'insegnamento ch'ella ha da Dio ricevuto. In tal caso, benchè supponessimo aver ella tutte perfette ed intere le forze del suo intendimento, vedremmo tuttavia accadere ch'ella, senza sua colpa, ragionerebbe imperfettamente della Provvidenza divina e la giustificherebbe con ragioni deboli in sè medesime, sebbene forti relativamente a lei, ovvero, rinvenute le difficoltà, s'arresterebbe, senza produrre risposta speciale, credendo alla sapienza e bontà divina.

84. Perciò a me pare che il Signore volesse umiliare l'umana natura che s'innalza vanamente in orgoglio, richiamandola a questo suo essenziale difetto, quando egli così dice all'uomo: « Chi è « costui che ravvolge sentenze dentro a parlari imperiti? Orsù, « accingi come uom forte i tuoi lombi, io t'interrogherò, e tu, se « puoi, mi rispondi. Dove eri tu quando io poneva i fondamenti « della terra? Indicamelo di grazia, se tu hai senno. Chi pose la « misura di quella, o chi tese sopra di essa il livello? » (cioè chi stabilì il rapporto della misura di essa coll'altre misure dell'universo)? « Sopra di che furono le sue basi fermate, o chi gittò la « sua pietra angolare? quando me laudavano gli astri mattu- « tini in concento, e tutti i figliuoli di Dio giubilavano? — Forse,

Digitized by Google

« dopo che tu sei nato, comandasti all'ora mattutina ed assegna-
« sti il suo luogo all'aurora? e facendo traballar la terra forse ne
« hai tu sapute dominare le estremità, e discacciare gli empj da
« quelle? — Sei tu forse entrato ne' profondi del mare, e sei giù
« calato negli ultimi aditi dell'abisso? Ti furono dischiusi i varchi di
« morte e visitasti le foci tenebrose? — sapevi tu che eri per na-
« scere, conoscevi tu il numero de' tuoi giorni? Chi pose finalmente
« la sapienza ne' visceri dell'uomo, o chi diede al gallo il discer-
« nimento » (1)? E così in tutto questo sublime capitolo Iddio viene rammentando all'umana natura questa sua limitazione che tanto la umilia sotto la divina grandezza. No, l'uomo non ha dato a sè stesso l'intendimento; egli l'ha da Dio ricevuto; ciascuno l'ha ricevuto in quella misura che a Dio n'è paruto: non dipende da lui l'averne più o meno, egli è costretto dentro a' termini che gli fur posti, e dee starne ad ogni modo appagato (2). Laonde niuno può presumere d'intendere il perchè di tutte le cose che avvengono nell'universo, e con ragione Iddio volge all'uomo quelle parole surriferite che riescono come a dirgli: « Se tu, o uomo, dopo essere tu stesso nato, avessi fabbricato il mondo; quest'opera sarebbe stata conforme alla limitata tua mente, onde si derivava; ma ora sappi, che non sei stato già tu, che abbi creato e messo in istato questo universo, ma sono stato io quegli che l'ho fatto

(1) Cap. XXXVIII.

(2) Altri dirà: se l'uomo non sa il rapporto fra le forze della sua mente e i cognoscibili oggetti, come si possono assegnare le limitazioni dell'umano pensare? Rispondo, che altro è il poter determinare tutti i confini della mente, ed altro il poterne conoscere alcuni, come son quelli che noi le assegniamo. Si può dire: conosco che da questo lato non si può passar oltre; come anco si può dire: a questo punto particolare si può arrivare. Non è per questo che lo stesso si possa dire di tutti i lati, che si possa definire fin dove possa arrivar la mente in tutti i punti. Per esempio, si può dimostrare in genere che la mente può percepire la verità, e ch'essa è fatta appunto a tal fine; si può parimente dimostrare in ispecie, che una tal verità come sarebbe l'infinito assoluto, ella non potrà mai comprenderla. Ma d'innumerevoli altre verità non si può già dire il medesimo; per esempio d'innumerevoli secreti della natura non si potrà mai dire se l'uomo li discuoprirà, nè quando li discuoprirà; molto meno si può istituire simigliante questione sopra cose di cui s'ignora fin l'esistenza, ed è per lo meno una tesi gratuita e temeraria quella di alcuni, che sostengono « poter l'uomo conoscere *tutte* le verità appartenenti all'ordine naturale ». — Finalmente in questa terza limitazione parliamo della ragione particolare di ciascun uomo; e non della ragione della specie.

Digitized by Google

prima che tu nascessi: quest'io, che dall'una parte ho creato il mondo, e dall'altra ho assegnato a te un certo grado d'intendimento, cui tu puoi bensì usare, ma nè pure d'un punto accrescere; te l'ho assegnato a mia voglia, siccome ho assegnato a mia voglia un loro discernimento, racchiuso dentro al confine del senso, agli animali privi della ragione. Il rapporto adunque fra le cose da conoscere e l'intendimento tuo l'ho fissato, l'ho stabilito io, e tu non puoi mutare questo rapporto. Tu anzi non puoi nè pure conoscerlo per verun modo. A conoscerlo, si converrebbe conoscere tutte le cose conoscibili; conciossiachè a conoscere alcun rapporto fra due termini, bisogna conoscere gli stessi termini. Il mondo non dipende dalla tua mente: nè sono i secoli accomodati alla tua piccolezza: nello spazio v'hanno delle parti che tu vedute non hai, sì come gli abissi ed i cieli; nel tempo ve n'hanno di quelle ch'entrano pure nel gran disegno e che ti sono celate, siccome son tutte le cose poste oltre al limitare di morte. Non conoscendo tu adunque le parti tutte del mondo che non al tuo volere, ma al mio sono disposte, tu non conosci nè pure di quanto la sublimità e la bellezza di questo mio disegno superi e trapassi la tua intelligenza. Solo, se il voglia, puoi conoscere che lo trapassa ». Perciò è scritto, « Iddio fece tutte cose buone nel tempo a ciascuna d'esse fissato, e diede il mondo alla disputazione dell'uomo, acciocchè questi non rinvenga giammai l'opera, ch'ebbe Iddio operato tutta congiunta insieme mirabilmente dal principio sino alla fine » (1).

CAPITOLO XVII.

QUARTA LIMITAZIONE DELL'UMANA RAGIONE. — ELLA NON PUÒ CONOSCERE SE NON GLI ENTI CHE VENGONO A LEI, SENZA DI LEI, OFFERITI A CONTEMPLARE.

85. Riassumendo, la prima *limitazione* che trova l'intelligenza umana nel suo operare nasce *dalla via ch'essa è astretta di percorrere* volendo salire fino all'autore dell'universo; cioè, ella dee dalla natura ascendere a quell'arte che sta sopra la natura, la cui semplicità d'essenza non ha e non può avere esempio in cosa naturale e finita. La seconda e la terza limitazione vengono dal *rapporto che ha la misura dell'intelligenza umana co' suoi oggetti*, cioè la seconda dal rapporto ch'ell'ha coll'*oggetto infinito* da cui neces-

(1) Ecclesiaste III.

Digitized by Google

sariamente riman soverchiata; e la terza dal rapporto ch'ess'ha cogli oggetti conoscibili, *finiti bensì, ma difficili* per lei a raggiungersi, di cui non può sapere se otterrà, o non otterrà la liquida cognizione, cioè se potrà vincere i dubbj, dissipare a sè stessa i sofismi, superare la difficoltà de' quesiti che le si affacciano. Le quali limitazioni sono intrinseche ad essa, procedendo dall'aver sortito un acume inferiore all'argomento.

86. Rimane la quarta limitazione, che è essenziale al *subietto* conoscitore. Noi l'abbiamo accennata nel cap. XI, e si può esprimer così:

LA MENTE UMANA NON PUÒ PRODURRE A SÈ MEDESIMA VERUNA SCIENZA, SENZA CHE GLIENE VENGA DA STRANIERA CAGIONE PROPOSTA LA MATERIA (1).

---

(1) Le quattro limitazioni da noi assegnate alla facoltà conoscitiva dell'uomo non sono le sole, che si abbia questa facoltà. Noi ne poniamo una quinta nelle condizioni a cui ella viene astretta passando dallo stato suo di potenza a quello di atto, cioè nelle *leggi che è costretta di seguire in tutti i suoi passi*, leggi che risultano dalla natura del soggetto, a cui ella appartiene. Ma siamo qui costretti d'ommettere questa quinta limitazione, come quella ch'esigerebbe troppo lungo ragionamento. E nondimeno tutte le limitazioni e le leggi soggettive, da cui l'intelligenza umana è vincolata e ristretta, non portano alcuna alterazione negli oggetti formali ed ultimi dell'atto conoscitivo, ond'essa si riman sempre istromento atto alla verità. Le fatiche che questa potenza sublime è obbligata di fare, onde pervenire alla verità e onde fruire pienamente del divino aspetto di lei, i sentieri anche tortuosi che le bisogna talora percorrere, la luce immensa, in cui finalmente s'immerge e da cui resta vinta; tutto ciò non toglie punto che non sia tutto verità pura e semplicissima quant'ella giunge a vedere di logica necessità; non toglie che l'uomo non possa assicurarsene, anzi ch'egli finalmente non possa non assicurarsene. Onde noi conosciamo la distinzione della verità dall'errore? Se le nostre facoltà intellettive create non fossero per la luce del vero; chi mai insegnato ci avrebbe che il vero esiste; chi ci avrebbe fatto nascere il dubbio che ciò che percepiam sia menzogna? Non avremmo avuta giammai alcuna inquietudine sul vero e sul falso de' nostri concetti, se le nostre intellettuali potenze non fossero al vero ordinate, e non vedessero il vero. Lo scetticismo adunque, il più assoluto pirronismo è un sistema che non potrebbe esser inventato se non da un essere creato per la verità. Egli rende testimonio contro sè stesso; egli dimostra e che il vero esiste, e che è l'oggetto proprio delle potenze intellettive dell'uomo, e che queste possono di lor natura pervenire alla scoperta di sempre nuove verità; chè ogni potenza è proporzionata al suo oggetto, ogni potenza, se non è guasta da accidentale malore e se è dirittamente adoprata, all'oggetto suo naturalmente e infallibilmente congiungesi.

Digitized by Google

87. L'osservazione più ovvia sulla cognizione umana dimostra questa verità; e si può dire che tutte le scuole filosofiche generalmente ne convengano, sebbene si assottiglino per ispiegarla in modi diversi, e per conciliarla cogli abbracciati sistemi. Di vero, ogni nostra scienza suppone un oggetto, e suppone che questo oggetto venga, ondechessia, presentato al vedere di nostra mente; se pure, giusta il comune modo di parlare, s'intenda col vocabolo di scienza, ciò che coll'attenzione di nostro intendimento avvisiamo, o riteniamo nella memoria avendolo altra volta avvisato. Di che avviene, che essendo gli atti del nostro intendere dall'intendimento distinti, essi suppongono che l'intendimento preesista: conciossiachè niuna potenza opera prima d'esistere. Perciò all'intendimento umano la scienza delle cose è accidentale, e ne può esser privo; quindi il doppio difetto, dell'*ignoranza* e della *fallacità*. Ma qui non è scopo nostro l'analizzare le limitazioni e i difetti a cui gli *atti* nostri intellettivi soggiacciono; ma solo quello di enumerare le limitazioni dello stesso intendimento.

CAPITOLO XVIII.

CONTINUAZIONE. — ATTI CONOSCITIVI ACCIDENTALI ALL'INTENDIMENTO. — MATERIA DEL CONOSCERE LIMITATA, E SOMMINISTRATA A CIASCUN UOMO DAL CREATORE.

88. La quarta limitazione da noi proposta si potrà meglio intendere dividendola nelle due parti ch'essa racchiude, secondo i due lati da' quali può essere riguardata. La prima parte si può esprimer così:

L'INTELLIGENZA UMANA NON HA COME A SÈ ESSENZIALI QUEGLI ATTI ONDE CONOSCE GLI ESSERI SUSSISTENTI, MA VI È MOSSA DALL'AZIONE DEGLI STESSI ESSERI. PERCIÒ ELLA NON PUÒ SPONTANEAMENTE FISSARE LA SUA ATTENZIONE IN QUALCHE ASTRATTO SENZA UN SEGNO, AL QUALE LEGATO, LE APPARISCA QUELL'ASTRATTO, QUASI COME SUSSISTENTE.

89. Di che non è senza ragione l'assomigliare la nostra intelligenza, in quello stato nel quale la riceviamo, a una tavola rasa, secondo l'aristotelica similitudine. Sì, come tavola rasa, o come carta non ancora scritta, noi riceviamo la intelligenza. Egli è bisogno che v'abbia alcun essere DISTINTO DA NOI, il quale scriva dottamente, dirò così, su questo candido foglio i documenti della sapienza.

90. Se noi fossimo abbandonati puramente a noi stessi, alle

Digitized by Google

nostre forze interne onde la nostra natura risulta, se da nessuna delle forze, che stanno fuori di noi, noi venissimo tocchi od affetti, giammai non potremmo cominciare a muoverci, a fare il menomo atto di nostra intelligenza, non daremmo un passo, nè concepiremmo un pensiero, ancorchè fossimo conservati dall'Onnipotente migliaja d'anni, in uno stato così isolato dagli altri esseri sussistenti. Tutto in noi rimarrebbesi in piena quiete, il più piccolo moto nella nostra mente sarebbe impossibile, ci mancherebbero i moventi, ci mancherebbero i termini: una vita priva di moto, simile alla non esistenza sarebbe la nostra, la cui considerazione per altro è l'oggetto di una profonda filosofia, e una chiave che spiega i più maravigliosi segreti dello studio dell'uomo. Senza qualche cosa adunque di diverso totalmente da noi, senza che altri esseri colpiscano il nostro senso, nulla giammai arriveremmo a conoscere: questa nostra immobilità originaria è manifesta dall'osservazione: l'attività dell'uomo, per quanto grande suppongasi, senza uno stimolo, non dà mai principio a movimento alcuno; ricevuto, può conservarlo, dirigerlo, accrescerlo.

91. Ma che cosa sono gli esseri esterni e materiali? Chi gli applica ai nostri organi sensitivi? Perchè siamo noi impressionati più tosto da questi che da quelli? È forse in balía degli stessi esseri bruti il presentarsi a noi e ferire i nostri sensi? E se nasciamo, e siamo successivamente circondati, feriti più tosto da questi, che da quelli, è ciò forse l'effetto della libera elezione degli stessi esseri materiali, alcuni de' quali abbiano voluto avvicinarsi a noi, altri no? Non può cadere in mente a nessuno. La ragion sufficiente adunque perchè gli esseri esterni feriscano i nostri sensi, e più tosto quelli che questi, più tosto in un tempo e in un modo, che in un altro, dee cercarsi fuori degli stessi esseri, in un principio intelligente e libero, superiore ad essi, che dispone di essi, che gli guida, e gli usa a suo senno siccome stromenti al nostro intellettuale sviluppo.

Conchiudendo, noi quando riceviam l'esistenza, siamo il foglio tutto bianco, su cui vengono scritte le cognizioni; ma non siamo noi stessi quelli, che le scriviamo su d'esso. Havvi qualche cosa fuori di noi, qualche forza, qualche essere, qualunque poi questo sia, benchè certo superiore agli esseri materiali, che verga questo bianco papiro del nostro intendimento.

92. Deh! che è dunque cotesto orgoglio dell'umano sapere? Non è egli altrettanto ridicolo, quanto sarebbe l'orgoglio di un volume, che si gonfiasse d'essere scritto dalla mano di un uomo pe-

Digitized by Google

rito? Dunque è proprio dell'uomo ricevere la scienza d'altrui, è a lui necessario riceverla da un essere al di fuori; da un essere che può applicare gli stimoli all'intendimento, e somministrare gli oggetti della scienza, i quali oggetti coesistenti all'uomo, son dall'uomo totalmente indipendenti, e sommessi al beneplacito di colui che l'uomo stesso ha creato ed insieme con lui l'universo, acciocchè divenisse oggetto e stimolo all'umano conoscimento, e motore dell'umana attività. Egli è adunque verissimo anche in questo senso, che gli uomini tutti non sono che discepoli, e che uno è il lor maestro, il quale è il Signore di tutte le cose, Iddio. Ma avendo l'uomo di sua natura questa limitazione generale che nulla egli sappia, se non gli vengano presentati gli elementi delle sue cognizioni, consegue ch'egli sappia quel solo e non più, che volle altri insegnargli, e che perciò deplorabilmente s'inganni quando egli abusa del suo sapere, quasi d'una potenza sua propria, atta a combattere contro il suo divino istitutore e maestro, il quale non può in vero che ridersi altamente di questo curioso sapiente, che nulla sa, se non quello, che prima gli concede egli stesso sapere, quello che egli stesso gli insegna e con fermi limiti gli determina.

93. L'uomo adunque riceve d'altrui la sua scienza, e questo solo importa un'umiliazione, una dipendenza che, voglia l'uomo o non voglia, il sommette all'Onnipotente, e lo necessita di dare a lui gloria pur coll'esistere, e col sapere di cui abusa contro di lui.

CAPITOLO XIX.

CONTINUAZIONE. — TRE OGGETTI DELL'UMANO SAPERE CONCEDUTI ALL'UOMO IN CERTA MISURA DETERMINATA DAL DIVINO ARBITRIO.

94. Se in luogo di considerare questa dipendenza, questa limitazione dell'uomo in sè stessa, noi la consideriamo nelle sue conguenze, se in luogo di considerare l'uomo limitato come or ora abbiam fatto, consideriamo la limitazione che indi risulta alla scienza dell'uomo, noi avremo l'altra delle due parti in cui dicemmo potersi sciorre la quarta limitazione, la qual sarà,

L'UOMO CONOSCE SOLAMENTE QUELLO CHE A DIO PIACE DI MANIFESTARGLI NATURALMENTE O SOPRANNATURALMENTE.

95. E ciò che a Iddio piacque di rivelare generalmente all'uomo, o sia gli oggetti ch'egli porse alla sua cognizione, sotto a tre capi si posson ridurre.

Digitized by Google

96. Primo; gli pose innanzi quest'universo, ed offerse alla sua veduta intellettuale lui stesso, e tutte cose naturali che lo circondano, ed agiscono sopra i suoi organi. In tal modo fecegli una cotale rivelazion naturale. A raccoglierla s'esige l'uso delle facoltà umane, e però egli sembra che sia l'uomo stesso quegli che si ammaestra; ma ripensando più a fondo si scorge che da Dio solo vengono presentati gli oggetti alle umane facoltà, e che perciò a Dio spetta di piena ragione anche perciò il titolo di maestro, si come spetterebbe troppo bene questo titolo a colui il quale conducesse alcuni giovanetti al sapere, dimostrando loro una serie di tavole egregiamente e dottamente dipinte.

97. Secondo; Dio fece ancora una rivelazione soprannaturale, una rivelazione non data a' nostri sensi mediante le cose create, ma, per l'udito, data al nostro intendimento, una rivelazione di sublimi verità intorno al nostro fine ed ai mezzi per ottenerlo, le quali verità ci mettono a parte delle disposizioni del Creatore sopra di noi, e c'invitano a corrispondere ad esse.

98. Ora si nell'una che nell'altra di queste due rivelazioni, di queste due maniere d'oggetti all'umano intendimento proposti, volle la divina Sapienza che si rimanessero alcune cose *oscure*, ed impenetrabili, altre *difficili* e conoscibili solo mediante lunga applicazione, ed altre finalmente *chiare* e luminose. Volle che tali e tante fosser le chiare, tanta la luce anche nelle oscure, quanta bastasse, acciocchè l'uomo ottenesse il sublime fine, a cui era destinato. Volle che tanta fosse l'oscurità e l'impenetrabilità, quanta bastasse acciocchè, dall'esperienza di cotali tenebre misteriose, argomentasse alla divina ampiezza e alla propria strettezza: volle finalmente che tanta fosse la difficoltà e tanto lo studio ed il tempo necessario ad acquistare molte di quelle ben chiare notizie, quanta si conveniva, acciocchè gli uomini diversi avessero comodità di procurarsi cibo diverso e sempre poi sufficiente, nè a verun fosse chiusa la via del merito nell'applicazione e nella diligenza posta intorno alle cose divine.

99. Terzo; finalmente era necessario che fosse all'uomo donato un mezzo ond'egli potesse passare dalle percezioni più sensibili alle astrazioni più alte dell'intelletto, il qual mezzo non potea essere che una lingua; e quindi ancora avesse aperta la via di rilevar la sua mente dal *primo oggetto* al *secondo*, dalla *rivelazione naturale* alla *rivelazione soprannaturale*. Conciossiachè la rivelazione esterna delle soprannaturali verità, operandosi per l'udito,

Digitized by Google

abbisogna del suo stromento, il linguaggio. Ed ella suppone oltracciò molti astratti già concepiti nella mente che la riceve. Or l'uomo non potea dare a sè stesso il linguaggio: onde egli ripete dal Creatore anche questo mezzo di conoscere. La mente nostra per la sopra indicata limitazione (PARTE PRIMA) non poteva pigliare movimento se non dalla percezione degli esseri sussistenti, oppur de' segni de' medesimi.

CAPITOLO XX.

CONTINUAZIONE. — ORIGINE DIVINA D'UNA PARTE DEL LINGUAGGIO.

100. Senza i segni non potea nè pure concepire gli astratti. In fatti che cosa sono le idee astratte? sono qualità degli enti contemplate dalla mente nella loro idealità e isolatamente, sono concezioni mentali. Or dunque, dove si trovano gli oggetti delle idee astratte? non altrove che nella stessa mente.

101. Pigliamo ad analizzare l'idea astratta della bianchezza. Io veggo un gran numero di corpi bianchi fuori di me, ma la bianchezza sola in nessuno d'essi ritrovo. L'idea astratta della bianchezza mi dà una bianchezza pura, senza mistura, senza gradazione; se io ci aggiungo qualche cosa non è più astratta; questa vuol essere tutta sincera, tutta separata da ogni altro concetto. Ora così separata da ogni concreto, da ogni sostanza, io non la posso avere fuori di me: fuor di me non la percepisco che unita a' corpi, de' quali insieme con essa percepisco il peso, il sapore, la forma, ed altre qualità. La bianchezza dunque in quant'essa è divisa ed astratta da qualunque altra concezione, da qualunque corpo, da qualunque proprietà di corpo, da qualunque gradazione della bianchezza medesima; in questo stato così semplice, così nudo, non ha esistenza che nel solo pensiero, non è che un essere della mente. Ha bensì al di fuori il suo fondamento, mentre unita ad altre cose si trova; ma ivi non tiene questo suo stato, ivi non istà da sè, non ha questa sua esistenza isolata. Pure quest'astratto della bianchezza, che solo, come tale, nella mente rinviensi, si può forse confondere colla mente stessa? No, in alcun modo: la mente percepisce l'astratta bianchezza come cosa distinta da sè; distinta quanto sono distinti da sè tutti gli altri oggetti ch'ella conosce e che hanno fuori di lei esistenza. Or come render possibile questo modo di concepire? S'attenda, ed apparrà chiaro.

Digitized by Google

102. Egli si fa mediante un segno esterno della bianchezza astratta: un segno che dà, quasi direi, alla bianchezza un'esistenza anche fuor della mente, tenendo il suo luogo: un segno sensibile dell'idea insensibile di bianchezza, un vocabolo in somma, che isola la bianchezza da tutti gli altri oggetti che la circondano finch'ella si rimane ne' corpi dov'esiste realmente, e fino che ne' corpi si percepisce; e così isolata, la ferma, e la mostra e la rende sussistente dinanzi alla mente; la mente cioè è da quel segno chiamata a pensare a questa pura idea quasi sospesa nel vocabolo che la esprime, giacchè la esprime sola, priva al tutto da ogni altro essere accidentale o sostanziale.

Per la qual cosa erano necessarj all'uomo segni esterni a' quali la mente associasse e legasse le astrazioni: nè egli poteva dargli a sè stesso, mentre per inventarli sarebbono state necessarie quelle astrazioni medesime, che, senza i vocaboli, egli non può, come dicevamo possedere. Dunque Iddio donò all'uomo una lingua, quel Maestro supremo gli insegnò l'uso d'alcune voci, nelle quali apparissero quasi sussistenti all'esterno le astrazioni insieme con esse contemplate; queste voci poterono chiamare a sè l'attenzione dell'umana mente, e costringerla ad affissarsi nelle qualità dagli oggetti divise, essendo ella soggetta a questa stabile legge, di dover essere primieramente chiamata all'atto suo dagli oggetti esteriori che la colpiscono.

CAPITOLO XXI.

CONTINUAZIONE. — L'UOMO DEE A DIO COL LINGUAGGIO ALCUNE PRINCIPALI VERITA' CONSERVATE NELLA TRADIZIONE DEL GENERE UMANO.

103. Rispetto al primo di questi tre oggetti, egli è s. Paolo che ci fa riflettere, come tutto ciò che noi impariamo dalla considerazione dell'universo, dobbiamo riguardarlo quale insegnamento di Dio.

104. Nel luogo dell'Apostolo da noi sopra toccato abbiamo veduto ch'egli condanna i savj del paganesimo, siccome quelli « che « avendo conosciuto Iddio non l'hanno glorificato per Dio, nè gli « han rese grazie, ma sono invaniti ne' loro pensieri », quasi essi stessi, senz'altro ajuto, fossero pervenuti all'invenzione di tali verità: « perocchè conoscevano, aggiunge, ciò che intorno a Dio è

Digitized by Google

« conoscibile (1) non per altro se non perchè Iddio stesso l'ebbe « loro manifestato; conciossiachè egli ebbe sparso i raggi di sua « virtù e di sua divinità nelle cose tutte create per modo, che « conoscendo queste, vedessero ancora gli attributi di lui invi- « sibili » (2).

105. Ma come la mente salì da principio per questa scala al Creatore ? come fu tratta all'alto passo la prima volta? l'umana mente si può forse muovere d'un moto al tutto spontaneo? ha ella un'attività, una agilità tanto indipendente da tutti gli impulsi esteriori, da tutte le associazioni d'idee; ovvero, vien ella prima tratta, come dicevamo, dagli oggetti esteriori ai pensieri, e solo poscia, per l'associazione che questi hanno fra loro, acquista signoria di sè stessa, e mobilità, e virtù di passare spontaneamente dall'uno nell'altro? che dicono intorno ciò le divine Scritture? come in somma l'uomo recentemente da Dio creato si mosse in prima, come ascese dalle sensazioni ai concetti astratti del suo intendimento, e quindi potè formare de' giudizj sulle cose, senza de' quali, esse cose rimarrebbonsi a lui inutili, quasi inintelligibili, ed indarno conterrebbero le vestigia della divinità che egli non potrebbe separare, e quindi nè pure usar di esse come di gradini pe' quali salire al Creatore?

106. Dalle sacre carte noi impariamo, che Iddio fu il primo a nominare le parti principali della creazione, applicando un suo nome a ciascuna tantosto che l'ebbe creata acciocchè ella fosse interamente conoscibile all'uomo. Col crearla l'aveva resa all'uomo percettibile; ma col nominarla, a quel modo ch'ei fece, la rese conoscibile quasi tipo di specie al suo intendimento.

107. Così Iddio, nella prima istituzione del linguaggio, ordinollo a due scopi, e quasi mediatore lo stabilì fra i due grand'ordini delle cose visibili e delle invisibili; conciossiachè il primo scopo del linguaggio fu di rendere a pieno intelligibile l'universo sensibile: il secondo fu, ch'egli fosse un mezzo, pel quale l'uomo trapassasse oltre i confini del sensibile universo; e quinci pigliando il volo, a maggiori cose conoscere pervenisse, a cose che non cadevano sotto i suoi sensi, ma che tuttavia erano a lui sommamente importanti, siccome quelle, a cui tutta s'atteneva la sua futura

(1) *Quod notum est Dei:* osserva anche qui la frase assoluta: *ciò che è noto,* per dire, ciò che è noto all'uomo, ciò che è conoscibile all'uomo.

(2) Rom. I.

Digitized by Google

destinazione, e in cui dovea poscia consistere la sua compiuta felicità.

108. Per la qual cosa nel dono che il supremo Maestro faceva all'uomo della favella, non dovette già comparire la sola favella quale scopo del divino insegnamento, ma quel dono dovette esser fatto per sì sapiente guisa, che la favella venisse insegnata all'uomo indirettamente, e come veste, ed accessorio alle grandi verità che appalesavano il fine di sua esistenza, e delle sollecitudini, che la divina Sapienza di lui si prendeva. Quindi le eterne verità furono, io mi credo, al linguaggio incorporate e con esso insieme insegnate. Certo, non apprese Iddio agli uomini la favella, a quel modo, come l'apprenderebbe un maestro di grammatica a' discepoli suoi; ma bensì come sogliono insegnarla i genitori a' loro figliuoli: a' quali si viene insegnando il linguaggio con quell'atto stesso onde s'insegnano loro le cose nel linguaggio contenute.

109. Perciò ogni divina parola dee essere stata grande istruzione agli uomini primitivi che aperte non avevano ancora le labbra al favellare; nè dee essere maraviglia che incontanente intendessero, ed, imitando, parlassero, quando eran pur dotati di somma potenza d'intendere; non l'avevano già debole e mal sicura, quale di presente noi veggiamo riceverla gli uomini venendo al mondo, che non nascono adulti, come i primi padri furon creati, nè con tutte loro potenze integre e perfette.

110. Egli è perciò, che le divine Scritture danno allo Spirito Santo il dono della favella: poichè dice la Sapienza: « Lo Spirito « del Signore riempì tutta la terra: e questo spirito, che tutte cose « in sè stesso contiene, è quegli che ha la scienza del favella- « re » (1). Del solo spirito di Dio, secondo questo sacro Scrittore, è la scienza del favellare. Ed acciocchè noi rileviamo quest'intima connessione che il linguaggio tiene colle verità più sublimi, alle quali significare fu da principio ordinato, non s'appaga di dire che lo Spirito del Signore è quegli che ha la scienza della favella, ma aggiunge, che questo spirito riempie di sè tutta la terra, e contiene in sè stesso tutte le cose. Si consideri come unisce la scienza della favella, al conoscimento di tutte cose; anzi come unisce questo pieno conoscimento alla scienza della favella; il fa precedere a questa: volendo dare allo Spirito divino questa scienza, crede necessità di premettere ch'egli riempie di sè la terra e tutte

(1) Cap. I,

Digitized by Google

le cose. Pare adunque che l'ispirato Scrittore voglia farci intendere con tali parole, come l'invenzione del favellare non poteva esser opera proporzionata alle brevi forze dell'uomo, giacchè richiedeva nell'inventore universale sapienza. Di vero, egli è tutt'altra cosa usare della favella dopo averla apparata, ed inventarla senza che alcuno insegnata ce l'abbia. Chi avesse dovuto inventare l'umana favella, non avrebbe forse incontrato insuperabile difficoltà nella nominazione delle cose sensibili e sussistenti; ma un passo insuperabile, come dicevamo, avrebbe dovuto trovare nel dare le voci agli astratti, giacchè gli astratti non li percepiva, non li sentiva nè in sè stessi, nè in qualche loro segno che a lui li mostrasse; senza di che, non si può al tutto immaginare come l'uomo avesse potuto veder distinte e separate dalle cose le lor qualità; nè da che potesse esser chiamato a fissarle coll'occhio della sua mente sole e da' loro subbietti divise. Or, senza gli astratti, poteva egli ascendere a' più sublimi concetti, che o nelle grandi astrazioni racchiudonsi, o pure solo per le astrazioni conosconsi?

111. E se le astrazioni minori sono nelle maggiori contenute, chi potea indicare all'uomo la strada per trapassare dalle une alle altre? per discendere dalle più generali alle meno, che è la prima ed oscura via della umana mente; per riascendere da queste a quelle, che n'è la seconda e luminosa? Era necessario che l'uomo avesse da principio espresse ne' vocaboli le più alte verità e le più generali astrazioni, perchè da queste l'umana mente piglia sempre il suo corso segreto ed incognito in gran parte a sè stessa che il prende. Tali appunto dovettero essere que' vocaboli co' quali Iddio significò da principio le parti dell'universo prese queste stesse a segni di altrettante astrazioni fondamentali, come avrò forse altrove occasione di dimostrare. Or dunque per dare alla favella sì alto fondamento di sapienza convenia certo conoscere il piano dell'universo, convenia contenere in sè stesso tutte le cose, conoscerne i rispetti e la totale loro ordinazione, conveniva in somma posseder la sapienza, che, come ben dice Leibnizio, « secondo la nozione comune degli uomini non altro significa, « che la scienza della felicità » (1).

112. In molti luoghi delle Scritture si ripete che per conoscere solamente qualche parte del conoscibile, non si ha an-

(1) Pref. cod. jur. gent. diplom.

Digitized by Google

cor la sapienza; che questa dee risultare dalla cognizione di tutte le cose; che quindi non può l'uomo ritrovarla da sè medesimo, ma solo riceverla da colui che tutte le cose conosce (1). Quello che è detto della sapienza, vale, come pare a noi, pe' fondamenti dell'umano linguaggio: tanta è l'affinità, tanta l'unione di queste due cose! esse furono date all'uomo congiunte nella stessa guisa, sarem per dire, come furon creati congiunti alla materia i suoi accidenti.

113. E sembra, che da questa dottrina lo scrittore del libro della Sapienza tragga argomento contro coloro che ardiscono mormorare delle disposizioni della divina Provvidenza, e dicendo di quelli che mormorano, intende anco di quelli che ne' loro pensieri segretamente alla Provvidenza detraggono. Quel luogo parafrasato suona a un di presso così: « Quale è, o uomini, cotesta vostra temerità? abusare della loquela per offendere la divina Provvidenza? Chi fu che diede a voi questa loquela, la quale v'apre l'adito a discorrere colla vostra mente, e di cui con tanta ingratitudine abusate contro il Signore, se non lo spirito stesso del Signore? State avvisati su di voi stessi. Egli vi chiederà il conto dell'uso che fate de' doni suoi; egli che possiede la scienza della voce, egli che riempie di sè il mondo conoscendo tutte le cose, che è testimonio de' pensieri, che è scrutatore de' cuori, che è ascoltatore delle parole. Ma egli solo che ha inventato la favella, può apprendere il modo di usarla altresì con sapienza. Se nel principio furono legate alla favella le eterne verità, solamente amando queste verità, e in esse meditando voi potrete favellar con saviezza. Egli è impossibile che chi detrae col suo favellare ad esse non contraddica a sè stesso, e non si avviluppi nelle parole medesime che hanno pure un significato indipendente da lui, un significato che attesta e conferma queste verità ch'esso nega. Perciò chi parla le inique cose s'appalesa da sè stesso e si condanna davanti a colui che di tutte le parole intende il significato, e rileva quindi tutte le contraddizioni in cui si ravvolge. Ne' suoi stessi pensieri l'empio sentirà Dio che lo interroga sulle sue proprie contraddizioni. Guardatevi adunque, o uomini, dalla mormorazione, perocchè nulla vi giova, e rimovete le lingue dalla detrazione, perocchè l'oscuro vostro discorso non cadrà in vano, ma colla vostra bocca

(1) Vedi il *Saggio sull'unità dell'Educazione*, dove si recano i passi della Scrittura.

Digitized by Google

menzognera uccidereste l'anima vostra. Non vogliate zelare la morte negli errori della vostra vita, nè mercare la perdizione coll'opere delle vostre mani; conciossiachè non fu Iddio che fece la morte, nè si rallegra egli giammai nella perdizione degli uomini. Egli fece un disegno che soverchia il vostro pensare, ma un disegno benigno, ch'egli pur condurrà al suo fine per alte vie, che voi non giugnete ad immaginare » (1). Ed è perciò che a quel modo che la lingua viene comunicata di padre in figliuolo, così dice questo sacro Scrittore, anche la sapienza « si trasferisce nelle anime « sante giù per le generazioni, e costituisce gli amici di Dio ed i « profeti » (2).

114. Era sommamente raccomandato agli antichissimi Padri di ammaestrare nella legge divina i loro figliuoli e di trasmetter loro le divine rivelazioni e le storie che al suo Creatore raggiungevano il genere umano: e fu mediante queste tradizioni che veggiamo in tutti i secoli e in tutte le nazioni sparsi i vestigi, sebbene alterati e contraffatti, delle stesse prime verità. Ma alla negligenza ed alla infedeltà degli antichi uomini nel raccontare ai loro figliuoli quanto avevano da Dio ricevuto di verità, fu la natura della lingua che supplì in molta parte. Perocchè sebbene questa a un passo medesimo colle verità si alterasse e si corrompesse travasandosi di padre in figliuolo per lunga serie di generazioni; tuttavia nè si poteva spegnere interamente, nè, finch'essa fra gli uomini si mantenesse, poteva andar divisa da quelli elementi che come formano le radici di tutte le umane cognizioni, così formano pure il subietto e, quasi volea dire, il sostrato de' suoni primi e radicali. Laonde i padri col solo tramandare la lingua a' loro discendenti, anche senza avvedersene, facevano trapassare pe' secoli le più grandi verità che nella forma materiale della lingua quasi in arca ben chiusa si custodivano e si consegnavano. Perciò, sebbene le lingue, come dicemmo, sieno state contraffatte, permutate, moltiplicate, tuttavia sembra ancora che tengano del medesimo ceppo: e chi ha l'occhio bastevolmente acuto può ancora rinvenire nel fondo di tutte le lingue i vestigi delle medesime principali verità.

115. Per tutte le quali cose apparisce che tutto quello che l'uomo sa, lo sa perchè Iddio glielo comunica, mediante gli oggetti che egli sottopone alla sua cognizione, sieno questi le cose sussistenti che compongono l'universo, sieno i segni delle cose

(1) Cap. I. (2) Cap. VII.

Digitized by Google

astratte, cioè i vocaboli che egli fece agli orecchi dell'uomo risonare, sieno le verità stesse di ordine superiore a quello della visibil natura, che mediante que' vocaboli rivelò, e a que' vocaboli strettamente congiunse.

CAPITOLO XXII.

LA SOLA RAGIONE NATURALE NON PUÒ DARE ALL'UOMO LA SCIENZA DELLA FELICITA' CHE S'IMPARA DA DIO.

116. Di che Giobbe traeva onde confortarsi nel profondo di sue afflizioni. Conciossiachè trascorrendo egli col pensiero le parti più maravigliose dell'universo, s'abbatteva ovunque a difficoltà cui non è capace di risolvere il pensiero dell'uomo; e tuttavia intendeva che, quando anche avesse tutti i misteri di natura conosciuto, non sarebbe stato abbastanza, a doversi credere in possesso della sapienza, che non si restringe dentro ai confini del creato, ma s'asside in grembo alla divina eternità. « Dov'è adunque, dimandava « il santo uomo, dov'è che ritrovisi la sapienza? E qual è il luogo « dell'intelligenza? » E a sè stesso così rispondeva: « Non ne sa « l'uomo il suo prezzo, e certo essa non ritrovasi nella terra di « chi vive nelle delizie ». (Essa non consiste nei beni creati). « L'abisso dice: Ella non è in me. E il mare soggiunge: Non è « con me ». (Di tutti quei beni che l'uomo naturalmente esperimenta e dai quali suol cavare le nozioni, che egli ha delle cose, la sapienza non si può trarre). « Non si compera per oro finissimo, « nè si cangia con peso d'argento: non si paragona ai tinti colori « dell'India, non al sardonico preziosissimo ed al zaffiro: nè oro, « nè vetro, nè lavorio d'aurei vasi appareggiala ». E soggiunge che « certamente solo da luoghi occulti e segreti all'umano ve- « dere cavasi questa ricercata sapienza ». Ma facendo di bel nuovo inchiesta quali sien questi luoghi: « Essa, prosegue, è nascosa « agli occhi di tutti i viventi, nè stassi pure nell'altissime regioni « aeree, dove gli augelli non giungono » (non può cercarsi nella estensione corporea). « La perdizione e la morte dissero: agli « orecchi nostri è giunta di essa la fama. Dio conosce solo la « strada che a lei conduce, ed egli sa dove faccia dimora. Concios- « siachè (ed ecco la ragion vera) egli solo col suo sguardo ar- « riva a' confini del mondo, e mira le cose tutte che stanno di « sotto il cielo: egli diede ai venti il lor peso, ei librò le acque « in giusta misura. Fu allora quando poneva alle pioggie la legge

Digitized by Google

« o indicava la strada alle sonanti procelle; fu allora, che egli la « vide, che la enarrò, che la apparecchiò e ne scoperse i segreti, « e che disse all'uomo: Ecco il timor del Signore è la stessa sa- « pienza, e la fuga del male è l'intelligenza » (1).

117. In questo sublime luogo Giobbe c'insegna come la sapienza non possa abitare in nessuna parte del creato, cioè, non in cielo, non in terra, non nel mare, e nell'abisso profondo, ma solo nella mente, che le diverse parti del creato discorre e fra di sè raffronta e congiunge. Nè cotesta mente che possiede sapienza può esser l'umana, perocchè questa non è presente a tutto il creato simultaneamente, nè tampoco successivamente. La sapienza, come abbiamo veduto, è la scienza della felicità. Or la cognizione naturale dell'uomo non è, dice Giobbe, che esperimentale e sensibile: secondo questa sperienza l'uomo non conosce che i beni esterni, le ricchezze, e le delizie della vita: ma in tutte queste cose non ritrovasi la felicità, e perciò nè pur la sapienza: conciossiachè « le più eccelse e pregiate cose dell'universo non « si possono pur rammentare al suo paraggio, e la sapienza si « trae da' luoghi occulti ». Ma forse potrà l'uomo trovarla abbandonato a sè stesso dopo la morte? allora l'uomo privo del divino consorzio non ne possederà che una cognizion negativa, cioè conoscerà, com'egli, mentre fu in vita, n'ebbe smarrita la strada, e quindi si formerà tale idea della sapienza, qual si suol formare di cosa da noi rimota, che si conosca per fama.

118. Ma, posto ancora che in alcuna delle cose visibili la felicità si ritrovasse, posto che l'uomo fosse giunto a posseder quest'oggetto che la felicità in sè stesso racchiude; potrebbe tuttavia esser egli da Dio indipendente? la sua scienza e il suo potere gli basterebbero? Non ancora. Imperocchè come potrà tuttavia assicurarsi che il prezioso tesoro non gli sia tolto? Come potrà viverne a pieno tranquillo? Conosce egli la potenza delle altre creature che lo circondano? Nella scambievole azione delle forze create, e da lui al tutto indipendenti, può egli assicurarsi di non venire forse schiacciato, nel continuo, inallentabile corso della natura? schiacciato, dico a foggia di quegl' insetti che periscono a migliaja in sulla pubblica via, sotto a' pie' de' viandanti? Ignaro e debil mortale! chi sei tu anche allor quando comparisci fornito di tutta la scienza che t'è possibile, o pure insuperbisci d'una potenza sotto

(1) Cap. XXVIII.

Digitized by Google

cui gemono mille e mille tuoi simili, chi sei tu che disputi sull'ordine delle cose e che credi poter forse mutarne il corso, che censuri e ti lagni delle disposizioni divine; chi sei tu, se non un bambolo che vagisce in sua culla, senza saper nulla di sè, nulla del suo destino, nulla degli oggetti che lo circondano, senz'aver forze da satisfare alle proprie indigenze non che da difendersi contro agli esterni insulti, se una provvida cura, se un materno amore a tutti suoi bisogni non provvede? Il bruto può viver tranquillo, perchè stupido, anche in mezzo ai pericoli. Ma l'uomo! l'uomo va cercando nella scienza delle cose la tranquillità. Ragionevole, non s'acqueta, non si dee acquetare se non col mezzo della ragione. Che scienza dunque avrà egli che l'assicuri? che scienza che il faccia viver tranquillo in mezzo a questo sterminato universo che lo circonda, dov'egli non è che un punto, in mezzo a mille forze, a mille esseri, potenti, e sordi, ch'egli si vede aggirare d'intorno, di cui ignora le infrangibili leggi, cioè in mezzo agli astri innumerati del cielo e agli abissi profondi della terra, fra questi flutti immensi dell'oceano che sembrano ognor minacciare i continenti, e fra gli uragani possenti a schiantare intere le selve, fra i fuochi che incendiano le città, e fra questa invisibile e misteriosa sostanza elettrica, al cui istantaneo squilibrio l'orbe intiero sembra traballar su' suoi cardini, e fra mille altre potenze invisibili, insuperabili, inevitabili? Quale scienza, o quale potenza umana vivrà sicura in mezzo al continuo muovere di queste inesorabili forze, e senza timore? Che fia il mortale fra questi terribili enti tanto più grandi di lui, anzi della sua stessa imaginazione; il mortale, dico, a cui un sottilissimo ago, un morso d'insetto, un grano di vile polvere, un sorso d'acqua, un fiato d'aria basta a spogliare di tutte sue forze, e a torgli la vita? Per fermo, che solamente colui che conosce tutte le leggi della natura, e che tutte le governa può guidar l'uomo fra tante potenze superiori alle meschine sue forze, in modo da evitarne gli scontri e la fatal collisione: o, per dire ancor meglio, solamente questo grande conoscitore, ed immenso governatore dell'universo può partecipare all'uomo la scienza di rimanere finalmente a tutte queste spaventose potenze superiore nella fine delle cose, ed in possesso della felicità. Senza che questi lo riveli, chi potrà con sicurezza conoscere ciò che nella somma delle vicende, torni utile? Se l'uomo nello studio di quanto gli giova dee fondarsi sulla propria naturale previsione del futuro, egli al più non avrà che una scienza conghietturale e limitata;

Digitized by Google

giacchè, come potrà conoscere tutti quegli accidenti, che occorrer possono improvvisamente, e sono al tutto indipendenti dalle sue forze, e che pure in uno istante possono tutte le sue fortune disperdere, e tutte le sue barriere atterrare? Iddio solo adunque, conoscendo e dirigendo gli accidenti tutti del creato può insegnare con sicurezza ciò che all'uomo tornerà più utile nell'ultimo risultato di tutte cose: « La via per ritrovare la sapienza a Dio è « nota, ed egli sa dov'ella dimora; perocchè lo sguardo di lui « giunge sino ai confini del mondo, ed egli vede tutte cose sotto « de' cieli »: e soggiunge che « Iddio vide questa sapienza da « insegnare agli uomini e la narrò, ed egli stesso l'apparecchiò e « la investigò in quel punto, nel quale fissò ai venti il lor peso, e « la loro misura alle acque, e impose alle pioggie la loro legge, « e alle procelle sonanti la loro strada »; cioè quando a principio creò ed ordinò l'universo; avendo tutte le cose allora disposte in modo che servissero al bene de' suoi fedeli; perciò allora potè insegnare all'uomo il gran segreto di questa sapienza dicendogli: « Sappi che il timor del Signore è la stessa sapienza, ed « allontanarsi dal male è l'intelligenza » (1); cioè: questa è la strada per la quale tu perverrai ad esser felice; conciossiachè a tal fine ho io tutte disposte le creature, le quali sembrano cieche agli uomini stolti e muoversi a caso, perchè secondo loro leggi immutabili e pure esse vanno, com'io ab eterno le mossi, alla salute ed alla perfezione de' probi immancabilmente servendo.

119. Qui adunque nuovamente ed evidentemente apparisce la necessità della fede e della rivelazione. Conciossiachè quand'anco l'uomo avesse il potere di schivare tutto ciò che conoscesse nocevole, sarebbe pure impossibile che colla sola sperienza delle cose conoscesse tutto ciò che nocevole gli tornasse, conoscesse i pericoli tutti; quando la sua sperienza non s' estende giammai a tutte le cose, e a tutti i possibili avvenimenti; nè egli può raccoglierne tutto quanto l'andamento dell'universo. Senza che, la scienza sperimentale non s'acquista che col progresso del tempo; ed all'uomo fa pur mestieri di mettersi subito per la strada della vita tranquilla ed assicurata, per la strada della felicità, e non di smarrirsi prima per quella dell'errore e della miseria. Il perchè la scienza conghietturale della propria felicità all'uomo non basta.

120. Pure essa gli può giovare dopo che egli sia stato rincorato

(1) Giobbe, c. XXVIII.

Digitized by Google

ed assennato dalle assicurazioni della rivelazione divina, che gli promette per suo custode colui che muove tutte le cose. Perocchè quella scienza sperimentale, che va crescendo coll'invecchiare del genere umano, reca sempre nuovo ossequio alla stessa rivelazione e nuovo conforto alla fede; mettendosi ella più che si perfeziona, anche più d'accordo colla divina rivelazione, che insegna la sapienza a tutti gli uomini con semplicità, con sicurezza, ed in tutti i tempi.

121. Per le quali cose conchiuder ci è forza, che non può la sola ragione co' suoi argomenti particolari sciorre tutte le difficoltà, che circa la divina Provvidenza si muovono, e dare ai pensieri dell'uomo da sè sola la pace; perocchè essa non può conoscere il legame di tutte insieme le cose. Così se un uomo dicesse alla sua ragione: « Io seguirò la virtù giacchè tu mel comandi, se tu sei capace d'assicurarmi che io n'avrò a mercede la vita beata », or come la ragione potrà darne a costui certa fede? ella non potrà dirgli se non che: « l'esperienza mi dice, che gli uomini più virtuosi generalmente sono i più felici ». Ma se costui di ciò mal soddisfatto soggiungesse: « M'assicuri tu che in premio della virtuosa mia vita, in quest'oggi non m'avvenga niuna cosa sinistra? M'assicuri che domani io non morrò? M'assicuri che la mia casa non sarà incendiata? M'assicuri che avranno lunga vita i miei figli? » La ragione e l'esperienza che non trapassa l'orbe delle sensibili cose nè tutto il percorre, a coteste istanze ammutolisce. Ella non può che rimetter costui alla paterna voce di chi governa tanto il mondo presente, quanto il futuro; di chi nelle sacre carte è detto perciò appunto « il condottiere della sapienza « giacchè (ecco ragione di questo titolo) « nelle mani di lui siamo noi tutti, ed i nostri parlari, ed ogni « sapienza, e la scienza de' fatti, e la disciplina » (1). Questi, questi solo può dire dall'alto suo trono con piena fidanza: « O uomo, sii virtuoso, ed io t'assicuro che un giorno tu ne sarai appagato: le cose dell'universo non vannosi a caso, io le ho disposte al bene dei virtuosi: qualunque sventura ti accada non ti rimova del buon proposto; conciossiachè tutto avviene a tuo bene, anche ciò che ha un'apparenza contraria; ad un bene che raccorrai nella fine di tutte le cose, e che rimanesi eterno ».

---

(1) Sap. VII.

Digitized by Google

CAPITOLO XXIII.

LA SCIENZA DELLA FELICITA' È IL RISULTAMENTO DI TUTTO LO SCIBILE: LA RAGIONE UMANA NON LO RAGGIUNGE: IDDIO SOLO IL COMUNICA ALL'UOMO: QUINDI NUOVAMENTE LA NECESSITA' DELLA FEDE.

122. Coloro che prestarono fede a Dio quando egli disse all'uomo: « Ecco il timor di Dio è la stessa sapienza, e la fuga « dal male è l'intelligenza » non ebbero bisogno d'altro, che di questa credenza per conoscer la via della loro felicità.

Questo gran vero non era che un semplice corollario di tutto ciò che Iddio sapeva intorno al sistema da lui stesso ideato e realizzato dell'universo, e che egli non rivelava, nè possibil era che in tutte sue parti all'uomo rivelasse, e nè pur necessario, bastando che a lui dicesse, dove tutto andava a finire. Certo, non è necessario all'uomo un gran sapere teoretico: basta a lui questo pratico corollario, che si può dire veracemente il risultato di tutto lo scibile. Per questo la via della salute è dischiusa egualmente a tutti gli uomini sieno di grande o sieno di piccolo ingegno, purchè credano alla parola del Signore. Sebbene Iddio non diede a tutti egual sapere intorno alle cose non necessarie, pur diede a tutti egualmente la fruttuosa conseguenza dell'universal suo sapere, che addita la certa via della felicità. Non possono adunque tutti gli uomini essere scienziati, ma tutti gli uomini possono esser sapienti, credendo al Maestro lor sapientissimo. La vera sapienza si ripone anche dagli uomini nelle ultime tesi del sapere: e la scienza faticosa de' dotti non è finalmente rivolta che allo scoprimento di semplici verità: non vale per sè stessa; tutt'i suoi travagli si spendono pel suo risultato. Adunque fino da quel momento che il gran Maestro e signore insieme dell'uomo gli comunicò la sua legge, e gli promise la vita se l'eseguisse, la morte se la trapassasse, consegnò a lui con questo sol la sapienza. Ragionevolmente esigeva Iddio dall'uomo credenza alle sue parole; tanto più era convenevole che l'uomo desse fede alle parole del suo Creatore, quanto che la strada della felicità non poteva egli conoscerla per sua propria esperienza; ma solo per l'autorevole asserzione del suo Creatore. La limitazione di sua natura esigeva, che vi fosse condotto da quella sola guida che tal via conosceva.

123. Così l'uomo fu posto nell'avventurosa necessità di dare al

Digitized by Google

suo Creatore un tributo nobilissimo, quel d'una fede *cieca* alle sue parole: fede cieca, dico, perchè non avea l'uomo ragione esperimentale delle parole divine; non perchè la fede a tali parole, la sommissione della propria intelligenza a tale e tanta autorità, la confessione in fine della propria insufficienza a tant'uopo non fosse ragionevolissima. Niuna cosa havvi di più ragionevole, che in arduo ed incognito viaggio affidarsi a chi ne conosce la strada. Qual v'ha mai uomo orgoglioso, qual v'ha filosofo indipendente, che forse or si sdegna a sentire solo nominare la fede cieca, il quale se dee far nuovo ed alpestre cammino non soglia prendersi a scorta qualche villan di que' luoghi, il quale abbia voce d'esserne esperto? Tutto in quell'atto, egli dimentica il suo gran sapere; e l'idiota diventa ad un tratto suo maestro, e suo direttore: s'affida ben ciecamente a tal maestro il filosofo: crede alle parole di colui, volge i passi ubbidientissimo a tutti cenni del montanaro; gli volge anche pe' sentieri più aspri, anche pe' balzi più perigliosi, e senza voler prima da lui nè geometriche dimostrazioni cui dar non saprebbe, nè d'altra guisa; e ciò perchè? perchè la fama pubblica porta che quell'uomo è conoscitor della via, e la propria ragione all'incontro gli attesta di non saperla. Niuna cosa è dunque non solo più ragionevole, ma eziandio più necessaria, ma più comune, che il sottoporre la propria ragione all'altrui autorità, non bastando giammai a niun uomo la ragion sola. Laonde a miglior diritto, niente è alla ragion più conforme che l'affidarsi alla veracità del Creatore, riconoscendo e la potenza di lui e la propria impotenza; e quindi ancor di temerlo; giacchè se noi manchiamo in adempire la sua sapientissima ed ottima volontà, egli ha tutta la natura a'suoi cenni pronta a vendicarnelo, e mille altri mezzi da castigarcene. Il timore di Dio adunque, ed il guardarsi dal dispiacergli, con tutta ragione è detto la dottrina della sapienza.

124. Nè solo si conveniva, che Iddio esigesse da noi credenza alle veracissime sue parole: ma ancora ch'egli ci tenesse occulte molte verità non necessarie. Chè per questo modo dava a noi maggior campo d'essere a lui fedeli; e nel tempo stesso ci lasciava più larga materia ove meditare e la grandezza sua e la nostra piccolezza, e così quella poca scienza che noi stessi acquistar possiamo, vien meglio in concordia, e in confirmazione e gloria della fede.

Digitized by Google

CAPITOLO XXIV.

CONTINUAZIONE. — LA COGNIZIONE DE' TEMPI E DEGLI SPAZJ È SUPERIORE ALLE FORZE DELL'UMANA RAGIONE.

125. Sì nell'ordine della natura come nell'ordine della grazia, Iddio generalmente ci tien nascoste quelle cose particolari, che pur dipendono dal complesso degli avvenimenti, e che, non conoscendo noi questo complesso, non possiamo nè pure con alcuno ragionamento dedurre. Fra le quali la Scrittura ci dice, che sta la determinazione de' tempi e degli spazj, determinazione a dir vero rilevantissima al muovere ordinato dell'universo. « Tutte « le cose, si legge nell'Ecclesiaste, hanno assegnato da Dio il loro « proprio tempo, e trapassano tutte di sotto il cielo, contenendosi « dentro a' loro spazj fissati » (1).

126. La distribuzione de' quali tempi e il compartimento de' quali spazj dipende certo dalla legge di convenienza col tutto: un solo pensiero potea stabilirlo, quello che abbracciasse tutte d'un tratto le cose: giacchè per gli spazj suoi, pe' suoi tempi si va il gran tutto compiendo.

127. Egli è appunto a proposito della sapiente distribuzione di questi spazj e di questi tempi, ne' quali si realizza il disegno di Dio, che l'Ecclesiaste diffida l'uomo del conoscere sì gran disegno. Conciossiachè considerando, che anche le stesse afflizioni, poichè vengon da Dio, debbono avere un fine sapiente, « Certo, sog- « giunge, tutte le cose Iddio le ha fatte buone dentro il tempo a « loro stabilito, e diede il mondo alla disputazione degli uomini, « acciocchè l'uomo non venga mai a capo della grand'opera che « Iddio ha fatto, e sta facendo dal principio sino alla fine » (2).

128. Quindi allorchè gli Apostoli chiedevano a Gesù Cristo risorto, se in quel tempo egli restituirebbe il regno d'Israello, rispose « che non era loro conceduto di conoscere i tempi ed i mo- « menti che il Padre avea posti in sua potestà; ma che riceverebbero la virtù dello Spirito Santo e sarebbero stati suoi testimonj « in Gerusalemme ed in tutta la Giudea, e nella Samaria, e fino « all'estremo della terra » (3), quasi volesse dire, che non dovessero già pensare alle disposizioni particolari, che il Padre celeste fa delle cose umane, ma s'accontentassero di sapere ch'egli

(1) C. III. (2) Ivi. (3) Att. c. I.

Digitized by Google

è quei che le fa: pensassero ad eseguire la volontà di lui senza considerare quanto ne sarebbe riuscito, certi che non ne sarebbe riuscito che bene, per quanto contrarie ne fossero tutte le apparenze.

129. E le apparenze in vero erano e furono contrarissime alla restituzione di quel gran regno d'Israello, di cui i discepoli di Cristo tanta aveano speranza e sollecitudine. Ma la lor fede non si sgomentò a tutte quelle sì sconfortevoli apparenze; e certi, come Abramo, che anche dalle loro ceneri Iddio li avrebbe suscitati gloriosi, se fosse bisognato innanzi che andasse a vuoto la sua parola, esposero tutti e diedero con infinita gioja la vita: e il sangue innocente che si effuse in tre secoli da'crudelissimi signori del mondo non fu che un conforto a quella viva fede che dicea di continuo con Giobbe: « Anche se Iddio mi ucciderà, io spererò in lui » (1). Tanta grandezza, tanta longanimità negli uomini non potea esser prodotta dalle previsioni della loro ragione o della loro esperienza, ma solo dalle promesse certissime del Creatore accolte con quella fede che affissa i suoi sguardi amorosi in una luce immensa, ma rimota oltre a tutti i confini del creato. Perciò in s. Marco Gesù insegna, che « intorno al giorno ed al« l'ora estrema del mondo nessuno è informato: questo giorno e « quest'ora non è nota se non al Padre » (2), dalla cui volontà creatrice, comune alla divina Trinità, di cui il Padre è fontale principio, l'universo dipende.

130. Siccome abbiamo veduto che nel libro di Giobbe sotto il nome di sapienza non s'intende quella che è propria di Dio, ma quella ch'è partecipata agli uomini, così anche altrove è frequente che nelle divine Scritture si dica Iddio venire a conoscere, o che s'usi altra simil frase, quand'egli conosce in tal modo, che agli uomini voglia la cognizione comunicare. Conciossiachè quasi sempre si parla in esse di Dio a quella guisa particolare, onde all'universo egli raggiunse sè stesso, e resesi agli uomini conoscibile. E tutti i ragionamenti per gli uomini sono intelligibili e veri in quanto tengono cotal forma. Così si avvera che « nè gli angeli in cielo, « nè lo stesso Figlio conosce quel giorno e quell'ora, ma solo il « Padre » (3). Il Padre n'ha cognizione per sè, e il Figliuolo, in quant'è nel Padre, da lui generato: ma il Figliuolo, come uomo, benchè il possa conoscere, se vuol leggerlo nella divina essenza,

(1) Cap. XIII. (2) Matth. c. XIII. (3) Cap. XIII.

Digitized by Google

tuttavia nol sa al modo umano, nè in modo agli uomini o agli angeli comunicabile; perciò ella non s'appella a buon diritto *cognizione umana* quella che a nessun uomo puro si comunica: conciossiachè ogni cosa a cui l'uomo suol dare questo titolo, di sua natura dee esser resa manifesta ad alcuno almeno fra gli uomini, ed a lui in quant'è umana persona competere. Ma quest'ultimo giorno siccome pure in generale la scienza de' tempi e de' momenti pe' quali l'Altissimo muove e comparte gli avvenimenti, e tutte cose al loro scopo immancabilmente conduce, è il segreto di Dio, ove si può dir che l'eterno si compiaccia di racchiudere la sua formidabil potenza, quella potenza, per la quale, senza scompiglio di natura, e quasi a movimento di ciglia, atterra gli empi, e dai confini della terra gli sperde, soprastando trionfatori i buoni; il che vien messo da Giobbe nell'opere che contrassegnano la grandezza della divinità.

131. Quindi ancora il Maestro divino inculca la continua vigilanza. » E, state avvisati, dice, vegliate ed orate: conciossiachè « voi non sapete quando sia il vostro tempo » (1). Grande e verissima ragione di vigilanza! Egli descrive il Padre celeste qual padrone che prima di partire di casa compartisce gli ufficj dell'amministrazione de' beni suoi a' suoi servi, e tiene segreta l'ora del suo ritorno. E poichè tal ora, nella quale ei può sorprenderli all'improvviso, vuole celata a tutti egualmente, il divino Maestro così conchiude l'insegnamento: « Quello che io dico a voi, a tutti « parimente lo dico: Vegliate » (2).

132. Dalla cognizione de'tempi, che l'Eterno riserba a sè stesso, addiviene ancora che tornino all'uomo soprammodo mirabili e grandissime l'opere del Signore, quantunque volte egli s'accorge riuscire d'un subito gli avvenimenti a tutto altro termine da quello, a cui l'umana provvidenza, mirando, li rivolgeva. Quinci gli uomini tutti ad ogni istante sono, quasi direi, côlti all'improvviso dall'Onnipotente: conciossiachè essi non sanno giammai, nè possono con sicurezza sapere il futuro, nè prevedere i risultamenti di loro proprie operazioni, nè indovinare l'affrontamento delle nuove circostanze che sopraggiungono; e al tutto invano s'ingegnano di schermirsene e di difendersene. Chè cangiasi continuamente la scena delle cose; e l'uomo si volge fra casi e complicazioni mai sempre nuove, delle quali è inesperto; e dietro ad

(1) Marc. c. XIII. (2) Marc. c. XIII.

Digitized by Google

esse viene condotto dal suo proprio consiglio inavveduto, da quella stessa prudenza di cui si crede abbondare, là dove meno pensava di pervenire. Solamente nella fine, quando già l'andamento delle cose cala al termine prestabilito, e indeclinabilmente il raggiunge, solamente allora ei se n'avvede e gli si sbendano gli occhi; allora può anche adagiarsi a meditare tutto ciò che è avvenuto precedentemente, anche trovarlo naturalissimo, anche rimproverar sè medesimo di non aver preveduto cose sì naturali, ed imputare questa sua svista al mero accidente, e proporsi di voler essere un'altra volta più accorto, e sperarlo, e così sempre illudersi ed ingannarsi di avvenimento in avvenimento, in punizione di non attendere alle parole divine, e di non conoscere che gli manca la gran chiave degli avvenimenti, cioè la cognizione dei tempi. Noi non siamo mai spettatori nel medesimo istante d'una serie d'avvenimenti che passano, come può esser l'Eterno, a cui i tempi passati e i futuri sono presenti: a noi mutabili insieme col tempo ci vengono innanzi l'uno dall'altro divisi i singoli eventi, siccome quelli che alla lor volta compariscono sulla breve scena del presente e trapassano: onde la lor mirabile connessione, noi non la vediamo se non quando mezzo trapassati, e già irrevocabili non sono più nella nostra balía, consegnati inutilmente alla nostra memoria. Quando ciascuno evento era presente, esso ci occupava tutto di sè come niun altro dopo di lui seguir dovesse: l'azione sua sopra la nostra sensibil natura, talora il fragore che l'accompagnava, la complicazione di elementi che involgeva, sempre la celerità onde passava, il lume di mille speranze che involgeva, le passioni che in movimento poneva; tutto congiurava a privarci anche di quella debole riflessione che avremmo potuto portare sull'incerto avvenire, e a farci presumere, imbaldanzire, inebriare, restarci in fine come chi sogna regni e tesori in sull'alba, poco innanzi che il sole destandolo co' suoi raggi, tutte gli sgombri d'intorno le vane sue larve. Possiamo una volta disingannarci! Caviamo frutto dall'esperienza, e contemplando in tanti secoli quanti n'ha il mondo la suprema condotta d'Iddio per innumerevoli serie di fatti, riusciti sempre contro alle vane speranze degli empi, anche allora che ogni apparenza gl'insuperbiva, magnifichiamo quella sua somma sapienza, esclamando con umile commozione: « Oh altezza delle ricchezze, della sapienza e scienza « di Dio! Quanto sono incomprensibili i suoi giudizj, e investi- « gabili le sue vie! E chi mai conobbe il senno del Signore? o

Digitized by Google

« chi a lui fu consigliere? chi diede a lui cosa che prima non « l'avesse da lui ricevuta: chi gliela diede, che egli gliela resti- « tuirà? Conciossiachè da lui, e per lui, e in lui sono tutte le « cose: gloria a lui pe'secoli. Amen » (1).

CAPITOLO XXV.

LE *LIMITAZIONI ESPOSTE DELLA RAGIONE* NON RENDONO QUESTA CONTRARIA ALLA FEDE, MA LEGANO RAGIONE E FEDE CON ISCAMBIEVOLI UFFIZJ.

133. Dallo studio per tanto di tutte queste limitazioni, le quali procedono dalla natura di nostra mente, si appalesa assai chiaro il bisogno che ha l'uomo della fede per conseguire la desiderata tranquillità dell'animo, e la felicità. Nondimeno egli fu sempre pericoloso questo ragionamento sui confini dentro ai quali è per sua natura e condizione costretto l'umano intendimento; i quali confini, se si rallargano di troppo, s'arrischia di rendere la mente dell'uomo prosontuosa e confidente d'un illusorio sapere; se poi per timore di questo danno, si restringono di soverchio, è gran pericolo di rovinare nello scetticismo. Sono forse assai pochi que' filosofi, che trattando con qualche penetrazione tale argomento, non siano rotti ad uno di que' due scogli. Ma se non prendiamo abbaglio, le limitazioni quali furono da noi esposte, ci allontanano egualmente dallo *scetticismo*, e dal soverchio *dogmatismo* della ragione. Se esse dimostrano che la ragione abbandonata a sè stessa, ed ammaestrata dalla sola sperienza delle cose sensibili, non basta a renderci pienamente tranquilli circa il governo della Provvidenza, quando la parola di Dio non ce n'affidi e conforti; ci persuadono al tempo stesso della conformità ed amicizia che trovasi tra la ragione e la fede: mentre la ragione è quella che invoca la fede in suo ajuto, e la fede quella che ammaestra ed illumina la ragione. Ma acciò non rimanga alcun dubbio dell'amicizia che hanno fra loro queste due nobili guide dell'uomo, ci par necessario di considerar meglio in che dovrebbe consistere la loro inimicizia e contrarietà, se vi fosse, e di provare nulla avervi nella ragione, che sia contrario e inimico alla fede.

---

(1) Rom. c. XI.

Digitized by Google

La relazione per la quale la ragione e la fede potessero diversar fra di loro, si concepisce di tre maniere.

Primo, essa può essere relazione di semplice *diversità*, relazione negativa da parte della ragione; cioè può avvenire, che la ragione in tutto quello che ella conosce non abbia cosa alcuna di contradditorio a ciò che suggerisce la fede, ma solo le manchi la cognizione di quelle cose che la fede propone. Questa specie di diversità non toglie nè l'autorità alla ragione in quelle cose ch'ella conosce, nè la verità di quanto propone di più creder la fede. Conciossiachè dalla ignoranza propria niuno può cavare argomento della falsità di ciò che non conosce e che è affermato da gravissima ed infallibile autorità. Non v'ha uomo che sappia tutte le cose: nè quella parte di cognizioni ch'ei non possiede rende falsa quella ch'egli possiede: nè quella ch'egli possiede riprova o condanna come falsa quella che non è in suo possesso. Questa è la diversità fra la ragione e la fede, che discende dalle naturali limitazioni sopra enunciate, le quali non fanno che determinare alcuni oggetti i quai ci rimangono nascosti o velati: ma in questa diversità d'oggetto non consiste contrarietà o inimicizia, anzi sta qui la ragione di loro stretta concordia, mentre è appunto perchè la ragione ignora alcuna parte del vero, che la fede viene benigna a prestarle soccorso aggiungendole quel che le manca.

CAPITOLO XXVI.

LA *FALLACITÀ DELLA RAGIONE* FA NASCERE ALCUNE CONTRADDIZIONI APPARENTI FRA SÈ E LA FEDE; MA LA STESSA RAGIONE POSCIA LE DISSIPA COL RICONOSCERSI FALLACE.

134. Secondo, può concepirsi una relazione di *contrarietà* fra ragione e fede; la quale contrarietà è *apparente* se consiste nel modo di dedurre le conseguenze, ed è *vera*, se i principj stessi della ragione pugnano contro i principj della fede.

135. Il primo modo di contraddizione è possibile, perchè la ragione è fallace nelle sue deduzioni; ed anco le manca talora un numero di fatti bastevoli, sui quali istituire un diritto e compiuto ragionamento. Ma tutte queste contraddizioni essendo apparenti, non costituiscono alcuna vera contrarietà ed inimicizia. La ragione, quand'ella perviene a conoscere che molte cose ignora pe' limiti ond'è d'ogni parte circoscritta, sente necessariamente il dovere di riconoscere avanti alla fede questa sua ignoranza, e

Digitized by Google

umiliasi al suo magistero: conseguentemente, quand'ella s'accorge dedurre *conseguenze* alla fede contrarie, dee riconoscere la propria imperfezione, e col favore della luce rivelata emendarle. E di queste false deduzioni si vede ben la cagione; riconosciuta la nativa ignoranza e la fallacità indubitabile della ragione, quelle debbono pure aspettarsi, debbono prevedersi. Riconoscere la propria ignoranza, è una stessa cosa che riconoscere i proprj errori. Ma la ragione non può non conoscere la propria ignoranza: le limitazioni da noi esposte non si deducono dal lume della ragione, che si riflette sopra sè stessa? Se ragionevole cosa è sommettersi alla fede per la *limitazione* del proprio sapere, è ragionevole ancor più sottomettervisi per la *fallacità* del proprio ragionare. Non ha più la ragione umana diritto di ribellarsi alla fede, sotto pretesto che qualche sua deduzione torni contraria agli insegnamenti di questa, mentre vi si è già implicitamente sommessa pur col riconoscere la propria naturale limitazione e fallacità.

Ma non sarebbe così se si potessero trovare in contraddizione colla fede gli stessi *principj* della ragione, ne' quali non cade errore. In questa maniera di contrarietà giacerebbe una vera ed aperta inimicizia, una reale contraddizione: onde non potrebbe la ragione sommettersi più alla fede; chè a lei è impossibile rinunciare ai primi principj, da' quali riceve il movimento e in tutti i suoi passi la direzione. Se la ragione rinunziar potesse a' primi principj, ella distruggerebbe sè stessa, giacchè non da altro elemento che da' principj è costituita: e nessun essere può distruggere sè medesimo. Or questa contrarietà è appunto quella che non si rinviene fra la ragione e la fede, che non fu giammai rinvenuta, nè discende punto dalle limitazioni proposte.

CAPITOLO XXVII.

IL SENSISMO LIMITA LA RAGIONE SOVERCHIAMENTE, E INDUCE LO SCETTICISMO.

136. Terzo: ma non potrebbe la ragione rivocare in dubbio i suoi stessi principj?

Ella almeno può creder di farlo.

Ma a quel modo, che ritenendo per veraci questi principj e trovando in combattimento con essi la fede verrebbe a condannare

Digitized by Google

e distrugger la fede, così richiamando in dubbio i principj verrebbe a distruggere ad un tempo e sè stessa e la fede.

137. E in questo consiste lo *scetticismo;* dal quale come dal sistema il più pernicioso, gioverà che io dimostri come stieno lontane le nostre dottrine sui limiti della ragione.

Nello stesso tempo apparirà che cosa abbian fatto alcuni scrittori degli ultimi tempi in questione sì rilevante, e se qualche cosa abbiamo noi aggiunto alla soluzione di essa. Molto potremmo dire degli scrittori ecclesiastici, che hanno sempre sostanzialmente posseduto la verità; ma, lasciando questi, ci ristringeremo a parlar di quelli che levaron maggior rumore di sè nel secolo, e furon da lui acclamati, come trovatori di grandi verità.

Locke il primo rimise in vigore il principio degli scolastici rovesciato da Cartesio nella opinion degli uomini, non avervi cosa nell'intelletto, che prima non fosse nel senso. Ma egli lo spiegò, ed applicò in modo assai più povero e materiale, che non avean fatto gli scolastici antichi. Tutto egli dedusse dalla sensazione e dalla riflessione: Condillac sperò di semplificare vie più il sistema, lusingatosi di riuscire a spiegare ogni cosa con un solo principio, colla sensazione. Fino le somme regole del giudicare, che gli antichi scolastici avean conosciuto portarsi con noi da natura e per un cotale istinto vedersi, questo filosofo si persuase che si possano comporre di sensazioni. Sciaguratamente sì l'uno che l'altro di questi due autori non s'accorgono giammai d'alcuna di quelle grandi difficoltà che si sono sempre presentate agli uomini profondi, quando hanno voluto esporre la genesi delle cognizioni umane. Essi avventurano francamente con una cotal aria di disprezzo verso tutti quelli che li precedettero, quanto si affaccia alla loro mente prosuntuosa e assai limitata: chi disputa colla loro scuola si rende ridicolo, recando in mezzo un'idea profonda: nessun pensiero un po' arduo, nessun riflesso un po' solido dee turbare la tranquillità di quella beata filosofia. Lo scherno, un « non si può conoscer tai cose, non si dee tornare alle astrusità, alle tenebrosità metafisiche cacciate felicemente dal mondo illuminato e gentile »; ecco la confutazione che i sensisti fanno di tutti i sistemi superiori alla loro superficialità, quindi sotto il loro regno, l'annullamento d'ogni grave sapere, d'ogni elevazione intellettuale.

138. E pure che ci dicono intorno alle limitazioni della mente questi filosofi?

Digitized by Google

Giacchè non ritrovano la menoma difficoltà nel dedurre dalle sensazioni tutto ciò che lor piace, essi non trovano nè pur confini da questa parte alla umana ragione, e la rendono immensamente orgogliosa e petulante in una lusinga vanissima di sapere ogni cosa che le abbisogni per via della sola esperienza sensibile, nella quale fondano inesauste speranze.

Ma essendo d'altra parte troppo manifesto, che molte cose, come le sostanze de' corpi, si sottraggono totalmente alla corporea sensitività, si vider costretti di porre un confine allo scibile umano. Nè s'impaurirono tuttavia, nè dubitarono per questo del lor sistema: invece di sciogliere il nodo, il tagliarono, negando gratuitamente, ma coll'autorità di rigeneratori della scienza, che l'uomo nulla possa conoscere dell'essenze e delle sostanze delle cose. Questo confine del sapere puramente gratuito, riduceva a poco, ed anzi a nulla la filosofia e lo scibile stesso, senza umiliare per ciò l'umana ragione, che avea riposto tutti i suoi tesori nell'esperienza de' sensi, e a questi tesori immaginarj, contraddicendosi, non avea fermato limite alcuno. Così tutta la filosofia si ridusse alla scienza degli accidenti, ed ella condusse gli uomini ad appagarsi di questi soli: giovò indirettamente alle arti materiali, ma illanguidì ed annientò il sapere morale, e produsse un secolo in tutte sue parti estremamente superficiale e feroce insieme della sua superficialità.

Hume venne appresso, e ritenne come indubitato il principio della lockiana filosofia, che l'uomo non abbia altra fonte onde ricavare il sapere, che quello delle sensazioni, che sopra di lui produce l'azione de' corpi che lo circondano (1). Ma egli era fornito d'un ingegno assai più penetrante e conseguente di Locke, ed è

(1) L'unico vero metodo da tenersi nella filosofia è indubitatamente quello che parte dai fatti, e l'aver proclamato questo metodo, e resolo universale, è il merito della moderna scuola. L'ommettere all'incontro alcuni fatti ed edificare sopra osservazioni incomplete ne è il continuo difetto. Saper osservare tutti i fatti, cogliere anche i più sfuggevoli, come son quelli del sentimento e della coscienza spirituale, essere indifferente ai loro risultati, ecco dove stanno le doti del filosofo: è necessaria a tal fine la più desta attenzione sopra sè stesso e la più continua: quella che non è capace di notare se non ciò che nasce all'esterno di noi, ciò che soffrono dagl'impulsi della materia i sensi corporei è la più grossolana e volgare: essa non produce la filosofia matura, ma la filosofia nella sua infanzia, tale è la filosofia di Locke, di Condillac, di Destutt-tracy, ecc.

Digitized by Google

supponibile che quel principio fosse ricevuto da lui come si ricevono i pregiudizj del tempo. Queste sono proposizioni che si ricevono per autorità, e si suppongono vere, nè cade pure in pensiero d'esaminarle, perocchè si hanno già per esaminate e riconosciute, nè l'uomo è disposto a rifare ciò che crede esser fatto avanti di lui per non ritrovarsi sempre al principio. Ma dalla tesi lockiana ammessa da Hume senza esame, non dedusse già egli l'origine delle cognizioni umane colla lockiana semplicità. Egli s'accorse, che i principj della ragione, quali comunemente si tengono, non posson dedursi dall'esperienza, perchè appariscono universali, e l'esperienza, quantunque si ripeta e moltiplichi, non dà mai altro che risultati particolari. E non di meno il detto principio « che tutto quello che l'uomo sa il cavi dall'esperienza de' sensi », si restava nella mente di lui, senza che di sua verità egli portasse sospetto alcuno. Che ne seguì? Hume dallo stesso corso delle idee fu tratto a rivocare in dubbio il valore de' principj della ragione, giacchè da quella esperienza che riputava unica fonte del sapere non derivavano, nè in alcuna maniera trar se ne poteva o la loro università, o la loro necessità. Giudicò dunque questi principj un parto dell'immaginazione umana, un effetto della cieca abitudine. Veggendoli l'uomo moltissime volte nell'esperienza realizzati, per l'associazione delle idee, e l'inclinazione che il porta alle analogie, egli suppone che debbano sempre realizzarsi egualmente: così riduce a principj generali quelli che veramente tali non sono. Per tal guisa avendo Locke innalzato troppo l'esperienza sensibile e resa l'umana ragione orgogliosa e troppo franca nel pronunciare, aprì il varco, senz'accorgersi, all'abisso dello scetticismo di Hume ed all'avvilimento della ragione stessa, che d'innalzare egli procacciava.

139. Conciossiachè quest'è costantissimo effetto degli errori degli uomini, che gli errori estremi ne ingenerino tosto altri peccanti dall'estremo opposto; sicchè l'umanità per l'errore sia necessariamente abbandonata all'agitazione e al combattimento di parti le più contrarie. Fu il principio di *causalità* che fermò principalmente l'attenzione di Hume. Non potendo egli veder guisa da dedurlo in modo generale dalla sperienza, rivocollo in dubbio, anzi, si può dire, il tolse di mezzo; e, tolto di mezzo questo principio, è tronco ogni passaggio della mente dalle sensibili cose alle insensibili; e però tutto quello che non cadea sotto i sensi, dovette riuscire al sensista conseguente, per lo meno, assai dubbioso

Digitized by Google

ed incerto. Così, gittata giù dal suo trono la ragione, restava ai soli sensi corporali il diritto di testimoniare la verità, i quali ciò far non potevano che delle fisiche cose; sebbene ahi che non era più la ragione che ricever potesse nè pure quella loro qualsivoglia testimonianza! La qual testimonianza de' sensi si vede ancora, quasi ad uno stesso tempo assalita, e i sensi stronati da Berkeley, che condannolli per ministri d'illusione alla mente, lusingata dalle loro apparenze a credere l'esistenza esterna de' corpi, che realmente non erano.

CAPITOLO XXVIII.

L'IDEALISMO TRASCENDENTALE LIMITA TROPPO LA RAGIONE RENDENDOLA IMPOTENTE A RAGGIUNGERE LA VERITA', E INDUCE LO SCETTICISMO.

140. In tale stato trovavasi la filosofia quando sopraggiunse Kant, ingegno assai più acre de' precedenti, ma che non si potè tuttavia guardare dallo spirito di sofisma, che investiva e caratterizzava tutto il suo secolo.

Si può dire ch'egli si oppose a tutti i suoi predecessori, trovando il modo di raccozzare insieme le dottrine e gli errori di tutti, di nuovo linguaggio vestendoli e sviluppandoli.

141. Egli sentì la forza del ragionamento di Hume: sentì che dall'esperienza, per quantunque volte si replicassero i fatti uniformi, non si potevano giammai dedurre principj veramente necessarj ed universali: ma vide d'altra banda contro di Hume, che non era possibile il mettere in dubbio i principj della ragione, ammessi da tutto il genere umano concordemente, e in tutti i tempi. Disse adunque, che avendo Locke con troppa bonarietà dedotti i principj generali dalla sperienza, e per tal modo resa la ragione troppo confidente, come quella che si lusingava di potere attignere dall'esperienza ogni verità, avea operato ottimamente Hume ad umiliare alcun poco questa ragione tanto di sè stessa sicura e baldanzosa. Ma questo fatto di Hume non era che una *censura* della ragione. Con ciò non s'era fatto che stabilire un confine alle produzioni dell'esperienza, che riconoscere lo sguardo della ragione dover esser terminato da un certo orizzonte, oltre al quale non potea dilungarsi. Quello che Hume avea intralasciato di fare si era una *critica*, ossia un giudizio della ragione. Non bastava conoscere che lo sguardo di questa potenza è infrenato da un orizzonte; bisognava stabilire e fermare distintamente quale fosse la

Digitized by Google

linea di quest'orizzonte: quali insomma i confini che racchiudono dentro di sè l'umano intendimento.

142. Entrato Kant in questo malagevole assunto, stabilì che i principj generali della ragione nè si possono con Locke cavare dall'esperienza (onde riconobbe una *ragione pura*, cioè scevra d'esperienza); nè si dee con Hume negare, che sieno veri, universali e necessarj. Immaginò dunque un'*ipotesi* che conciliasse tutto, giacchè il kantiano sistema non è infine altro che un'ipotesi: immaginò, vale a dire, che que' principj fossero un parto della stessa ragione dell'uomo, o per dir meglio proprietà e quasi atti spontanei di sua natura: sicchè la ragione fosse costretta d'ammettere questi principj in giudicar di tutte le cose che a lei si presentassero. E posciachè mediante questa disposizione naturale, la ragione veste le sensioni ricevute dalla esperienza di una certa universalità e necessità; affermò Kant che tali concetti e principj della ragione son quelli che rendono possibile la sperienza de' sensi, cioè che fanno sì, che noi percepiamo intellettivamente, e giudichiamo gli oggetti sensibili. Or questi concetti e disposizioni innate sono i confini, che Kant pose all'umana ragione; essendo essa necessitata di adoperare tali concetti e principj e non altri in tutte le sue operazioni. Sopra di questi perciò ella non ha potere di giudicare; conciossiachè se ne giudicasse, nol potrebbe far che con essi; laonde ell'è costretta di dar loro la fede più cieca.

143. E con ciò pretese Kant di confutare lo *scetticismo* di Hume, che avea messo in dubbio la verità di tai principj generali: ma veracemente nol confutò se non mediante un altro *scetticismo* spinto un passo più innanzi. Se Hume feriva la verità al di fuori, Kant portava il colpo mortale nelle sue viscere. Hume metteva in dubbio l'esistenza de' principj generali, Kant ne approvava l'esistenza, anzi la necessità, perchè li supponeva connaturati coll'umana ragione: ma rendendoli un parto, un effetto delle forme soggettive di lei, li rendeva incapaci di testimoniare la verità che è essenzialmente obbiettiva, e quindi anco la reale esistenza degli enti fuori di noi, mentre la necessità e l'università di tai principj non sono nel suo sistema, che leggi formali dell'intelligenza, la qual vede per esse le cose in modo determinato e costante. Secondo Kant adunque, tutto ciò che vede l'umano intendimento, non è che apparenza nello stesso intendimento, quasi in una camera ottica. Così la mente nulla può vedere fuori di sè,

Digitized by Google

o in un modo diverso da ciò che prescrivono le limitate sue leggi. Kant adunque, non concedendo alla mente di veder nulla realmente fuori di sè, fa come colui che accende una lucerna per vedere solo la lucerna. Questo è ciò che egli chiama *idealismo trascendentale*, il quale egli oppone all'*idealismo empirico* di Berkeley, trovando l'errore di Berkeley pur nell'avere affermato che i corpi soli sono apparenze, mentre affermar dovea che sono apparenze ancora tutti i principj della ragione. Egli confuta dunque lo *scetticismo* di Hume fingendo di negare la limitazione posta da Hume, che disconobbe il valore del principio di causa; ma veramente estendendola col soggettivare e rendere invalidi tutti affatto i principj della ragione. Egli confuta l'*idealismo* di Berkeley col trasportarlo dalla parte al tutto delle umane cognizioni. Confuta lo *scetticismo* e l'*idealismo relativo* con istabilire uno *scetticismo* e un *idealismo assoluto:* e non solo trova manifeste contraddizioni nella esperienza e nella ragione, ma con grande autorità pronuncia « non essere al tutto possibile di tranquillare la ra- « gione pura in contraddizione con sè medesima »: delle quali parole intitola un capitolo della sua Filosofia (1). Per tal modo questo filosofo insegnò col tuono il più *dogmatico* che mai fosse, il *criticismo* della ragione: affermando sommamente vero quel sistema che tendeva a tor via la possibilità di ogni vero (2).

Prima di porre a confronto i limiti che noi abbiamo creduto di assegnare all'umana ragione con quelli che le assegnò Kant, non sarà inutile vedere l'origine dell'*idealismo trascendentale.*

---

(1) *Critica della ragione pura.* Vedi specialmente parte II, cioè *Logica trascendentale*, lib. I, c. 2, sez. II, e *Dialettica trascendentale*, lib. II, c. 2, sez. VI, e *Appendice* alla *Dial. trasc.*

(2) Egli sembra impossibile come Kant, togliendo alla ragion teoretica la capacità di pronunciare sulla verità assoluta delle cose, non vedesse che ravvolgeva nella rovina di tutti i sistemi filosofici precedenti, anche quello ch'egli stesso fabbricava. Il criticismo ha pronunciato la sentenza capitale contro di sè; egli non può vantare che una verità apparente e subiettiva. Non vale il dire, che è un sistema *negativo*, che distrugge e non edifica; sien le proposizioni ond'egli è composto negative o positive, è sempre vero che queste proposizioni non hanno che una subiettiva ossia apparente verità. Per quanti sforzi d'ingegno egli faccia, non si spaccerà mai dalla forza di questo argomento. Se il sistema consiste essenzialmente nel dubbio, perchè proporlo? e se il dubbio si propone come un certo sistema, che diritto ha di proporre con certezza un sistema chi toglie via ogni certezza?

Digitized by Google

144. Chi crederebbe che tale sistema fosse originato dal *sensismo* e fino dal *materialismo?*

E pure, di nuovo il dirò, gli errori contrarj si chiamano e mostruosamente maritansi. La materia sensibile era stata per Locke il fonte di tutte le cognizioni umane: Hume su questo principio, più conseguente di Locke, avea distrutto la ragione togliendole ogni virtù di conoscere il vero, e lasciandone i soli sensi in possesso, quanto esser potevano. Berkeley compì l'opera incominciata, spogliando i sensi d'un tal preteso possesso. Ma Kant, formandosi della mente umana un'idea al tutto materiale, trovò il modo di mettere ad una condizione stessa la sensitività, l'intelletto e la ragione. L'idea materiale che si formò dello spirito a ciò lo condusse; ed ecco in qual modo.

145. Egli osservò esser proprietà della materia quella di non avere in un solo tempo che una sola forma limitata, e di non poter essere in possesso di tutte l'altre forme. Ciò egli suppone *gratuitamente* dover essere altresì dell'umana ragione: la quale così trovandosi racchiusa fra certe sue forme determinate, è costretta di vedere le cose secondo quelle, e non secondo la verità. Non si accorse, che LA FORMA DELLA RAGIONE ERA LA STESSA VERITA', e che questa forma unica era appunto quella (come indica il vocabolo) che non dava già agli oggetti alcuna sua propria limitazione, che perciò non li contraffaceva, ma li affermava secondo *la medesima verità.*

146. Kant spiegò anche il suo sofisma con una similitudine materiale tolta da uno specchio il quale rende l'immagine delle cose secondo la propria forma, sicchè queste si contraffanno, s'allungano, si raccorciano, si contorcono, si spezzano e si raccozzano secondo il tenor della superficie stessa dello specchio. Cotale è, diss'egli, e sempre *gratuitamente,* l'umana intelligenza, la quale non percepisce le cose se non aggiungendo loro la propria forma, informandole così di sè stessa, e quindi non può giammai accertarsi di loro verità. Ma nè pure, aggiunse, di loro esistenza, perocchè la mente percepisce sempre non già le cose, ma la rappresentazion delle cose; e non ha pure alcun passaggio da questa a quelle: conciossiachè queste rimangono totalmente fuori di lei, come un corpo è mai sempre fuori dell'altro, argomentando colla solita analogia de' corpi. Da tali idee materiali condotto, venne Kant all'*idealismo trascendentale,* cioè ad un sistema che nega all'uomo qualunque cognizione, la quale non sia meramente apparente

Digitized by Google

e subbiettiva (1). Maravigliosa punizione di nostra mente superba! Quantunque volte ella si sforza innalzarsi sopra i suoi naturali confini, trova d'essersi gittata da sè stessa, e senza accorgersi, ignominiosamente sul suolo. Kant coll'*idealismo trascendentale* gonfiava la ragione, voleva che fosse lume a sè stessa, la facea creatrice

---

(1) Il moderno *materialismo*, come tutti i più grandi errori dello spirito, ebbe un progresso lento e nascosto. La disposizione universale degli animi ad esso dee ricercarsi, chi 'l crederebbe? principalmente nel secolo XVII. Anche lo spirito degli uomini per altro di buone intenzioni ne prendeva una cotale tinta per cagioni che troppo lungo sarebbe a sviluppare. A proposito di ciò e di quanto noi osserviamo sul progresso de' pensieri di Kant si consideri questo passo di Pascal, dove non sarà difficile osservarne le traccie manifeste. Egli parlando dell'impossibilità che ha la ragione di provare i principj del ragionamento dice così: *Cette impuissance, ne conclut autre chose que la foiblesse de notre raison, mais non pas l'incertitude de toutes nos connoissances, comm'ils (les pyrrhoniens) le prétendent: car la connoissance des premiers principes, comme, par exemple, qu'il y a* espace, temps, mouvement, nombre, matière, *est aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent. Et c'est sur ces connoissances d'intelligence et de sentiment, qu'il faut que la raison s'appuie, et qu'elle fonde tout son discours. Je sens qu'il y a trois dimensions dans l'espace, et que les nombres sont infinits; et la raison démontre ensuite qu'il n'y a point deux nombres carreés, dont l'un soit double de l'autre.* (Pensées de Pascal, seconde partie, art. I). Si osservi in questo passo 1.° la propensione di ricorrere allo *spazio*, al *tempo*, al *movimento*, al *numero*, alla *materia* ecc., per dar esempio de' primi principj della ragione: di tutte queste cose esterne e reali non si potrà giammai provare la *necessità*, come si prova de' primi principj, che perciò non si debbon confondere questi *dati* primi, coi primi *principj* del ragionamento. 2.° Il dire che la cognizione di questi supposti primi principj sia in noi così ferma, come le conseguenze dedotte da essi col ragionamento, lascia il campo a rispondere, che adunque e principj e conseguenze sono egualmente incerti, che in somma que' principj non sono che subbiettivi. 3.° L'affermare che il non poter dimostrare i primi *principj del ragionamento* dipende dalla debolezza di nostra ragione e non dalla natura degli stessi principj forniti d'una verità intuitiva e perciò indemostrabile, è già un gran passo verso il Kantismo. Concedendo che sia una debolezza della ragione il non poter dimostrar que' principj, si suppone che essi di loro natura sieno suscettibili di dimostrazione: or tutto ciò che di natura sua è suscettibile di dimostrazione, e che pur non si dimostra, non si può in alcun modo conceder per vero: in tal caso i sommi principj della ragione si ammettono gratuitamente, essi non hanno dunque che una verità gratuita, o subbiettiva, e non obbiettiva, ciò che è la sentenza di Kant.

Digitized by Google

dell'universo, il quale ella portava seco, e di continuo emanava dalle leggi di sua attività. Sventurata la ragione umana per tanto onore! Ohimè! l'universo tutto è mutato in un sogno, la divinità non è più che un desiderio: lo spirito umano è bensì un gran signore, ma di chimere: la verità non esiste più, e così spegnesi il sole per accendere un fuoco fatuo. Si consideri alcun poco il tortuoso giro di tale sistema. Proveniva dal *materialismo*, ascendeva a non riconoscere più per principio e fine delle cose che lo spirito umano, il quale per tal modo si deificava; terminava infelicemente ancora nel *materialismo*. Conciossiachè dove mai, giusta questo sistema, poteva aver sede ciò che noi chiamiamo *materia*, se non nella stessa natura dell'anima? Non si riducono anco per tal modo tutte cose in una sola sostanza, che si può a piacimento chiamare *materia*, o *spirito* secondo le diverse proprietà delle quali fornita ella da noi si considera? E non siamo già finalmente nel *panteismo?* Una sola sostanza pongono i *materialisti* considerando la materia: una sola sostanza pongono gli *spinozisti* considerando Iddio: una sostanza sola debbono porre gl'*idealisti trascendentali* considerando esclusivamente lo spirito umano. Non è questo uno stesso sistema, che parte da tre punti diversi per arrivare in un punto solo? Sieno queste tre entità o apparenti o reali, tutti egualmente le ammettono, ammettono le loro proprietà, tutti di esse tre formano un essere solo: le proprietà di tutte a questo solo essere attribuiscono: non è egli quest'unico essere sempre il medesimo, a quel modo che hassi sempre lo stesso corpo di tre elementi composto, qualunque sia di questi elementi il primo che si pone a comporlo; purchè, poscia aggiuntivi gli altri due, rimangano tutti insieme così mescolati e confusi, che l'uno dall'altro più non si scerna, ma siano tutt'una cosa? Se i *materialisti* adunque vanno già col primo passo a questo loro sistema, gl'*idealisti trascendentali* ed i *panteisti* entrano nel medesimo col secondo. Conciossiachè col primo gli uni s'arrestano allo spirito umano, e gli altri s'arrestano a Dio. Perciò non è maraviglia, se Kant, dato il solo primo passo, accortamente si fermi, e chiamando d'intorno a sè i suoi discepoli, dica loro: « Or vedete; io non sono punto materialista, anzi sono il difensore, sono il campione dello spirito umano ». Molti con troppa semplicità prestaron fede a queste parole, alle quali tuttavia bastava rispondere: « Amico, compite di grazia quel viaggio a cui siete avviato, e riuscito che voi sarete alla fine, noi giudi-

Digitized by Google

cheremo del cammino intrapreso ». Egli è questa l'insidia più pericolosa di tale scrittore, che riuscendo, quasi direi, a tutti gli errori, vi giunge però mediante un cammino assai lungo, sul quale facendo frequenti posate, vien difendendosi dalle imputazioni di quegli errori pur col pretesto, che non vi è ancor pervenuto.

147. Ma non solo nel principio o nel mezzo di questo sistema giace il materialismo: egli si sta ancor ne' suoi visceri. Conciossiachè, e perchè mai Kant vi nega che l'esistenza degli oggetti sia conoscibile, se non perchè stanno fuori della mente? Egli dunque unisce senz'accorgersi l'idea di spazio agli esseri spirituali, nè sa concepire uno spirito privo di materia, che nella stessa mente nostra influisca. Quando l'universo si suppone apparente e non si giunge a formarsi l'idea di Dio, se non come d'un essere che occupa qualche posto fuori di noi nello stesso universo, di necessità si viene a dubitare di sua esistenza. Però con tutta verità avvertono le divine Scritture, che lo spirito materiale tronca l'ali all'ingegno, e che solamente un'anima pura e spirituale giunge a percepire gl'insensibili oggetti. Onde alla sapienza esse danno il carattere di muoversi e di penetrare. « Conciossiachè, dicono, delle cose tutte è più mobile la sapien« za, e tocca dovunque (cioè anche dove non può toccare la na« tura corporea) per la sua mondezza; perciocchè ella è vapore « di divina virtù, ed una cotale emanazione sincera della chia« rezza di Dio onnipotente, sicchè nulla di maculato cade in lei: « ed essa è candore di luce eterna, e specchio senza macchia « della Maestà divina e immagine di sua bontà » (1).

CAPITOLO XXIX.

LE LIMITAZIONI DA NOI POSTE ALL'INTELLIGENZA UMANA NON INDUCONO PUNTO LO SCETTICISMO.

148. Così da Locke fino a Kant andò sempre più traviando la filosofia a malgrado di tanti sforzi, ed avviluppandosi ne' suoi stessi progressi fino a stancare gli uomini, che annojati rimasero di venire trascinati inutilmente dietro all'autorità di sempre nuovi precettori. Quindi veggiamo le scuole de' tempi nostri (2) andar contente più tosto di narrare le vicende della filosofia, quasi piacevole storia di lunghi viaggi e di diversi errori dello

(1) Cap. VII.

(2) 1826.

Digitized by Google

spirito umano, che sollecita d'insegnare alcuna filosofia. Acciocchè questa ritorni in amore ed in credito appo gli uomini, io credo che bisogni riconciliarsi in parte colle opinioni degli antichi, e in parte dare ad esse il metodo de' moderni, lo stile facile, le applicazioni più larghe e vicine all'umana vita, e finalmente l'unione del tutto ed il compimento. E gli scolastici calcati sì al basso sono l'anello che raggiunge le filosofie antiche colle moderne, il qual conviene diligentemente conoscere. Perocchè la scolastica era in vero degradata, diventata puerile e ridicola negli ultimi tempi; ma non così apparisce ne' suoi grandi scrittori, fra' quali valgami il nome del sommo filosofo italiano s. Tommaso d'Aquino, di cui cerchiamo e cercheremo sempre le care poste per le ardue e perigliose vie del pensiero.

149. Le limitazioni nostre pertanto umiliano bensì l'umana mente, ma non la gittano così nello spaventevole *scetticismo*, dichiarandola incapace di verità e di certezza.

Colla prima limitazione poi abbiamo stabilito, che non può l'uomo formarsi un concetto positivo dell'Ente supremo e necessario, poichè un tal concetto importerebbe che noi vedessimo come in Dio l'essere, l'essenza e l'operazione sono una cosa.

Ora ciò non avviene già per l'incapacità dell'intelligenza a conoscere il vero, non avviene per essere questa angustiata e costretta da qualche forma particolare, come suppose il filosofo di Koenisberga; ma avviene pel modo onde l'intelligenza umana è necessitata d'ascendere al concetto di questo grand'Essere semplicissimo, dovendo ella usare a tant'uopo d'uno strumento imperfetto, com'è il corpo di cui va fornita, e di materiali e simboli imperfettissimi, come sono le sostanze dell'universo, o la propria coscienza spirituale sì, ma finita. L'uomo non intende positivamente la natura di quest'Essere, perchè non gli si mostra nella vita presente, non la percepisce; nè gli si mostra o percepisce altro ente che abbia con quello la natura comune, giacchè Iddio niente ha di comune colle creature. La fede accorre e gli promette che lo vedrà quest'essere, quando gli s'alzerà la tenda della vita presente: allora, giusta l'Apostolo, « noi lo conosceremo in quel modo che siamo da lui conosciuti », e, giusta s. Giovanni, « lo vedremo siccome egli è ».

150. Non siamo adunque noi stessi, come sostiene Kant, lo specchio infedele che rende l'immagine contraffatta; ma lo specchio infedele sono, secondo l'Apostolo, le stesse cose create, in

Digitized by Google

cui noi riguardiamo. La mente non è che l'occhio, il quale in questo specchio s'affissa, e vede ciò che vi sta, ma non vede Iddio, perocchè non vi sta. Laonde s. Giovanni osserva, conformemente a questa dottrina, che non pure intorno a Dio molto di presente ignoriamo; ma non possiamo nè anco sapere di noi medesimi, quali saremo nell'altra vita: poichè quello stato nostro non ci è per ancora offerto a vedere, ma solo, quanto esser può, dalla vista delle cose nostre presenti, lo conghietturiamo. « Carissimi, « egli dice, ora noi siamo figliuoli di Dio, e non per anco ap« parì che cosa saremo. Sappiamo solo, che quando apparirà sa« remo simili a lui: conciossiachè noi lo vedremo siccome egli « è » (1). Laonde la prima limitazione da noi assegnata non riguarda che quelle cose invisibili, che similitudine perfetta non hanno colle visibili: mentre Kant, ponendo la limitazione non già nel modo e nelle condizioni del conoscere, ma nella stessa facoltà di conoscere, corrompe la sorgente, e sparge oscurità ed incertezza su tutte egualmente le cognizioni.

151. Secondo noi, l'intendimento puro dell'uomo non è ristretto, non è limitato: ammettiamo in lui una sola forma, che chiamiamo la FORMA DELLA VERITA' (2), la quale non restringe punto l'intendimento, non essendo ella forma particolare, ma bensì universale, categorica, cioè tale che abbraccia tutte le forme possibili, sieno specifiche, sieno generiche, e che misura ciò che è limitato; e con questa sola misura noi spieghiamo tutto ciò che trascende nelle operazioni dello spirito umano i sensi e l'esperienza. Non è tuttavia questo il luogo di esporre un sistema filosofico, ma di mostrare che le limitazioni della mente da noi sovraesposte, nel mentre che pur molto ci umiliano, ci tengono tuttavia lontani dal desolante *scetticismo* de' nostri tempi: ciò che proseguiamo a mostrare dell'altre limitazioni.

152. Colla seconda limitazione abbiamo stabilito, che l'umano intendimento non può comprendere l'infinito assoluto.

---

(1) Ep. I, cap. III.

(2) Sembra che Kant prendesse la parola *forma* in un senso materiale, traendone il concetto dalle forme de' corpi: noi per *forma* intendiamo un principio perfezionante, siccome intendevano gli antichi filosofi; di più nel caso nostro, è l'*oggetto ideale* che informa l'anima. Quelli adunque, che ci attribuirono l'aver noi presa una delle forme di Kant a base del nostro sistema, non intesero, che la *forma* di cui noi parliamo, differisce essenzialmente da tutte le forme di Kant, come l'*oggetto* differisce dal *soggetto* e dall'*oggettivo*.

Digitized by Google

Nè pure questa limitazione procede dall'essere la *forma dell'intendimento* limitata e costretta, ma bensì da ciò che l'Essere infinito e reale non può giammai venir a pieno rappresentato innanzi al vedere di nostra intelligenza, cioè non può essere totalmente percepito da una realtà finita, come noi siamo.

153. Per la forma *della verità*, di cui la mente nostra è fornita, essa può percepire e conoscere tutti affatto gli enti reali di qualunque maniera sieno che a lei si presentano. Ma come questi enti si presentano al vedere dell'intelligenza? qual è il luogo dov'essi si posano, dirò così, perch'ella li vegga? qual è la retina, mi si conceda questo traslato, dove stiano dipinti? Questo è ciò che non fu bene osservato da nessuno, ch'io sappia, ed è sommamente importante e non impossibile a rilevarsi. Dirò breve. Che gli enti non si possano alla mente presentare se non nell'anima dell'uomo, della quale la mente è una facoltà, questo a un di presso conobbero e dissero tutti; ma ciò che nessuno ben conobbe, a mio credere, fu la distinzione fra quella parte dell'anima che riceve in sè stessa gli enti reali, e li presenta all'intendimento, e quella che gl'intende. Questa che gl'intende, questo puro intendimento è ciò che non è limitato; limitata è quella prima parte, in cui entrano, a così dire, gli enti reali colla loro realità, e dove convien riporre principalmente la sostanza dell'anima. Questa parte adunque (ed è il sentimento), anzi questa sostanza che si pone in comunicazione cogli enti reali e ne riceve l'azione, in una parola, l'anima stessa dell'uomo sensitiva per essenza, è di necessità limitata. La realità degli altri esseri non può comunicarsi alla realità dell'anima, se non giusta la misura di questa. Laonde l'anima non può mai comprendere Iddio: ella può ben essere tutta, quasi come vaso, riempita della divina natura; ma non mai contenere tutta insieme questa divina natura: dunque questa natura non può essere totalmente presentata all'intendimento, nè dall'intendimento totalmente percepita. Quindi se l'intelligenza nostra non può giammai conoscere perfettamente la divinità, ciò non avviene perchè ella non abbia una forma illimitata, ma perchè questa forma ritrovasi in una limitata natura, nella quale l'infinito non può esser contenuto, e perciò non può essere tutto intero ad essa offerto da contemplare.

154. La terza e la quarta limitazione parimente non possono recare alcun dubbio sulla verità delle cose che vede la mente, dato che essa giunga a vederle nel modo detto.

Digitized by Google

Quelle limitazioni notano solo la difficoltà che ha la mente di giungere a veder le cose. L'esser le cose poste in luogo visibile alla mente non è l'effetto del suo volere: essa non ha sempre ove guardare quelle cose che ella vorrebbe e potrebbe vedere: l'aver collocate le cose al tiro dell'occhio suo talora ottien essa difficilmente, talora le è impossibile di ottenere: questa difficoltà e questa impossibilità non dipende da lei. Le è impossibile, se la cosa che vuol vedere non le si dà a percepire, o almeno non ha qualche cosa di comune con quelle che percepisce, o non si rannoda alle verità che conosce; talora con queste ha connessione, e allora con più o meno difficoltà, più o meno perfettamente perviene a conoscerle. Quando noi cerchiamo nella natura di scoprire qualche legge che ci è occulta, in che consiste tutta la nostra abilità, se non in riuscire a collocare il vero cercato in un posto opportuno, in un punto visibile alla nostra mente? L'oggetto prende tal posto dove l'occhio della mente il può tôrre o mediante un ragionamento per lo quale viene aggiunto ad altre verità già da noi conosciute, o mediante un ajuto da noi distinto, che senza nostra fatica ci mette l'oggetto a dirittura innanzi allo sguardo della mente. La difficoltà che incontriamo quando ci è necessario di fare un ragionamento per l'invenzione di qualche occulta verità, sforzandoci a far di essa un'equazione con altre verità conosciute, è ciò che forma la materia della terza limitazione; e l'arbitrio di un essere fuori di noi, da cui noi dipendiamo nell'immediata presentazione alla nostra mente di alcuni enti, è l'argomento della quarta limitazione.

155. Nessuna adunque delle quattro limitazioni assegnate ci conduce al molestissimo dubbio degli *scettici*, nessuna toglie alla nostra mente il suo sommo e rarissimo pregio di conoscere la verità; ma tutte quattro esprimono le condizioni e la misura in cui possiamo conoscerla, condizioni che ben mostrano la verace piccolezza di nostra mente nella sua verace grandezza; conciossiachè tutte queste condizioni, sotto le quali solamente ella si addottrina, non dipendono da lei, ma da un essere da lei diverso, da quel grand'Essere, da cui dipende la sussistenza di tutte le cose.

Digitized by Google

CAPITOLO XXX.

LA FILOSOFIA MODERNA DISTRUGGE LA TEODICEA.

156. Veduta la differenza che corre tra l'esposta dottrina intorno a' confini della mente, e quella delle scuole più celebrate, vediamo quali diverse conseguenze discendano circa il modo onde lo spirito umano dee contenersi nelle difficoltà ch'egli incontra intorno alla divina Provvidenza.

Forz'è prima lasciar da parte la scuola di Locke, giacchè questa non tiene alcuna legge nel dedurre dall'esperienza le verità metafisiche, ma coll'immaginazione e coll'arbitrio deduce tutto quello che più le garba dedurre.

157. Facil cosa è poi vedere quale dovea essere l'opinione di Hume in questo argomento procedendo consentaneo agli abbracciati principj. Egli si aperse in quello de' suoi *Saggi filosofici sull'intelletto umano*, che intitolò *Della Provvidenza particolare e dello stato futuro*. Essendosi proposto di ritenere a tutto rigore il lockiano principio, che quanto l'uomo sa, lo cavi dall'esperienza de' sensi, e che non v'abbia in lui innato principio alcuno, regola alcuna; dovea necessariamente o negare, o fortemente almen dubitare che i principj che tutto il genere umano considera per generali, non sieno tali, giacchè tali non possono essere venendo dalla sperienza, anzi non forse sien pregiudizj ingannevoli insinuati nella moltitudine degli uomini dall'abitudine e dall'associazion delle idee: egli dovea, di conseguente, recare in dubbio tutte le *cause*, le quali sono sempre invisibili come tali, ed assai più la causa finale dell'universo, la quale dipende dall'esistenza d'una sapienza ed invisibile nella sua relazione di causa, ed invisibile ancora al senso corporeo in quant'è un essere spirituale, sussistente. Rinserrò adunque con filosofica violenza, per dir così, la sua mente nel solo corso meccanico della natura, come quello che era l'oggetto de' sensi, e giudicò che l'intendimento non avesse diritto d'ammettere altra cagione fuori delle cagioni naturali, o più tosto de' fatti che nella natura gli uni agli altri succedono. Avendo inoltre osservato gli effetti naturali singolarmente, e avendoli trovati tutti finiti, egli negò che, anche ammesso il principio di causalità, si potesse da quelli dedurre una causa infinita. Così conchiudendo, non facea riflessione, che quand'anco nella mutazion delle cose le quali già sono, non apparisse bisogno

Digitized by Google

di una causa infinita, questo bisogno tuttavia apparirebbe manifesto per ispiegare in che modo avessero cominciato ad essere, in che modo si conservassero sussistenti, perchè sussistessero queste più tosto che altre, in che modo s'incatenasser l'una all'altra e tendessero tutte incessantemente, voglia o non voglia, ad una grande unità. Di tutto ciò esse non hanno la ragione, nè la causa in sè stesse.

158. In tale sofisma di Hume restò avviluppato anche Kant. Nè solo a questo sofisma soggiacque. Da' visceri stessi della filosofia da lui immaginata dovea uscire la distruzione delle consolanti dottrine intorno alla divina Provvidenza. La quale infelicissima applicazione della sua *Filosofia trascendentale* alla divina Provvidenza, non mancò di farla egli stesso. Noi la troviamo sì nell'opuscolo *Della vanità di tutti i tentativi filosofici nella Teodicea*, come pure in quello che intitolò *Delineazione filosofica alla pace eterna*, ed incidentemente in più luoghi degli altri suoi scritti.

159. E veramente, avendo egli preteso di dimostrare, che sta sopra le forze dell'umana mente il conoscere se esista un essere fuori di essa, perchè la mente non può uscire di sè, e quindi non può aver che fenomeni od apparizioni di cose in sè stessa disegnate (giacchè con queste analogie materiali spiegava il conoscere); di più, insegnando che molto meno potea la mente conchiudere ad un Ente, di cui nulla dicevale la sperienza; bisognava ch'egli da ciò deducesse non potersi dimostrare teoreticamente alcuna Provvidenza governatrice dell'universo; e un autore dell'universo non esser altro che un'affermazione gratuita della baldanzosa ragione.

Ma non avea egli, siccome Hume, riprovato il principio di causalità; n'avea ritenuto cioè l'apparenza; l'avea reso per sì fatto modo subbiettivo, e spogliato di tutta la fecondità delle sue conseguenze, che era rimasto incapace di provare l'esistenza di qualunque causa che non fosse anch'essa subbiettiva, e meramente apparente. Quindi, secondo i trascendentali principj di Kant, l'aspetto delle cose visibili non conduce che ad ammettere una *causa del mondo*, lasciando poscia indeciso se questa causa operi mediante necessità di natura, o mediante libertà, e se sia connessa alle cose visibili e dentro ad esse confusa, o pure se sia da quelle distinta; se finalmente abbia un'esistenza apparente, o verace. Ciò che è materiale o meccanico apparisce, all'incontro ciò ch'è morale e libero non apparisce: perciò questo filosofo delle apparenze

Digitized by Google

nega che si possa dare un passaggio della mente, ond'essa argomenti dal corso meccanico della natura a' suoi fini morali che suppongono una mente governatrice. Distingue dunque (giacchè come si vede cerca da per tutto di coonestare colla scelta delle frasi quanto sottrae realmente alla verità) la *teologia naturale* dalla *trascendentale:* dice, la prima esser quella che prende in prestito dalla natura dell'anima nostra il concetto di una somma intelligenza, cui suppone esistente, e cui chiama Dio; ma questa non è poi che un postulato, ovvero una supposizione della ragione, non una dimostrazione assoluta. La seconda all'incontro ammette la prima *causa;* ma col nome solo però, chè la toglie col fatto, giacchè questa prima causa che ammette, non è che un oggetto di ragione, un mero concetto dell'ente originale, dell'ente degli enti, senza che questo puro concetto chiami di necessità l'ente in sè esistente, fuori di nostra mente. Essendo la ragione nostra chiusa dentro a' cancelli infrangibili de' suoi proprj concetti e delle sue idee, non può per verun modo uscire da quelli, e già n'uscirebbe, se potesse argomentar da essi ad un ente veramente fuori di essi. Quindi nella sua *Teoria della ragione pura* occupa una sezione a far la critica, com'egli dice, di qualunque teologia naturale; o per dir meglio a mostrarne l'impossibilità, come di cosa travalicante al tutto i confini dell'umano intendimento. Quelli che seguono coteste dottrine sue, egli vuole chiamare *deisti,* per distinguerli dai *teisti,* colla qual voce segna quelli che ammettono una teologia naturale. Egli è pur questo un togliere di mezzo qualunque prova che colla ragione teoretica aver si possa, della divina esistenza: onde assai meglio *ateo* che *deistico* altri potrebbe chiamare somigliante sistema. Ma ecco quanto egli stesso ne dice a tale proposito: « Conciossiachè nel concetto di Dio (così si studia « di evitare il titol di ateo) noi non siamo usati di comprendere « giammai alcuna eterna e ciecamente attiva natura, come radice « ultima delle cose, ma bensì un essere sommo, la cui intelligenza « e libertà dee costituire l'autor d'ogni cosa, e conciossiachè inol- « tre questo solo concetto sia quello che ne interessa; così talu- « no, volendo esser severo, potrebbe ricusare al *deista* (al filosofo « trascendentale) ogni fede in Dio, e lasciargli unicamente l'asser- « zione d'un essere originario e di una causa prima. Ma tuttavia « non essendo giusto il far carico a chicchessia com'egli miri ad « impugnare ciò, cui esso non si attenta di sostenere, sarà quindi « più consentaneo all'equità ed alla moderazione il dire, che il

Digitized by Google

« *deista* crede un Dio, che il *teista* però crede un Dio vivo, una « suprema intelligenza ».

160. E grazie sieno a questo Dio vivo, che il fondatore della critica filosofia, sebbene impegnato nei principj del suo sistema a negar forza a qualunque teoretica dimostrazione della divina esistenza, tuttavia mostri pur di sentire quanto obbrobriosa taccia sia quella di *ateo*, e premurosamente se ne difende, riguardando il rimprovero di non ammettere la divina esistenza qual grave accusa di vera colpa. E non pochi di quelli che tolgon via la religione con vani ragionamenti mostrano di sentire una reazione in sè stessi: ella è una protesta che in essi fa la natura, questa natura che, anche depravata, è pur opera di Dio, e che con un sentimento recondito avvisa incessantemente l'uomo de' traviamenti di sua smarrita ragione, e alla sua causa, fonte del vero e del bene, lo riconduce. Questi vorrebbero pure esser ciò che non possono; abborrono lo stesso nome di ciò che esser si sforzano: è egli forse perchè a loro stessi rammemora ciò che sono? Egli parrebbe in fatti una meschina puerilità cotesta premura che ha il teologo trascendentale, di esser chiamato più tosto *deista* che *ateo;* mentre nega darsi alcuna prova ch'esista un Dio vivo, una suprema, libera intelligenza; e mentre per ritrovar qualche cosa a cui dare il nome di Dio, è costretto giovarsi d'un'astrazione, immaginando una cotal radice ultima delle cose, attiva bensì, ma non dalle cose stesse distinta, tale però che rimane incerto se sia attiva in modo intelligente, o meccanico, ed alla guisa della materia. Non è questo un continuo gioco, e inganno di vocaboli che si ordisce a' meno avveduti, i quali, sentendo l'ammissione d'un Dio, facilmente s'appagano senza disaminar maggiormente; quando se pur guardassero al significato di quel vocabolo Dio, troverebbero che viene scaltramente travolto dal filosofo trascendentale a significare tutt'altro da ciò che s' intende per esso dal genere umano? Non vedono a sì sottile rete gl'incauti: pigliano i vocaboli col loro valore corrente, e senza diffidare s'imbevono il nascosto veleno. Bisogna confessare tuttavia che lo stesso Kant sentiva la frivolezza di questo effugio, di questo misero scudo di una parola; onde ad evitare la taccia di *ateo* cerca d'aggiungere un'altra ragione, sebbene anch'essa puerile egualmente; dicendo, che il filosofo trascendentale non impugna già la divinità, ma solamente dichiara la ragione umana incapace di dimostrarla. Non sa egli dunque, che le prime linee di qualunque logica insegnano, non dover l'uo-

Digitized by Google

mo ammettere l'esistenza di ciò che non è dimostrato, perchè sarebbe ammetterla gratuitamente, e perciò stoltamente? Anche nell'opuscolo sulla *Teodicea* si difende nella stessa maniera assai frivola, cioè dicendo di non impugnare la Provvidenza con argomenti positivi, ma d'impugnarla solo sostenendo che la ragione umana è incapace di propugnarla. Che cosa significa la parola *ateo* se non la semplice privazione di Dio? Sia dunque che Dio non s'ammetta perchè si sostenga impossibile a dimostrarlo, o sia che non s'ammetta perchè si sostenga assurdo l'ammetterlo; io non veggo come il sistema della filosofia trascendentale possa veramente evitare una taccia ed un titolo sì obbrobrioso.

161. Ben è vero che se toglie alla *ragione teoretica* il potere di dimostrare la divina esistenza, ricorre alla *ragione pratica* per ammetterla. Ma ciò è fors'altro che un effugio novello? La stessa denominazione di ragione pratica è al tutto inesatta. Sono forse due ragioni nell'uomo? La ragione è una sola, e non differiscono che gli oggetti ad essa sottoposti (1).

Kant mostrò bene averlo sentito, quando negò alla ragione pratica ogni potere di *dimostrare*, e le concesse solo quello di *supporre*, o, per tenere la sua espressione, di *ammettere postulati*. Egli ferma assai chiaramente tal differenza, dove definisce la *cognizione teoretica* per quella onde noi conosciamo ciò che è, e la *cognizione pratica* per quella onde noi ci rappresentiamo quanto sarebbe giusto che fosse. La cognizione pratica non ci dice adunque che vi è veramente Iddio, ma solo che sarebbe giusto che Dio fosse: ella è una verità di convenienza, è un desiderio della natura, non una verità della mente. Quando dunque al sentimento nostro che ci insegna e comanda d'essere virtuosi e felici, attribuisce questo filosofo il titolo di ragione pratica, non fa che accrescere a bella posta con un titolo sì specioso di ragione la sua dignità. Con questa denominazione falsa, od almeno inesatta dopo aver forse ingannato sè stesso, inganna pur anco il suo leggitore, facendogli credere che Iddio nel suo sistema venga ammesso per sentenza della ragione, mentre non vien ammesso che per un puro desiderio della natura: per quel desiderio ond'ogni uomo

(1) Fu a noi stessi rimproverato di ammettere due intelligenze nell'uomo! tanto poco finora siamo intesi! La *ragione pratica* per noi non è altro che la facoltà della riflessione in quanto è mossa dalla volontà operante, e così diventa principio d'azione.

Digitized by Google

chiede che la virtù sia congiunta colla felicità; ciò che è tutto il complesso di quanto egli appella ragione pratica. Egli è bensì vero che fra i postulati, Kant distingue quelli che sono meramente supposti ad arbitrio, e questi li nomina *ipotesi*, da quelli che sono necessarj come *condizione* di qualche *condizionale* da noi già per ragione teoretica conosciuto; i quali egli dice ammessi per *tesi*: è vero altresì che l'esistenza di Dio la dichiara un postulato ammesso per tesi; ma ciò ancor nulla monta: rimane sempre questa tesi indimostrata: e ci pare che anche qui egli non abbia cercato se non di rimuovere la mala impressione che potea rendere il sapersi ch'egli non ponea Iddio se non come un cotal postulato, aggiungendo il più d'autorità ch'egli abbia saputo a questa voce di postulato.

162. D'altra banda, quanto mai diventa insufficiente questa prova dell'esistenza divina, se si considerano nella loro connessione tutte e due insieme le dottrine della ragione teoretica e della ragione pratica! Nella ragione teoretica Kant ammette che lo spirito dell'uomo potrebbe essere per avventura il centro dell'universo: per noi l'universo potrebbe essere tutto apparenze uscenti dalla nostra stessa natura (1). Coerente a sè medesimo, colla ragione pratica egli vede l'uomo ultimo scopo dell'uomo. Nella ragione teoretica non v'ha prova per dimostrare che lo spirito nostro non sia il Creatore della natura: nella ragione pratica lo spirito nostro è assolutamente il legislatore e il promulgatore della morale. Sì nel produrre le apparenze delle cose che conosciamo, come nell'intimare i precetti lo spirito non segue che le leggi della propria natura: da queste leggi egli è a ciò fare costretto come è costretto il vetro impiombato a riflettere, secondo sua forma, i colori. Laonde tale legislazione che ci comanda irrepugnabilmente la virtù non ci è dato di provarla sapiente, se non per una cotal apparenza, ci è dato solo di provarla necessaria, ma di necessità subbiettiva. Ell'ha quell'autorità stessa che può avere la natura del nostro spirito, nulla più; noi siam soggetti ad essa non per altro, che perchè non abbiamo forze da scuotere il suo dominio. Or ecco come indi prosegue a dimostrare che noi siamo necessitati d'ammettere un Dio, senza averne prova di sorte, che è quanto dire siamo necessitati dalle leggi del nostro spirito ad essere stolti, giacchè è stoltezza ammet-

(1) Venne poi Fichte, e tolto via il *potrebbe esser* di Kant, fece uscire non più *criticamente*, ma *dommaticamente*, dall'Io ogni cosa.

Digitized by Google

tere ciò che provar non possiamo. Le leggi del nostro spirito, dice Kant, oltre imporci d'essere virtuosi, ci spingono ancora ad esser felici. Queste due tendenze della virtù e della felicità non vanno nella vita presente d'accordo, cioè non sempre avviene che quegli che è virtuoso sia ancora felice. Bisogna dunque supporre un'altra vita, ed in quella un giusto retributore per accordarle fra loro. In ciò consiste il kantiano argomento a favore della divina esistenza, il quale risolvesi finalmente nel solo affermare, che è cosa utile pel genere umano ammettere un Dio, perchè questo Dio nella vita futura premierà il virtuoso che ha soddisfatto al più nobile comando di sua natura anche resistendo all'inclinazione meno nobile dell'apparente felicità, e punirà il malvagio perchè ha fatto il contrario.

163. E validissimo sarebbe tale argomento se Kant non gli avesse già precedentemente tagliati i nervi, cioè se nel suo sistema gli restasse un modo di provare, che quelle due tendenze dell'umana natura debbano veramente andar fra loro d'accordo. Quest'è la maggiore del suo sillogismo che gli rimane sfornita di prova. Poichè, come la proverà? Non ammettendo egli precedentemente che la natura dell'uomo sia stata con sapienza costituita, ci può bensì dire che apparisce a noi ripugnante il vedere come il sentimento della virtù o quello della felicità non riescano ad essere perfettamente insieme accordati; ma poi egli è astretto dalla sua fatale teoria a concedere, che una tal convenienza non è alla fin fine che solo apparente; nè per nessuna dimostrazione si può provare, secondo lui, che debba giammai realizzarsi. E di vero, acciocchè si potesse affermare, che quanto a noi apparisce siccome conveniente, debba un tempo succedere, bisognerebbe, secondo Kant, trascendere tutti i confini dell'umano intendimento. Le induzioni adunque della ragione pratica ed i suoi postulati hanno sì fatta connessione colla ragione teoretica, che da quella vengono dichiarati gratuiti. Ricogliamo almeno di buono da così desolante filosofia questa confessione preziosa, che l'esistenza di Dio è pur ciò che riempie il vôto della natura umana, ciò che questa natura sente a sè medesima necessario, ciò a cui incessantemente, e irrepugnabilmente sospira: confessione che fa il maggiore encomio di quelle filosofie le quali insegnano essere questa esistenza dimostrabile, e che fa la maggiore condanna e la maggiore critica del criticismo. Potrà l'uomo abbracciare un sistema, che dichiara impossibile a dimostrare ciò, che alla sua natura è assolutamente ne-

Digitized by Google

cessario d'ammettere? Se la natura umana ripugna invincibilmente, secondo Kant, a negare Iddio; se questa ripugnanza ci sforza d'ammetterlo; questa stessa ripugnanza invincibile non ci sforzerà ella a rigettare il kantismo, quel sistema cioè che nega qualunque vero argomento della divina esistenza? A che val più la filosofia se mi toglie ogni bene? E se una tale filosofia potesse esser vera, non sarebbe migliore di lei la falsità? Adunque la prova morale onde Kant vuole dimostrare la divina esistenza o nulla prova, o se prova, prova insieme colla divina esistenza anche la falsità e l'impossibilità del Kantiano sistema.

CAPITOLO XXXI.

DISPOSIZIONI DELL'ANIMO, CHE DEBBONO AJUTAR LA MENTE A SUPERARE LE DIFFICOLTA' CHE SI OFFERISCONO INTORNO AL GOVERNO DELLA PROVVIDENZA.

164. Per la dottrina all'incontro da noi esposta, e consentanea alle divine Scritture, ci viene aperta dinanzi una larga ed amenissima via da giungere al tranquillamento della ragione ed all'appagamento del cuore intorno alle supreme disposizioni della Provvidenza.

165. Noi abbiamo distinto due maniere di argomenti, onde possiam soddisfare egualmente alle difficoltà che muove l'inferma nostra ragione: la prima è quella degli *argomenti generali*, i quali sono aperti e facili a venire intesi; e però tutti gli uomini posson giovarsene: la seconda è degli *argomenti particolari*, che non a tutti possono sempre servire, addimandando sovente un non volgare intendimento.

Gli argomenti generali sono quelli, che molte difficoltà abbracciano e dileguano in una sola riposta; gli argomenti particolari sono quelli all'incontro, che rispondono alle singole difficoltà.

Fra i primi ve n'hanno di più generali e di meno: il più generale di tutti è quello, onde colla cognizione dell'esistenza di un Dio ottimo, sapientissimo, potentissimo, si troncan d'un colpo tutte difficoltà, che alla debile ragione umana si rappresentano. La rivelazione non è che un mezzo, ond'otteniamo questa cognizione più copiosa, e la fede non è che la ferma credenza che noi prestiamo alle parole di questo Dio, che ci parla da oltre un velo, da oltre una misteriosa cortina calata fra lui e noi, e che ne sarà tolta di mezzo, quando ne sarà tolta la materiale sostanza che

Digitized by Google

n'avviluppa. Non è adunque la rivelazione qualche cosa alla ragione contraria, perchè non le può esser contrario un mezzo con cui ella s'illumina e s'istruisce nelle verità più sublimi, come non l'è contraria la presenza de' corpi che è il mezzo ond'acquista la cognizione di essi, nè le parole del precettore onde apprende l'insegnata dottrina. Che cosa più assurdo che affermare contrarj alla ragione que' mezzi, co' quali s'ajuta, si perfeziona e si ammaestra? Senza di questi come tutta tenebrosa, così profondamente avvilita e quasi annullata rimarrebbe l'umana ragione.

166. E tuttavia nè anche colla ragione scossa ed illuminata dalla rivelazione possiamo conoscere o vedere quaggiù l'essenza della divina natura. Perciò ci rimane sempre la felice necessità di umiliare ragionevolmente la nostra ragione, credendo che quel Dio che conosciamo essere, sia nel modo convenientissimo, sebbene ignorato. Portare con pazienza questa nostra ignoranza fino al tempo in che sarà da noi tolta, riconoscerla, confessarla, sofferirla senza inquietudine nel corso della vita presente, ecco l'ossequio ragionevole prestato al Creatore, ecco l'ossequio a lui gratissimo; egli è giusto quest'ossequio, egli è ancor grave all'uomo spensierato, o vanitoso del suo sensibil sapere; ma in questa giustizia, in questa umiliazione dell'umano orgoglio sì affaticante sta appunto il merito della fede, per la quale non siamo giammai smossi dal ritenere salda l'esistenza dell'Esser supremo, a malgrado che il modo di quella non concepiamo. Quindi l'uomo servo al sempre ingiustissimo orgoglio è quel solo, che volge i passi suoi nella strada della incredulità: egli pena a sostenere e l'ignoranza della presente sua condizione, e la scienza che la rivelazione gli offre; s'affaccia ad essa con orrore, quasi a terribile spettro, ed indi torce il guardo atterrito; non vuol vedere sè stesso. Anzi che confessare di non intendere il modo onde esiste l'Esser supremo, ne nega l'esistenza, e cerca di trovare il difetto negli argomenti che la dimostrano, oppure va nel contrario eccesso, pretende d'intuire naturalmente Iddio. L'umiltà per l'opposto, questa generosa virtù, quest'ossequio ragionevole di tutto l'uomo, ma specialmente del suo ragionamento sotto il solo Sapiente, l'umiltà che riconosce e confessa i fermi limiti della umana ragione, è quella che apparecchia la strada alla fede, e che conduce per essa dirittissima la ragione alla verità; mentre la superbia è oscuratrice delle menti, e feconda madre d'errori: questa confonde l'uomo e lo avvolge ne' suoi insani pensamenti, purchè brilli dinanzi a'

Digitized by Google

suoi occhi una opinione illusoria di propria eccellenza, chè tutte le sue debolezze ed imperfezioni nasconda. Per arrivare a questo, ella nega, o, come dice l'apostolo s. Giuda, « bestemmia quello che ignora » (1): ed acciocchè gli riesca di torsi d'innanzi quell'oggetto che a conoscer non giunge e che a confessare di non conoscere si vergogna, arriva a simulare e a contraffare la stessa umiltà, estenuando eccessivamente le forze della stessa ragione; ma ben di leggieri si scorge che altro non è che una specie vana di virtù priva d'ogni sostanza, giacchè priva di verità. Così niuno, per poco avveduto ch'egli sia, potrà esser tratto in errore da quella falsa modestia filosofica che ricalca tanto affettatamente la divina incomprensibilità; o che toglie via con sottili fallacie la possibilità di conoscere colla ragione l'esistenza reale degli enti fuori di noi.

167. Riassumendo adunque; tutti gli uomini hanno aperto egualmente il modo da tranquillarsi intorno alle disposizioni della Provvidenza divina; conciossiachè sono per tutti in pronto delle ragioni intelligibili, e più o meno generali, che ogni agitazione circa l'esito degli avvenimenti possono a pieno e debbon calmare. Quanto le ragioni sono più generali, tanto sono adattate ad un maggior numero d'uomini; quanto sono più particolari, tanto esigono più di facoltà intellettiva e di studio per la loro difficoltà e moltiplicità; giacchè, particolarizzandosi, necessariamente si moltiplicano le questioni. Ma sì le ragioni generali che le particolari sono valide e calzanti egualmente.

E tuttavia le generali, sebbene più chiare, esigono più virtù e più *forza di spirito*, acciocchè possano tener l'uomo ben fermo in tutti gli scontri difficili mediante una continua applicazione di esse (29, 30); le particolari all'incontro, quando siano comprese, soccorrono alla umana debolezza, essendo più vicine agli eventi e perciò di più facile applicazione, ed ajutando o con prove sensibili, o con motivi accomodati ai discorsi della umana mente, la umana inquietudine.

---

(1) « Questi poi, tutte quelle cose che ignorano (le cose spirituali) « le bestemmiano; tutte quelle poi che naturalmente, come muti ani« mali conoscono (le sensibili) usano a proprio corrompimento *(in his « corrumpuntur)* ». Le divine Scritture, che parlando a nome di Dio, ci intimano di percorrere la via della fede, sono pur quelle che ci scorgono continuamente per la via della ragione, comunicandoci gli argomenti più splendidi e più diretti ad intendere le sublimi vie del Signore nel regolamento dell'universo.

Digitized by Google

Ragione generale è quella della divina *autorità*, la quale sola toglie via d'un tratto tutte insieme le difficoltà, e questa l'abbiamo chiamata la VIA DELLA FEDE, per la quale il fedele non tituba a qualunque evento nuovo, doloroso, inintelligibile. La ricerca all'incontro delle ragioni di questa prima men *generali* fino alle particolarissime l'abbiamo detta LA VIA DELLA INTELLIGENZA, per la quale non a tutti è dato egualmente innoltrarsi, come in quella prima a tutti aperta della fede. La fede adunque posa sopra una prima ragione, la via della fede non si percorre senza intelligenza; come la via della intelligenza percorrer non si dee, anzi nè pure si può liberamente, senza la fede. La via della intelligenza in tal modo dalla fede assistita dee esser battuta da tutti, che amano figgere i loro sguardi nell'orme lucenti della sapienza, senz'alcuna angustia ed ansietà, tranquillamente. Assicurati a pieno dalla prima ragione generalissima, che a lieto fine dee riuscire la loro meditazione, essi percorrono una tal via non tanto per giustificare la Provvidenza, quanto per conoscerne ed ammirarne ognor più le altissime maraviglie.

168. E più innanzi va per sì nobil cammino, chi ha l'animo più benignamente informato a virtù. Non è già che le Scritture divine, come vorrebbero darci a credere i nemici del vero, persuadano a noi l'ignavia e l'oziosità dell'intendimento; anzi sono pur esse quelle che perpetuamente ci pungono, acciocchè ci teniamo svegliati, ed attendiamo a conoscere con acutezza. Ma non ci persuadono per questo di rigettare il più eccellente mezzo d'illuminarci, cioè quello della rivelazione, restringendoci al solo men valido mezzo della presenza della natura. La rivelazione nelle Scritture contenuta, e la fede ivi persuasa, è indicata siccome la base più solida del sapere ed il cominciamento d'ogni sapienza. « Sappiate, dice Mosè al popolo israelitico, che io v'ho insegnato « i precetti e le giustizie, sì come m'ebbe comandato il Signore « Dio mio; voi le farete nella terra che dovrete possedere, e le « osserverete e le adempirete coll'opera. Conciossiachè questa è « la sapienza vostra e l'intelletto in faccia ai popoli, affinchè « udendo tutti tali precetti dicano: Ecco un popolo savio ed in« telligente, una gente grande; nè rinviensi altra gente sì gran« de, la quale abbia gli Dei così vicini, siccome il Dio nostro è « presente a tutte le nostre preghiere » (1).

(1) Deut. c. IV.

Digitized by Google

Che se l'uomo baldanzoso voglia altercare con Dio quasi con un suo pari, e malignamente trovare nelle divine disposizioni il difetto; qual maraviglia, che il Signore l'abbandoni alle illusioni della sua temerità, ed il lasci avviluppare e cadere ne' suoi proprj pensieri? Perciò il libro della Sapienza, che tutto ragiona circa le alte e provvide disposizioni del Signore, prende il cominciamento suo dai precetti, onde l'uomo può acconciamente disporsi a penetrare col lume di sua mente, dentro a quegli alti disegni. Dice il Savio « che a cotal fine bisogna principalmente amar la giusti-« zia »; e dipoi, « che è necessario di chiudere in petto un cuor buono e gentile, sicchè sia inclinato a sentir bene, e principalmente a sentir bene di Dio, come di lui, del quale il solo concetto reca ogni amore seco medesimo ». Vuole « che cerchiamo questo Signore nella semplicità del cuor nostro, cioè a dire, non isviati da qualche peculiare nostro interesse, o da qualche passione che ci stimoli, e che ci acciechi, ma che facendo tutte tacere le voci dell'amor proprio, camminiamo dirittamente e candidamente alla verità. Meditare intorno alle cose divine coll'animo preoccupato da torti affetti, è un tentare Dio; Dio non si rinviene se non da coloro che non lo tentano, ed apparisce a quelli che hanno in lui fede. Conciossiachè i pensieri perversi dividon da Dio, ma la virtù provata corregge gl'incipienti, cioè avvia in sulla strada della verità anche quelli che non avrebbero grand'ingegno da correrla. La Sapienza non può entrare in anima malevola, cioè cercatrice cavillosa del male altrui, nè può abitare dentro a corpo soggetto a' peccati, dove la mente vien di continuo agitata e menata da' venti delle passioni. Lo Spirito Santo vuole oltre a ciò la schiettezza, e fugge la finzione di una dottrina artificiata e doppia, e si toglie da' pensamenti senza intelletto, e in quell'anima dov'egli è entrato, prevaricando, si fanno sentire i rimorsi » (1). Tali sono le belle disposizioni del cuore che rendono idonea la mente al meditare ne' secreti divini; perciocchè la mente ne' suoi passi è mossa dalla volontà e dalle affezioni di essa è guidata. Cantava dunque con verità il pio Davide: « O Signore, quelli che « amano la tua legge godono d'una gran pace, e non ritraggono « mai scandalo od offensione da tutto ciò che loro interviene, « o che vedono intervenire nell'universo » (2).

(1) Cap. I.
(2) Salmo CXVIII.

Digitized by Google

Digitized by Google

DELLA

DIVINA PROVVIDENZA

LIBRO SECONDO.

φυσικος.

SULLE LEGGI SECONDO LE QUALI SONO DISTRIBUITI
I BENI ED I MALI TEMPORALI.

Digitized by Google

Digitized by Google

DELLA

DIVINA PROVVIDENZA

LIBRO SECONDO.

CAPITOLO I.

ARGOMENTO DEL LIBRO: ESPORRE LE RAGIONI SPECIALI, CHE GIUSTIFICHINO LA PROVVIDENZA NELLA PERMISSIONE E DISTRIBUZIONE DE' MALI TEMPORALI.

169. L'intendimento umano e ciò che gli è noto ha dei confini: noi gli abbiamo investigati nel libro precedente, per quanto al nostro intento abbisognava. Il semplice tentativo di varcar que' confini è un'assurda temerità, un tentar l'impossibile. Nè l'uomo ha bisogno varcarli affine di soddisfare alle legittime esigenze di sua mente e di suo cuore; chè la ragione e la fede d'accordo sono preste ad appianargli tutte le difficoltà e i dubbj che in lui si possono suscitare intorno all'origine del male, ed alla sapienza e bontà della Provvidenza che lo permette, lasciando che, secondo certe leggi, si mescoli ai beni che essa profonde alle umane creature.

Anzi quelle difficoltà e que' dubbj cadono tutti pure dinanzi a certe ragioni generali efficacissime, che d'un sol colpo li troncano, come sarebbe quella della certa esistenza di un essere supremo, le quali ragioni noi abbiamo pure indicate nel libro precedente.

Ora in questo dobbiamo discendere più al particolare, e alle mentovate dubitazioni contrapporre ragioni più speciali che le abbattano per singulo, a conforto della debolezza dell'umana mente, e a pascolo salutare e dolce del cuore retto e pietoso.

170. Nè perciò intendiamo di entrare a svolgere tutte le questioni che intorno al male si posson fare. Le quali a due si riducono.

Poichè qualor si considera il male, che di continuo affligge il genere umano, assai facilmente ci si presentano innanzi quelle due celebri questioni egualmente celebri, ed agitate in tutti i tempi dagl'ingegni più penetranti:

Digitized by Google

1.° In che modo si può conciliare la libertà dell'uomo, fonte del male morale colla certa verità degli avvenimenti, cioè colla previsione, colla predestinazione e coll'azione di Dio nelle creature; questione che Leibnizio chiama uno de' due labirinti dell'umano intendimento (1); e

2.° In che modo si può conciliare il male temporale, e la sua distribuzione fra gli uomini a quel modo che la vediamo avvenire, cogli attributi divini, cioè colla santità, colla giustizia, colla bontà, sapienza e potenza divina.

171. Ora noi ci restringiamo a trattare soltanto della seconda di queste due questioni importantissime. Al qual fine noi supponiamo la prima già definita, ed assumiamo come postulati queste proposizioni: 1.° che l'uomo è libero; 2.° che Dio dispone ab eterno tutte le cose; 3.° che queste due proposizioni non involgono contraddizione, avendoci un modo di conciliarle convenevolmente insieme, qualunque poi egli sia. Tanto più credo di poter fare questa separazione dell'una dall'altra questione, quanto che la seconda non ha una connessione così necessaria colla prima, che non possa intendersi senza di essa, e trattarsi, siccome molti fecero, da sè sola.

172. Pure, anche ristretto così, il nostro argomento somministra materia inesausta. Fra la moltitudine degli scrittori che discussero la questione che ci proponiamo primeggiano SANT'AGOSTINO, LEIBNIZIO, KING, DE MAISTRE; sicchè la maggiore difficoltà dell'argomento consiste anzi nell'abbondanza che nella scarsezza della materia a chi si propone di stendere, come noi facciamo, una giustificazione della Provvidenza, e a tal fine *una breve esposizione delle leggi sapienti ed ottime, secondo le quali son da Dio compartiti i beni ed i mali temporali fra gli uomini.*

173. Che, se anco io non potessi aggiungere cosa alcuna a quanto fu detto prima di me, ciò non ostante io non istimerei aver l'opera perduta, occupandomi a scrivere in tanto argomento (2).

(1) L'altro labirinto dell'umana mente, secondo Leibnizio, è la questione dell'infinito matematico. *Théod., Préf.*

(2) L'abate Vrindts pubblicò recentemente in Francia un'opera sullo stesso argomento, all'occasione del giubileo *(Du Mal,* Paris, chez Méquignon-Havard, 1826), di che apparisce che si sente ne' tempi nostri il bisogno di simili trattazioni. Certi argomenti, sebbene antichi, hanno sempre nuovo interesse, perchè l'umano genere è pur egli sempre nuovo, ed ha sempre la stessa natura, e le stesse questioni da fare a sè medesimo.

Digitized by Google

Poichè mi pare pietoso officio in verso agli uomini travagliati nel corso faticoso della vita presente, anche pur solo rinfrescare alla lor memoria, e ripetere quelle ragioni sì nobili, sì profonde e sì vere, onde la religiosa sapienza può spargere di letizia immortale, i malori più affliggenti della mortale sostanza.

174. La questione: In che modo si può conciliare il male temporale co' divini attributi, non è al tutto semplice, com'ella sembra; ma composta di due parti, le quali per chiarezza dell'argomento ci bisogna distinguere; la prima riguarda l'*origine del male temporale*, l'altra la *distribuzione del male*. Essi hanno mutua relazione fra loro, e perciò tratteremo d'entrambi; ma sono diverse, e perciò tratteremo prima dell'una, e poscia dell'altra.

CAPITOLO II.

QUESTIONE DELL'ORIGINE DEL MALE. — QUESTIONE DELLA NATURA DEL MALE. — UTILITA' LORO.

175. Quando noi vediamo che i buoni patiscono, bisogna che consideriamo, se patiscono perchè sono buoni, o perchè sono uomini. Noi vediamo che patiscono; ma possiamo affermare che cagione di questi patimenti sia la loro virtù? Se noi non abbiamo argomento da credere, che la loro virtù sia cagione de' loro patimenti, non possiamo nè pur dire che la virtù sia afflitta e rammaricata: dobbiamo più tosto dire, che quella che soffre è l'umanità, e che colui non soffre in quanto è virtuoso, ma in quanto è uomo.

Ma perchè soffre l'umanità? Non dovrebbe ella, come creatura d'un Dio ottimo, essere immune da qualsivoglia patimento?

Qui comincia la questione dell'*origine e della natura del male*.

176. Cercare da quale origine il male provenga all'umanità, e cercare quale ne sia la natura, sono due questioni anch'esse distinte. Tuttavia si rannodano, e talor si confondono; onde giova trattarle insieme, chè a ben conoscere la *natura* d'una cosa, si fa quasi sempre necessario d'ascendere all'*origine* da cui ella deriva.

177. Per lo teista, come abbiam detto, la sola credenza dell'Essere perfettissimo dee troncare ogni dubbio, che l'origine del male nuocer possa alle perfezioni divine; e nelle difficoltà soverchianti il suo intendimento, egli adora una sapienza superiore alla sua: poichè tutte le obbiezioni, anche apparentemente insolubili,

Digitized by Google

perdono ogni loro forza rincontro a una dimostrazione diretta, qual viene data a chi crede nel concetto stesso di Dio.

Solo l'ateo dunque può scandalezzarsi dell'esistenza del male sopra la terra, pigliando la sua ignoranza per nuovo argomento di negare Iddio. Or sebbene mio intendimento non sia di favellare agli atei, che sono esseri d'incerta esistenza, ma sì a quelli che ammettono un Ente infinito dotato di tutte le perfezioni, e più ancora a' cristiani; tuttavia ho già detto che non voglio giovarmi in questo libro di un principio così generale a sciogliere le difficoltà contro alla divina Provvidenza. L'uomo debole d'intendimento addimanda qualche altro sostegno; il comune degli uomini incontra assai di fatica a dovere pel solo argomento diretto riguardare come atterrate tutte le più speciose obbiezioni; ci vuole troppa coerenza logica a ricevere in sè tutta la luce della dimostrazione diretta, e sì addentro sentirne la forza, che tutti gli opposti argomenti non ismuovano la convinzione.

178. E nondimeno, quando l'ateo stesso si faccia a considerare quelle risposte speciali che noi daremo e molt'altre, onde si giustifica la Provvidenza che permise l'entrata del male nel mondo, non perderà l'opera sua; ma egli quinci potrà venire a conoscere, che nella dispensazione de' beni e de' mali, non che spazii il cieco accidente, anzi risplende un disegno sì vasto, sublime e benefico, che il meditarlo può dare argomento irrepugnabile di una Provvidenza suprema, e di un supremo Provvisore. Noi vorremmo che quanto insegna intorno a ciò la cristiana religione, egli ponesse siccome un'ipotesi: e crediamo difficile, che alla bellezza, alla grandezza e alla perfezione di tale ipotesi non s'accorgesse esser questa superiore alle ipotesi tutte; perciò essere qualche cosa di più che vana ipotesi; essere verità.

CAPITOLO III.

L'ESISTENZA DEL MALE NON DETRAE ALLA PERFEZIONE DIVINA, PERCHÈ NON CADE IN DIO, MA NELLE NATURE FINITE, E LA SUA NATURA NON È POSITIVA.

179. Le obbiezioni che in cercando l'origine del male si offeriscono all'intendimento contro a' divini attributi possono ridursi a tre specie, le quali sono: 1.° quelle che assaliscono la divina *perfezione e santità;* 2.° quelle che vanno contro alla divina *giustizia;* 3.° quelle che tendono di nuocere alla divina *bontà.*

Digitized by Google

180. Or gli attributi della sapienza e della potenza rimangono al tutto difesi, quando la bontà divina è stata prima difesa. Dimostrato che i mali dell'universo non provano nulla a danno della bontà illimitata di Dio, è altresì dimostrato ch'essi non provano nulla contro l'infinita sapienza e l'onnipotenza; poichè una bontà infinita non può concepirsi senza aver seco l'accompagnatura d'una sapienza e d'una potenza illimitata. Sono queste le due gran braccia della bontà: con esse ella spande i suoi immensurabili beneficj. La sapienza dimostra alla bontà in tutte cose l'ottimo da volere; la potenza rende operativa questa volizione, e quest'amore posto nell'ottimo.

Cominciamo dunque a discutere le obbiezioni che si fanno contro la santità e perfezione divina.

181. La prima è quella che dimanda come l'esistenza di qualche male sia possibile, sotto un essere santissimo e perfettissimo. Quest'obbiezione consiste tutta in un NON SAPERE, cioè in non saper conciliare la bontà in Dio, col male nelle creature di Dio. L'idea d'un essere dotato di perfezione infinita, pare a prima vista, che escluda fino la possibilità d'ogni male. Se la perfezione di quest'Essere è infinita, non dee riempire di sè tutte le cose? Il male adunque dovrebb'essere eliminato dalla natura, mentre non dovrebbe, per dir così, trovar cosa o luogo dove posarsi, giacchè la perfezione infinita di quest'Essere riempie e pervade le cose tutte, tutti i tempi, tutti gli spazj dell'universo. Così ragiona la breve mente dell'uomo.

182. Ora si noti prima di tutto, che l'obbiezione non cade sulla esistenza di questo o di quel male particolare; ma è volta ad escludere fino la *possibilità del male;* e ridotta a' suoi ultimi termini si può esprimer così: Giacchè un Ente perfettissimo è necessario, il male è impossibile.

183. Ed egli v'ebbe un tempo nel quale una tale difficoltà era fortissima a superare: prima cioè che sant'Agostino, nell'occasione di confutare i Manichei che eran caduti nell'errore de' due principj, trovasse e ponesse in piena luce la natura del male, essa pareva insolubile a chi voleva affrontarla direttamente.

184. Vero è che anche prima di sant'Agostino il filosofo Epitetto avea conosciuto che il male non è una natura, ed avea scritto questa sentenza bellissima: *Sicut aberrandi causâ meta non ponitur, sic nec natura mali in mundo existit* (1), dove acu-

(1) Manuale.

Digitized by Google

tamente è toccato, come il male giaccia in questo, che l'azione non coglie il suo termine conveniente, sicchè la mancanza di questo termine forma il male dell'azione, appunto a quel modo, che il colpo del balestriere è difettoso solo perchè riman privo della sua meta, a coglier la quale si richiede arte e perizia, che è una cotale attualità della potenza di balestrare, niun'arte e perizia richiedendosi a fallirla.

Di poi sant'Atanasio in un'orazione contro gl'idoli avea pure scritto: « Nè da Dio, nè in Dio, nè da principio esistè verun male; « e una sostanza del male non v'ha; ma gli uomini immaginando e « pensando la *privazione del bene* cominciarono a fabbricare a sè « stessi ciò che è male, e finsero a volontà che fossero quelle cose « che non erano » (1). Così sant'Atanasio osservò l'esistenza di quella facoltà che ha l'umana mente di concepire la negazione delle cose sotto una forma positiva: dalla qual facoltà dedusse ottimamente l'origine del *concetto* del male.

E dopo di lui s. Basilio mostrò egualmente di conoscere che il male è privazione e non più; onde il paragona alla morte, e alle tenebre, conchiudendo « non doversi riguardare al di fuori, « e andar cercandovi il male, nè immaginare qualche natural « principio della malizia; ma della propria malvagità ognuno ri- « conoscere autore sè stesso » (2).

Il che fra i latini ripetè ancora san Girolamo ne' Commentarj alle lamentazioni di Geremia, scrivendo, *Mala, quæ nulla suâ naturâ subsistunt, a Domino non creantur* (3).

185. E ciò non ostante non era questa dottrina abbastanza chiarita e discussa prima che sant'Agostono colla sua mente acutissima la svolgesse da tutti i lati annientando per sempre il sistema de' due principj.

Egli dimostrò invittamente, che il male non è un'entità reale e positiva, perciò Iddio coll'infinita sua perfezione e santità empie di sè tutte le cose, senza ch'egli abbia bisogno di entrare, dirò così, nel male, perchè questo non è una delle cose che sussistono: dimostrò quindi che a spiegare come il male nasca non c'è bisogno d'ammettere un primo principio positivo che lo produca (4).

(1) Orat. in idola.

(2) Hexam., Hom. II, onde trasse una simile sentenza sant'Ambrogio Hexam. l. I, c. VIII.

(3) Cap. III.

(4) I luoghi principali dove sant'Agostino tratta della natura del

Digitized by Google

S. Prospero mise in appresso questa dottrina del suo maestro in versi, così cantando:

Per Verbum omnipotens Deus omnia condidit unus
A quo natura est nulla creata mali:
Et quod non fecit dives sapientia Verbi,
Non habet in rerum conditione locum.
Nulla igitur vitiis substantia, nullaque vita est,
Quæ vegetet corpus, materiamque suam.
Sed cum libertas discedit ab ordine recto,
Nec servant proprium quæ bona sunt modulum
In culpa et vitio est vagus in contraria motus,
Fitque malum veram deseruisse viam (1).

Or dopo tanta luce aggiunta dal Dottor della grazia a questa dottrina tutti i sapienti l'abbracciarono, e ne cavarono le più utili conseguenze.

186. Non si può dunque dare oggidì un gran peso a tale obbiezione, poichè è già comune quel vero e non più controverso, *che male non è altro se non privazione di bene* (2): e quindi che

---

male sono: Confess. II, XX. — Enchir. IX-XIII. — De lib. Arbitr. III, V, VIII-XV. — De Cod. XI, IX. — In Jo. Trac. I, — e in tutti gli scritti contro i Manichei.

(1) Epigr. 95.

(2) La *Biblioteca Italiana* in un articolo su questo opuscolo (fascicolo CXXXI) credette tuttavia di mettere in dubbio questa dottrina. Ecco le sue parole: « Una tale definizione *(che il male cioè sia una « privazione di bene)*, che si vuol vera, sarebbe venuta a grado agli « antichi peripatetici, sembrando ammettere il principio negativo, come « quegli ammettevano la privazione e la non esistenza; ma non da« rebbe nell'umore degli enciclopedisti (vedi art. *Male)*, nè dell'inglese « dottor King, il di cui trattato sul male riportò tanti elogi ». Si potrebbe osservare, che l'autorità dell'Enciclopedia non pare la più convenevolmente citata, e che riguardo ai peripatetici ed agli scolastici sarebbe tempo di cessare una volta dal dispregiare ciò che non si conosce. Si potrebbe osservare ancora che la *Biblioteca* si contraddice con ciò che avea detto nella pagina antecedente, dove volea provare, che noi diamo troppa importanza a cose già conosciute, perchè diamo il nome di legge cosmica al principio della limitazione delle creature come causa di tutte le loro imperfezioni. Or ella non s'accorge che questo principio, che dice da tutti conosciuto, non è poi se non quello stesso principio privativo, che ella dice essere sì controverso. Eppure il passo di Leibnizio che io avea posto in fine al libretto, potea chiamare su di ciò la sua attenzione, poichè vi si insegna appunto che la *limitazione* e il *principio negativo* o *privativo* sono il medesimo. *Et huc redit sancti Augustini sententia quod causa mali non sit a Deo,*

Digitized by Google

il male non ha alcuna positiva cagione, ma nasce o da difetto di formazione per cui l'ente non è a pieno naturato, o da debolezza ed allentamento con che opera qualche natura. Ora di qui è chiaro come questa debolezza od allentamento di operazione non cade giammai nell'Essere perfettissimo: perocchè la sua operazione vuole essere così perfetta come è la natura, che l'una rientra nell'altra, ed egli stesso e l'atto suo è una sola e semplicissima cosa. Consegue adunque da ciò che di ogni male sia cagione la creatura di finita sostanza, a cui non essendo essenziale l'atto dell'essere, può riceverlo imperfettamente; e parimente la potenza e l'azione seconda, essendo diversa dall'essere, può riuscire difettosa e manchevole.

187. Non è adunque nell'essenza delle cose che sia il male, ma nella naturazione o nell'operazione e passione delle medesime; le quali tre cose sotto la denominazione di atto, ovvero anche di operazione in senso generale, si possono contenere. Quando adunque la operazione degli enti contingenti si torce dalla sua via diritta, e piega ad altro termine da quello che le è stabilito, e che richiede la loro essenza, allora v'ha in essa il male. E qui fa bisogno fissare attentamente il pensiero a discernere che cosa sia ciò, che in tale atto od operazione, onde la cosa operante si disvia da quel fisso termine a cui è dirittamente ordinata, riceva propriamente titol di male. Perocchè non è già che sia male tutto l'atto stesso,

---

sed a nihilo, hoc est non a positivo, SED A PRIVATIVO, HOC EST AB ILLA QUAM DIXIMUS, LIMITATIONE CREATURARUM.

Ma che diremo delle autorità di King, e dell'Enciclopedia, che la *Biblioteca* cita contro l'opinione da me esposta? Se King e l'Enciclopedia avessero detto l'errore che vien loro fatto dire, non meriterebbono d'esser citati. Ma a loro difesa si dee confessare, che la cosa è tutt'altra. Trascriverò le parole francesi, onde comincia l'estratto dell'opera dell'arcivescovo di Dublino dott. King, che è ciò che forma il citato articolo dell'Enciclopedia. *Voici l'idée générale du système de l'illustre archevêque de Dublin.* 1.° *Toutes les créatures sont nécessairement imparfaites, et toujours infinement éloignées de la perfection de Dieu; si l'on admettoit un principe négatif, tel que la privation des péripatéticiens, on pourroit dire que chaque être créé est composé d'existence et de non-existence; c'est un rien tant par rapport aux perfections qui lui manquent, qu'à l'égard de celles que les autres êtres possèdent:* CE DÉFAUT OU, COMME ON PEUT L'APPELLER, CE MÉLANGE DE NON-ENTITÉ, DANS LA CONSTITUTION DES ÊTRES CRÉÉS, EST LE PRINCIPE NÉCESSAIRE DE TOUS LES MAUX NATURELS, ET REND LE MAL MORAL POSSIBLE, COME IL PAROÎTRA PAR LA SUITE, etc.

Digitized by Google

il quale nel suo essere è sempre cosa positiva, e perciò esso medesimo non è male, se, come dicemmo, il male non è positivo, ma negativo, cioè privazione di bene. Laonde in qualunque atto che fallisce al fine assegnato v'ha qualche cosa di *positivo* e di bene; e qualche cosa di *negativo*, e che forma ciò che si chiama male. Che cos'è dunque quest'elemento *positivo* che si trova sempre nell'atto? L'essere stesso dell'atto, come dicevamo, il quale è buono. Che cos'è l'elemento *negativo*, che forma il male? È quel *termine* a cui l'atto dovea, di natura sua, pervenire, e a cui tuttavia non pervenne, ma terminò ad altro, e così invanì. Il *termine* o l'*oggetto* a cui l'atto tendeva era necessario all'atto e richiesto dalla sua perfetta essenza e natura: ora che l'atto fallì, questo termine, di cui abbisognava ad esser perfetto, gli manca del tutto: e questa *mancanza del termine suo naturale*, dello scopo suo, è appunto ciò che forma il male dell'atto: quest'atto si rimane vano, senza quel bene che la sua natura chiedeva: egli è adunque atto difettoso, atto che ha in sè una privazione di bene che il guasta; perchè questa privazione di ciò che dovea essere il suo ben proprio, fa che quello sia un atto perduto per quell'Ente che il fece, e irreparabilmente perduto; ch'egli non torna più indietro. L'atto adunque non è il male, ma l'atto è malo, perchè ha in sè stesso il male; e ha il male in sè stesso, perchè egli coglie fuori del segno, perchè non attinge il suo termine, come il germe in cui generazione falla, come la frutta che imbozzacchisce.

CAPITOLO IV.

LA POSSIBILITA' DEL MALE È NECESSARIA, DATA UNA NATURA FINITA; PERCIÒ DIO STESSO NON POTREBBE FAR CHE NON FOSSE, NON POTENDO IDDIO FARE L'ASSURDO.

Omnis creatura certis suæ naturæ circumscripta est limitibus.
Sant'Ambr. *De S. S.* I, VII.

188. Ben mi avveggo quali cose si opporranno. Primieramente, si dirà, come essendo Dio onnipotente e di somma bontà e sapienza, non ha egli fatto le creature sì perfette, che non dovessero giammai difettare nella loro operazione?

189. A rispondere a questa difficoltà bisogna, che noi consideriamo la natura delle cose create, nelle quali il male come in

Digitized by Google

proprio subietto si ritrova: bisogna cioè che noi intendiamo bene che se Dio creando l'universo non dovea fare un altro sè stesso, bisognava porre che l'universo e le cose tutte in esso contenute fossero limitate.

LA LIMITAZIONE INFATTI ENTRA NELLA NATURA DI TUTTE COSE FUORI DI DIO: quest'è legge fondamentale della creazione, ed è altresì la chiave della divina Provvidenza.

190. Conseguenza di questo principio che tutte creature debbono avere per necessità una limitata esistenza appunto perchè son creature, si è quella che debbono avere altresì un'operazione limitata, e però un'operazione accidentale e manchevole. Vediamo brevemente come la limitazione della natura porti seco quella dell'operazione che si rimane soggetta a fallire, riscontrando tal legge in tutti i tre generi di cose, cioè nelle materiali, nelle sensitive e nelle intellettive.

191. Primieramente questo apparisce nelle nature materiali, le quali non possono estendere la loro azione fuori del luogo che occupano; l'una non può entrare nel luogo dell'altra; e cozzando l'una coll'altra per cacciarsi vicendevolmente del proprio sito, vengono a infrangersi, e perdere la loro grandezza. Non mi trattengo nel considerare più oltre questa manchevolezza di operazione nelle nature corporali, la quale m'invescherebbe in ragionamento troppo difficile e lungo, col quale dovrei prima di tutto ricercare, se esse abbian pure qualche subbiettiva perfezione, o se ogni lor perfezione consista nell'essere obbietto alla natura intelligente che le percepisce.

192. La natura sensitiva ha questo di naturale limitazione che è molto passiva: e ciò pure necessariamente. Se noi torremo al senso questa passività, ci sparirà dinanzi l'idea di senso. Essendo dunque tale la natura del senso, nè pure Dio stesso co' suoi attributi potea fare che non fosse per sè stessa soggetta a una percezione sì piacevole come spiacevole, perocchè senza tale possibilità, ella non sarebbe stata più quella natura di senso, ma un'altra. Dio adunque non potea togliere la *possibilità* che questa natura sensitiva venisse afflitta ed attristata: che è quanto dire, non potea fare che l'operazione di questa natura non fosse manchevole.

193. Ma volendo Iddio formare una natura molto più eccellente della sensitiva, formò la natura dell'uomo intelligente e libera, la quale potesse ella stessa a suo piacimento scegliere i beni ed i mali. La natura meramente sensitiva era da Dio fornita di un

Digitized by Google

istinto invariabile, che la recava a perseguire le sensazioni piacevoli, e a cansare le dolorose. Ma la natura intelligente e libera non potea operare per cieca necessità. Si consideri bene, che ciò appartiene alla sua eccellenza; poichè ell'è dote eccellente avere signoria delle proprie azioni, potere scegliere l'una o l'altra, come meglio aggrada. Questa dote aggiunge alla natura, che la possede, la nobilissima qualità d'essere perfezionatrice di sè stessa, e di entrare, direi quasi, a parte col Creatore in dar a sè stessa compimento. Ma perchè fosse questa natura così eccellente, dovea ancora aver la limitazione di poter fare il contrario, e di mancare nell'opera della propria perfezione. Non poteva dunque Dio, nè pure se avesse voluto, creare questa eccellente natura senza che fosse soggetta a difetto. *La possibilità adunque de' mali fisici e morali è congiunta alla natura di tutte cose, le quali non sieno la stessa deità:* poichè la natura di tutte cose create, o possibili a creare, richiede che queste abbiano qualche loro propria limitazione, e questa limitazione apre il varco alla possibilità de' mali; cioè se la natura non è morale apre il varco a mali fisici, se essa è morale, apre il varco a mali morali (1).

---

(1) Qui è dimostrato per quale anello la *privazione,* che è propriamente ciò che si dice male, si attenga alla *limitazione* naturale delle creature. Laonde questa limitazione (da alcuni chiamata impropriamente male metafisico) è diversa dalla *privazione,* che è ciò che si chiama male in senso comune; come da tutte due è diversa la negazione. *Negazione, limitazione, privazione* sono tre vocaboli di significato affine, ma diverso, e gioverà determinare quello di ciascheduno. 1.° *Negazione* ha un significato più esteso degli altri due, adoperandosi a significare la mancanza o non esistenza di checchessia. 2.° *Limitazione* ha un significato più esteso di *privazione,* indicando la *negazione* di qualche entità considerata come parte d'un'altra, la quale se non è alla cosa necessaria, anzi esclusa dalla natura della medesima, si chiama *limitazione naturale:* 3.° *Privazione* finalmente indica la *limitazione contro natura,* la mancanza cioè di una entità dalla natura della cosa richiesta, come per esempio il fine dell'atto che è richiesto dalla natura dell'atto. Pensando ad un uomo che non è, e che solo potrebbe essere, si pensa ad una *negazione:* pensando a ciò che manca ad un uomo che è, anche quand'egli ha tutto ciò che dee avere, pensando cioè che gli manca quanto supera quella misura o quel grado di forza che è possibile ch'abbia l'umana natura, si pensa ad una *limitazione naturale:* pensando finalmente ad una mano di cui un uomo fu privato, o a qualunque altra cosa che potrebbe e dovrebbe avere secondo la natura sua, si pensa ad una *privazione,* e perciò ad un *male* dell'uomo.

Digitized by Google

194. Quello che si disse delle nature separate le une dalle altre bisogna applicarlo alle nature considerate nel loro complesso, cioè le une mescolate colle altre.

Essendo tutte dotate di alcune forze (poichè dimando che con questo nome qui mi si lasci chiamare ogni facoltà di agire e di patire) dee poter avvenire dal loro mescuglio, che scambievolmente si urtino, si uniscano, e si separino; dalle quali azioni e reazioni è necessario che ciascuna natura dalle altre riceva vantaggio, ovvero danno: perocchè le nature sensitive possano nuocersi e giovarsi scambievolmente; e che le nature intellettive dotate di maggiore attività, possano nuocere e giovare maggiormente. Questa possibilità di giovarsi e di nuocersi scambievolmente consegue dall'essere tutte disposte, dirò così, in un luogo stesso, e dotate della facoltà di allontanarsi, e di avvicinarsi, ordinate in somma nello stesso universo. Essendo anche questo mutuo ripellersi ed attrarsi, questo giovarsi e questo nuocersi, conseguenza di loro natura, date le posizioni e le condizioni a ciò opportune, non poteva Dio ragunarle insieme, non poteva ragunare un tutto di questa sovrana bellezza, cui l'universo agli occhi nostri riflette, senza che ad un tempo non fossero possibili per iscambievoli azioni, i loro mutui miglioramenti e danneggiamenti.

195. Riassumendo adunque: il male non è se non una mancanza, non qualche sostanza, nè qualche qualità positiva d'una sostanza; perciò esso non ha cagione positiva che lo produca, nè si richiede un principio essenzialmente malvagio per ispiegarne l'esistenza; Dio riempiendo tutte cose di sua bontà non rende punto il male impossibile; questa mancanza poi che si chiama male, non è che l'azione di qualche natura limitata in quanto falla al suo termine; il subietto del male sono le creature limitate; questa limitazione o sia questa fallacità (che è il medesimo) è così connaturale alle creature tutte che sarebbe un assurdo il pensare che queste esistessero prive di essa, poichè, dato ciò, sarebbero infinite com'è il Creatore, come lui eterne, come lui indipendenti, in una parola sarebbero da sè, cioè dovrebbero essere creature senza esser create, il che involge contraddizione; perciò *la possibilità de' mali* a cui le create cose soggiacciono è metafisicamente necessaria, sicchè nè pure l'onnipotenza di Dio può fare che non sia, se egli vuole che sieno le creature.

Nè la *natura del male* adunque, nè la *possibilità del male*,

Digitized by Google

o (che è la cosa medesima) la limitazione delle nature, ripugna o contraddice alla divina santità e alla divina perfezione: la prima perchè è una mera *privazione*, la seconda perchè è *necessaria e connaturale* alle cose tutte create e creabili.

CAPITOLO V.

NÈ PURE L'*ESISTENZA* DEL MALE S'OPPONE ALLA PERFEZIONE E SANTITA' DI DIO.

196. Ma la *limitazione della creatura* che rende possibile necessariamente il male, non è ancora il male stesso; resta dunque a spiegare, come dalla semplice *limitazione* si passi alla *privazione*, cioè all'esistenza del male. Certo, la creatura per esser limitata non la si può dire ancora guasta; essa può esser limitata insieme e, nel genere suo, perfetta, cioè priva interamente del male a cui *può* soggiacere. Se dunque la *limitazione* delle creature non trae seco l'esistenza del male, a qual principio dee attribuirsi il passaggio che fa la creatura dall'essere semplicemente *limitata*, all'essere ancora *mala?*

197. A risolvere una tale difficoltà, egli è necessario osservare, che la *limitazione naturale* delle creature, è di diversa indole e qualità, secondo che sono le creature stesse.

Di queste alcune sono quasi al tutto *passive* o sia tali che non hanno in sè alcun principio onde si muovano ad operare da sè medesime, altre all'incontro sono in gran parte *attive* o sia contengono un interno e proprio loro principio, onde le loro operazioni procedono.

198. Quindi quelle prime venendo mosse ad operare da una forza al di fuori, non possono trapassare di per sè dallo stato di semplice *limitazione* a quello di *corruzione*, non possono dall'essere *limitate* diventar *male* senza l'azione o l'impulso d'una forza esterna, come avviene nel movimento de' corpi che è sempre prodotto dal di fuori, ricevendolo essi o dall'urto o dall'attrazione (se si vuole che l'attrazione sia una forza) d'altri corpi, e nol suscitano già di propria attività in sè medesimi.

199. All'incontro le seconde essendo attive per sè stesse, date certe condizioni, hanno una limitazione che consiste non solo nel ricevere l'impulso al male, ma nel produrre il male, se così si può dire, immediatamente: hanno una *fallacità attiva*, una fallacità che da loro dipende: come sono elleno stesse quelle

Digitized by Google

che operano, così sono pur elleno che operano male: perciò, fallando l'operazione, si pongono da sè nello stato di privazione, spontaneamente passando dall'essere semplicemente *limitate* all'esser *guaste,* dall'avere una potenza limitata d'operare all'avere una operazione che non attinge il suo termine, nel che sta la corruzione o sia il male delle nature.

200. Il principio adunque per cui le nature trapassano dalla *limitazione* alla *privazione* o sia ad avere in sè il male, nelle nature fisiche che son passive bisogna cercarlo fuori di ciascuna di esse; ma nelle nature morali bisogna cercarlo in esse medesime (1), chè anzi in questo principio la loro limitazione principalmente consiste; cioè la *limitazione delle nature morali giace nel principio attivo, o interiore energia di poter muovere sè stesse tanto al bene che al male,* di poter fare spontaneamente un'operazione che attinga il fine suo naturale, e per tal modo consegua perfezione, o che non lo attinga, e perciò si *privi* di quella perfezione che aver dovrebbe, il che appunto è il male.

Si raccolga dunque: La natura umana ha per suo costitutivo la libertà del bene e del male: questa libertà è dote eccellente, perchè principio del *merito.* Ma limitazione di sì eccellente dote si è, ch'ella possa esser volta anche al male, poichè il merito non può concepirsi se non a condizione che possa anche esistere il demerito. Se dunque si considera l'umana natura per sè, ella dee poter passare, per suo proprio moto, dall'esser limitata all'esser mala. Ed ora noi sappiamo dalle tradizioni del genere umano, che il male morale precedette il male fisico; e che fu l'uomo intelligente quegli che abusando del suo libero arbitrio si rese colpevole in faccia al Creatore, passando così dall'esser *limitato* all'esser *malvagio,* mentr'egli era pur ordinato dal Creatore alla perfezione della virtù: ed ecco rinvenuto il fonte di tutti i mali.

201. Di vero, introdotto in tal modo sulla terra il *male morale,* non è difficile a spiegare come abbia dietro a lui trovato l'adito aperto il mal fisico, avendovi la relazione più stretta e necessaria fra l'ordine morale ed il fisico, fra il mal fisico e il mal morale.

---

(1) Dissi di sopra che queste nature *sono attive in parte,* e non dissi in tutto, perchè anch'esse hanno il loro grado di passività, e quindi, oltre produrre in sè il male, lo possono anche ricevere altronde, come accade nella trasfusione del peccato originale.

Digitized by Google

Per la quale relazione anzi, il mal fisico s'intende richiesto e voluto dalla stessa perfezione e santità divina, che non può lasciare il mal morale impunito.

E veramente, è solo il mal fisico che, punendo la creatura peccatrice colle sensibili sofferenze, può vendicare la divina santità ch'ella avea tentato oltraggiare, e, sebbene indarno, distruggere e annichilare: solo il castigo ristabilisce l'ordine della giustizia infranto dal peccato, facendo sì che l'uomo colpevole e punito renda gloria alla divina grandezza giacchè non gliel'ebbe voluta rendere l'uomo giusto e premiato.

202. Il male adunque che ritrovasi sulla terra nè se si considera *nella sua natura,* nè se si considera nella *sua possibilità,* nè finalmente se si tien dietro al passaggio ch'egli fa dalla possibilità all'*esistenza,* può nuocere o ripugnare menomamente alla divina santità e perfezione.

CAPITOLO VI.

SI DIFENDE LA DIVINA GIUSTIZIA CONTRO L'OBBIEZIONE DE' MALI CHE SI ROVESCIAN SUI POSTERI IN CONSEGUENZA DELLA COLPA DEL PRIMO PADRE.

203. Ma qui facilmente si sveglia nell'animo l'obbiezione: perchè, avendo fallito il padre dell'uman genere nell'operare, si sieno rovesciati i mali che punivano il suo delitto anche sui discendenti. Non pare ciò contrario alla divina giustizia? Ecco ciò a che mi rimane rispondere.

204. Innanzi tratto mi bisogna osservare come si soglia generalmente dagli uomini confondere la *giustizia* colla *bontà;* e portare contro di quella accuse, che di loro natura non potrebbero ferire in ogni caso che questa. Quanto non sono inclinati gli uomini ad attribuire a sè medesimi diritti che punto non hanno? quanto a lagnarsi che loro sia fatto torto in cose, alle quali non hanno alcuna ragione, ed al più non c'è che qualche relazione di convenienza, per la quale a loro potrebbero appartenere? Che sformate pretensioni non ha sempre l'amor proprio? si mettono tutto dì in conto d'offese non già solo i mali dagli altri senza ragion ricevuti, ma ancora i beni non ricevuti. L'altrui bontà quando scema alcun poco dall'esser profusa, come l'usato; anco quando solo si fa men liberale, che l'altrui cupidigia e l'avidità non vorrebbe, diventa tosto agli occhi appannati degl'ingordi e de' vili,

Digitized by Google

che troppi ne sono, *ingiustizia;* e questa supposta ingiustizia si fa loro occasione di mille querele a tale, che, per un leggero accidente, si cangia in oggetto di esecrazione e di odio il benefattore, verso il quale non si era saputo sentire giammai gratitudine.

205. Se così si usa spesso cogli uomini, assai più spesso si usa con Dio.

E pure qual differenza fra gli uomini e Dio in punto di giustizia! Gli uomini ci possono veramente negare ciò che a noi spetta di tutta giustizia, ciò a cui noi abbiamo acquistato un positivo diritto: può darsi adunque il caso che cogli uomini ci lamentiamo a ragione di un nostro diritto violato. Ma può egli darsi mai questo caso nella relazione che ha l'uom con Dio? può egli darsi, che l'uomo abbia un diritto rigoroso e stretto, onde sia creditore d'alcuna cosa inverso a colui dal quale ha tutto ricevuto, e tutto ciò che ha continuamente riceve? può egli darsi che Dio sia vero debitore dell'uomo?

Questo è ben da vedersi, poichè se l'uomo non può mostrare titolo di vero diritto, che il renda creditore a Dio, e che faccia Dio debitore all'uomo; non può nè pur concepirsi possibile alcuna obbiezione contro alla divina giustizia; tale obbiezione si presenterebbe siccome assurda di sua natura dall'istante che sia ben chiarita la nozione di Dio e dell'uomo, d'un essere, vale a dire, che nulla riceve e che tutto dà da una parte; di un essere dall'altra, che nulla dà e che tutto riceve. Può avervi fra tali esseri ragione di giustizia? può quest'essere secondo dire al primo da cui quanto possiede ha ricevuto, e a cui nulla ha dato e nulla può dare: tu m'hai usato ingiustizia?

206. Si dirà, che se l'uomo non può avere di sua natura appresso Dio un diritto, lo può aver tuttavia, presupposta alcuna promessa che Dio stesso gli abbia fatta. Il che è vero: poichè se la promessa che Dio fa all'uomo è un atto di bontà, fatta ch'ella sia, porta nell'uomo un diritto d'aspettarne l'adempimento. Questa promessa però è appunto quella che manca rispetto ai beni temporali di cui parliamo. Ha forse Dio promesso a' suoi fedeli la ricompensa de' loro meriti nella vita presente? ha promesso di renderli immuni dalle temporali calamità? non li ha preparati anzi a sofferirle magnanimamente? non li ha istruiti a riguardarli come mezzi ch'egli adopera a purificare ed ingrandire la loro virtù? non ha loro mostrato in sè medesimo, che l'umiliazione è la strada alla gloria, ed il sacrificio alla felicità?

Digitized by Google

207. Si dirà ancora, che tuttavia ritrovasi ripugnante a concedere che il Creatore affligga le sue creature innocenti: sotto un Dio vero il solo reo deve esser misero.

E noi l'accordiamo; ma ben si distingua. Vi lamentate voi forse perchè Iddio positivamente vi affligga togliendovi il vostro, o perchè vi affligga negativamente, negandovi il suo? Se voi ben considerate ciò che fra gli uomini si chiama *ingiustizia*, voi sempre ritroverete che di essa non facciam punto rimprovero a chi nega donarci il proprio, ma non istende però le mani su quel che è nostro; a chi se non benefica, nè pur fa danno, nè percuote, nè uccide. Sarà costui, se voi così volete, poco benefico, ma non ingiusto. Ora parlando noi qui di giustizia e non d'altro, applichiamo anche a Dio quel concetto di essa che mostriamo assai bene di avere nelle nostre relazioni cogli uomini, e sarà facile giustificarlo.

208. I mali che dal primo padre del genere umano discesero sopra i suoi posteri sono forse inflitti positivamente da Dio stesso? Fu per avventura lo stesso Dio che tolse agli uomini qualche cosa spettante alla loro propria natura? Egli tolse, è vero, al primo uomo peccatore i doni soprannaturali di cui l'aveva fornito; ma questi non appartengono punto nè poco alla natura umana. E poi, egli sarebbe assai più vero il dire, che l'uomo stesso rigettò da sè iniquamente il dono della grazia anzichè il dire che Iddio se l'abbia ritolto; poichè fu l'uomo, che, rendendosi colpevole, si pose in uno stato, durante il quale è resa intrinsecamente impossibile l'unione graziosa di Dio con lui, conciossiachè la santità essenziale non può stare dov'è il peccato.

209. Quanto poi al guasto che rimase nella natura umana, nè pur questo fu effetto di qualche *operazione positiva* di Dio, ma solamente delle cause naturali e dell'operazione peccaminosa dell'uomo. La volontà dell'uomo si deteriora e si indebolisce col peccato. Quindi la volontà del primo padre rimase dopo la sua colpevole trasgressione più debole di quel ch'era prima doppiamente: ella, vale a dire, perdette la *vigoria soprannaturale*, perchè il peccato nudò affatto l'uomo de' doni soprannaturali, perdette anche gran parte della *vigoria naturale*, perchè la colpa è cosa anche contro-natura, e però vulnera la stessa natura. La volontà d'Adamo rimase dunque deteriorata non solo in paragone di quel ch'era prima, ma ben anco in paragone della sua natural perfezione, conciossiachè la natura umana priva di ogni peccato ha certo

Digitized by Google

maggiore robustezza morale, che non sia la natura umana peccatrice. Ora si consideri, che l'uomo scaduto una volta allo stato di peccato, non può più risorgere da sè stesso, non può più da sè stesso giustificarsi, nè Iddio è punto obbligato da alcuna legge di giustizia a ristorarlo, che sarebbe atto d'infinita grandezza, e, chi bene stima, pari, anzi maggiore della creazione medesima. Conciossiachè la legge della mera giustizia esigeva, che il Creatore, oltre abbandonare a sè stessa la creatura ribelle, le infligesse un castigo proporzionato alla colpa.

210. Ma quando anco si supponga, che Iddio per sua infinita gratuita misericordia si muova a giustificare l'uom peccatore; la mera giustificazione non importa però, che la volontà dell'uomo racquisti tutte le forze morali ch'ell'avea prima, bastando che la parte superiore di essa volontà ricuperi la sua rettitudine, benchè la parte inferiore rimanga debole e piegata all'ingiù. Ed è così appunto, che la fede ci dice, avere operato Gesù Cristo la giustificazione dell'uman genere.

211. Ma si ripete: questo ragionamento è sufficiente a spiegare la condizione de' primi parenti, ma quella de' posteri? Non è ella cosa ingiusta, che questi, i quali non commisero alcuna colpa, partecipino de' mali, ne' quali incorse il primo padre?

Ripeto, che l'obbiezione sarebbe solida, se Iddio stesso con un atto positivo gli avesse spogliati del *fatto loro*, od afflitti. Ma primieramente che cosa avean essi prima di nascere? Nulla. Dunque non potea loro esser tolto nulla. Di poi, i mali che in nascendo recarono al mondo, non vennero già loro per atto positivo di Dio, ma furono conseguenza di cause naturali, delle leggi della generazione.

212. Ella è cosa dimostrata, che lo stato non solo fisico, ma anche morale de' generanti influisce nella condizione de' generati; perocchè la generazione non è opera che si faccia col solo corpo, ma assai più colla virtù e forza dell'anima (1). Se dunque l'uomo dopo il peccato rimase con una volontà assai debole, incapace di dominare

---

(1) *Filosofia del Diritto*, D. S. 1358-1368. — Tutti gli antichi fisici hanno sempre insegnato, che lo stato mentale e morale de' genitori influisce sullo stato fisico, mentale e morale de' figliuoli da loro generati. Le osservazioni de' moderni medici e naturalisti hanno confirmata questa dottrina, come si può vedere nell'opera recente, *Thoughts on the mental functions being an attempt to treat Metaphysics as a branch of the physiology of the nervous system*. P. I. Edimburg, 1843, p. 178.

Digitized by Google

sulle sue propensioni animali, egli era consentaneo, che i figliuoli ereditassero un tal difetto, fossero anco il padre e la madre, per misericordia divina già a pieno giustificati. La quale giustificazione essendo gratuita, e però fatta a quel modo ed entro que' limiti che piacquero a Dio, essendo personale, e però tale che passar non poteva per generazione; doveano i figliuoli che discendevano da tali genitori, riuscire difettosi nella volontà e privi ancora di ogni giustificazione, eziandio che si supponga, come dicevamo, questa da' genitori già conseguita. Non è dunque a credersi che i mali sieno inflitti a' posteri da Dio con un atto positivo, quasi pene lor meritate da Adamo; no, essi nacquero secondo l'esigenza delle cause naturali, secondo le leggi dell'umana generazione per la quale si trasfonde l'umana natura. « Il peccato, « dice san Tommaso (il guasto della volontà) non passa ne' po- « steri dal primo padre *per modo di demerito*, quasi egli avesse « *meritato* a tutti la morte e l'infezione del peccato, ma *per modo* « *di traduzione*, conseguente alla traduzione della natura; pe- « rocchè l'atto di una persona (umana) non può *meritare* o *de-* « *meritare* a tutta la natura » (1). La traduzione adunque del peccato originale altro non è, che una necessaria conseguenza della limitazione della natura umana, la quale o non doveasi creare, o, creandosi, non si potea far che così.

213. Che se si torni dicendo rimaner tuttavia qualche cosa di ripugnante nel concetto che v'abbia un essere che senza aver commessa colpa sia misero mentre Iddio vive e regna nell'universo; ripetiamo che noi qui agitiamo la causa della giustizia; ed ingiustizia alcuna non v'ha che dove trovasi quel mal morale, quel guasto della volontà personale che costituisce il peccato (benchè senza ragione di colpa), ivi trovisi ancora il male di pena. In appresso poi scioglieremo anche la difficoltà che può nascere dal concetto d'una infinita bontà divina, parendo, a primo aspetto, che con questa non si concilii sì facilmente la permissione che

(1) *Peccatum non transit in posteros a primo parente* PER MODUM DEMERITI, *quasi ipse omnibus mortem meruerit et infectionem peccati, sed* PER MODUM TRADUCTIONIS CONSEQUENTIS TRADUCTIONEM NATURÆ: *non enim unius personæ actus toti naturæ mereri vel demereri potest, nisi limites humanæ naturæ trascendat, ut patet in Christo, qui Deus et homo est, unde a Christo nascimur filii gratiæ, non per carnis traductionem sed per meritum actionis. Ab Adam vero nascimur filii iræ* PER PROPAGATIONEM, NON PER DEMERITUM. In II, D. XX, Q. II, a. III, ad 3.

Digitized by Google

nell'uomo entri il peccato senza sua colpa, benchè per cause seconde e naturali, e non per alcuna immediata o positiva operazione del Creatore.

214. Per ora dunque si consideri, che la natura umana, la qual aspira alla felicità, fu a sì alto segno indirizzata dalla bontà dell'ottimo facitore che la volle cavar dal suo nulla. Or egli è certo *condecente* a quella prima bontà, che com'è infinita, così pure sia d'ogni parte compiuta, e perciò che senza colpa non venga l'uomo travagliato ed afflitto. Ma è questo un titolo, dimandiamo noi ancora, di stretto diritto? Qual è dunque questo titolo in cui il diritto si fonda d'essere esente da' patimenti? Non altro che il bisogno della natura umana, la propria indigenza. Ora l'indigenza dà ella un diritto? Perchè ho io bisogno d'una cosa sarà ella mia? Potrò io, dove che io la trovi, pigliarmela a piacimento? Questa indigenza stessa viene forse da Dio o pure non è, come abbiamo detto, una limitazione di sua natura? e niente più che un effetto della serie delle cause della natura dall'uomo stesso disordinata? Veggasi dunque differenza che corre fra questo titolo, e quelli in cui fondasi ciò che si chiama veramente diritto, ciò che gli uomini così chiamano parlando de' loro simili. Il titolo de' diritti suol esser sempre qualche cosa di positivo, non la semplice necessità d'una cosa, qualche fatto, per esempio l'occupazione d'un terreno che non era prima d'alcuno occupato. All'incontro a Dio non può l'uomo mostrare per titolo che la sua sola indigenza, come al passaggero mostra il povero la sua piaga, e grida il duro bisogno di empire il ventre, e di ricoprire le nude carni. Nulla ha l'uomo che di Dio non sia, e tutto ciò ch'egli possiede non acquistato, ma ricevuto, rimane insieme proprietà inalienabile di chi a lui l'ha da prima conceduto. Non è dunque il caso che possa l'uomo trovar mai un vero titolo di diritto, onde rendasi appresso Dio creditore della felicità, e Dio debitore di tenere i mali da lui lontani, e di lasciargli tutto ciò che gli ha donato a principio e di cui egli s'è liberamente spogliato: quello che si può rinvenire in questa relazione fra Dio e l'uomo si è solo, che essendo la *bontà* divina in tutte sue parti completa ed intera non può essa rendere o lasciare nell'uomo imperfetta l'opera sua, non può permettere che l'uomo tenga una natura irremediabilmente sofferente, senza sua colpa, nè che una creatura fatta alla felicità soggiaccia alla miseria senza ragione.

Digitized by Google

Ma poichè questa sconvenienza fra la creatura innocente e felice, e la infinita bontà del Creatore non appartiene a ciò che propriamente si dice giustizia, ma solo appartiene alla pienezza della bontà; la giustizia divina rimane giustificata per sè medesima.

215. Anzi la sola idea di Creatore e di creatura rende impossibile, ed assurdo qualunque lamento che un essere creato osi innalzare contro alla giustizia del Fattor suo. Se qualche lamento apparentemente è possibile, questo non può essere rivolto che alla infinita bontà: qualunque cosa Dio tolga all'uomo de' beni a lui dati, egli dispone del suo. Il debitore potrà ben lagnarsi della crudeltà del suo creditore se lo spoglia di quanto gli è necessario a cessare da sè i travagli della miseria; della sua ingiustizia non mai: o se v'ha qualche cosa d'ingiusto nel fatto dell'uomo che riduce all'estremo il suo simile, riprendendo ciò che gli dee, perchè su' beni della terra l'uomo non può avere un illimitato diritto; ingiusto non sarà mai ciò che dispone Dio nella sua creatura, perchè ha un diritto pieno, assoluto, inalienabile e necessario sopra di essa. Laonde contro alla giustizia divina non v'ha querela nè pur possibile; ma tutto ciò che contro alla divina giustizia suol dirsi non è contro di questa, ma veramente ricade sopra la divina bontà, che poco appresso difenderemo.

216. Tuttavia supponiamo che l'obbiezione che si cava dal rovesciamento de' mali del primo padre su' posteri possa riguardar la giustizia; avrà ella, anche ciò posto, forza sopra di noi?

L'abbiamo veduto, e diciamol di nuovo in altre parole. Per la condizione che Dio, come signore supremo, avea posto al primo uomo, questi conservandosi innocente avrebbe conseguito felicità; infrangendo il precetto impostogli, sarebbe stato dannato a morte. Qui è tutto giustizia, e niuno ritrova che dire. Dopo il peccato commesso, la morte viene differita ad Adamo: ma i semi di morte sono entrati nel suo corpo coll'alimento vietato, ed in tutta la natura, in mezzo alla quale il peccatore Adamo si ritrovava. E qui non v'ha che misericordia, poichè misericordia del giudice è differire la morte meritata al colpevole. Sono alcuni che credono probabile essere stato nel frutto mangiato da Adamo un occulto veleno, pena preparata al peccato; per le forze del quale la natura umana siasi alterata, e infermata. Nella tradizione ebraica si rinviene tale sentenza. In qualunque modo ciò sia, l'anima e il

Digitized by Google

corpo di Adamo, dopo la colpa, fu ben altro da quel di prima, e l'uomo trovò in sè stesso la concupiscenza e la mortalità. Or già dicemmo qual è la legge della generazione; ella è che il *figliuolo nasca simile al padre.* La qual legge non è arbitraria, ma conseguenza di tutta la fabbrica dell'animale, secondo la qual legge dovea nascere infermo e mortale figliuolo ad infermo e mortale genitore. Come dunque nella origine del primo male non ha che fare Dio, ma ella fu tutta effetto della limitazione delle nature create: così nella propagazione del male di padre in figliuolo non ha che fare Dio, ma è sola l'imperfezione del padre che genera quella che produce l'imperfezione del figliuolo generato. Se, come fu veduto, noi non abbiam ragione di apporre alla prima causa il fallo di Adamo, non abbiamo nè pure ragione di apporre a Dio le naturali conseguenze di quel fallo. La creatura limitata errò, e l'errore produsse altri mali per una legge naturale, e questi mali ne produssero altri. Per quanto lunga sia questa catena di mali, bisogna sempre osservare che un anello esce dall'altro per conseguenza della natura limitata delle cose: che questa limitazione che dà l'adito al male è necessaria, e però non possibile a mutare: conciossiachè sarebbe stata contraddizione quella di voler creare delle nature non limitate, mentre quello che riceve l'essere e non lo ha in sè stesso, è già pure per questo limitato. La propagazione adunque del male fisico di padre in figliuolo non è difficile a spiegare: quella poi del mal morale viene da sè, consistendo quel male morale nella prevalenza dell'animalità ammorbata, sulla infiacchita volontà personale.

217. Nè può essere uomo capace di meditare, che qui maggiormente insista, asserendo, che se la natura umana dovea riuscire così imperfetta, conveniva che Dio creasse un'altra natura migliore: non solo perchè anche quest'altra natura migliore sarebbe soggiaciuta a' suoi mali per la stessa legge di limitazione, ed eziandio a mali maggiori, mentre *quanto la natura creata è più grande al bene, tanto è ad un maggior male sottoposta;* ma ben anche perchè tale obbiezione, quand'ella fosse bene intesa, nella bocca dell'uomo sarebbe impossibile, e quando egli la fa, non sa veramente ciò che si dica. Imperciocchè *non può l'uomo desiderare altra natura fuor che la sua;* non può nutrir desiderio d'esser nè angelo, nè arcangelo, nè altra cosa eccellentissima, chè questo desiderio acchiuderebbe in sè quell'altro della distruzione ed annichilamento della natura sua propria; cioè di tal cosa, da cui

Digitized by Google

ogni natura essenzialmente e invincibilmente abborrisce, la quale assurdità dimostra l'assurdità e l'impossibilità di quell'immaginario desiderio (1).

CAPITOLO VII.

S'INCOMINCIA A DIFENDERE LA DIVINA BONTA', DIMOSTRANDO CHE L'UOMO NON NE SA PURE ABBASTANZA PER PROPORRE CONTRO DI ESSA UN'OBBIEZIONE SENZA TEMERITA'.

218. Rimane dunque a vedere, se non venga forse lesa in qualche parte la divina bontà per avere Iddio permesso il peccato del primo parente. Poichè dopo commesso quel fallo era il castigo necessario, e l'effetto del castigo, che è il mal morale ed il fisico, per naturale concatenazione, di padre in figliuolo dovea trapassare ne' discendenti; onde se v'ha qualche cosa d'apporre alla divina bontà, non si può trovarla che in tal permissione.

219. Nè relativamente a questa permissione io posso rispondere quello che ho risposto parlando della possibilità del male, cioè che la stessa onnipotenza non potesse impedirla: perocchè ciò non ripugna, come ripugna che impedisse la *possibilità* del male. Certo, se Iddio avesse voluto che il peccato d'Adamo non fosse, egli il poteva, senza lesione della libertà di lui. Non potea forse Dio assistere la creatura intelligente e libera in modo che non fallisse? Non ha forse Dio in mano una sublime potenza, onde muove la libertà a certo segno senza distruggerla? questo ne dice la rivelazione: la ragione stessa di ciò ci convince, mentre a chi ciò non concedesse, imperfetto riuscirebbe il concetto della infinita onnipotenza: il modo onde la libertà nell'uomo, e l'onnipotenza di Dio si congiungono sia pur arcano quanto si voglia; questa e quella si debbono ammettere, ed io ho assunte a principio come postulati queste due grandi verità.

---

(1) Questa dottrina che nè l'uomo, nè verun altro essere possa desiderare un'altra natura di un grado superiore alla sua è di san Tommaso d'Aquino, il quale dice: *Nulla res quæ est in inferiori gradu naturæ, potest appetere superioris naturæ gradum, quia esse si transferretur in gradum superioris naturæ... jam ipsum non esset. Sed in hoc imaginatio decipitur: quia enim homo appetit esse in altiori gradu quantum ad aliqua accidentalia, quæ possunt crescere absque corruptione subjecti; extimat quod possit appetere altiorem gradum naturæ, in quem pervenire non posset, nisi esse desineret.* S. I, LXIII, III.

Digitized by Google

220. Se dunque poteva Dio impedire il primo fallo dell'uomo e togliere a lui e a tutta la sua famiglia tal macchia, e tutti i mali ond'essa fu lacrimevol cagione, perchè non l'ha fatto? Non era questo conveniente alla somma bontà?

Ciò appunto è quello che io affermo. Avvi qualche cosa che pare atto di bontà al primo aspetto, ed è un fatto crudele; all'incontro v'hanno azioni, la cui prima veduta mette voglia di gridare alla crudeltà ed alla barbarie, ma disaminate più addentro, esse contengono il fiore della più rara pietà e della più squisita affezione. La sapienza sola è quella che può condurre la bontà al suo estremo effetto, al suo verace compimento. La bontà non savia, che vede poco e vicino, non può provvedere a quanto non vede e le sta lontano; ma la savia che molte e lontane cose abbraccia e comprende talor sembra dura, e trasandatrice de' parziali beni; quando non fa che lasciarli con finissimo accorgimento per raccoglierli poscia in mille doppj cresciuti nel gran tutto ch'ella sempre contempla.

221. Per la qual cosa non è così agevole giudicare di ciò che meglio convenga ad una sapiente bontà che regge un gran circolo di negozj; e tanto è meno agevole quant'ella è più sapiente e grande: a calcolare la bontà nell'opere del Savio si richiede una sapienza pari alla sua.

Tanto più se il Savio, di cui si vuol misurar la bontà delle disposizioni, è posto in capo, come dicevamo, ad un amplissimo e complicatissimo reggimento.

222. La bontà di un reggitore è tanta, quant'è la somma della virtù e della felicità ch'egli procura alla repubblica, meno la somma della miseria e de' vizj. Acciocchè dunque l'uomo potesse rettamente giudicare se il permettere il peccato d'Adamo appartenesse a prudenza di ottimo reggitore, gli bisognerebbe conoscere tutte le conseguenze di questo peccato, il nuovo ordine di cose uscitone per divina onnipotenza; bisognerebbe ch'egli raffrontasse l'ordine novello venuto dopo quel primo fallo, coll'ordine di cose che sarebbe succeduto rimanendo Adamo innocente; bisognerebbe che avesse cognizione perfetta di quell'ordine primitivo distrutto nel suo nascere dall'uomo peccatore, e abbracciasse colla perspicacia della sua mente (calcolandone tutte le parti sue e conoscendone tutti i pregi), il sistema presente dell'uman genere che s'incatena con quello dell'universo. Se v'ha alcuno il quale si creda di possedere tutte queste cognizioni, di

Digitized by Google

abbracciare tutta questa mole di cose, e con ciò di potere pronunciare, se l'Eterno abbia fatto bene o male a surrogare l'ordine presente, lasciando che l'antico cadesse, questi potrà proporre con qualche forza la suddetta obbiezione. Ma se tanto non presume, perchè dunque il mortale presuntuoso non adora, tacendo, la grandezza della sapienza divina che il vince?

CAPITOLO VIII.

LA BONTA' DIVINA RISPLENDE NELLA PERMISSIONE DEL PECCATO, PERCHÈ IDDIO, TOLTA L'OCCASIONE DAL PECCATO, APRE ALL'UOMO, MEDIANTE LA GRAZIA DEL RIPARATORE, UN FONTE DI GODIMENTI SPIRITUALI MAGGIORI DELLE PENE TEMPORALI RECATE DAL PECCATO.

223. Tuttavia di queste alte ragioni della massima intelligenza, Iddio non ci ha voluti interamente all'oscuro. Egli non ci ha negato nessuno di que' raggi di luce, che noi potevamo ricevere. La sua parola, piena sempre di ragionevolezza e di bontà, anche allora che inculca la fede, ci mette a parte del disegno delle divine misericordie, perchè meditandolo ne siamo inteneriti. Ella ci dice apertamente che Iddio, tolta l'occasione dal peccato d'Adamo, stabilì sulle rovine dell'ordine antico un altr'ordine di cose più sublime e più magnifico, e che dove ha abbondato il delitto, ivi ha sovrabbondato la grazia. Ella ci ebbe aperto a questo proposito arcani sublimi, sebben tali, che riescono più difficili ad intendere, più che l'uomo cerca temerariamente di essere ingiusto al suo Dio.

224. Conciossiachè nel mezzo de' mali temporali caduti giustamente sull'uom peccatore, mediante la redenzione che tolse di mezzo il peccato, donando la grazia, s'introdusse nello spirito umano un novello fonte di contentezza scaturiente con ricche acque dallo stesso amor generoso della punitrice giustizia, e dalla speranza d'una migliore interminabile vita beatissima.

225. Molti ingannati che ripongono tutti i beni ed i mali nella presente vita, credono a torto, che l'estremo della miseria nel dolore del corpo consista, come l'estremo della contentezza nel corporeo piacere. È assai duro a cotestoro l'intendere, come si possa crescere ad un uomo felicità, scemando a lui voluttà, e più ancora sommettendolo a corporali afflizioni. E pure solamente lo spirito intelligente è atto al sommo bene, è sede alla felicità.

I piaceri e i dolori di lui sono d'un genere infinitamente mi-

Digitized by Google

gliore, che quelli del corpo. Per soddisfare allo spirito avviene spesso che l'uomo incontri i più grandi corporali patimenti: e talvolta ad un'illusione della sua immaginativa (il che pure dimostra la forza dello spirito suo), a un desiderio di vendetta, ad una grande ambizione, ad un furore di gloria, ad una povera vanità, ma molto più alle immense attrattive della virtù, egli sacrifica le cose sue più dilette, e la vita sua, e non teme cimentare nè ferri, nè fiamme ardenti. Ella è la forza dello spirito che sopporta tutte queste cose non sol con fermezza, ma altresì con alacrità e con gaudio: ell'è quella che si ride di tutte le più gravi e le più lunghe infermità, e che si gloria di saper morire. Basta dunque che l'uomo osservi alcun poco sè medesimo per conoscere che egli ha in petto uno spirito capace di tanta grandezza e di sì sublime felicità, che, venendogli accresciuta la virtù, può per essa compensarsi vantaggiosamente di qualsivoglia afflizione ricevuta nel corpo. Io desidererei che acutamente si riguardasse in questa sublime proprietà dello spirito di vincere con una gioja interiore le miserie corporali. Quelli che in sè stessi non sentono sì alto vigore morale possono assai leggermente osservarlo in tanti loro simili: e, se vorranno di buona fede osservarlo, non potranno a meno di persuadersi, che lo spirito umano può veracemente toccare quest'apice di eccellenza, può conseguire questa fortezza, che con volto lieto e sorridente vegga schiacciare ed opprimere l'albergo suo delle membra sotto tutta la natura crollante. Ora questa cima di virtù e questo gaudio squisitissimo, tutto spirituale, trionfatore de' dolori, e perciò ancora de' piaceri della corporea sostanza, non potea conseguir l'uomo privo di questi corporali dolori. I mali dunque della vita terrena giovano all'uomo di tanto, che sono a lui un gradino, pel quale egli ascenda ad una virtù e ad un gaudio di ordine superiore e per innanzi di sconosciuto.

226. Al che niuno può rispondere, che Dio potea dare questa virtù e questo gaudio, senza bisogno di ascendervi per lo dolore; perciocchè, così dicendo, mostrerebbe di non avere a pieno penetrato il valore e l'efficacia della ragione proposta. Se quella virtù e quel gaudioso trionfo che di lei nasce, si forma dall'avere vinto lo stesso dolore; questo dolore è necessario a quell'atto di virtù, e a quello squisito diletto; e nè pure Iddio potrebbe fare che si vincesse il dolore senza il dolore. Di che apparisce, quanto alta sia la divina bontà: apparisce, che se col peccato

Digitized by Google

Iddio ha lasciato entrare i mali nel corpo delle sue creature, nello stesso tempo le ha rese assai più ricche di beni dello spirito: apparisce, che questi beni dello spirito valgono più di que' mali, perchè essi nascono appunto da un trionfo riportato su di que' mali; che la permissione di questi mali era necessaria, acciocchè l'uomo fosse fatto dovizioso di sì grandi beni, come è necessaria la guerra acciocchè sia la vittoria, portando questo la limitazione naturale delle cose, che Dio non poteva cangiare; che però la condizione presente confortata dalla fede nel Riparatore e nelle sue promesse, e dal vigore di spirito che riceve da questa fede, si dee preferire alla condizione dell'uomo innocente incapace di gustare il sacrificio, e di coglier l'onore della vittoria sopra il patimento, e preferire di tanto, quanto il diletto dello spirito la vince nel conflitto col dolore del corpo, cioè infinitamente, perchè l'ordine delle cose spirituali è di specie non di grado più nobile dell'ordine delle cose corporee, e le forze dello spirito intelligente si possono crescere senza limite alcuno in sugl'istinti dell'animale natura.

227. Non parlo che della condizione dell'uomo riguardo a' beni ed a' mali a cui egli va soggetto in questa vita, perchè più là non si stende il mio argomento. Questo è il lato più sfavorevole, da cui si possa considerare il nuovo ordine di cose, al quale ha dato luogo il fallo del primo parente. Quanto sarebbe più facile giustificare il divino consiglio dell'avere permesso il primo fallo, mostrando la superiorità del nuovo sistema sopra l'antico con far uso delle altre parti di questo sistema? con dimostrare preparata all'uomo eternità di beni più squisiti ed eccellenti come a lui è proposta maggior virtù da conseguire; con dimostrare i tesori della santità e della felicità di solo un uomo, cioè di quello in cui tutte le cose furono ristorate, di Gesù Cristo, santità e felicità che vale per sua grandezza assai più che tutto il genere umano, come il corpo vale più delle vestimenta: con metterci innanzi l'eccellenza della nuova grazia sopra l'antica, il lume della divina gloria folgoreggiante infinitamente più chiaro per quella sapienza e bontà, che del male della creatura ha saputo trar tanto bene, la vittoria della potenza del Signore sopra la natura sensibile ribellata, e anche sopra la natura spirituale diabolica abbattuta coll'armi sue proprie, la letizia delle innumerabili intelligenze angeliche, che lodano, contemplando l'immensità del divino concetto, e la stessa giustizia glorificata

Digitized by Google

nella punizion de' malvagi, i quali potendo pure salvarsi da sè stessi, prescelsero la propria sciagura, ciò che ad essi parimenti Dio non permise, se non perchè (come col peccato del primo padre) si edificasse ed accrescesse la virtù e la felicità di tant'altri giusti, e l'ordine universale riuscisse, poste le prime condizioni, non solo grandissimo, bellissimo, ma ben anco *ottimo* fra' *possibili;* cioè tale che in sè stesso contenesse il *massimo di felicità pura,* ossia netta da quel tanto di miseria, che era indispensabile a procacciarla, indispensabile, dico, per la limitazione delle cose create, per la quale non potea esser nè certo genere di virtù, nè certo genere di felicità, senza qualche vizio e qualche miseria contrapposta.

L'eterno geometra nella disposizione delle create cose avea assegnate a sè stesso certe condizioni, secondo le quali egli sciogliesse un gran problema de' massimi e de' minimi; cioè trovasse il modo in cui nell'universo delle predestinate creature fosse il massimo di felicità sottratta da essa la miseria: ed ecco il giusto ottimismo. Ora chi ritroverà errore nel suo calcolo? chi dimostrerà ch'egli non l'ha sciolto bene? — Ma noi ritorneremo su questo gran calcolo nel terzo libro, dove ne esporremo i dati, e quasi dalla lungi investigheremo la via, che conduce a trovarne la soluzione.

CAPITOLO IX.

RICAPITOLAZIONE. — SI PASSA A PROPORRE LA QUESTIONE SULLA DISTRIBUZIONE DE' MALI TEMPORALI.

228. Riassumendo, noi fin qui abbiam mostrato che i mali temporali sono entrati nel mondo per atto di *giustizia,* in punizione cioè del peccato del primo generatore;

Che la *causa efficiente,* se così si può chiamare, del primo male che sulla terra esistesse, cioè del *male morale,* fu l'uomo libero di sua natura; il che rese necessario il *mal fisico* punizione di quello;

Che Iddio fu *causa permissiva* del fallo d'Adamo, e ordinatore della sua pena, siccome atto di giustizia; ma la propagazione del male morale e fisico di padre in figliuolo succede per leggi naturali, per la costituzione delle nature che compongono l'universo, e fra queste specialmente della natura umana, a cui appartiene la generazione;

Digitized by Google

Che Dio fin anche nel permettere il peccato del primo padre fece atto non solo d'*infinita sapienza*, ma ben anco d'*infinita bontà*, avendo egli preordinato di cavare da quel fallo, pel quale lo spirito infernale inimico del Creatore volea guastarne l'opera, un ordine di cose immensamente più vasto del primo, più glorioso a Dio, più felice agli uomini; il qual nuovo e miglior ordine, egli ne ricavò di fatto colla redenzione.

229. Rimane ora che trapassiamo a ragionare della distribuzione de' mali e de' beni temporali in fra gli uomini, la seconda delle questioni proposteci, la quale già dalle cose dette sull'origine del male riceve non picciol lume. Esponiamone la difficoltà.

Egli non è assurdo, per ciò che abbiam detto, che si trovino in sulla terra i mali temporali, e la loro presenza non dee recarci la menoma dubitazione di quegli alti attributi, di cui conviene che sia fornito il Creatore e conservatore del tutto. Ma giacchè nella vita a noi quaggiù destinata, si è reso necessario, che ai beni vadano i mali intrecciati; accaderanno questi così a caso, e senza che il Signore del tutto ne tenga in mano e ne maneggi il governo? E se Dio tiene in mano il governo de' beni e de' mali che nella terrena abitazione nostra si mescolano e si avvicendano, non provvederà egli, che i mali s'accompagnino al vizio, ed i beni all'incontro corteggino la virtù, e rallegrino così la vita mortale al virtuoso, che gli è fedele, e che lo imita, quant'egli può nella beneficenza? Perchè dunque il reo gavazza e trionfa sì spesso nella sua stolta fortuna, mentre l'innocente geme nell'afflizione calpestato sotto i piedi di quello?

230. Senza fine sarebbero le riflessioni da contrapporre a tali lamenti, i quali sono più tosto debolezza degli umani sensi, che dell'umano intendimento. Fra tante io trascegliero le principali, che mi condurranno finalmente ad esporre quelle leggi ottime, sapientissime, onde l'Eterno modera e comparte ad un fine degno di lui, i mali tutti ed i beni.

Mostrerò dunque come i mali in fine del conto sieno sempre riserbati al vizio, ed i beni alla virtù: ed apparirà che al compimento di quest'alto consiglio servono mirabilmente quelle stesse irregolarità momentanee, che sgomentano i deboli, e scandalezzano quelli che, poco fermi nella fede alla rivelazione, hanno poco vigore altresì da credere alla ragione.

Digitized by Google

CAPITOLO X.

NON AVENDOVI CHI SIA PIENAMENTE GIUSTO, NON V'HA NÈ PURE FRA GLI UOMINI CHI POSSA DIRE CHE GLI SIA FATTO TORTO NELLA DISTRIBUZIONE DE' BENI E DE' MALI TEMPORALI.

231. Conciossiachè questo appunto è ciò che s'avvera nel caso di cui parliamo. Mancano all'uomo gli argomenti, onde provare non che altrui, ma a sè stesso, che la dispensazione de' beni e de' mali, quale esperimentasi su questa terra, faccia a lui torto, e ciò anche supposto che la virtù dovesse esser premiata co' beni temporali, e il vizio co' mali temporali punito; nè v'avessero altri beni e più degni e maggiori, a disposizion del Creatore, co' quali potesse risarcire vantaggiosamente la virtù sofferente, e umiliare il vizio di tal castigo da radergli ogni allegrezza de' beni indebitamente goduti: il che è pur il fatto, come dicemmo.

232. Che cosa dunque, anche tutto ciò conceduto per soprabbondare, che cosa sarebb'egli necessario che l'uom provasse a render certo che a torto egli è afflitto per temporali calamità? Niente meno di questo, ch'egli sia perfettamente giusto. In fatti, il solo giusto può tutt'al più querelarsi s'egli patisce. Chi non è giusto, fosse anco l'ingiustizia sua leggerissima, dee confessare d'essere a piena ragione umiliato e punito; e s'egli nol fa, è appunto per questo ingiustissimo; il suo lamento giustifica la Provvidenza, e merita già castigo, perocchè quel lamento è una baldanza, una temerità, un delitto.

233. E dico che il patimento temporale è inflitto a ragione anche a chi fosse ingiusto nel più legger modo. Poichè fra il *male morale* ed il *male temporale* non v'ha proporzione: quello è di una cotale infinita natura, infinita essendo l'autorità della legge violata, necessario l'ordine morale a cui attenta, infinita la dignità di Dio che offende: il che fa sì che le temporali pene non sieno adeguate a punire anche la minima fra le formali ingiustizie.

234. Se dunque l'uomo non prova prima di tutto d'essere pienamente giusto, a torto e con ingiuria al Creatore si lagna de' mali di questa vita. Ora può egli provarlo? può affermar ciò senza temerità? senza menzogna? Le giustizie stesse degli uomini al cospetto di Dio non sono che imbratti, se poniamo orecchio alle parole della

Digitized by Google

divina Scrittura (1); la quale pure ci dice che « ogni uomo è men-« dace » (2), e che, « se diremo di non aver peccato, seduciamo noi « stessi, e la verità non è in noi » (3). Laonde ciascheduno interroghi bene nel suo secreto la propria coscienza, e colla risposta che egli n'avrà, risponda agl'inconsiderati lamenti ch'egli mena contro alla Provvidenza. Perocchè ella è cosa impossibile, che la coscienza d'un uomo qualsiasi, se pure in questo è retta, non deponga in qualche parte contro di lui: il riconobbero gli stessi Gentili, che dicevano il fallire essere cosa umana, quasi con ciò volessero significare che il fallire e la natura umana son due cose indivisibili, e che dove è l'umana natura, ivi dee essere ancora qualche fallo, qualche peccato. Laonde o la coscienza mostra all'uomo d'essere quel peccatore ch'egli è, e perchè si lamenta de' mali? O la coscienza non glielo mostra, ed egli pronuncia di esser giusto; e questa stessa sua cecità, questa profonda menzogna del suo cuore orgoglioso, il fa d'ogni male, d'ogni maggior castigo degnissimo.

235. Vero è, che l'uomo può dirsi giusto qualora non si consideri solo con quello ch'egli ha per natura, ma unito a Cristo con quello ch'egli ha ricevuto per grazia. Ma anche il giusto cristiano cade in leggieri peccati, a' quali punire i mali della vita non sono soverchi. Oltredichè l'uomo incorporato a Cristo è giusto della giustizia che gli comunica Cristo. Or primieramente il cristiano ha mille ragioni che il persuadono a non lamentarsi mai de' mali che soffre; onde noi non abbiamo già bisogno di sbracciarci a giustificare agli occhi suoi quella provvidenza, che in tutto e senza posa egli benedice ed adora. Di poi, quegli stesso che è giusto della giustizia di Cristo, conosce forse con tutta certezza, senza una speciale rivelazione, la sua giustizia? Altro egli non dice, altro non può dire, se non quanto diceva l'apostolo Paolo: « Io non sono « a me consapevol di nulla; ma in questo non sono ancora giu-« stificato » (4). Perocchè la scrittura, a cui egli crede, dice: « Non « sa l'uomo s'egli sia degno di odio o di amore, ma tutte cose « rimangono incerte fino al tempo futuro » (5). Laonde in sulla terra non v'ha alcuno che possa meritare il nome di giusto, eccetto il vero cristiano; e questo giusto è quegli che professa alta-

(1) *Quasi pannus menstruatæ universæ justitiæ nostræ.* Is. LXIV, 6.
(2) Ps. CXV, 11. — Rom. III, 9-23. (3) I Jo. I, 8.
(4) I Cor. IV, 4. (5) Eccles. IX, 1, 2.

Digitized by Google

mente e dichiara d'ignorare la propria giustizia, ch'egli considera siccome cosa occultissima in mano di Dio (1).

236. Che se la sua giustizia gli fosse espressamente rivelata; ancora egli non riputerebbe di meritare esenzione da' mali terreni: perocchè troppo bene egli sa, che non può attribuire a sè medesimo quella giustizia, ma che gli viene da Cristo: onde sotto al regio manto che il copre e l'adorna della cristiana giustizia, egli mirerebbe ancora sè stesso qual peccatore, a cui sta troppo bene il patire: conciossiachè da sè non potea venire che il male, e se ora gli viene il bene, non è da sè che gli venga come da sè, ma da sè concorporato col suo paziente Redentore; rimanendo in lui fin che vive quaggiù la radice del male.

CAPITOLO XI.

SOTTO UN OTTIMO REGIME DELL'UNIVERSO, LA CUI CONDIZIONE È DI OTTENERE IL MASSIMO DI BENE, LA VIRTÙ NATURALE NON HA DIRITTO D'ESSERE IMMUNE DA TUTTI I MALI; SOLO ESSA PUÒ PRETENDERE, CHE L'OTTIMO REGGITORE SCELGA QUELLA SERIE DI CAUSE E DI EFFETTI CHE A LEI RIESCA LA PIÙ FAVOREVOLE FRA LE POSSIBILI.

237. Ma torniamo ancora un po' indietro. Se il giusto cristiano non ha, e non può avere alcun lagno da fare contro i mali che soffre, consegue che tutta la nostra disputazione non può riguardare che l'uomo giusto di *naturale virtù*. Ora, se noi riguardiamo la sola naturale virtù, quand'anco potesse esser perfetta nel genere suo (perfezione che in niun uomo si trova, nè, trovandosi, si potrebbe riconoscere con certezza), può egli ammettersi per vero ciò che abbiamo conceduto, per rendere più forte il ragionamento, cioè che i beni ed i mali temporali debbano andar distribuiti appunto secondo il grado di virtù naturale e di vizio nè più nè meno? No certo. Conciossiachè se si considera il solo ordine naturale, che cosa esige questo, acciocchè esso venga diretto con somma sapienza e bontà? Non altro, come dicemmo innanzi, se non che da esso risulti in fine il massimo di bene netto possibile (222-230). Però, che il bene sia puro da ogni male o non è al tutto possibile, o, s'egli è possibile, questo stesso impedirebbe il massimo bene netto, il cui ottenimento è lo scopo d'un ottimo e infinitamente sapiente gover-

(1) *Sunt justi atque sapientes et* OPERA EORUM *IN MANU DEI.* Ecclesiast. IV, 1.

Digitized by Google

no, essendovi alcuni mali che si dimostrano assolutamente necessarj all'ottenimento di beni senza pari maggiori e più eccellenti. Per conoscere adunque quali e quanti beni possa pretendere l'uomo virtuoso secondo natura, egli è necessario considerare tutto quel grand'ordine che compongono insieme le cose dell'universo nel suo totale, cioè nel totale dell'uman genere e della sua durazione.

238. Considerandolo con uno sguardo che il tutto abbraccia, noi lo vediamo governato da leggi generali sì naturali, che son quelle uscenti dalla stessa *natura* degli esseri che lo compongono; come soprannaturali, cioè della *grazia;* perocchè anche questa segue certe leggi generali stabilite dalla divina sapienza. Fra mezzo a queste leggi si scorgono alcune rare eccezioni, o miracoli sì nella *natura* che nella *grazia,* anche queste preordinate da Dio, e di nuovo a certe loro proprie leggi o ragioni subordinate. Di qui apparisce sommariamente vera quella sentenza (purchè in sana maniera s'intenda), che ogni stato precedente del mondo ha in sè stesso la ragione dello stato susseguente: conciossiachè le poche eccezioni non tolgono il generale andamento delle cose, non sarebbe anzi difficile dimostrare ch'esse stesse all'unità si rannodano del gran disegno. Perciò tutto il corso di questo grand'ordine di cose, e gli stessi suoi ultimi avvenimenti sono raggiunti ai primi, siccome effetti alle loro cause, o siccome conseguenze a' loro principj.

Quindi la grand'opera della divina Sapienza dovea consistere, nella posizione a lei arbitraria de' primi esseri, nella mozione delle nature libere, e ne' primi avvenimenti da permettersi o da impedirsi secondo quella previsione, che, stando al principio di tutte cose, scorre coll'acutezza dello sguardo tutta l'immensa serie de' futuri avvenimenti, sino negli ultimi.

239. I mali poi ed i beni temporali sono anch'essi parte di questi avvenimenti, e legati e intrecciati con tutti gli altri, e però avvengono per le stesse cagioni naturali, e secondo le stesse leggi naturali onde l'universo si regge: quindi la buona o la mala distribuzione di questi beni dipende dalla posizione di que' primi dati. Ecco a qual termine bisogna ascendere per giudicare della sapiente o stolta, giusta od ingiusta distribuzione de' beni e de' mali temporali: bisogna trasportarsi a quel momento, in cui Iddio in creando le cose, dava a tutte certa distribuzione, e reggeva le nature libere nell'atto di fare il loro movimento

Digitized by Google

colla sua permissione o colla sua azione: bisogna determinare che cosa Dio avesse dovuto fare sopra tutto in quel primo punto, acciocchè nell'universo, in fine alla durazione de' tempi, apparisse essere stata nella somma la massima virtù e felicità, che in qualunque altro affrontamento di eventi si fosse potuta raccogliere: bisogna, in una parola, calcolare insieme tutt'i fatti del mondo piccoli e grandi, passati, presenti e avvenire, mediante la conoscenza di tutte le leggi e di tutti i rispetti: ecco che cosa vuol dire giudicare sul compartimento de' beni e de' mali; ecco in che consiste la nostra questione sulla quale discorrono tutti gli uomini più mediocri, mormorano i deboli cristiani, e bestemmiano gli empi.

240. Questa sola riflessione discioglie e sperde tutte le dissennate e temerarie obbiezioni campeggiate contro alla divina Provvidenza pel compartimento che ella fa de' beni e de' mali. A quell'uomo virtuoso il quale fu ferito nella battaglia, o fu percosso da un fulmine, o schiacciato sotto il rovinare della casa, perchè si potesse ragionevolmente lamentar di Dio, bisognerebbe di ascendere a calcolare tutta la serie delle cause che hanno preceduto e preparato quello avvenimento: per sì lunga catena di effetti e di cause retrogradendo colla sua mente, egli non giugnerebbe a un capo, cioè alla prima e verace causa del suo infortunio, se non quando fosse venuto al primo momento in cui le cose hanno esistito, e si sono mosse. Non dee egli dunque ragionevolmente chiedere « perchè l'archibugio dell'inimico ha ferito me innocente, e salvato il mio camerata vicino ladro e bestemmiatore; o perchè Dio m'ha mandato questa folgore, o m'ha fatto cader sopra la casa; » ma bensì « perchè Iddio ha permessa tutta questa immensa serie di avvenimenti che hanno prodotto la mia morte? perchè ha disposte così le cose a principio? ovvero, perchè non m'ha salvato con un miracolo? » Questa dimanda è ben diversa dalla prima. E per rispondere sensatamente ad essa, ti bisognerebbe sapere, se scegliendo Dio un'altra serie di avvenimenti fre le serie possibili, la quale avesse sparmiato te, non si sarebbero forse trovate nella serie stessa in luogo della tua, le morti di molti giusti, o più giusti di te: ed ove Dio ti avesse scampato con un prodigio, ti bisognerebbe ancora sapere, quale conseguenza ne sarebbe avvenuta in tutto il resto dell'universo, quanto più avrebbe forse dovuto patir la virtù colla mutazione di tutta la catena di cose, della quale la tua morte fa un anello: ti

Digitized by Google

bisognerebbe sapere di più se per avventura gli stessi prodigi non entrino e non si rannodino alle stesse leggi fisse della grazia che danno ordine ad un invisibile universo. Questo mostra chiaro come ogni lamento contro alla Provvidenza, ogni mormorazione, proceda da pochezza di mente, non atta ad intender bastevolmente di che si lamenti, e di che mormori.

241. Coll'esigere adunque una mutazione nell'ordine prestabilito delle cose, sia questa mutazione naturale o miracolosa, si esige da Dio un universo nuovo, una nuova concorrenza o abbattimento di fatti fra quelle infinite concorrenze o posizioni che possono dare gl'innumerevoli termini, cioè gli esseri, e i movimenti possibili degli esseri che sono nell'universo, scambiati i loro posti per tutte le maniere. Questi diversi accozzamenti ogni mediocre conteggiatore intende in quanto numero smisurato esser debbano, ed ognuno da sè può formarsene qualche lontana idea, provando a variare in tutti i modi possibili un dato numero ragguardevole di cose, come sarebbero le novanta pallottole del lotto, al qual fatto egli non si vedrà giunto sì tosto. Il giusto adunque che richiede da Dio di essere scampato alla morte a lui veniente per una tal serie d'avvenimenti, addomanda niente meno che un novello concorso di accidenti; che è quanto dire un novello universo. Perciò quanti sono i giusti soggetti a qualche temporal sinistro, tanti sarebbero gli universi dimandati a Dio contemporaneamente, giacchè per lo sformato numero di questi universi di rado o piuttosto mai avverrebbe che fosse chiesto il medesimo. Di più, mutata la serie delle cose, molti giusti verrebbero a perire nella serie nuovamente eletta, i quali avrebbero egual ragione di fare a Dio la stessa richiesta. O uomini! non sapete quello vi domandate. Come potrebbe Dio secondare i vostri indiscreti e contraddittorj voleri? Sventurato il mondo, se la sorte sua, se il suo governo dipendesse dalle menti umane! Verrebbe diviso e straziato in mille brani da una perpetua pugna di desiderj e di deboli opinioni, sparirebbe ogni ordine in esso, ed in breve tempo tutto diverrebbe confusione e caos.

242. Se dunque il giusto soffre, se il colpevole gode di un passaggiero trionfo; niuno di ciò si lamenti, mentre questo è necessario all'ordine dell'universo (1): non dee il giusto lagnar-

(1) Il sistema di Pope, Shaftesbury e Bolingbroke rivolto a giustificare la divina Provvidenza dall'obbiezione de' mali, è ben diverso

Digitized by Google

sene, non può il colpevole gloriarsene, poichè ciò si permette da quella sapienza, la quale non differisce la retribuzione, se non acciocchè la giustizia in fine al corso delle cose si trovi perfettamente soddisfatta. La virtù naturale adunque non può pretendere dall'ottimo ordinatore della natura di esser sempre immune dai mali e accompagnata dai beni temporali; ma solo può pre-

---

dal sistema da noi seguito. Anch'essi dicevano: « i mali sono necessarj all'ordine dell'universo »; ma si fermavano a considerare quest'ordine nella sua materialità ed esterna apparenza, quasi come si parlerebbe d'uno spettacolo contemplato dall'intelletto: parlavano in somma di un *ordine fisico* e lo trovavano eccellentissimo, perchè governato da leggi *generali* e *costanti*, a cui il più piccolo atomo come il più grand'astro ubbidisce, e vedevano risultare da ciò un'ammirabile regolarità. Ma basta egli questo a difendere la Provvidenza? Che importa all'uomo la conservazione delle leggi dell'universo, e quell'ordine impreteribile che all'intelletto presenta, se queste leggi, se quest'ordine non è volto alla sua felicità? L'uomo stimerebbe con ragione cosa migliore, che la legge, per esempio, della gravitazione fosse meno costante, quando per l'esatto suo adempimento egli vien seppellito sotto gli enormi massi di un monte che gli si rovescia sul capo. Nel nostro sistema, i mali si mostrano necessarj all'ordine dell'universo; ma in altro senso. Io parlo di un *ordine morale:* dico che i mali sono necessarj per occasionare il maggior grado di virtù nell'umanità, ed il maggior grado di felicità. Dal sistema de' citati scrittori, che considerano l'*ordine fisico*, e dimenticano la relazione delle cose create colla virtù e colla felicità degli esseri intelligenti (ciò che solo a noi rileva), viene il loro detto famigliare che *tutto è bene.* Nel nostro sistema non vien negata l'esistenza del male: vien anzi ammessa come un fatto evidente, innegabile; ed ammesso che « il « detto *tutto è bene* preso in un senso assoluto e senza la speranza « di un avvenire, come dice Voltaire, non è che un insulto agli affanni « della nostra vita » (Préf. au Poëme sur le désastre de Lisbonne). Noi non possiamo dire, *tutto è bene* in senso assoluto, se non togliamo via fino l'idea del male, come fa chi considera le cose in sè, e non in ordine all'essere intellettuale e morale, pel quale solo veracemente il male esiste. Perciò il *tutto è bene* nel nostro sistema si cangia in quest'altro motto più esatto *tutto serve al bene*, cioè tutto concorre a produrre la maggior somma di virtù e di felicità nel genere umano. Conveniamo adunque col signor di Voltaire quando dice del sistema di Pope e degli altri due surriferiti scrittori, *il est clair que leur système sape la religion chrétienne par ses fondements, et n'explique rien du tout* (Dictionnaire philosophique, art. *Bien*): e lasciamo a lui la cura di conciliarsi seco medesimo quando altrove dice (Préface au Poëme sur le désastre etc.). *Pope avait dit* tout est bien *en un sens qui était très-recevable, et ils le disent* (i partigiani di Pope) *aujourd'hui en un sens qui peut être combattu,*

Digitized by Google

tendere che l'ordinatore del mondo abbia scelto l'abbattimento de' casi a lei più favorevole fra tutti i possibili.

CAPITOLO XII.

LA NATURA UMANA RIMAN GUASTA ANCHE DOPO LA GIUSTIFICAZIONE, E I MALI TEMPORALI PERCUOTONO LA NATURA GUASTA, NON LA PERSONA GIUSTIFICATA; NÈ ESSI VENGON DA DIO CHE SOL LI PERMETTE, MA DAL GUASTO DELLA STESSA NATURA.

243. Ma l'uomo naturale non ha mai esistito: ha forse l'uomo al presente la natura umana perfetta? La rivelazione e l'esperienza ci dice di no. E l'una e l'altra ci mostrano congenita nell'uomo l'immoralità. Quanto le sue prave tendenze non prevengono spesso i decreti di sua volontà! Dove può esser dunque il giusto della natura, se la natura stessa è corrotta?

La rivelazione poi ci dice di più. Nel tempo ch'ella ci assicura, che l'uomo pe' meriti di Gesù Cristo da ingiusto si rende giusto, insegna ancora, che insieme colla cristiana giustizia che santifica la sua persona, egli ritiene nella natura sua una parte della primitiva infermità, la quale e il fa soggiacere a colpe leggiere, ed a morali difetti; e solo per morte riman distrutta. Il che è una ragione che a lui stesso toglie ogni diritto di pretendere, che i mali temporali non lo molestino, quando anzi oltr'essere giuste pene, sono altresì salutari medicine.

244. Quanto più, se si consideri, che questi mali e sono l'effetto della corruzione della natura comune a tutti gli uomini, e non vengono punto da Dio che sol li permette, ma dalle stesse leggi della natura?

La qual ragione da noi usata a spiegare e giustificare l'esistenza del male, vale ugualmente a giustificarne la distribuzione, che secondo cause naturali procede; e non già la *persona*, la qual s'innalza colla sua spirituale eccellenza e virtù sui patimenti sensibili, ma sol la *natura* guasta percuote.

245. Ma porgiamo le stesse verità sotto un altro aspetto.

La natura umana è così eccellente che intende la verità e la giustizia, ove le si mostri, e che può amarla. Ma quel lume naturale che illumina agli occhi suoi la bella faccia della verità e della giustizia, le giova solo di tanto ch'ella può tutte le azioni sue ordinatamente disporre, e ad una sua natural perfezione rivolgere. Questa cognizione della verità è una cognizione astratta,

Digitized by Google

una regola della vita, dilettevolissima all'intelletto, e quasi parte di lui principale; ma non è già un essere reale, il cui possesso dia all'uomo tutta quella piena felicità di cui esso è capace. Ora non volendo la bontà di Dio limitar l'uomo a vagheggiare perpetuamente un'idea astratta della verità o un'idea negativa della divinità; ma avendolo destinato al possesso di sè stesso, verità sussistente, essere infinito, possibile d'esser posseduto e goduto; egli stesso parlò all'uomo appena creato; gli si presentò come suo autore e suo Dio, e gl'impose un precetto, che l'uomo non trovava nella propria ragione; mostrandogli così che la ragione applicata agli esseri naturali non era la fonte d'una compiuta legislazione; che anzi sopra la natura vi avea una volontà superiore, onde gli venivano nuovi precetti. Così l'uomo fu costituito in una relazione positiva, cioè che non risultava necessariamente dalle condizioni di sua natura, coll'autore de' giorni suoi. Destinato adunque ad un fine soprannaturale, il possesso di un bene diverso da sè ed infinito divenne a lui necessario; tostochè gliene fu data per grazia la notizia, egli cominciò a gustarne il bene, vide la possibilità del pieno godimento, ed il dovere di procacciarselo. Ma questo bene infinito, a cui l'uomo che n'ha preso alcun saggio, desidera di congiungersi, egli non può ritrovarlo e impossessarsene colle proprie sue forze, perchè essendo ogni creatura infinitamente inferiore a Dio, tanto solo può essa di lui ricevere, quanto egli stesso graziosamente di sè le concede. Qui è necessario di concepire con chiarezza, come l'impossibilità che la creatura intelligente colle forze sue limitate ascenda alla conquista del bene infinito, proceda dalla sua necessaria limitazione. Nè pure Dio potrebbe creare un'intelligenza, la quale colle forze sue naturali si elevasse da sè alla visione di Dio. È sempre necessario che Dio stesso si presenti all'intelletto colla sua presenza illuminandolo (1): altrimenti come l'intelletto troverà l'essenza divina, cui nè egli ha in sè stesso, nè rinviene in nessun ente creato? Perciò con molta sublimità la Scrittura chiama Iddio un *Dio nascosto*, distinguendolo così dagl'Iddii falsi sognati dall'uomo. Questa necessaria limitazione della creatura intelligente reca

(1) Ciò si rende manifesto anche per la quarta limitazione esposta nel libro precedente, cap. XVII-XXV, che consiste nell'avere la mente nostra bisogno che qualche forza esterna le presenti gli oggetti de' suoi pensieri acciocchè ella possa pensare a' medesimi.

Digitized by Google

seco la conseguenza, ch'essa ha bisogno della grazia e bontà divina per ottenere il fine soprannaturale a cui fu ordinata a principio: ella non trova in sè stessa questo suo compiuto e massimo appagamento. E la rivelazione insegna che Dio, dopo aver dato l'essere alla natura umana intelligente, la fornì ancora, per pura sua bontà, della propria amicizia: ed è descritto nella divina Scrittura il sommo Dio, che conversa col primo uomo quale amorevole padre; acciocchè della sua grazia fosse ajutato ad ottenere quel grande fine che dovea sublimarlo cotanto, al quale la natura di lui non era, nè poteva esser idonea per sè medesima. Si noti bene che questa amicizia e questo ajuto soprannaturale era pura grazia, e che dopo averla avuta, fu gittata dal primo uomo col suo peccato. Allora Iddio si ritirò dalla natura, che colla sua presenza proteggeva e perfezionava. Parve che egli dicesse, secondo l'espressione delle Scritture: « Io mi ritrarrò, giacchè « non mi vogliono; io nasconderò la mia faccia da essi, sicchè « più non la veggano; e così nascostomi, starò a vedere dove « sanno riuscire i miseri, abbandonati a sè medesimi » (1). E l'uomo perciò rimase sprovveduto di sì necessario ajuto, rimanendogli la sola natura, e la natura ferita da sè medesima per la libera commission del peccato. Quinci i discendenti di Adamo, si doveano come il lor padre trovare sprovveduti dell'ajuto soprannaturale: Dio non gli ha già privati di ciò che apparteneva loro, non ha che ritirato il suo. Così la natura umana l'hanno ricevuta tutta, ma quale il loro padre l'aveva resa, quale egli dare gliela poteva. Ora priva la fallibile e già fallita natura umana dell'ajuto soprannaturale, che la rendeva idonea del possesso di Dio, ella non potea essere più scompagnata da una perpetua sete di stato felice, e questa sete era sete di quell'acqua soprannaturale, di cui avea saporato il dolce; e in ogni modo, era sete che non trovava liquore in terra che la spegnesse, perocchè l'uomo guasto non trovava ordine, nè riposo morale in sè medesimo: e tuttavia

(1) Questa è la minaccia tanto più terribile quanto più mite, che Dio faceva agli Ebrei per bocca di Mosè: *Abscondam faciem meam ab eis, et considerabo novissima eorum.* Deuter. XXXII. Non si possono trovare parole più efficaci ad esprimere l'impotenza dell'uomo, e l'estremo bisogno ch'egli ha di Dio. Dio non ha d'uopo di percuotere l'uomo per atterrarne l'orgoglio, basta che l'abbandoni a sè stesso, che il lasci solo, libero, acciocch'egli provi di fare tutto ciò che vuole e che può!

Digitized by Google

non potea rinunziare alla voglia di spegnere quella sete di felicità; dovea dunque spargersi sperimentando di continuo se mai le venisse trovata nelle cose create, ovvero in sè medesimo.

246. Qui discopre il suo capo la superbia e la lussuria. L'uomo ricaduto sopra sè stesso, non attese più a quell'ajuto divino, che non avea; ma ebbe più vivo, più temerario il sentimento delle proprie forze, e confidò di potere ancora ottenere sua piena soddisfazione con esse sole: ecco la superbia. L'uomo sentendo a quando a quando, che questa sua speranza fallivagli, si sparse per le creature, si buttò avidamente sopra ogni oggetto allettevole, cercò da per tutto felicità, inseguì ogni falso lume di vana lusinga dove che gliene paresse balenare: disunito da Dio attaccò l'anima sua alle cose materiali: ecco la lussuria. Laonde la natura umana, non perchè offesa o percossa dal divino Giudice, ma pur lasciata sola, quale ella avea reso sè stessa, toltole solo quello ch'ell'avea gettato e che a lei non apparteneva, il dono gratuito; non già perchè costituita imperfettamente dal sommo artefice che la formò, ma per sua propria limitazione; non bastava più a sè medesima, e così rinserrava un germe di tristissima corruzione e di disordine, coll'atto peccaminoso già sommamente fecondato. La fiducia adunque di rinvenire pace in sè, o di trovarla nelle varie creature, quand'anche nel caso proposto non si potesse al figliuolo d'Adamo imputare a colpa, perchè necessaria, non si rimarrebbe per questo di essere un disordine verissimo, non si rimarrebbe di produrgli un continuo tormento, cercando egli felicità e trovando perpetuamente infelicità.

247. Ora consideri l'uomo con che sapienza e giustizia abbia Dio permesso che dal primo genitore si propagassero ne' discendenti i mali temporali. Per me non dubito, che quel solo ajuto soprannaturale tolto giustissimamente allo spirito del primo uomo bastasse a prostrare le forze sue già nel peccato disordinate, e perdere naturalmente la signoria sopra il suo corpo, tenuto in vita dalla vigoria dell'anima amica e vicina al fonte del vivere; e che Dio, il quale io considero dalla descrizione del Genesi come inserito quasi parte nell'universo, prossimo alle creature sue, quasi deliziantesi d'esse, vestito di qualche forma naturale e visibile, presedente sotto di quella al governo delle cose create, col solo ritirarsi che fece dalla natura, troncati quei legami che il congiungevano ad essa, e che entravano nel piano generale, lasciasse essa natura, quasi priva dell'anima, insteri-

Digitized by Google

lita e attristata, in preda a' mali tutti espressi nelle divine maledizioni. Ma in qualunque modo ciò sia, ci basti comprendere sì come l'umana natura divisa pel peccato dall'autor suo, anche lasciandole tutto ciò che le spetta, porti seco un fonte di disordine e di guai necessario, il quale affetta e guasta la stessa parte morale dell'umana natura. L'effetto ultimo poi dello sviluppo di sì tristo germe non può essere che infelicità e disperazione, non trovando mai l'uomo quello che cerca, e però trovando in fine tutto miseria. Ora se il disordine e la mala piega della volontà che costituisce il peccato originale ne' posteri non ha in sè stesso il concetto di colpa, perchè non libero, nè pure egli è bisogno, per la forza del nostro argomento, che si prendano per pene personali i mali ed i patimenti; ma come quello si può prendere per un fatto che appartiene all'ordin morale, ma che viene dalla limitazione e dalla fallacità dell'umana natura; così i secondi si posson prendere per una conseguenza del primo, fondata nella connessione dell'ordine spirituale e morale coll'ordine corporale.

CAPITOLO XIII.

LA PERMISSIONE DE' MALI TEMPORALI CHE CADONO SOPRA I GIUSTI E GL'INGIUSTI NON SOLO È ATTO DI GIUSTIZIA, MA DI BONTA', GIOVANDO QUE' MALI DI MEDICINA ALLE INFERMITA' MORALI COMUNI A TUTTI GLI UOMINI.

248. Ma non solamente è giusto, che l'uomo il qual cerca felicità dove non è, nè pure la trovi, non solamente è necessario, ma ciò appartiene ancora ad un decreto di bontà. Supponiamo possibile che l'uomo rinvenisse in sè stesso o nelle cose fuori di lui qualche appagamento; o supponiamo almeno che i patimenti che gli tocca di sostenere cercando per queste strade tortuose ed affaticanti felicità, glieli avesse Iddio molto diminuiti da quel che sono (il che egli avrebbe dovuto fare con un miracolo); sarebbe ciò stato utile all'uomo? Quanto l'uomo trova in sè stesso e nelle creature più di fatica e di dolore, tanto meno egli gitta precipitosamente la sua fiducia ed i suoi affetti in tali cose: all'opposto, quanto più gli riesce di cogliere dilettazioni nelle creature, tanto maggiore disordine in lui perviene, cresce in lui la pazza speranza di rinvenire intero pagamento a sè stesso senza di Dio, e più si allontana da Dio. Il germe adunque del disordine che contiene in sè stessa l'umana natura, da Dio sola lasciata, diverrebbe via più funesto,

Digitized by Google

e chiamerebbe da ultimo sopra di sè affanni maggiori da quella necessità di giustizia che addirizza tutte le cose torte, e che stringe ad entrare nell'ordine ogni cosa disordinata col renderla grave a sè stessa; più che la natura umana traesse vano diletto, fornicando colle create cose contro il suo Dio. Adunque la gravezza delle sofferenze e delle sventure, che l'uomo nella vita temporale ritrova, non è solamente pena del primo peccato, e conseguenza di sua natura costretta da limitazione, che è madre di disordine, al quale è giusto figlio il dolore; ma ben anco è un riparo, e quasi direi una diga incontro all'empito di questa furiosa natura che non basta a sè stessa, e che ricade perpetuamente sopra sè stessa.

249. Allorquando poi rivolgiamo lo sguardo alla grazia apportata da Gesù Cristo, allora noi veggiamo di più dato allo spirito dell'uomo un novello ajuto soprannaturale più eccellente del primo, mediante il quale ei di bel nuovo si raggiunge con Dio: la divinità di proprio moto è venuta ancora in soccorso dell'umana natura, la quale affaticata dalla funesta esperienza ond'apprese che nè in sè stessa, nè in tutti gli enti creati giace il riposo suo tanto studiosamente cercato, torna indietro da' suoi traviamenti, e si slancia impaziente nel seno del suo Dio generoso amatore, ed indi trae novello vigore infinito. Allora le gravezze ed i temporali patimenti non solo la giovano di qualche confine alla foga de' suoi disordini; ma diventano un richiamo alla vera sua requie, e vede in essi risplendere con maggior luce la grandezza della divina bontà.

250. Laonde egli è del tutto irragionevole il lagno che muove qualsiasi mortale contro le temporali afflizioni. Ciascuno viene al mondo avverso da Dio, con una limitazione nella natura, che reca disordine nella volontà, il qual disordine lo fa soggiacere alle sofferenze. La legge che impone all'uomo il patire è adunque naturale e giusta, perchè a tutti gli uomini difettati, comune; è anche buona, perchè ella si oppone al natural disordine, e quanto ella può nel corregge, e perchè l'ostacolo de' mali, contro a cui batte la disordinata nostra natura, per Gesù Cristo, ci ajuta a tornare indietro, e ci avvisa ed affretta di rivenire a quel Dio, che torna a venirci incontro.

251. È vero che Gesù Cristo redimendo e salvando l'umanità, volle ristorarla prima quanto alla *persona*, lasciando la *natura* ancora inferma e soggetta alla morte che la distrugge, sino alla ri-

Digitized by Google

surrezione, nel qual tempo si riserbò di rigenerarla pienissimamente. E sublimi ragioni condussero Iddio a tenere quest'economia nell'umana giustificazione e ristorazione: molte delle quali se ne possono conoscere; ed una l'abbiamo pur ora toccata.

252. Ma quando pure non se ne scorgesse nessuna, giugnerà la baldanza dell'uomo a mettere legge a Dio fino nelle sue stesse liberalità? Vorrà pretendere che la bontà divina, la quale viene in soccorso alle miserie umane spontaneamente e senza che l'uomo n'abbia il menomo dritto, piegando a senno di lui, si comporti in uno, più tosto che in un altro modo? Riparando al disordine dell'umana natura, non sarà lecito a Dio ripararvi in quel grado che a lui ne piace? in tutto, o in parte? Se adunque l'uomo soggetto all'infermità temporale foss'anche da Dio lasciato in preda di quella, e fosse tuttavia salvato da' mali eterni dello spirito; non dovrebbe solo per questo esser tutto commosso di gratitudine? Non dovrebbero mancargli le condegne voci da benedire il suo liberatore? Quanto l'uomo è ingrato! Il Dio che lo soverchia co' benefizj, vien chiamato al tribunale dell'uomo perduto!

253. In prima adunque, come ho detto, le sventure e le temporali sofferenze sono state lasciate all'umanità per medicarla. Essendo il morbo universale dell'uomo un senso ardito della propria natura divisa da Dio pel peccato, il qual senso s'immedesima coll'orgoglio e prolifica le concupiscenze; solamente colle sventure poteva esser curato: per esse col lume della grazia egli poteva aprire gli occhi su di sè stesso e sull'altre creature, e vederne e sentirne l'assoluta nullità riguardo al suo appagamento, e mediante le replicate percosse, mediante la diuturna esperienza delle più gravi afflizioni, conchiudere una volta: « ahi! in nessuna creata cosa abita la pace: a te ricorrerò, o mio Dio: in te solo è il riposo dell'anime nostre ». Se non avesse l'uomo fatto sì amara esperienza, avrebbe forse potuto trovare in Dio la sua pace; ma non avrebbe avuto tuttavia un sentimento così certo, o almen così vivo, come è quello che a lui ne viene dall'esperienza fatta a' proprj danni, nella quale sentì che la pace non solo è in Dio, ma ben anche nel solo Dio, e che le nature tutte sono nulle perchè impotenti a dar requie alla intelligente natura, per cui tutte le altre nature son fatte.

254. L'umano intendimento ragiona sulle cose somministrato da' sensi. Coll' esperienza adunque dovea provarsi quasi allo stesso senso dell'uomo, che la natura umana ha bisogno continuo del suo

Digitized by Google

Creatore. Quindi all'uomo provenne una cognizione maggiore della perfezione divina e della propria imperfezione: rifulse nella sua mente di tutta luce la gloria del sommo Creatore, e il trionfo di lui, sulle creature tutte riportato, brillò agli occhi delle intelligenze, ed ai sensi stessi dell'umanità umiliata sotto la mano di lui sublime e possente. Ma il fulgore di questa gloria di Dio lampeggiante in sugli occhi dell'umana natura, è appunto la grande salute di questa; qui è l'accostamento e l'unione di lei al Signore; perciocchè quanto la gloria o la potenza divina penetra, per così dire, addentro nell'intelligente natura, tanto è la grazia di essa natura. Ora se la cognizione umana comincia dal senso, ed il senso abbisogna della sperienza, come doveva Dio condurre l'uomo a cognizion sì perfetta, se non concedendogli l'esperienza de' mali a sè procacciati e della sua propria infermità? Come poteva recarlo a sì alto grado di convinzione della propria nullità e della divina grandezza? Come finalmente a sì alto segno di salute e di grazia? Doveva Iddio ammaestrare l'umana natura lontanandosi dalle sue leggi? o ancora, poteva egli ciò fare? può dar moto ad una pietra, altra cosa che la forza contraria alla sua inerzia? o può esser mosso il senso dell'animale da altro, che dall'ente sensibile? Qualunque azione si produca in un essere, tocca essa quell'essere, se non opera sulle sue forze o facoltà? Doveva dunque Iddio co' miracoli impedir que' mali, che soli potevano ammaestrare quest'essere misto che uomo si chiama? Quanto è grande adunque la divina saviezza! quanto la bontà! Ella fu che ci lasciò i mali temporali, tutti opera nostra, per condurci con essi alla più alta perfezione, ed alla più grande salute! Ed è possibile che l'uomo cristiano non intenda quello che raccogliendo gli avanzi delle prime tradizioni intendeva Platone, il quale scriveva « che « vedendo il Signore Dio degl'Iddii gli esseri sommessi alla ge« nerazione aver perdute le cose tra le più preziose, più belle, de« cretò di sottoporli a tale regolamento, che acconcio fosse a « punirli insieme ed a rigenerarli »? E questo sarebbe più che sufficiente a dissipare le difficoltà che si fanno in sul compartimento de' mali. Conciossiachè da ciò risulta, che soggiacendo l'uomo a' mali tutti per la condizione di sua deficiente natura, e questi mali stessi essendo un rimedio, avvalorato che sia dalla grazia del Redentore, al pestifero morbo di cui s'infettò la stessa natura per propria colpa; d'una parte colui che a minor numero di mali si abbatte in questa vita può rallegrarsi naturalmente quasi di ac-

Digitized by Google

cidentale avventura; e dall'altra quegli che è più di mali temporali aggravato, può in essi ravvisare una divina soprannaturale misericordia.

CAPITOLO XIV.

L'EFFICACIA DELLA PREGHIERA È UN MEZZO DATO DA CRISTO CHE TOGLIE OGNI IRREGOLARITA' NELLA DISTRIBUZIONE DE' MALI TEMPORALI.

255. Ma non tutti, nè sempre gli uomini hanno presente questa imperfezione originale di lor natura: non tutti considerano questo peccato che portiamo con esso noi, questa tendenza continua a lusingarci delle proprie forze e delle creature corporee, il cui vivo senso, abituale, isolato da quello del Creatore, si può definire un orgoglio istintivo. Si lamentano perciò che i mali ed i beni temporali non siano compartiti equamente secondo i meriti de' vizj e delle virtù, che attuali si dicono, cioè che l'uomo stesso si procaccia, e non riceve in eredità: a loro ne pare, che secondo questi meriti dovrebbero esser divisi. Ora non voglio io costringerli di risentirsi dalla loro disattenzione. Non voglio pretendere, che col solo argomento del comune disordine si acquietino tutti i lamenti de' mali comuni: è troppo difficile a molti il continuo uso ed applicazione dello stesso principio generale, come dinanzi osservammo. Sovverrò dunque, se mi riesce, alla costoro debolezza d'intendimento, anche con delle ragioni più vicine e meno generali.

256. Di sopra già fu indicata la connessione degli avvenimenti dell'universo, e vedemmo come l'andamento di tutte cose, e perciò la distribuzione de' mali e de' beni, pende interamente dalla posizione primitiva degli esseri e da' primi loro movimenti, prescelti sì questi che quella dalla divina sapienza. Fu ancora osservato com'ella sia cosa che soverchia tutte le nostre forze intellettuali, formare un giudizio diretto intorno al senno, onde furono locate a principio le cose, e mosse per l'universo. Considerammo in appresso, che la posizione di esse cose ottima fra tutte, non potea esser quella che avesse sottratto tutti i giusti da' temporali malori, ma quella che avesse afflitto il meno possibile i giusti, e lasciato sfuggire alle pene il minor numero possibile di malvagi. E nominando i giusti io astraggo, come chiaro apparisce, dal nativo disordine della natura, dagli attuali effetti di lui e dalle mancanze a cui generalmente soggiacciono quelli stessi, per loro infermità,

Digitized by Google

che partecipano alla grazia di Cristo: e tutte queste astrazioni che io fo, rendono il mio argomento più forte. Ora, sebbene noi senza prove non potremmo a ragion pronunciare, che l'accozzamento da Dio voluto delle cose a principio, non fosse quello che favoreggiasse la virtù e tormentasse il vizio più che stato fosse possibile, anzi il concetto di Dio non ci permette di dubitarne; tuttavia la dottrina del cristianesimo, che suole rispondere alle questioni più ardue, non ci lascia privi di un altro lume maggiore a conferma di quanto la ragione stessa argomenta. Perocchè il Maestro divino ci assicura, che Iddio guarda con ispecial protezione i suoi giusti, e sparge su di loro a larga mano benedizioni: e mette poi fra' suoi dogmi questa consolantissima verità, che l'*orazione in nome del Mediatore impetra tutto ciò che dimanda*. Ora assai rare volte quelli che pregano, addimandan miracoli. Adunque, giusta la cristiana filosofia si possono per noi ottenere coll'orazione molti beni temporali senza necessità di miracolo. Ma questa verità suppone quell'altra, che Dio, scegliendo a principio l'ordine degli avvenimenti che si succedono, abbia fin d'allora preveduti tutti i preghi e tutti i desiderj de' giusti (perciocchè ciò che desiderano i giusti sogliono dimandare al loro Dio, nel quale tutto di tengono gli occhi affissati e il loro stesso desiderio val talora come preghiera), ed abbia predisposte le cose per sì mirabile modo nell'universo, che venissero esauditi que' prieghi dallo stesso naturale succedere degli eventi, o col bene richiesto, ovvero con alcun bene maggior del richiesto; disponendo che l'una o l'altra cosa al bene universale si accordasse. Sappiamo noi questa disposizione sua da ciò stesso, che sappiamo come ogni nostro prego egli esaudisca.

Or dicendoci la cristiana dottrina altresì, che non si dà vita innocente nello stato di riparazione, altro che per la grazia novella, la quale prega, e che la preghiera perciò, effetto ella stessa della grazia, n'è altresì il mezzo, e come effetto ad un tempo e mezzo di grazia, ne divien ancora misura, onde si rende pur misura della virtù: quindi tanta è la virtù, quant'è la preghiera. Ed essendo l'esaudimento pari alla preghiera, consegue, secondo questo sistema della religione di Cristo, « che tutti i beni siano divisi secondo le virtù, appunto perchè sono divisi secondo le preghiere ».

Digitized by Google

CAPITOLO XV.

SE SI CONSIDERA LA SOLA LEGGE RAZIONALE, PRESCINDENDO DALLE PROMESSE POSITIVE DI DIO, NON SI PUÒ PROVARE CHE I MALI TEMPORALI DEBBONO ESSERE DISTRIBUITI SECONDO LA VIRTÙ ED IL VIZIO.

257. Ma or gioverà che noi chiamiamo a più accurato esame i meriti di quella virtù, che si lagna di essere così poco pagata del merito suo; e da prima, fatti cauti dalla sconcia querela, procuriamo di ben riconoscerla, e vedere s'ella è virtù. Spesso ci allucinano e c'imbaldanziscono le più vane apparenze di virtù. Distinta adunque la virtù vera dalla falsa, vediamo quale più delle due sia la pretendente e la querula, o la virtù vera e massiccia, o l'artificiata simulazion di virtù: e quale più meriti o quella modesta che tace, o questa superba che grida.

258. E primieramente si torni alla distinzione fra ciò che si chiama virtù nell'ordine naturale, e ciò che si chiama virtù nell'ordine soprannaturale.

259. La naturale virtù è troppo diversa dalla soprannaturale: e questa da quella distinguesi, considerata solo ne' suoi caratteri esterni, per la qualità della legge cui segue, e per le promesse che sanzionano la sua legge. La legge cui segue è positiva, cioè comunicata per via d'autorità dallo stesso Dio; le promesse fatte a chi la osserva sono pure positive, espresse, solenni; all'opposto la legge guidatrice della virtù naturale è fatta manifesta pel solo lume della ragion naturale, e non mostra nè conserva deposito di positive promesse.

Non mi fermerò io ad esaminare se questa ragione umana che tanto presume, possa vantare la menoma verità trovata in tutto da sè medesima, e perciò se possa appellarsi nel fatto promulgatrice di alcuna legislazione, o veramente se tutti i lumi, onde di presente ella va tanto orgogliosa, risalendo all'origine, sieno infine dovuti a quelle istruzioni positive che da principio l'uomo ebbe dal suo Creatore in uno colla favella, le quali mossero le menti de' primi padri al libero uso di loro ragione, e misero in essi i semi di ogni umana sapienza, semi tramandati poscia da' padri ne' loro mal conoscenti nipoti. Così veramente cred'io, ed alla sentenza di quelli m'accosto, che deplorano il cieco orgoglio dello spirito umano, il quale attribuisce a sè stesso, con sacrilego furto, la glo-

Digitized by Google

ria dovuta al solo Maestro e al solo Sapiente (1). Ma ciò lasciando, lasciando cioè d'investigare onde la ragione nostra attinse originariamente i suoi lumi de' quali ora si abbella e risplende, io considero questi suoi lumi stessi, e riconosco di buon grado ne' suoi ragionanamenti (onde che sia ripetano il lor principio) le ferme basi di una morale legislazione; le quali, perchè si manifestano a noi siccome conseguenze di principj di ragione tutti lucenti di una eterna verità, e non come soli placiti di un sovrano volere; chiamerò *legislazione naturale*, e dall'osservanza di essa trarrò il concetto della naturale virtù.

260. Sì, dunque, io ammetto una virtù naturale: ma com'è ella dubbiosa ne' suoi comandi! ma quant'è pavida, quant'è tremula la sua voce ne' difficili scontri! È una legge la sua più tosto ispirata dal sentimento, che dalla riflessione intimata. Non è già che questo nobile sentimento morale che da noi giammai si scompagna, sia privo di luce, o non si manifesti compagno ad una funzione della ragione, la percezione degli enti; non è che un tale sentimento che ci suggerisce sì alto rispetto per tutto ciò che è intelligenza e libertà, che dolcemente ci persuade ad amare i nostri simili, a partir con esso loro i beni di cui noi abbondiamo, e talora a dimenticare noi stessi per essi, e ciò senza speranza di altra mercede che del gaudio di un infelice rallegrato, di un uomo beneficato, non sia buono, non sia retto, non sia lieto messaggiere di buon evento; ma questo sentimento tuttavia, e quell'astrazione sublime di virtù, ch'indi ne ritrae la mente contemplatrice, non dà ancora all'umana ragione indebolita e cedevole alle lusinghe, sì forte e sì continua prova di sè, che non possa l'uomo o disconoscerla ne' cimenti, o dubitare di sua legittima autorità. Ma se all'uom dubitoso si presenta lo stesso legislatore, e se a lui dice: « Ti rassicura, porgi pur gli orecchi fidatamente a quella

---

(1) Ciò che io intendo per lume di ragione naturale si può rilevare da quanto fu detto nel primo libro, c. XXIX. Quivi distinsi tre generi di cose somministrati da Dio alla cognizione dell'uomo: 1.° gli oggetti naturali; 2.° Dio stesso e tutto ciò che riguarda il fine soprannaturale dell'uomo; 3.° la lingua e con essa i principj del ragionare. Ora questa terza cosa, che è il mezzo del ragionare, congiunta o applicata al primo genere di cose, è ciò che si può chiamare *ragionamento naturale*. Questo stesso mezzo del ragionare applicato al secondo genere di cose, è ciò che si può chiamare *ragionamento soprannaturale*.

Digitized by Google

voce che dentro a te suona; quella è voce che viene da me »: non può l'uomo appresso tale testimonianza negar più fede alla legge che sente scritta nel proprio cuore, senz'essere sopra ogni modo inescusabile. L'autorità di quella legge recondita diventa aperta e pienamente autenticata; essa non è più voce che s'ignori onde venga o di cui si dubiti: il legislatore che parla fece indietro la tenda, dopo cui egli stava nascosto: già si vede lui stesso, e lui stesso s'onora o s'ingiuria manifestamente nell'adempimento, ovvero nella violazione della legge.

261. Applicata dunque la legge della giustizia a Dio manifestosi all'uomo, essa acquista una evidenza ed una autorità infinita ed irrepugnabile. Per questo, Iddio stesso non lasciò giammai il mondo, come dicevamo, sfornito al tutto di quelle tradizioni che ajutassero gli uomini a sollevarsi sino a lui colla mente; e quelli specialmente che si applicarono agli studj della sapienza furono presso i Gentili privi di scusa, perchè tennero, secondo l'espression di s. Paolo, la verità di Dio nella ingiustizia, essendo presso di loro manifesta l'esistenza e gli attributi di Dio: perciocchè Dio stesso gli avea loro manifestati; avendo dato a' medesimi tal mente, che, illuminata e fecondata dalle comunicate parole, poteva sorgere e sollevarsi dalle cose visibili a formar concetto delle invisibili, cioè della virtù e della divinità di questo supremo Signore e legislatore (1). Ma chi, abbandonato questo lume di tradizione, si rinserrò nel suo angusto conoscimento non pose che de' fiacchi fondamenti alla virtù, e non ne avrebbe saputo porre nessuno, se fosse giunto ad abbandonar pienamente, il che è però impossibile, il sapere dal consorzio umano ricevuto. A questa incertezza, a questa fiacchezza per tanto della legge di natura, non meno che alla certa e possente impressione delle cose sensibili, la cui voce incessante insinua all'uomo menzognere dottrine, e scredita come illusione d'immaginativa la non comparente virtù, dee attribuirsi quel fatto così universale e così lagrimevole; che la morale filosofia abbondi tanto ne' libri e sulle lingue ostentatrici degli umani prudenti, e tanto scarseggi nelle lor vite e ne' loro costumi, e che con qualche loro atto splendido e più clamoroso che virtuoso, pretendano acquistarsi nome di probi, e ricoprire forse di molti anni i delitti, o certo le giornaliere infrazioni

(1) Rom. c. I.

Digitized by Google

di questa stessa legge severa, contro alla quale un sol fatto toglie il diritto al titolo d'incolpevole, che non è poi ancora che il primo grado della virtù. Laonde se v'ha taluno che dir si possa a pien virtuoso, questi, il dirò un'altra volta, si faccia innanzi, e si richiami contro alle sofferenze mal divise di questa vita: ma prima di tutto provi, se sa, la sua propria innocenza: la provi almeno a sè stesso in que' pochi e sfuggevoli istanti, ne' quali il suo cuore nella solitudine e nel silenzio, osa di rallentare il suo stato forzato ed ebbrio, e di dirgli la verità.

262. Ma a chi poi quest'uomo unico, questo portento fra gli umani porterà i suoi richiami? a chi volgerà i suoi lamenti? qual fu il suo legislatore? qual fu la sanzione della legge da lui, in tutti i più terribili scontri, come già supponiamo, magnanimamente osservata? Ahi che nol trova; egli non sa chi sia: non gli si è fatto manifesto, e la legge che egli con tanta cura adempì, l'ha ricevuta dalla sua propria ragione, la quale, dopo aver enunciata la legge, si confessa tosto impotente a premiare ed a castigare; anzi dichiara non esser suo ufficio nè il distribuire premj, nè l'infligger castighi, ma sol dimostrare nudamente l'onesto ed il giusto; e il presentarlo così assoluto, così necessario, che la sua obbligazione non dipenda nè da' premj aspettati, nè da' castighi temuti: perocchè indipendentemente da questi il lume della ragion naturale promulga la legge, e con autorità grida all'uomo: ubbidisci. Vero è che nel fatto si scorge, le conseguenze dell'ubbidienza dell'uomo alla legge della ragione esser la tranquillità, della disubbidienza, il rimorso; ma questa stessa tranquillità, e questo rimorso non è in fine altro, che per quella stessa voce di ragione che intima la legge, la qual prende diverso metro, secondo che l'uomo a lei risponde coll'opere, di approvazione se ubbidisce al cenno imperioso, e di rimprovero se non ubbidisce: poichè questa legge non altro cura che di essere ubbidita; e l'altre conseguenze riguardanti i beni ed i mali dell'uomo, le sono indifferenti, le sono sconosciute, quasi non esistessero. Finchè la legge adunque non sia proclamata manifestamente da Dio, finch'ella è proposta dalla sola ragione, appare bensì d'autorità piena, e per morale necessità ed evidenza, irrefragabile: ma insieme sta disunita da ogni premio e da ogni castigo sensibile: poichè il premio sensibile, ed il sensibil castigo sono di natura totalmente diversa dalla legge morale, la quale ricevuta dalla pura intelligenza

Digitized by Google

e proposta tutta semplice alla libera volontà, non s'impaccia, nè mescola di quanto è in una sfera inferiore, quella de' sensi: chè la sensibile essenza e l'intelligibile e morale sono incomunicabili, misteriosamente congiunte, egli è vero, nell'unità dell'uomo, ma non confuse nè accomunate. Il perchè l'essenza morale nulla promette, nulla desidera, nulla dà di sensibile; come l'essenza sensibile non può aspirare a nessuno de' gusti della intelligibile che per lei non esistono. A torto adunque l'uomo, questo duplice maraviglioso essere, muove querela confondendo i diritti delle due essenze di cui egli è composto, quando pretende che la sua sensitiva natura debba ricevere dilettazioni pe' meriti della sua natura intelligente; ovvero quando si scandalezza perchè soffra l'una mentre l'altra par degna di guiderdone; la quale di quel guiderdone è degna che si giace nel buon testimonio della coscienza, e questo non le vien meno, perchè sola conseguenza naturale, sola necessaria, della pratica della virtù. Laonde chiedere che quegli che ubbidisce alla legge della propria natura sia premiato di sensibil diletto, e quei che la infrange sia punito di sensibile sofferenza è per poco si irragionevole, come sarebbe se si volesse, che, per avere un uomo acquistato de' meriti o de' demeriti, un altr'uomo suo famigliare venisse punito o premiato; anzi che dico io un altr'uomo? che fosse punita o premiata un'altra natura, il cavallo, a ragion d'esempio, sul quale egli ha dato le spalle al nemico, o sul quale combattendo e vincendo ha salvato la patria.

Sicchè nella natura umana, prescindendo da Dio, non v'ha alcuna ragion sufficiente, per la quale debba ricevere altro premio sicuro, eccetto quello del testimonio della coscienza.

263. Quando adunque non abbia l'uom ricevuto speciali promesse dal generoso legislatore nessuna ragione avrà mai che l'autorizzi ad immaginarsi di possedere un diritto a ricompense sensibili, diverse da quella che nella tranquillità della propria coscienza consiste: la legge naturale col solo lume di ragion conosciuta non ha altra promessa da fare; anzi nè pur questa è promessa, ma necessaria, natural conseguenza. Solo allorquando la legge morale vien promulgata positivamente da un legislatore esterno, allor può accadere, che questi v'aggiunga ricche promesse, ed è degno di lui: è la liberalità sua che ve le aggiunge, la sua perfetta bontà; ma s'egli alla legge naturale aggiunge altri precetti positivi non sol pel modo della intimazione, ma ancora per le cose

Digitized by Google

intimate, allora solo egli sembra che anche una certa equità lo richieda (1).

264. Laonde quando l'uomo, quasi volendo segregare da sè la divinità, si restringe alla sola natural legge; allora egli perde (dirollo di nuovo) tutte le positive promesse. Allora egli allontana la mente dalla natura, come allontana il lume dalla ragione: allora la ragione e la natura non è che un fatto: nulla egli può esiger da esse: egli si costituisce uditore di quanto dice la ragione, spettatore di quanto nasce nella natura: ode la ragione e ne sente l'imperio, senza conoscerne il risultato; non la interroga qual sia di quell'imperio il reale sostegno, nè ella cessa per questo di comandar più assoluta e non meno inesorabile: mira lo spettacolo della natura e sente d'esservi attore egli stesso, d'esser egli stesso spettacolo, e fors'anco spettacol crudele, ma d'una crudeltà necessaria siccome il fatto, da cui non può appellare, come nè manco gridare mercè o pietà. Tale è la ragione, tale è natura in sè stessa considerata, priva di Dio: quella non fa che comandare, questa non fa che operare: il comando di quella è privo d'indulgenza siccome di speranza; l'operazione di questa è cieca, e l'ordine non si può più pretendere da essa come cosa che a lei convenga, ma sol cercarvelo come un fatto, che in lei si osservi.

265. Ed egli è pure questo fatto osservato nella natura che può rilevar l'uomo a conoscere anche colla sola ragione l'esistenza d'una mente suprema; ma come la riconoscerà colui che forse non vi ravvisa quest'ordine? colui che vi ravvisa tante irregolarità, a cui sembra scorgere i buoni ed i cattivi ravvolti insieme ed agitati nella medesima ruota, se non forse i primi oppressi, e sollevati i secondi? Alta e magnanima è la coscienza di quell'uomo che quivi a sè stesso risponda: « Ah no, non può

(1) Perciò questo sentimento così universale e così profondo nell'uman genere, che la osservanza della legge debba essere accompagnata da premj positivi, prova ch'egli ha ricevuta la legge morale da un esterno legislatore, che un tempo parlava con lui, o certo, per lo meno, che dal concetto d'un legislatore supremo egli la dedusse. Se l'uman genere avesse dedotta la legge morale dalla sola sua ragione, senza che intervenisse il pensiero d'un essere signore del tutto, non gli si sarebbe giammai messa nell'animo tanta aspettazione e tanta esigenza d'un premio esterno, a tal che ora si persuade difficilmente, che ciò non sia natural suggerimento di sua ragione: quello che avvenne di tante altre verità, non già *naturali*, secondo l'espressione di un uomo dotto, ma bensì *naturalizzate* nell'uomo.

Digitized by Google

esser così: una ripugnanza, una contraddizione fra l'ordine della ragione e della natura non l'ammetterò io giammai; ma immaginerò piuttosto, ma supporrò, che l'una e l'altra debbano essere dopo questa vita riconciliate: io non lascierò questa consolante sentenza: ella è buona, e per me il bene sarà l'argomento del vero ». Ma finalmente a che conduce questo stesso slancio coraggioso dello spirito umano? Non a cercare quaggiù un ordine fra la virtù e la felicità; ma ad aspettarlo dopo il sepolcro. Ella è dunque di bel nuovo irragionevole e stolta la querela dell'uomo perch'egli patisca in sulla terra, sebbene seguitatore fedele della naturale virtù.

266. E ciò non di meno, posciachè l'uomo che si spoglia de' lumi positivi della religione cristiana, e col nudo intendimento prende ad osservare sè stesso e l'universo che lo circonda, non può considerare nè l'uno nè l'altro che come un fatto, nè esiger da essi, che concordino a qualche regola da lui stimata buona o sapiente, ma può solo osservare e di questo osservar cavar poscia le leggi, a cui l'universo soggiace; osserviamo anche noi con esso lui, e vediamo, osservando gli avvenimenti, di trovare secondo qual *legge* i beni ed i mali si ripartono in sulla terra: cioè vediamo se essi cadono indifferentemente su' buoni e su' tristi; o se fra gli uni e fra gli altri corra qualche differenza costante, sicchè forse sieno più favoriti i buoni, o al contrario più prosperati i cattivi.

CAPITOLO XVI.

L'OSSERVAZIONE CI MOSTRA CHE I BENI TEMPORALI TENDONO CONTINUAMENTE D'UNIRSI ALLA VIRTÙ, ED I MALI SEGUONO, GENERALMENTE PARLANDO, IL VIZIO.

267. E certo, se noi troviamo che anche in terra, nel succedere degli eventi, si mantiene qualche ordine di bontà e di giustizia, potremo fare argomento dell'esistenza di quel Creatore che abbiamo, per poco, finto di obbliare.

268. Ma, primieramente noi vediamo o crediam di vedere, che tal ordine non è perfetto, cioè ch'egli non è privo d'irregolarità. Non è egli forse evidente che ogni atto vizioso non è tosto punito, che ogni atto di virtù non è tosto premiato? A persuadersene non è uopo, che d'aver aperti gli occhi a questo sole che ogni giorno risplende su tante fastose scelleraggini, e tante onorande

Digitized by Google

sciagure. Ma ciò non dimostra già necessariamente che non v'abbia niun ordine di giustizia; e che non v'abbia quell'ordine che vi dee essere, che è quel solo che vi può essere.

269. In fatti, abbiamo veduto che nessuno può ragionevolmente affermare che sia possibile tale affrontamento di cose, tal concorso di avvenimenti, dove tutti i giusti sieno sparmiati dalle temporali sofferenze, e nessuno ingiusto sfugga da quelle. Laonde nè pure egli è ragionevole di aspettarci che rileviamo dalla nostra osservazione de' fatti, avervi un ordine perfetto, e un perfetto accordo fra i meriti ed i beni, i demeriti e i mali; ma sarà pure un rilievo già consolante e bastevole a toglierci dalle nostre dubbiezze ed avviarci alla credenza di un'ottima mente regolatrice dell'universo, il ritrovare che in generale i viziosi sieno puniti, ed i virtuosi premiati temporalmente.

270. In fatti la morte e gli altri mali comuni a cui soggiace inevitabilmente l'intero genere umano abbiamo veduto provenire dalla limitazione della natura che li soffre segregata dall'autor suo, e però sarebbe irragionevole cosa il cercar contro a questi riparo dalla natura o dalla naturale virtù. Rimane adunque, che l'accordo fra il bene ed il mal morale, e il bene ed il male eudemonologico, non possa aspettarsi quanto a' mali comuni e necessarj alla natura, ma sol quanto a' mali eventuali od accidentali.

Ora de' beni accidentali il primo è l'interna tranquillità dell'animo, e noi vedemmo che questo natural premio non manca mai a quella virtù che consiste nel venerare il dettame astratto della giustizia, ove che all'uomo avvenga di doverlo applicare, che è quasi culto alla divinità che sta in essa, direi quasi, nascosta, senza ch'egli sel sappia.

271. A cui per sopraggiunta s'uniscono molt'altre ottime conseguenze. Poichè gli esseri co' quali l'uomo si scontra nell'universo, ed a' quali può applicar quel dettame, sono i suoi simili ed egli medesimo.

Or non sarà difficile l'osservare, che chi è giusto co' suoi simili e con sè stesso, evita i mali (supponendo tutte l'altre cose uguali) e consegue i beni temporali più facilmente, di chi procede ingiusto seco stesso e col prossimo.

272. Conciossiachè la virtù rispetto a' suoi simili consiste in un animo sì attemperato, che ami grandemente il bene di tutti e lo procacci coll'opera: come il vizio sta in obbliare i risguardi dovuti agli altri uomini, pensando solo a sè stesso. Ora colui il

Digitized by Google

quale è conosciuto amatore di tutti, per legge di natura vien preferito dal voto di tutti, a colui che è conosciuto inimico a tutti: quegli adunque ha in suo favore maggiori voti. Però ha maggiore probabilità all'acquisto di tutti i beni. Avrà contro di sè gli interessi di ciascheduno; ma ciascheduno riguardo al proprio interesse si trova solo, e perciò è soverchiato dalla forza di tutti. Vero è che si possono mettere a concorrenza con lui alcuni che simulano la stessa virtù; ma la simulazione della virtù non può essere nè sì frequente, nè sì costante, nè sì sicura siccome è la stessa virtù. Onde, quantunque diasi il caso, che quegli che ama più il bene comune sia sopraffatto talora dalle passioni altrui accordate insieme per accidentali cagioni; tuttavia questo dee esser meno frequente, perchè meno probabile.

273. E qui si consideri, che i casi irregolari, quantunque rarissimi, fanno una maggiore impressione de' casi succedenti secondo la natura e la ragion della cosa; e l'opinione che questa irregolarità ricorra assai di frequente, si trova quindi del tutto volgare, niente fondata sopra un calcolo riposato; ma anzi venuta dallo sdegno di vedere l'iniquo innalzato; il quale sdegno prova egli stesso come quella sia cosa a ritroso della natura, e perciò meno frequente del suo contrario; chè quanto va a ritroso di natura è assai raro, e quanto ne va a seconda è continuo: prova ancora, essere gli uomini giusti in giudicare degli altri, solo ingiusti quando giudicano in causa propria. Perciò nel mondo, il maggior numero de' giudizj intorno al merito esterior degli uomini si portano rettamente, perchè sono più i voti dati in giudizj estranei che in giudizj proprj, e quasi di tanto, quant'è il numero de' giudicanti moltiplicato per sè medesimo.

274. Si potrà aver qualche dubbio intorno alla mia proposizione, che il virtuoso goda d'una probabilità o aspettazione maggiore all'ottenimento de' beni umani, qualora non si ponga mente al valore di quella condizione che apposi nel proferirla, fatte le altre cose eguali. E certo se incontra che gl'inimici abbiano più di potenza, opprimeranno l'uom virtuoso più debole: ma da me si domanda come più probabilmente si distribuiscano fra gli uomini i beni, e fra i beni questa potenza medesima di cui si deplora l'abuso: si suppongono adunque i detti beni non ancora distribuiti, e si cerca secondo che legge tendano continuamente a distribuirsi. Ora io dico, che questa è legge secondo cui si distribuiscono naturalmente fra gli uomini i beni ed i mali:

Digitized by Google

I BENI NATURALI HANNO UNA CONTINUA TENDENZA AD UNIRSI COLLA VIRTU' NATURALE, ED I MALI AD UNIRSI COL VIZIO.

275. In qualunque stato si trovi il mondo, in qualunque modo anche sommamente irregolare sieno questi beni distribuiti, non cessa mai di operare quella tendenza, non cessa mai d'esser vero, ch'essi abbiano continuamente quasi una cotale inclinazione a raggiungersi colla virtù. Così quando anche un corpo si trova in quiete, non è per questo men tirato verso la terra. Vuol dire che se i beni umani sono continuamente attratti inverso alla virtù, nella lunghezza del tempo essi debbono avvicinarsi alla distribuzione regolare, dee perfezionarsi più e più quest'equilibrio, o sicuramente spingere senza posa gli eventi verso a questa perfezione di ordine morale, per qualunque accidentali perturbazioni ella incontri.

276. A spiegare un po' meglio la cosa, considerate a parte la *legge della probabilità:* legge sovrana che presiede all'esecuzione di tutte l'altre leggi dell'universo. Tutte prendono indirizzo da lei: ed apparirà quanto sia sublime questa legge dalla Cosmologia che pubblicherò, se mai possano sperare favore ed incoraggiamento tali studj in Italia (1). Eccola in poche parole.

277. Se tu metti in una borsa novanta pallottole, un sesto delle quali sieno gialle, due sesti rosse, tre sesti nere, e poi a sorte le cavi fuori, non hai tu nessuna certezza, che t'esca prima un colore che l'altro: hai bensì mezza probabilità per le nere, un terzo per le rosse, un sesto per le gialle. Qualunque colore tu ne cavi, egli è sempre una irregolarità, perocchè quel colore non avea intero diritto, per dir così, d'uscire egli, ma solo n'avea una mezza, o terza, o sesta parte. Ma se tu procedi oltre, rimessa la pallottola, a prendere per un gran numero di volte, e noti i colori delle pallottole prese, vedrai che il numero d'esse per ciascun colore si avvicinerà alla ragione ch'esse hanno coi colori, cioè ad essere mezze nere, un terzo rosse, e un sesto gialle. Quanto più procedi, tanto più diminuisce l'irregolarità, e apparisce il regolare disegno, che può esser perturbato accidentalmente, ma non sì, che non ti faccia veder di continuo la legge che inclina i colori delle pallottole estratte a regolarizzarsi, e ti dà assai chiaro indizio che tu vedresti disparito ogni irregolare assortimento, quando moltiplicassi le tratte all'infinito.

---

(1) L'autore scrivea nel 1825.

Digitized by Google

Chi dunque non sa considerare che i casi particolari, non può vedere bellezza che egli è quest'universo: vi dee anzi trovare deformità, perchè s'abbatte ad irregolarità inevitabili: ma chi considera una lunga serie di avvenimenti, vi scorgerà ordine mirabilmente regolare e simmetrico. Così se alcuno volendo considerare un ricamo bellissimo, mirasse ciascun punto o filo del lavorío in separato, vedrebbe l'un colore dopo l'altro senza avvisare la vaghezza del tutto: per fare stima della quale, gli bisogna lontanare alquanto da sè il nobil trapunto, e con sola una vista complessiva godere tutti i colori insieme assegnati a' loro posti convenienti dalla intelligente ricamatrice. Per tal modo,

Nelle applicazioni delle leggi dell'universo il grande artefice ha disposto che vi abbia irregolarità nel particolare, e regolarità nel generale, assoggettando le stesse irregolarità al suo mirabile eterno disegno.

278. E questo è quello che si vede nel compartimento de' beni e de' mali temporali. Se tu scorgi un virtuoso nella miseria, pensa che è un caso solo: mira all'intero della sua vita, nella quale forse troverai i beni assai maggiori de' mali. Se non basta, acciocchè tu vegga regolarità, che consideri tutta la vita dell'uomo in vece d'un solo evento o d'una sola parte, t'estendi a considerare le intiere schiatte: vedrai maggiormente prospere quelle, ch'ebbero somma maggior di virtù. Le irregolarità che troverai nelle schiatte intere fra loro, ti si minuiranno d'assai, se invece di considerare una schiatta, tu ne consideri molte, e più se le intere nazioni. La storia di queste dimostra costantemente, esse per gli vizj traboccanti esser perite; per le prevalenti virtù, fiorite. Ancora meno irregolarità ti appariranno sguardando a tutta la storia della virtù e del vizio nell'intiero uman genere, e meno sempre più quant'è più lungo il corso dei tempi ne' quali assumi di meditarla.

279. E per illustrare la cosa con solo un esempio, non permettendoci più la propostaci brevità, vedi di grazia come talora pare irregolare ciò che alla generale regolarità sommamente contribuisce. Ella è osservazione comune e verissima fatta in tutti i tempi, che certe inclinazioni dell'animo così viziose, come virtuose, si propagginano di padre in figlio. Di qui è appunto in gran parte che le diverse schiatte si veggono avere diverse tempere, un loro modo di pensare, e loro proprie abitudini, e loro proprj costumi. Con questa osservazione ti accorgerai come le malattie ereditarie che sembrano irregolarità, possano ottenere un fine sapiente dalla

Digitized by Google

Provvidenza. I peccati de' padri puniti colle malattie si castigano anche ne' figliuoli, perchè in essi trapassa l'inclinazione agli stessi vizj: aggiungi l'educazione e gli esempi che pur essi danno al figliuolo l'impressione de' padri; e perciò la probabilità maggiore delle medesime colpe; e perciò in generale la moltiplicazione di quelle colpe. Conveniva che quelle stirpi così viziate moralmente, fossero altresì afflitte di maggiori mali corporali, acciocchè s'estinguessero prima delle stirpi incorrotte, e per tal modo nel mondo sempre la virtù sopravvivesse (1).

CAPITOLO XVII.

CHE IL CASTIGO DOVUTO AI MALVAGI SIA TALOR DIFFERITO, CIÒ PUÒ RIDONDARE A FAVORE DELLA VIRTÙ; E PERÒ NON CI HA CAGIONE DI TRARNE SCANDALO.

280. Non posso qui trattenermi d'inserire un'osservazione quanto fina, altrettanto vera, che Plutarco fa nel libro che intitolò: « Perchè la giustizia divina differisce talora la punizione de' mal- « vagi ».

Egli osserva che Dio non punisce all'istante i delitti perch'egli non considera le cose separate l'una dall'altra, ma le considera tutte insieme, non tanto ciò che ciascuna azione dell'uomo esigerebbe, quanto ciò che più giova, acciocchè risplenda un perfetto ordine di giustizia non meno che di bontà nell'intero corso della sua vita. Ora, dice Plutarco, quante volte gli uomini malvagi non cangian costumi, e moralmente rinnovellati, non s'avanzano nella via della virtù fors'anco più innanzi che prima non s'erano inoltrati in quella del vizio? Che se Iddio avesse tolti di mezzo questi uomini colpendoli d'una pena prontissima all'istante del primo loro peccato, non ci sarebbe stata, egli è vero, quel-

(1) Questo argomento è trattato anche da La Place, nel suo *Saggio filosofico della probabilità*, dove scrive: *On y verra sans doute avec intérêt, qu'en ne considérant même dans les principes éternels de la raison, de la justice et de l'humanité que les chances heureuses qui leur sont constamment attachées; il y a un grand avantage à suivre ces principes, et de graves inconvéniens à s'en écarter: leurs chances, comme celles qui sont favorables aux loteries, finissent toujours par prévaloir au milieu des oscillations du hasard. Je désire que les réflexions répandues dans cet essai, puissent mériter l'attention des philosophes et la diriger vers un objet si digne de les occuper.*

Digitized by Google

l'irregolarità particolare per la quale il commesso delitto fu veduto qualche tempo andarsi impunito; ma si sarebbe insieme perduto quel grand'ordine che n'è riuscito: perocchè nel caso posto, il diritto della giustizia venne a ripristinarsi nel tutto della vita dell'uomo, e con grande vantaggio dell'uomo stesso, con lode di clemenza da parte del legislatore, e con acquisto che fece la terra d'una somma maggior di virtù.

281. « I grandi caratteri, così il greco Filosofo rincalza la savia sua osservazione, nulla producono di mediocre: e poichè « l'energia loro non può rimanersene oziosa, essi sono in agitamento pur sempre come vascelli sbattuti dai flutti e dalla tempesta, finchè non sieno pervenuti a formarsi delle ben ferme « abitudini. Ora a quel modo che l'uomo inesperto di agricoltura « dispregia un terreno, ch'egli vede coperto tutto di boscaglie, « d'erbe selvatiche, d'acque stagnanti, di fango e di rettili, mentre che forse il perito, da tai segni stessi e d'altri simiglianti ne « cava argomento dell'eccellenza del suolo; così medesimamente « i grandi caratteri soggiacciono ne' lôro principj al pericolo di « mandar fuori delle frutte triste e perverse: e noi sdegnosi di « tali prodotti, e di tali sterpi, c'immaginiamo che nulla v'abbia « di meglio che reprimer col ferro quella falsa vegetazione; ma « colui all'opposto che sa più di noi nell'arte dell'umana agricoltura già vede quanto v'abbia in questi spiriti di buono e di generoso, ed attende paziente la stagione della ragione e della « virtù, nella quale stagione queste tempere d'uomini robuste « producono delle frutte degne di sè medesime ».

282. Secondo il qual concetto, rassomiglia Plutarco assai acconciamente la norma che segue in tal caso la divina Provvidenza a quella legge degli Egiziani per la quale veniva ordinato, « che « se una femmina incinta fosse condannata a morte, se ne sospendesse il supplizio fino che si fosse sgravata del suo portato ». Simili a cotal femmina, dice il savio cheronese, sono molti uomini rei; degni di morte, e fors'anco da Dio già dannati al supplizio, ma essi rinserrano nel loro seno qualche bella azione, qualche magnanimo fatto: spetta dunque alla sapienza non meno che alla bontà del legislatore il differire alquanto quel lor supplizio, fino ch'essi abbiano partorito quel buon frutto di virtù, che in essi si va occultamente maturando.

283. E quand'anche questo non fosse frutto di vera virtù,

Digitized by Google

nel qual caso supporrebbesi l'uomo tornato sulla via retta e capace di compensare spontaneamente e largamente ciò che alla giustizia ebbe prima detratto co' suoi mali portamenti; non varrebb'egli lo stesso ragionamento, s'egli fosse frutto di utilità per gli altri uomini, non dovrebbe ancora serbarsi il malvagio dal giudice sapientissimo ed ottimo, qualora egli l'avesse destinato a recare qualche gran bene a' suoi simili, e fors'anco senza pure ch'egli lo voglia e lo sappia?

« Se Dionigio il tiranno, così il greco Filosofo, fosse stato pu-
« nito al primo istante della sua usurpazione, non sarebbe forse
« soprastato un solo greco in tutta Sicilia: perocchè i Cartagi-
« nesi impossessandosi di quel paese, ne li avrebbero tutti cac-
« ciati. Alla città d'Apollonia e a quella d'Anattorio, come for-
« s'anco a tutta l'isola di Leucadia, sarebbe divenuto il medesimo,
« se Periandro non fosse stato punito lungo tempo dopo l'usur-
« pata dominazione; e per me non ho dubbio che il castigo dif-
« ferito a Cassandra non sia stato per altro, che perch'egli ser-
« visse alla riedificazione ed alla ripopolazione di Tebe ».

284. Parla quindi dell'uso che Iddio fa de' tiranni per castigare i delitti de' popoli, recando l'esempio di Falaride dato a que' d'Agrigento, e di Mario dato a' Romani, riserbando all'ultimo la punizione de' tiranni medesimi, con grande e con benigna ragione: verità pure luminosa ed in tutti i tempi confermata da manifesta esperienza; per cui non sarebbe punto difficile, ma più tosto inutile come cosa troppo comune, il sostituire agli esempi antichi da Plutarco quivi arrecati, altri esempi più recenti, nè certo meno strepitosi de' suoi; giacchè al mondo intero egli sembra che ancor ne fischino gli orecchi.

285. E si osservi quanto bene l'osservazione di Plutarco si lega co' principj da noi posti. — Perchè mai (riassumerò il filo del ragionamento) differire il supplizio al reo? non è egli questo una irregolarità giusta la legge della giustizia? — Sì, ma una irregolarità parziale, che apporta maggior ordine nel gran tutto: una irregolarità momentanea che vien poi corretta nel corso de' tempi, nel quale ella stessa diventa fonte di una regolarità più squisita. — Ma non tornava meglio cavar quest'ordine del tutto, questa regolarità più squisita nel corso de' tempi senza permettere quel disordine nel caso particolare, quella irregolarità del momento? — Questo non si può fare: conciossiachè co-

Digitized by Google

me si sarebbero sviluppati i germi di virtù e di morale grandezza in quell'uomo prima traviato, e poi fattosi, per virtù inusitata, lucerna dell'umanità, se al primo suo fallo egli fosse stato colpito dal meritato supplizio? o come poteva egli in tal caso servire d'istrumento nell'ordine della Provvidenza divina, forsanco involontario, a campare dalla sciagura migliaja di uomini innocenti, o a castigarne migliaja di colpevoli? Così la sua malvagità, che rimane per qualche tempo impunita, e che mostra in sè un'apparente irregolarità, è quella appunto che fassi ministra della giustizia, e che serve a ripristinare l'ordine morale in un più vasto cerchio di cose. — Ma perchè ciò è necessario? — Perchè sono limitate tutte le creature; perchè esse non possono unire tutti i beni contemporaneamente in sè stesse, nè sfuggir tutti i mali; per cui nel tempo che alcuni ne sfuggono in altri incorrono, e per conseguir certi beni, alla perdita d'altri soggiacciono naturalmente; sicchè la grand'arte, per dir così, onde la divina sapienza corregge e governa le cose mondiali, è quella appunto di disporle in tal guisa, che dai mali ne vengano de' beni maggiori, anzichè quella di non permettere gli stessi mali.

CAPITOLO XVIII.

QUELLI CHE SI LAMENTANO DELLA PROVVIDENZA HANNO SPESSO UN FALSO CONCETTO DELLA VIRTÙ, E TUTTAVIA LA VIRTÙ, ANCHE PRESA SECONDO IL LORO CONCETTO, NON MANCA DI TEMPORALI VANTAGGI.

286. La parola *virtù* oltracciò da quelli che fanno lamento della divina Provvidenza si adopera assai spesso impropriamente. Si dà tal nome a tutte quelle azioni, che immediatamente giovano: ecco la virtù naturale di costoro. Con tutta verità noi possiam dire, che, a rigore della parola, non si dà vera *virtù naturale,* cioè che termini nella natura creata, poichè la legge morale, in cui ossequio dee terminare ogni azion virtuosa, è cosa eterna, benchè abbia cominciato a risplendere nella creata intelligenza. Oltracciò se noi consideriamo l'uomo disgiunto da Dio, egli non può rivolgere i suoi affetti ed i suoi pensieri, che ad utilità temporali, o sia che studii di procacciarle a sè stesso, o sia che, avendo sortito buona natura, si diletti ancora di dilatarle agli altri; egli lavora sempre per interesse o almeno per un fine li-

Digitized by Google

mitato, il quale può esser vinto ad ogni istante da un altro maggiore. Fors'anco il freddo giudizio della sua mente lo ristringe in un puro egoismo, e il fa giovare agli altri per propria utilità: mentre un istinto del suo cuore, che non è mai al tutto spento nell'uomo, il piega alla benevolenza; ma un istinto non è ancora una virtù: l'uomo nondimeno desidera che questo suo interno e misterioso diletto sia una virtù, e se ne lusinga e se n'applaude; vede di più, che opporsi a un tale istinto non si può senza opporsi alla verità: vede che opporsi alla verità è male oggettivamente; ma come persuadersi, che questo male oggettivo sia anche il maggior male di sè soggetto e che non abbia possibilità di compenso? Al più, egli può fare degli sforzi per interpretare in quella pura e nobile voce di natura la volontà smarrita d'un arcano legislatore e magnifico rimuneratore, ed è con un atto di fede, che la virtù diviene efficace, e a regnare nell'uomo incomincia. Virtù! sublime e caro nome! Tu suoni agli orecchi del mortale che ha smarrito il suo Dio, ma non intende il tuo significato. Solamente l'operare per amor d'una legge, che allor diventa più amabile e possente sull'uomo, quando in lei si scopre un amabilissimo e onnipotente legislatore, è degno che si chiami virtù. Radicata in un bene infinito la virtù diviene così immobile nell'uomo, come immobile è la legge da cui dipende: s'innalza reina su tutte le passioni umane e gli umani sentimenti, eccede il pregio d'ogni interesse, di qualunque sia utilità di vivere temporale. Ma non parliamo ancora della vera virtù; facciamoci insieme con quelli che si lagnano della Provvidenza, e chiamano virtù lo studio delle temporali utilità.

287. Certo quelli che si lamentano, che questa loro virtù non trionfi, pugnano colla definizione che danno della virtù. Poichè, secondo la definizione della virtù di cotesti utilitarj, ancora non sono forse più virtuosi quelli, che più sanno ricercare e ritrovare questi vantaggi? E non sono questi anche i più prosperati?

288. Vediamolo prima nella relazione che ogni uomo ha verso gli altri, e poscia in quella ch'egli ha verso sè stesso.

Ogni uomo si difende da' proprj aggressori: la società pure se ne difende: esiste in tutte le società un ordine di giustizia che reprime i delitti contro la tranquillità e la sicurezza della proprietà. La società stessa civile onde mai ebbe origine, se non dalla necessità che gli uomini (reso ciascuno più forte dalle forze di tutti)

Digitized by Google

potessero difendere le loro proprietà e la lor quiete contro i tristi, e che con un ordine fisso avesse il virtuoso più sicure le distinzioni ed i premj dell'onorata sua vita? Esiste adunque continuamente nella società, se si considera in generale, la punizione de' rei e la tutela e l'onoranza de' buoni: esiste al mondo una giustizia pubblica, esterna e temporale, in tutte le nazioni e in tutti i tempi, tenuta sacra e quasi spada di Dio. Chi sfugge a questa giustizia non può essere che un'eccezione, una particolare irregolarità.

289. Ma non solo appartiene alla virtù presa in questo senso quanto si fa in bene della società, ed al vizio quanto si fa in danno di quella; ma si riconosce per virtù altresì la buona regola che ogni uomo tiene verso sè stesso; ovvero, a pur dirlo senza involgimento, l'utilità che l'uomo cerca a sè medesimo. Si loda l'uomo prudente e temperante; e con ragione. Ma non ha tutta questa virtù il suo premio con sè medesima? Che cosa una tale virtù può pretendere di più di quello, ch'ella di ben temporale procaccia? Giacchè ella si dice virtù appunto perchè lo procaccia. I vizj poi contro a questa virtù non sono forse puniti colle malattie, e con altre tali sventure, che seco adducono? L'uomo prodigo ben presto si trova nella povertà: l'avaro, oltre la miseria, onde estenua sè stesso, consegue odio ed esecrazione da tutto il mondo: l'intemperante genera nelle sue membra mille malori. Levata la gola e l'intemperanza dal mondo, sarebbe levato il numero maggiore delle malattie; e la longevità de' cenobiti e de' sacerdoti è lucida prova del giovamento che reca alla vita presente la virtù della temperanza.

290. Facciamo un'altra considerazione: non v'ha cosa più predicata a' tempi nostri di questa, che gli stessi grandi scellerati in mezzo a' loro vizj hanno qualche cosa di ciò, che il mondo chiama virtù. L'avvedimento e la previsione che ne consegue, la grandezza nel progettare, l'audacia nell'eseguire, la fermezza ne' pericoli, la destrezza ne' ripieghi, la vigilanza alle sorprese, sono cose che ammira il mondo, e che loda. In fatti hanno in sè stesse un pregio singolare ed una bontà di natura. Non è egli convenevole che il più sollecito, il più laborioso, il più provvido acquisti maggiori beni che non acquista il pigro, il neghittoso e lo stupido, il quale non pensa più là dell'istante? L'acquisto de' beni umani al mondo è posto, direi quasi, come una piazza da espu-

Digitized by Google

gnare, o una provincia da conquistare. Gli uomini se la combattono fra di loro: ed essa è del più valoroso. È ben vero che per accidenti impreveduti talora accade il contrario, ma riman certo, che il combattente più valoroso ha sempre ad eguali condizioni la prevalenza. Questa prevalenza che produce una probabilità maggiore della vittoria, è quella che dà sempre l'avvantaggio a chi è dotato del valore di cui parliamo.

291. Ci bisogna tuttavia considerare molto attentamente la ragione, per la quale queste doti, e questi meriti della persona, che pur tanto si ammirano e si estollono, manchino alcuna volta di conseguire la mercede lor temporale. Richiamando a mente quanto di sopra da noi fu detto, sarà facile intenderlo. Tutti questi sono pregi della natura umana; però son fallaci nell'operare, perchè è fallace questa natura.

La prudenza che usano gli uomini grandi, i quali piglian di mira i beni temporali; la giustizia, l'equità e la beneficenza con cui si rendon benevoli gli altri uomini; la temperanza e l'austerità onde indurano il corpo alle grandi fatiche, e la fortezza onde affrontano e sostengono i pericoli, e quella cotal magnanimità per cui antepongono la nominanza alla vita, e tutte le altre consimili virtù, non sono che uno sforzo che fa l'umana natura per ingrandirsi, nobilitarsi, e felicitarsi: onde essendo a lei impossibile acquistare queste perfezioni senza un ajuto esteriore di chi, possedendole, gliele comunichi, per quella imperfezione che di sopra toccammo, non solo è conveniente, ma è anche necessario altresì, che la natura umana si trovi frustrata di tutti i suoi tentativi. In questo modo ella dà gloria a Dio, da cui si è separata. Però, sebbene quelli che hanno le sopraddette virtù più facilmente conseguano i beni temporali, tuttavia talora non li conseguono, perchè quelle virtù hanno di proprio *la fallacità;* ed anche quelli che li conseguono, vanno poi a perderli brevemente mediante la morte, che dimostra vane tutte le loro forze, alle quali non è conceduto se non questo: DI POTER IMPOSSESSARSI DEI BENI UMANI, MA CON INCERTEZZA, E PER POCO TEMPO, SICCHÈ RESTINO TUTTE CONFUSE.

292. E anche ciò che v'ha qui di buono è bontà dell'autore della natura; perciocchè tutte quelle egregie doti che abbiamo di sopra annoverate, l'uomo le ha ricevute colla natura. La verità stessa non è l'uomo, ma appartiene a Dio. Nella propria bontà dell'uo-

Digitized by Google

mo non troviamo che un amor di sè stesso, il quale usa più o meno energicamente le sue doti e facoltà, più o meno sagacemente, e senza urtare negl'interessi degli altri uomini; il che produce fama di giustizia. Ma l'amore della giustizia ideale vien meno, quando tutti gli interessi sembrano contro di lei. Nell'anima troviamo inseriti dolci e nobili istinti; ma essi muovono la volontà, più tosto che esserne mossi, e non sono sempre atti a soccorrere alla ragione. E nondimeno così dispose la divina potenza e sapienza, che la giustizia naturale, e anche solamente la naturale prudenza avesse valore di rimuovere dall'uomo molti mali, e di procacciargli molti beni. Dalla qual legge, che unisce il bene all'onestà e alla saviezza, e il male alla reità ed alla stoltezza, e che talora è fallace, come conveniva che fosse, invece di cavare argomento d'onorare la suprema Provvidenza, gli uomini trassero baldanza ed orgoglio, ed inventarono una dottrina prosuntuosa, or promettendo alla virtù imperfetta della natura costante felicità naturale, or definendo la virtù un mero studio delle utilità, e l'uomo virtuoso quello che sa meglio arricchire di beni umani sè medesimo. Intanto però gli utilitarj col loro stesso sistema vengono a riconoscere, senza volerlo, la provvidenza del Creatore, ed a giustificarla.

CAPITOLO XIX.

PERCHÈ I BENI TEMPORALI TENDANO LA', DOV'È LA NATURALE VIRTÙ; E I MALI LA', DOV'È IL VIZIO.

293. Ma qual è la ragione, ond'avviene, che nel compartimento de' beni e de' mali naturali si avveri la legge da noi notata; cioè che i beni temporali abbiano continua tendenza d'unirsi colla naturale virtù, ed i mali naturali perseguano generalmente la mancanza di essa?

Questo fatto non è men l'effetto del sapiente collocamento ordinato da Dio a principio degli esseri, e della scelta de' loro liberi movimenti; che della perfezione nella quale il Creatore produsse le sue creature; della qual perfezione egli stesso ebbe infine a compiacersi, quando vide che tutte cose erano buone. La qual bontà che viene alle creature dalla somiglianza col lor Creatore, non esclude quella limitazione che abbiamo osservata, per la

Digitized by Google

quale la stessa creatura intelligente, più eccellente di tutte, abbisogna del presente ajuto dell'autor suo, essere perfettissimo.

PERCIÒ NELLE CREATURE SI DISTINGUONO DUE ELEMENTI, L'UNO DE' QUALI NEGATIVO, È LA LIMITAZIONE, che le rende abili a tutti i mali, senza il gratuito soccorso di Dio medesimo; L'ALTRO POSITIVO, È LA PARTECIPAZIONE DELL'ESISTENZA, che le rende capaci di ordine e di tutti i beni. Questo ebbero ricevuto colla creazione del lor Signore; quel primo elemento, o più tosto quella mancanza, l'aveano da sè, cioè la ritenevano dal nulla ond'uscivano.

294. Le quali cose furono già vedute e pronunciate, sebbene alquanto confusamente, anche da' filosofi antichi. O che questi abbiano ricevuto dalle antichissime tradizioni alcuni lumi, di cui noi non possiamo al tempo presente ben penetrar l'importanza; o che alcuni ingegni straordinarj, rompendo le tenebre, onde gli uomini s'erano da sè medesimi circondati, s'ergessero di bel nuovo a travedere alcuni raggi delle più alte verità; o, come è probabile, che l'una e l'altra cosa intervenisse: certo egli è, che noi ritroviamo negli scritti di quegli studiosi uomini fino a noi pervenuti, orme di gran sapienza superiore a ciò che da que' miseri tempi potremmo aspettare. Faccia fede di questo, un passo che torrò da Platone, dove esponendo la dottrina di Timeo filosofo di Locri, si avvicina alla teoria de' due elementi, che sono nella natura di tutte le cose create, e di cui si derivano tutte le leggi costituenti dell'universo, sebbene non avendo forse il Locrese filosofo reso il suo concetto con tutta chiarezza, non potè poscia difendersi da alcune erronee conseguenze che da esso si vollero derivare. « Timeo di Locri, sono parole di Platone, disse così: Due essere « le cagioni di tutte le cose »; cioè con due principj potersi spiegare quanto nell'universo si osserva: « Primieramente, la *mente*, « cagione di tutte quelle cose, che con alcuna ragione hanno « il lor nascimento »; ecco l'idee divine, cagioni ed esemplari di tutte le nature, di ciò che queste hanno di positivo; « e la *neces-* « *sità*, cagione di quelle cose che esistono per una cotal forza « secondo le potenze e le facoltà de' corpi »; ecco la limitazione a cui, come vedemmo, consegue necessità, la quale più che in tutte l'altre cose si dimostra nelle corporee e materiali.

295. Or non è egli dilettevole alla mente il considerare, come da due soli elementi s'originano le leggi tutte della costituzione dell'universo?

Digitized by Google

Per vero, LA LIMITAZIONE DELLE CREATURE (primo elemento) PRODUCE QUELLA LEGGE COSMICA, CHE TUTTE LE NATURE ABBANDONATE A SÈ STESSE SONO SOGGETTE AI MALI, legge universalissima, che mediante la colpa della creatura intelligente in tutta sua luce apparisce; di che quell'altissimo e misterioso detto del Vangelo: CHI SI UMILIA SARA' ESALTATO, E CHI SI INNALZA SARA' UMILIATO.

296. LA BONTA' CONCREATA NEGLI ESSERI, NON DIVERSA DAGLI ESSERI STESSI (secondo elemento) È IL FONTE DELLE ALTRE LEGGI COSMICHE COSTITUENTI, CHE NON SONO, SE NON I RISPETTI STABILI FRA GLI ESSERI FINITI, CONSIDERATI NELLA MENTE LEGISLATRICE.

297. La posizione primitiva di questi esseri fatta dalla divina sapienza non potea mutare queste leggi onde l'universo si regge: essa non fece che regolarne la verificazione. Per quella posizione erano stabiliti i casi, a cui le leggi dell'universo si sarebbero applicate: cioè si determinava quel dato numero di volte, quel luogo, quel tempo, in cui gli enti si accozzassero in quel dato modo, nel quale s'effettuasse la legge. Se tu immagini nell'atmosfera due nubi cariche d'opposte elettricità, e se metti il caso di un conduttore fra esse, allora tu hai l'accozzamento necessario de' tre oggetti, perchè la legge dell'equilibrio elettrico si manifesti: senza cotesto accozzamento, la legge non sarebbe rimasta di esser vera, e vera sarebbe stata ancorchè non avesse avuto alcun caso dove manifestarsi.

298. La legge cosmica adunque nella sua applicazione è condizionata all'accozzamento delle cose.

Indi osserviamo quanto poco senno dimostri l'obbiezione de' nostri sofisti contro l'efficacia dell'orazione, che Dio non muta a' nostri preghi le leggi dell'universo; conciossiachè per esaudire chi prega non è punto bisogno ch'egli le muti; ma solamente ch'egli ne disponga più tosto in un modo che in un altro l'avveramento; basta ch'egli abbia predisposti con sapiente previdenza gli accozzamenti delle cose, e quindi i casi, ne' quali le leggi vengono applicandosi, e manifestandosi. Non trattasi di tôrre all'elettricità la legge dell'equilibrio, trattasi di prevenire l'accozzamento delle due nubi e del conduttore fra esse, pel quale la legge s'appalesa, accozzamento che rimane impedito colla primordiale disposizione delle cose.

Digitized by Google

CAPITOLO XX.

LE MISERIE TEMPORALI GIOVANO A DISPOR L'UOMO ALLA VIRTÙ, E CONSEGUENTEMENTE ALLA FELICITA' SOPRANNATURALE.

299. Ma oggimai passiamo a considerare quell'umana eccellenza, a cui appartiene in tutta la sua pienezza il nome onorando di virtù. Tutte le azioni esteriori preclare e splendide agli occhi umani, sono il suo corpo, non sono il suo spirito. Lo spirito, la forma della virtù sta nel fine altissimo e purissimo, onde quelle azioni si fanno, il qual fine dimora nel seggio più riposto dell'umana volontà dove è il trono della virtù. Ella, come dicemmo, si slancia dalla terra al cielo, congiunge il limitato coll'infinito. Anzi ella non è altra cosa, nel presente stato, che il conoscimento della limitazione propria dell'umana natura, e il raggiungimento di questa natura con Dio. Il cristianesimo ci dice che il raggiungimento dell'uomo con Dio è mera grazia che fa Dio all'umana natura consenziente: non è la natura che di suo proprio moto si vada a Dio, è Dio che si viene a lei. Amandola Iddio il primo, ella ha da lui la potenza, e l'obbligo di riamarlo: ecco qual è questa virtù. Dio la ebbe amata, la natura umana, a principio: essa inebriata della perfezione ricevuta, fece male le ragioni del bisogno che avea dell'amore che Dio le portava, perchè non si sente il bisogno a pien soddisfatto. Ma priva che fu di Dio, allora sentì troppo bene il bisogno di lui, o più tosto sentì la propria insufficienza in tutti que' mali che germinaron con essa. E Dio tornò ad amarla di gratuito e spontaneo movimento, senza che l'uomo pur sapesse pensare oggimai, che cosa si fosse l'amoroso ajuto del suo Creatore; chè sì mortifero male è il peccato, che aprendo nel più intimo della nostra natura una spaventevol ferita, toglie ancora il senso di quella, giacchè ferisce appunto e corrompe in noi, per così dire, quell'organo prezioso, onde noi conosciamo i mali morali e le morali nostre necessità. Questo adunque si fu il decreto benigno dell'umana riparazione, che si lasciasse all'uomo l'esperienza de' mali fisici, acciocchè egli si avesse un continuo sentimento della propria insufficienza; e che un uomo senza colpa, assorbito, direi quasi, dalla divinità in una persona divina, soggiacesse a questi mali volontariamente, e così acquistasse un gran credito colla divina giustizia, col quale, con una girata di banco, mi si permetta di così esprimermi, potesse pagare i debiti degli

Digitized by Google

altri uomini, e comunicar loro quel ricongiungimento con Dio, che egli come Uomo-Dio possedea per natura. Soddisfatto per questo modo al debito dell'umana schiatta, l'uomo potè esser raggiunto con Dio, non d'una congiunzione, qual fu la prima, ma molto più intima ed eccellente. La natura perfetta dell'uomo non ponea ostacoli ad essere soprannaturalmente unita con Dio, ma ben li pone la natura peccatrice: però in quel primo stato poteva Iddio supplire con grazia meno efficace che nel secondo. Quanto adunque è maggiore l'imperfezione dell'uomo nello stato di decadenza, tanto è più copiosa la grazia che a lui soccorre.

300. L'infermità dunque della natura (cosa mirabile!) è ciò dove più risplende la gloria della grazia divina, e per questa ragione è più sublime la virtù dell'uomo, conciossiachè per la grazia l'uomo ha la potenza di essere soprannaturalmente virtuoso.

L'uomo adunque più lontano da Dio, ha bisogno di maggior virtù e sforzo per andare a Dio. Ma a tal passo, come dicevamo, lo dispone l'esperienza delle temporali miserie, perciocchè non essendo egli un'intelligenza pura, ma fornita d'organi, colle sole prove sensibili si persuade a pieno dell'estremo bisogno ch'egli ha di Dio.

301. Quindi avviene che un tal virtuoso non è giammai quegli che si lamenta della divina Provvidenza per le temporali miserie. Desideroso d'avanzare sempre più nella conoscenza di sè e nella union col suo Dio, uniforma la sua volontà all'eterna sapienza che gli rivela i suoi arcani, e benedice i suoi patimenti come altrettanti ajuti che innalzano la sua mente coll'ajuto del senso all'efficace conoscimento della propria imperfezion naturale, e quindi del bisogno dell'abbandonato padrone, e con umile diletto vede in questa sua stessa imperfezione il luogo dove s'adagia la grazia divina e dove ne risplende la gloria: egli giubila che Iddio abbia ad operar molto in lui, e che poco resti da operare all'imbaldanzita natura: quindi anco gode de' patimenti; e ne coglie quel fiore ineffabile ed unico di peregrina dolcezza, che nulla sente di terra, e s'accorge essergli nata nell'umiliazion volontaria nuova e improvvisa grandezza: un tremito giubiloso del suo cuore allora l'avvisa che egli ha vinto, e che immedesimato con Cristo, è divenuto egli stesso signore della natura; giacchè l'universo intero piombando su di lui, non potrebbe che addurre al colmo il trionfo del suo sacrificio. Oh ella è pur questa grande e meravigliosa cosa! Geme il vero giusto ne' patimenti, e di que-

Digitized by Google

sto suo gemito non che si lamenti, anzi si fa tutto lieto per una vita che vi ritrova nascosta: e quanto è più giusto, fassi più lieto. Quegli solo si lamenta della Provvidenza, che è un giusto apparente, un giusto falso; e tanto più questi grida che a lui è fatta ingiustizia, quant'egli è men giusto. E pure questa giustizia terrena, come sopra dicevo, generalmente ha pronta la sua mercede e la procaccia a sè stessa, e quanto non procaccia è difetto suo proprio. E non è ancora contenta; garrisce sugli stessi doni: questo solo delitto non è pagato bastevolmente di temporanee sciagure.

CAPITOLO XXI.

IL LAMENTO CHE I FALSI GIUSTI MUOVONO CONTRO LA PROVVIDENZA, LA GIUSTIFICA; DIMOSTRANDO, CHE SONO INFELICI ANCHE NELL'AFFLUENZA DE' BENI TERRENI.

302. E tuttavia un tal lamento giustifica di bel nuovo la Provvidenza.

Poichè s'egli è fatto da uomini ingiusti, se sono gli uomini tanto più queruli e lamentosi contro alle divine disposizioni, quanto più son lontani dalla perfetta bontà, non mostrano in questo appunto la perpetua inquietudine del loro animo? non mostrano che i beni umani, alle prevalenti cupidità abbandonati, non gli appagano?

303. Veramente altro è il possesso de' beni umani, ed altro è il loro godimento. Noi c'ingannianno sommamente, se prendiamo a giudicare della dispensazione dell'umana felicità dalla distribuzione de' beni esteriori. Che giova possederne gran copia, e non saperli adoperare? Che giova, se assai più che i beni dilettino, molestano stimolando i desiderj? Se questi mille timori, e sollecitudini e sbattimenti di cuore cagionano? A voler giudicar con saggezza egli è pur migliore un frusto di rozzo pane condito di gaudio, di pace, d'innocenza, di buon nome e d'umana benevolenza, che tutte le scialacquate mense degli opulenti, amare per tossico d'inimicizie, di contenzioni, di truci sospetti, di maledizioni umane e divine, e di non placabili rimordimenti.

304. Si riguardi adunque l'uso e l'effetto de' beni, non i beni stessi: si guardi il grado d'appagamento che questi apportano negli uomini, e dispariranno tutte le apparenti irregolarità; poichè questi gradi di soddisfazione sono pur sempre in ragione della vera virtù.

Digitized by Google

CAPITOLO XXII.

IL VERO GIUSTO GODE NEGLI STESSI MALI TEMPORALI, E IL SUO GODIMENTO NON GLI DIMINUISCE, ANZI ACCRESCE IL DIRITTO ALLA CELESTE MERCEDE.

305. Nè per tutte queste cose vien meno quell'argomento, che cavarono i filosofi d'una vita futura dalle ingiustizie che nel mondo succedono fra gli uomini, onde talora il buono si piange oppressato, ed il perverso esaltato si abbomina.

Perocchè se il giusto trae dalla sua propria coscienza tal vena di dolcezza purissima che soverchia tutte le temporali calamità, egli non la dee che a Dio e a sè stesso; e però, egli ha sempre aperta la partita di suo credito verso all'ingiusto, che temerario l'afflisse: il quale, perchè sieno appareggiate le ragioni, dee sotto lui abbassarsi e soddisfare all'ingiuria, reggendo un Dio giustissimo.

306. Oltracciò, il tripudio che il giusto interiormente sa trarre da' suoi sensibili mali, egli stesso è un merito, che premio addimanda. Mirabile bontà e sapienza dell'Altissimo! Lasciando i temporali mâlori agli uomini, gli ammaestra ed avvalora a goderne di essi; ed a goderne con tal diletto, che soverchia i mali, e che tuttavia chiama dopo di sè nuovo diletto per ricompensa. Conciossiachè premia Dio largamente anche quel diletto sebbene vivissimo, che dalla fede e dalla speranza procede del guiderdone promesso.

CAPITOLO XXIII.

PENE POSITIVE E NATURALI DE' MALVAGI. — BONTÀ DI DIO VERSO LORO.

307. Ma lasciando l'argomento dell'interiore letizia, nella quale pur solo consiste ogni felicità, che di nome e di apparenza non sia, e riguardando al compartimento esterno de' mali; abbiam già veduto come i vizj alla società dannosi, sieno generalmente dalla società puniti, ed i vizj contro a sè stesso sieno dalle malattie castigati. I soli delitti contro a Dio sembrano meno vendicati nella vita presente, poichè gli uomini non si muovono a punirli, se non in quanto loro apportano danno, e perciò in quanto si fanno vizj contro di loro. E nel numero di tali colpe contro

Digitized by Google

al Creatore vanno pure annoverati certi falli, i quali non nuociono alla società se non ripetuti assai volte, ma tuttavia offendono la divina riverenza e la divina legge ogni volta sono commessi. Ma ecco le pene temporali che li raggiungono.

308. Primieramente, quando ridondano in danno della società, come osservavo, la società offesa studia di vendicarsene. E qui è da avvertire, che coloro i quali infrangono i divini precetti, hanno già un animo reo e male ordinato, e però bene spesso incappano nelle sventure, ricevendo dalle colpe che commettono contro agli uomini quelle pene che la pazienza divina lor differiva.

309. Di poi, non si può a pieno estimare quanto la colpa e la coscienza della colpa degradi ed abbrutisca l'anima umana.

Per quanti sforzi faccia l'anima, che sente sè stessa colpevole, a tenersi di nobile altezza elevata; per quanti sieno i divincolamenti dell'orgoglio ed i suoi pazzi ardiri, ella si giace però sempre del colpo ricevuto: ove che vada, porta seco una negra impressione che l'avvilisce e tinge di questa sua viltà, e di questa sua inesplicabile fievolezza tutte le azioni che fa, tutte le imprese che tenta, tutti i suoi sforzi d'ingrandimento assai più disperati, che audaci. La tinta oscura di quest'anime ree via più si annera, più che replicano le loro colpe: cresce in quelle la bassezza; e l'energia dello spirito vassi trepidamente allentando, e per gli stessi sforzi si fiacca, sicchè viene finalmente ad un atterramento compiuto e ad una interissima depressione. Per tali gradi d'abbiezione discende la colpa alla sua pena; ed io credo che certe schiatte vilificate dai delitti de' padri si riducano così insensibilmente a quella mendicità, da cui è poi tanto a rialzarle difficile; perciocchè ci si trovano anime così prive di molla, e d'ogni previdenza, e d'ogni luce, che non risentono a stimolo alcuno, non apron gli occhi a niun argomento: e quindi medesimo sono forse provenuti i selvaggi. Del delitto è primogenito il timore, e quell'orribile pavidezza che trepida al soffiare del vento ed al muovere delle foglie, e di questo timore sono fine, le agitazioni convulse dell'animo, le più obbrobriose carnalità, le teorie incendiarie, le disperazioni, i suicidj (1).

310. Secondo che poi nella società più o meno è conosciuta questa degradazione dell'anima, e secondo che più o meno si conosce l'importanza della religione pel bene sociale, vengono an-

(1) *Saggio sulla Speranza* l. I.

Digitized by Google

che più o meno punite dalla società le colpe che risguardano Dio. Però in diversi tempi si vedono più o meno puniti dagli uomini i religiosi misfatti, e premiate le virtù.

311. Quinci ancora appare, come essendo due gli offesi da' nostri vizj, Iddio, e gli uomini; questi si vendicano di presente, ma Dio è fra gli offesi il più buono e longanime. Egli assai sovente lascia la temporal vita, spazio destinato a ripentirsi e ad emendarsi. E nè pure sarebbero in questa vita degni mali a cotali offese. E di qui avviene un rincalzo novello all'argomento della vita futura tratto dalla insufficienza della presente giustizia.

CAPITOLO XXIV.

LA QUESTIONE RIPORTATA ALL'ORDINE SOPRANNATURALE TROVA IL SUO PIENISSIMO SCIOGLIMENTO.

312. Colla prima disposizione degli esseri e de' loro movimenti Iddio stabilì adunque il compartimento de' mali e de' beni non tanto in ragione della sublime virtù che aspira all'eternità, quanto secondo due altre leggi dettategli dalla sua suprema sapienza e suprema bontà inverso gli uomini.

E queste sono appunto quelle leggi a cui tutto il presente opuscolo è principalmente indirizzato. Perciocchè elle sono quelle che acquetano pienamente l'uomo cristiano, anzi l'empiono della più tenera riconoscenza, e della più devota ammirazione verso la grandezza del suo Signore.

313. Ed il cristiano solo alla fine è quegli che può esser messo a parte di tutto il gran piano della Provvidenza, che può contemplarlo nel suo intero, senza che niuna parte a' suoi sguardi si celi; conciossiachè il cristiano solo sa in quale stato esista nell'universo, e conosce tutti i vincoli onde l'uomo è raggiunto sia alle cose create che lo circondano, sia all'eterno Creatore che tutte di sè le riempie. Il non credente all'incontro, privo delle più alte verità intorno alla propria natura, non conosce il luogo dov'egli sia, non sa da quali relazioni sia stretto agli esseri da lui diversi, e vegeta come un bruto insensato in mezzo ad un universo lucente, che per lui solo riman tenebroso ed inesplicabile, come inesplicabile si rimane egli stesso.

314. Simile a lui si rende quel filosofo che, ambizioso di cavare da sè la scienza, incomincia dal troncare a sè stesso fino la possibilità del pensare coll'imporsi la stolta legge di prescinder

Digitized by Google

da Dio ne' suoi ragionamenti e dalle rivelate dottrine: si fa per tal modo incapace d'applicare a' divini consigli la mente, e stringe un patto col proprio orgoglio di chiudere l'adito alla sapienza. Chi con esso ragiona è costretto a pigliare un arido e smozzicato discorso, perciocchè non può a' suoi occhi di talpa, che si stringono in faccia al lume, spiegare tutta aperta l'ampiezza dell'ordine provvidentissimo del mondo. Costoro idolatrano la propria ragione, quant'odiano la verità: e per questo appunto mettono alla stessa ragione restrizioni insensate, e la rinserrano in ceppi arbitrarj, perch'ella non trapassi sopra un territorio ampio e ubertoso, ma non suo proprio: in un territorio d'un liberale padrone, da cui anzi che dipendere, prescelgono perire nella propria indigenza; oppure ancora tutto discredono e maledicono quello che dalla propria ragione non viene, dalla quale sola non vien che tenebre, onde s'avviano, quanto reggono le loro forze, nella strada spaventosa del nulla, che non accoglie quanto la parola di Dio ha creato. Se dunque, ragionando più sopra della Provvidenza divina nel compartimento de' beni e de' mali, ho per così dire prelibato il soggetto, costretto di tenermi alla sua superficie, per la necessità di ragionare della naturale virtù, e quindi più tosto secondo gli elementari e scarsi concetti dell'umana filosofia che secondo la pienezza della cristiana sapienza; ora che il ragionamento versa sulla virtù soprannaturale possiam toccare il fondo dell'argomento, come favellando a' cristiani, cioè ad uomini non fanciulli nella verità, ma resi grandi e robusti da' secreti sulla natura divina ed umana dischiusi loro dalla rivelazione.

E di vero nello stato presente dell'umanità peccatrice quello che all'uomo conviene ed importa si è solo ciò che ha rispetto alla virtù soprannaturale: perciocchè nascendo l'uomo in peccato, può darsi per lui salute senza la fede nel Redentore? E che cos'è questa fede, questo principio unico di salvamento, se non già una soprannaturale relazione dell'uomo? Egli è dunque soprannaturale tutto ciò che nello stato presente riconduce l'uomo alla moral perfezione, ed alla felicità: e perciò in questa relazione soprannaturale incomincia e finisce quanto ha per lui vera importanza, quanto contiene non già un'ipotetica speculazione, ma un salutar documento.

Digitized by Google

CAPITOLO XXV.

PRIMA LEGGE DELLA DISTRIBUZIONE DE' BENI E MALI TEMPORALI: TUTTI SERVONO AL PERFEZIONAMENTO DELLA CHIESA DI GESÙ CRISTO.

315. Laonde tornando alle leggi, onde la divina Provvidenza governa i beni ed i mali temporali relativamente alla soprannaturale virtù: ecco qual è la prima.

Il disegno di Dio, permettendo il fallo dell'uomo, fu di cavarne per l'uomo una virtù ed una felicità maggior della prima, la virtù di Cristo, che è amore che rannoda la creatura peccatrice coll'irritato Creatore.

316. Questa virtù e la conseguente felicità dovea dunque essere portata sulla terra, e sulla terra dovea trionfare di tutto. Acciocchè questo avvenisse, bisognava che alla società degli uomini possessori di questa virtù fosse assicurata dal supremo Provvisore la perpetua esistenza. E poichè la società degli uomini a vivere in sulla terra ha mestieri di beni esteriori, perciò era bisogno che a tale società fossero assicurati de' beni esteriori. E poichè questa società coltivatrice della sopraddetta virtù dovea trionfare e ingrandirsi, e finalmente chiamare a sè tutti gli uomini; perciò doveano di più servire a lei tutti i beni temporali, e trarre a sè tutte le cose: ecco la storia della Chiesa di Gesù Cristo: ecco la prima legge, secondo la quale Iddio compartì ed ordinò fin dal cominciamento tutti i beni temporali. Egli non gli assegnò nell'alta sua mente a' singoli giusti, ma alla società de' suoi giusti; non tutt'i beni in un istante, ma pel corso de' tempi; non come loro premio, ma come mezzo di loro sussistenza, di loro moltiplicazione e di loro trionfo sopra l'umana avidità.

La prima legge dunque giusta la quale Iddio compartisce beni ed i mali si è questa:

TUTTO SERVA AL CONSERVAMENTO, ALL'INGRANDIMENTO E ALLA SANTIFICAZIONE DELLA CHIESA.

317. Al qual fine non bastava quella prevalenza della virtù sopra il vizio, per la quale la virtù e la giustizia ha maggior numero di voti favorevoli al mondo.

Questo s'avvera parlando di virtù umana, nella quale gl'interessi e le cupidità degli uomini sono implicate: ed egli giova alla cupidità particolare, usar certa equità verso la cupidità co-

Digitized by Google

mune. Tutt'altro discorso egli è a fare della cristiana virtù. Consistendo ella in questo, che l'uomo non pone alcun fondamento di sua speranza nella natura stante per sè medesima, ma solo in Dio; ella piomba, dirò così, in sui cuori carnali, ed in quelli fa scempio di tutte le loro lusinghe, e le pronuncia evidentemente menzognere e nulle, e dispiega nella maggiore sua luce l'obbrobriosissima insufficienza di tutti gli affetti, delle passioni, de' consigli e de' provvedimenti di quest'essere umano, che spartitosi dal suo Dio, presume saper dare a sè medesimo grandezza e felicità. Quivi sorge l'ira di tutta questa natura umana contra a tanta luce improvvisa, che di tutta forza la stringe a vedere sè stessa; e s'indraca contro di lei. Ecco l'esca, ecco il focile di tutti i torti fatti alla cristiana virtù; di tutti gli odj e gli strazj di tanti uomini pii; delle continue persecuzioni della Chiesa.

La natura stando da sè, nulla conosce di grande, di bello, e di eccelso se non quello che è in sè. E questa norma sola seguendo, dee l'uomo per necessità dispregiare quanti vede far poco conto delle nude doti della natura: dee dunque dispregiare i cristiani che sì poco conto ne fanno, perocchè conoscono beni incredibilmente maggiori, e vanno pieni dell'ajuto di Dio, e di Dio stesso: di questo gran dono forniti, intendono chiaramente il corto valore, e la corta buffa di tutto il ben naturale, e per questo non rimane loro alcuno interesse nè desiderio d'ingannare sè stessi nella stima di tal valore.

CAPITOLO XXVI.

TRE DECRETI DIVINI ALL'ESECUZIONE DELLA PRIMA LEGGE DELLA DISTRIBUZIONE DE' BENI E DE' MALI IN RELAZIONE ALLA NATURALE VIRTÙ.

318. Il qual combattimento di tutto quanto è illustre nel mondo con ciò che chiamasi cristiana pietà, è un vero di osservazione apparito in tutti i tempi ed in tutti i luoghi.

Questa pietà, a stima del mondo, è ciò che v'ha di più ignobile, di più debole, di più scempio. Ma il decreto di Dio è, che appunto questa creduta ignobiltà, questa debolezza e dissennatezza trionfi nel combattimento, cioè che quant'è nell'uomo d'invisibile grazia trionfi di tutta la visibil natura, e ne trionfi in fine con tutta la pompa, e direi quasi con tutto il clamore.

319. A far questo egli distinse fino a principio la nominata

Digitized by Google

legge fondamentale in tre sublimi decreti; chè egli decretò primieramente che

QUANTI COMBATTONO CONTRO I GIUSTI DI DIO POSSANO COMINCIARE PROSPERAMENTE MA NON FINIRE.

Si aprano le storie. Voi vedete tutti i regni della terra, che nascono, che fioriscono e che precipitano. In mezzo a questi, voi vedete la Chiesa di Dio nella sua umiltà sempre uguale sopravvivente a tutte le mortali grandezze. Fino dal primo suo apparire in seno alla nazione più spregiata e abborrita, nelle mani di pochi e scalzi pescatori, seguaci di un giustiziato, ella annunzia di dover riempire di sè la terra! Niuno tuttavia deride queste sue immense promesse: tutti le prendon sul serio. I principi si mettono in movimento: quelli che comandano a tutta la terra spiegano la vasta loro possanza per annientarla. Tre secoli dura il combattimento, o più veramente il macello, e tutte le regioni rosseggiano innaffiate di sangue innocente. Finita la lotta vediamo di chi sia la vittoria. Gl'imperatori stanchi della strage de' giusti che non si difendono, e si lasciano sbranar come agnelli da' lupi, sono tutti l'uno dopo l'altro puniti: la maggior parte, l'ira di Dio li colse orrendamente. La Chiesa, secondo la sua missione, ha raccolti tanti allori immortali, quante furono le sue percosse. Carica di questi serti impassibili, ella si è sempre avanzata, è salita alla reggia, ed ha ricevuto a figliuolo l'Imperatore stesso dell'universo; clemente, ella ha stretto al seno il discendente dei tiranni. Hanno potuto cominciare, non hanno potuto finire. Dopo di questo tempo non sono cessate le dure prove, perchè non debbono cessar mai; ma l'esito di tutte le sue diverse battaglie è simile al primo. O sia di nuovo attaccata dalle crudeli zanne della potenza, o dai sofismi e dalla scaltrezza della filosofia regnante, o dalla pertinace malizia degli eretici, o dalla barbarie de' tempi, o dalla scostumatezza de' suoi stessi figliuoli, o dalla ipocrisia degl'indocili suoi ministri, o vero da tutte queste cose insieme; ella s'affligge bensì, ella si mostra bensì costernata, e più de' suoi figliuoli che di sè stessa sollecita: tutti i nemici di lei intuonano sempre trionfo sopra i suoi gemiti, e strombazzano per tutto il mondo la loro vittoria. Ma attendete un istante: l'afflitta è ancor vivente: contrappone ancora la sua fede, la sua mansuetudine, la sua invitta pazienza, i suoi preghi, profferisce ancora il suo sangue. Ah! bella sposa di Cristo, tergi le lagrime, rasserena le ciglia, e ti mira d'intorno: più non esistono i tuoi

Digitized by Google

nemici, essi passaron com'ombra notturna, sono tutti sotterra, pascol de' vermi, e la loro memoria è spenta od esecrata. Tu ancora esisti, tu vivi: e l'universo batte palma a palma al tuo trionfo.

320. E queste storiche osservazioni suppongono, che Dio abbia disposto fin da principio gli umani beni per modo, che alla sua Chiesa non mancasser di tanto, di quanto ella abbisognava. Chi mira agli avvenimenti raggiunti colle prossime loro cagioni, li trova per lo più naturali, per quella ragione che sopra dissi, avere cioè Dio voluto che tutte le cose fossero connesse tra loro siccome causa ed effetto. Ma per succedere cotesti avvenimenti così congiunti d'uno in altro, dalla prima disposizione degli esseri fino agli ultimi eventi, non sono meno voluti e meno ordinati da Dio: e assai meglio comprovano la sua sapienza altissima spiegata in quella prima distribuzione fatta tutta a favore de' buoni.

Per le quali cose egli è ragionevole, che noi nelle permutazioni delle cose umane ammiriamo di continuo e adoriamo l'alta sapienza, l'ineffabile bontà, e la presente volontà divina: e conosciamo non avervi cosa più stolta, che opporre la concatenazione naturale degli avvenimenti affin di sottrarsi dall'adorare la volontà di Dio in tutte le cose, mentre questa concatenazione è tutta sua volontà.

321. Secondamente ad esecuzione della prima legge decretò, che

LA VIRTÙ DE' GIUSTI VINCA PIÙ PIENAMENTE MEDIANTE LA TEMPORALE LORO OPPRESSIONE.

322. Gli uomini lasciati a sè stessi, noi l'abbiam detto, disputano e gareggiano fra di loro pel possesso de' beni umani, i quali si ripartono secondo la forza ed il valore de' combattenti. Ecco la *legge naturale*, corrispondente alla naturale virtù, secondo cui questi beni si partono.

Ma essendo recata al mondo da Gesù Cristo una nuova specie di virtù, cioè la virtù soprannaturale, non vôlta all'acquisto di alcun bene temporale, sì dell'eterno, e ciò per un affidarsi ed abbandonarsi non più alla forza della natura, ma solo al poter della grazia, entrò anche una legge novella a dirigere il compartimento de' temporali beni e de' mali. La legge adunque si fu questa, che il dispregio de' beni temporali, o per meglio dire la nulla fiducia in essi riposta, tirasse dietro a sè questi stessi beni.

323. Perciò, cosa maravigliosa! le nazioni cristiane primeggeranno mai sempre anche di tutto l'umano splendore sopra l'al-

Digitized by Google

tre nazioni del mondo, non per altro, ma perchè v'ha in esse più disprezzo degli umani beni.

La Chiesa tutta umile e povera nello spirito suo sarà continuamente arricchita, e maggiori ricchezze acquisterà il sacerdozio, quanto più i suoi ministri ameranno sinceramente la povertà, e saranno luminosamente magnanimi nel santo uso delle ricchezze. Ecco l'andamento stupendo, ma inevitabile delle cose: la povertà fu scelta quasi educatrice e maestra ai cristiani; questa è, dirò così, la loro primaria virtù: è loro ingiunto fortemente di non esser solleciti di cosa alcuna; è Dio solo quegli che pensa a loro: anzi Dio ebbe pensato a loro fino dal principio di tutte le cose. Questa loro superiore sapienza, la quale si slancia nei disegni di Dio, ed in quelli tranquillissima s'abbandona, da Dio solo aspettando tutto, perchè vuole il trionfo di lui, e non quello dell'uomo; questa intera ed umilissima povertà di spirito è quella che dee loro preparare, e lor dare que' beni, a cui essi pure non pongono alcuno affetto. Ma dopo aver insegnato al mondo il distacco di questi beni coll'esempio de' suoi più fidi, traenti povera vita e penosa, la società de' cristiani è incaricata altresì d'insegnarne al mondo il buon uso. In questo modo essa dee esercitare e dimostrare in sè stessa successivamente le virtù tutte, che nell'amministrazione delle cose umane consistono: e signoreggiando al di fuori tutte le cose, essa dee averne così alieno l'animo, come l'aveva quando n'era sfornita. Fatta ricca e possente non dagli uomini, ma da Dio, in cui solo ha fidanza, essa dee avverare pel corso de' secoli il detto del suo autore divino: OMNIA TRAHAM AD ME IPSUM: trarrò a me tutte le cose; le trarrò alla nudità della croce.

324. Finalmente, l'esecuzione della legge accennata non potea esser completa senza quest'altro decreto, che pur fece Iddio:

LA VITTORIA E LA SIGNORIA DI TUTTE LE COSE IL GIUSTO L'ABBIA COMUNE CON CRISTO.

Ora essendo lo staccamento dalle cose naturali ciò che distingue la cristiana virtù, ciò che produce la vittoria sopra di esse, e ciò che ne conduce l'esterno possesso; consegue che il cristiano goda mai sempre in suo cuore negli esterni patimenti sentendo per essi intimamente l'immensa superiorità sua a tutte le forze della natura, e però ch'egli riguardi come avvenimento felicissimo il sofferire, non solo per la salute propria, ma ancora per quella degli altri suoi simili. Ora se l'uomo giustificato

Digitized by Google

in Cristo soffrisce maggiormente che non chiedono le sue colpe, egli ne viene da Dio compensato: vien quasi ad avere un credito acceso collo stesso Dio, pel quale suo credito, dopo essere stato egli stesso redento, si fa d'altrui redentore. Di tutto quello adunque che ha l'autor della grazia anch'egli partecipa, fino dell'opera della redenzione. Qual giubilo non è racchiuso nella coscienza di questa partecipazione sublime! giubilo che ridonda, per dir così, ad ogni istante sopra sè stesso, e con questo continuo riversamento si rinnovella incessantemente ed in sè si moltiplica! È nascosto, egli è vero, al mondo: ma racchiuso è più prezioso: non v'accostate, o profani: egli è l'ineffabile secreto de' santi.

CAPITOLO XXVII.

SECONDA LEGGE DELLA DISTRIBUZIONE DE' BENI E DE' MALI TEMPORALI: QUESTA TENDE AD EDUCARE GLI UOMINI AL VANGELO.

325. Ma perchè la società ch'è deputata custode in sulla terra della perfetta virtù potesse sussistere fino alla fine con succedimento non interrotto, Iddio doveva ancora nella distribuzione de' beni, disposta al cominciar delle cose, aver riguardo alla debolezza e all'infermità di quella natura, nella quale stabiliva d'inserir la sua grazia; non dovea distruggere gli elementi di lei, dovea solo perfezionarla: e ciò stesso dovea far soavemente, mediante quelle leggi della sua grazia che più sopra abbiamo accennate e che mostrano nella redenzione dell'anime la stessa sapienza che nella creazione dell'universo materiale, il quale mediante operazioni uniformi e regolari armoniosamente si volge e conserva.

Perciò la seconda legge fondamentale osservata dalla divina Provvidenza nel compartimento de' beni e de' mali si fu che

I BENI ED I MALI TEMPORALI RIUSCISSERO DISPENSATI IN SULLA TERRA SECONDO CHE RICHIEDE LA EDUCAZIONE DEL POPOLO DI DIO ALLA SUBLIME VIRTÙ.

Certo anche la grazia divina séguita nella sua dispensazione certe leggi poste da Dio, ed in gran parte all'uomo nascoste, secondo le quali dovea l'uomo esser condotto a quella virtù tutta soprannaturale, che è posta nella vittoria dello spirito su tutta la ribellante natura. E questo non poteva avvenire che per gradi, secondo lo sviluppamento di questa natura sulla quale s'innesta la grazia, sviluppamento che in gran parte si opera per l'azione de' beni e de' mali temporali in sugli uomini.

Digitized by Google

CAPITOLO XXVIII.

TRE DECRETI DIVINI ALL'ESECUZIONE DELLA SECONDA LEGGE DELLA DISTRIBUZIONE DE' BENI E DE' MALI TEMPORALI IN RELAZIONE ALLA NATURALE VIRTÙ.

326. Fece adunque tre mirabili decreti anche per l'esecuzione di questa seconda legge, il primo de' quali è il seguente:

SIA DATA AL VERO CREDENTE UNA PROSPERITA' FAMIGLIARE O NAZIONALE, QUAND'EGLI PER MANCANZA DI SVILUPPO D'INTELLIGENZA NON POSSA CONCEPIRE BASTEVOLMENTE UNA FELICITA' SEPARATA AL TUTTO DALLE COSE SENSIBILI, E CIÒ ANCHE COLL'INTERVENTO DI PRODIGI, SE FA BISOGNO, ACCIOCCHÈ GIUNGA AD ASSICURARSI CHE V'HA UN DIO CHE PREMIA LA VIRTÙ.

327. Il qual decreto adempie due scopi: il conservamento e la successione non interrotta in tutti i tempi della società de' giusti, ed il sovvenimento dato alla debolezza ed imperfezione del giusto particolare.

328. Per rispetto alla società de' giusti, esso ebbe vigore fino a Gesù Cristo, il quale fece questa società purissima pel suo sangue e tutta spirituale; dopo di lui, vien solo usato dal beneplacito della divina misericordia, risguardo a' giusti particolari, che n'abbisognano.

329. Or poi come innanzi a Cristo fosse necessario questo conforto sensibile agli uomini di buona volontà assai più che al presente, noi qui brevemente esporremo. La chiave che apre quanto v'ha di più malagevole nella storia dello svolgimento dell'umana natura, de' suoi bisogni e de' suoi errori, si è la legge che segue nel suo progresso la facoltà di astrarre. L'uomo che in principio era a sè stesso, per così esprimermi, tutto una cosa, si divise nel progresso del tempo in molte. Non sapeva l'uomo al cominciamento nulla dividere ne' suoi giudizj, i quali si veggono quanto più sono antichi, tanto più esser semplici ed uni; e, per poco che si osservi, *il fonte degli errori antichi è mancanza di distinzioni, quello de' moderni soverchio di distinzioni.* Però a principio l'uomo non poteva astrarre dalle sensibili cose, e pensare alle sole cose spirituali. L'individuo era, quasi direi, conglutinato colla famiglia, e quando cominciarono le nazioni, si vide in esso una singolare unità, similissima alla famigliare.

Digitized by Google

330. E convien ben intendere questa unità e sodezza, per così dire, di pensieri e di sentimenti che avea l'uomo in quel primo tempo, questa indivisibilità onde percepiva sè stesso e il mondo, e questa inettitudine a considerare le cose sotto un solo rispetto singolare, anzi questa necessità di considerarle tutte intere com'elle stavano e come al pensiero gli si rappresentavano, senza staccar da esse qualità speciali, o relazioni cui a parte considerare. Egli è tanto più rilevante avvertire tutto ciò, quanto che per questo solo fatto possiamo formarci un vero ed adeguato concetto di quel primo stato degli uomini, dal quale l'uman genere si è venuto sempre più lontanando, e prosegue secondo il corso del suo sviluppamento, ad allontanarsi. E tal concetto ci dee esser prezioso, perchè senz'esso non conosceremmo mai l'uomo. Chè quest'essere umano non si può conoscere considerandolo com'egli ci si presenta in qualche individuo, ovvero in una piccola società, e nè pure nella società civile e nell'umanità intera, quando si ristringa ad esaminarlo in un tempo solo. Conciossiachè è variatissima e fecondissima di aspetti, di attitudini e di forme questa umanità, che pel corso de' secoli ella mostra successivamente e svolge in sè stessa, e tuttavia racchiude sempre nuovi germi profondamente nascosti, i quali osservare e riconoscere non si possono, fino che a suo tempo non si dimostrino fuori già sbocciati e aperti all'osservazione nostra e all'analisi.

E come il germe non si vede ancora quand'egli non ha messo fuori alcuna radicetta o alcun germoglio; così viceversa avviene, che quando noi disaminiamo in questa pianta maravigliosa dell'umanità qualche suo ramicello già fuor mandato, ci dimentichiamo di ricorrere alla sua prima radice, di ritornare al suo germe, di riascendere, ripigliando la via in direzione opposta, a concepire quello stato, onde prima mosse al suo sviluppamento, stato necessario a sapersi, come dicevo, se vogliamo avere piena notizia di tutte le condizioni e modificazioni che prende quest'animale ragionevole, tanto vario e moltiplice.

E onde in fatti tante vane teorie sull'educazione e sul governo dell'umanità, al tutto inapplicabili, se non da una parziale e non bastevolmente piena cognizione di essa? Si studia l'uomo nell'individuo, e l'individuo non somministra che uno scarso numero de' fatti osservabili. Si osserva, come l'uomo è ai nostri tempi; e si crede che sia stato sempre così, e ch'egli così sarà sempre. Intanto l'uomo si trovò per addietro in tanti stati così

Digitized by Google

diversi dal presente che nè pure da noi si sospettano, de' quali da noi non si concepisce nè pur l'idea o la possibilità; parimenti, soggetto a continuo moto, l'uomo prenderà in progresso altri stati pur nuovi, e sembrerà quasi d'un'altra natura dalla presente. Concedo che per concepire istituzioni utili basterebbe conoscere lo stato presente dell'uman genere; ma come conoscere a pieno questo stato se non mediante un continuo paragone co' passati? Il paragone solo ci fa osservare le proprietà delle cose; e l'uomo non avverte che le differenze.

331. Ancora, onde hanno origine tanti falsi giudizj sull'antichità? onde questa temerità incredibile di tutto condannare, tutto trovar vituperevole e reo quanto fecero i nostri avi? questa brama di vedere in essi l'estremo dell'ignoranza e della stoltezza, per vedere in noi quello della sapienza, di vedervi il tipo dell'improbità per ostentare la virtù e la rettitudine nostra, che non ci sarà poi così facilmente creduta da' posteri? onde, dico, questo stomachevole diletto di trovare che avanti un poco di tempo l'uman genere era privo per sino del più elementare buon senso, era uno stupido che si rannodava al genere delle scimie; se non da quella orgogliosa presunzione che trascura di studiare questo stesso uman genere di cui ella giudica sì parzialmente, di studiarne cioè i diversi stati e le diverse modificazioni ch'egli prende, mentre pure allo stato dell'uman genere è relativa la bontà, o la pravità de' costumi e delle istituzioni? No, lo ripeto; non si può conoscer l'uomo se non istudiato su fatti completi: non si può conoscerlo studiato nella sola presente società: bisogna che si raccolgano de' fatti più varj, più estesi e più originali, per così dire: bisogna fondare l'opinione nella fedele e non prevenuta investigazione delle variatissime condizioni, nelle quali pe' varj tempi s'è ritrovata l'umanità, e specialmente di quella condizione nativa ond'ella mosse al suo primo sviluppo, e delle leggi di que' primi suoi passi. Quest'ampia base d'osservazioni convien dare allo studio dell'umana natura; poichè solo coll'unione di questi fatti noi conosceremo ciò che all'umana natura meglio si avvenga; e in questo senso non già l'individuo, ma l'uman genere tutto insieme è il testimonio degno della verità, come un valent'uomo poco innanzi diceva.

332. In fatti sono i varj stati dell'uman genere che somministrano i *materiali* de' nostri più rilevanti giudizj, e nessuno può

Digitized by Google

esser meglio consapevole de' medesimi che lo stesso uman genere, che a quelli soggiace. E che cosa può l'uomo testificare, se non ciò che vede? Si lasci di confondere, per usare le sapienti parole del citato valent'uomo, la potenza di produrre colla facoltà di percepire (1). L'uomo crea fors'egli la verità? La genera forse egli nella sua mente, la compone forse della propria sostanza, e quindi la partorisce? Non già: egli può solo riceverla, non produrla: egli è limitato alla presenza degli oggetti del suo pensiero (85-87). Una forza invisibile glieli presenta, egli li vede e li enuncia, li divide e gli unisce; ecco tutto ciò che può fare la sua ragione, più oltre non si estendono le sue forze; e lo stolto sacrilegio ond'attenta di trapassar questo limite e di produrre un vero a sè stesso, è somigliante al tentativo di colui che pretenda trovare il modo di accrescere, mediante chimiche operazioni, le particelle elementari della materia da Dio create. Il perchè non sa l'uomo se non ciò che sperimenta co' sensi suoi, o da altri intende mediante il discorso. Or come adunque poteva l'uomo a principio separare ciò che apparteneva allo spirito, da ciò che apparteneva al corpo; ciò che era dell'individuo, da ciò che era della famiglia; ciò che apparteneva alla famiglia, da ciò che alla nazione; ciò che alla nazione, da ciò che all'intera umanità? Non per proprio e arbitrario movimento, ma solo presentandosi a lui diverse occasioni di far queste distinzioni e separazioni. Egli è vero, che Iddio, dando a lui alcuni vocaboli (99-115), lo aveva condotto a segnare colla sua mente le prime astrazioni:

---

(1) *Ce n'est donc point parcequ'il se glorifie de sa raison que l'homme s'égare, mais parcequ'il se méprend sur sa nature en s'attribuant ce qui n'est pas à lui.* DANS SON ORGUEIL, IL CONFOND LA CAPACITÉ DE CONNOÎTRE, AVEC LA PUISSANCE DE PRODUIRE. *Il oublie que son intelligence, purement passive à l'origine, naît et se développe à l'aide des vérités qu'on lui donne, et qu'elle ne possède que ce quelle a reçu. Doué du pouvoir de combiner les vérités primitives et d'en tirer des conséquences, pouvoir borné comme toute action d'un être fini, il cherche en soi la certitude ou la dernière raison des choses, et ne l'y trouvant pas, il commence à douter. Les vérités se retirent, la nuit se fait; au milieu de cette nuit, il cesse de se reconnoître lui-même, seul et fier de sa solitude, il essaie de créer; il remue d'obscurs souvenirs, et croit peupler d'êtres réels son entendement désert, parcequ'il évoque des fantômes. Mais bientôt détrompé, las de ce vain labeur, il ferme les yeux et s'assoupit dans des ténèbres éternelles.* De la Mennais, *Essai sur l'Indifférence, etc.* chap. XIX.

Digitized by Google

ma non bastavano quelle poche e principali astrazioni; chè la facoltà d'astrarre dovea applicarsi a tutta la vita, ed ai giudizj, che ogni giorno accadeva dover portar sulle cose. Egli sapea fino a principio che uno spirito immortale esisteva nella mortale sua carne; ma come applicare questa prima astrazione a tutti i giudizj suoi circa il valor delle cose, come cavarne tutte le conseguenze che da lei discendono? Questo non potea far l'uomo se non venia condotto dall'esperienza de' beni e de' mali fino al concepimento d'un bene consistente nel solo spirito, e d'una felicità che nulla ritiene di materialmente sensibile. E quest'era una separazione di tutto ciò che trovavasi il più intimamente legato con esso lui per vincoli di natura, d'amore, d'abitudine; era una concentrazione in sè stesso; uno stato, di cui non aveva ancor provato, nè cominciato a provare: egli in somma non potea concepire che una felicità di sè tutto intero come si stava, fornito di corpo e di spirito; non punto una felicità meramente spirituale. Lo stesso dicasi della virtù: questa gli si rappresentava nelle azioni; ma qual lunga serie di riflessioni e di esperienze non doveva egli fare prima di formarsi l'idea ben chiara dell'intima essenza di lei; d'una virtù cioè tutta spirituale, d'una virtù che non consistesse che nel liberissimo atto di una intelligente volontà uniforme all'ordine universo dell'essere? Egli sapea certamente ciò che era virtù e ciò che era vizio; ma quella e questo contemplava dentro alle azioni, senza distinguere attualmente ciò che v'avea in esse di materiale, per dir così, e di estrinseco, da ciò che era la pura sua forma. Prima che a quest'alta speculazione pervenisse, egli dovea aver l'occasione di vedere le azioni della virtù, dalla virtù interna scompagnate, dovea vedere degli uomini simulatori di virtù; o trovare delle azioni simili alle virtuose, prodotte dal semplice istinto, come avvien nelle bestie, alle quali egli s'accorgesse di non poter dare nè lode di virtù, nè biasimo di vizio. Dovea anche incontrare il caso, che l'uomo colle più pure e sublimi intenzioni, rimanesse impedito dal realizzarle all'esteriore. Molti di somiglianti casi, ne' quali le azioni per altro virtuose veniano poste sotto la sua osservazione prive di ciò che procaccia loro il titolo di virtuose; come pure l'occasione d'avvertire molte intenzioni virtuose prive del loro effetto esteriore, conducevano la mente sua a distinguerle, e astrarne l'elemento puramente morale.

333. Ma l'uomo non solo avea uno spirito sede della virtù

Digitized by Google

e della felicità, ed un corpo che dell'una e dell'altra partecipava; ma ben anco trovavasi nel seno di una famiglia, fra moglie e figliuoli, cui l'amore faceva una cosa sola con lui, più intera direi quasi, che la natura non sapesse unirgli allo spirito le proprie carni. Era dunque necessario, che egli imparasse a separare di bel nuovo colla sua mente la felicità e la virtù dello spirito suo tutto ignudo e solo, da quella che sopra queste dolci sue parti, su questa quasi estensione di sè stesso si diffondeva e si riversava. Gli faceva bisogno a ciò nuova sperienza, nuove occasioni di astrarre, nuovi casi in cui venissero presentate al vedere della sua mente separate quelle cose che di solito vedeva unite. Convenia ch'egli vedesse uomini forniti di tutti i beni della società famigliare trovarsi ancora inquieti ed agitati; convenia ch'egli ne vedesse altri, che nelle sventure della propria casa, siccome Giobbe, trovavano in sè una forza di spirito insuperabile, da far fronte a tutto il peso delle sventure: allora solo egli avea l'occasione di vedere separati i beni famigliari dalla felicità dello spirito, e di astrarre questa da quella, di conoscere in fine, che quelli esterni beni non sono che un sopra più, e che la famiglia non è qualche cosa di essenziale alla felicità, bensì qualche cosa sopra la quale la felicità essenziale si dilata e si spande. Ma moltiplichisi la famiglia, crescano le sue relazioni, crescono insieme i vincoli dell'uomo; l'uomo acquista una più ampia esistenza; voglio dire l'esistenza nazionale. Viene allora il bisogno di nuova astrazione. Come dovette prima distinguere lo spirito sede della virtù e della felicità, dal corpo che ne partecipa; poscia distinguerlo dalla famiglia su di cui la virtù e la felicità si riversa; così gli bisogna finalmente distinguere dalla felicità e virtù essenziale e tutta spirituale, la nazionale che non è che una applicazione ed estensione di quella. L'uomo colla nazione acquista una sfera più ampia intorno a sè d'attività, il suo intendimento è quello che a lui unisce tutta questa sfera di cose, e che la rende quasi parte di lui: egli dunque dee ancor conoscere, che questa sua nuova estensione non è altramente necessaria alla sua piena felicità; ch'egli dilata bensì in quella quanto ha di moralità e di felicità in sè stesso, ma ciò fa, quasi direi, come il sole che co' suoi raggi empie di sè tutta la sfera che lo circonda senza che questa sfera irraggiata diventi il sole stesso; al che intendere ha dunque bisogno di nuove astrazioni; e per fare le astrazioni ha bisogno di nuove esperienze; dee dunque vedere a

Digitized by Google

tal uopo la nazionale prosperità posseduta da uomini infelici, ed uomini felici spogli di essa; colla qual vista egli ascende ad intender chiaro, come l'una cosa sia dall'altra distinta, ed a considerare quanto spetta alla nazione esser altro da quanto spetta alla pura verità, alla pura virtù, alla pura felicità, come le modificazioni dell'umana natura sono altro da ciò ch'è il fondo comune e generale della stessa natura.

334. Or l'uomo non può istantaneamente venire a tutte queste astrazioni: egli è costretto di fare tutto ciò successivamente, e mediante prove ripetute; tanto più che l'una suppone già fatta l'altra, sicchè egli dee percorrerne tutta la scala per una legge inalterabile del suo intendimento. D'altro lato, se l'umanità una sola di quelle astrazioni trapassasse senza averla fatta, ella non avrebbe appurata del tutto in sè stessa la virtù e la felicità: resterebbero ancora in lei queste idee alquanto impacciate ed imbrogliate, per dir così, co' beni e mali sensibili, con cose estranee alla loro essenza; nè per conseguente, essa avrebbe ancora ottenuta la perfetta cognizione e lo spirituale amore della sola virtù, e l'ottima direzione del suo spirito alla immutabile felicità.

335. Ma perchè l'uman genere avesse il tempo necessario di percorrere tutta questa scala di astrazioni; perch'egli s'abbattesse nelle occasioni d'osservar queste cose l'una dall'altra separate e divise nel fatto, sicch'egli potesse fare i necessarj confronti fra loro, e le differenze notarvi; perchè finalmente tali separazioni in lui si rendessero famigliari, tali astrazioni fossero a tutti i casi applicate; s'esigeva il corso di molti secoli; e non men lungo tempo s'addimandava, acciocchè s'apparecchiasse a tali prove e cimenti l'animo suo. Certa cosa è, che non il solo sviluppo dell'intendimento richiede lunghezza di tempo, ma ben anco la preparazione dell'animo. Questo dovea gradatamente fortificarsi nella virtù, e dietro le astrazioni dell'intelletto, rese ognora più pure, nobilitare il suo amore, farlo intenso e prevalente sopra le esteriori sensazioni.

336. Segue l'animo i passi della ragione, e l'amore vien dietro alla cognizione. Fino che l'umanità non ebbe una cognizione pura della virtù, non potè avere un amore che avesse per oggetto puramente lei: e tuttavia tosto che l'intelletto ha conseguito la cognizione della cosa amabile, l'amore non sempre può suscitarsi, e può rendersi intenso senz'altro bisogno di tempo.

L'amore richiede un decreto; e quando la volontà ha decre-

Digitized by Google

tato d'amare la cosa conosciuta dall'intelletto, l'amore non è ancora arrivato alla sua perfezione. Di bel nuovo egli ha bisogno di tempo per rendersi intenso; per gradi egli si riscalda, e coll'assiduo fomentarlo, e quasi soffiandovi dentro, s'accende e s'infiamma. Così quell'amore che prende a suo oggetto la virtù e la felicità svestita e pura da tutte le spoglie straniere che la circondavano non nasce se non dopo nata nell'intendimento la purissima cognizione di quella virtù e felicità, cognizione che tanto tempo richiede a formarsi; e dopo ciò non comincia ancora, se nol precede la volizione; nè ancora gli stessi sforzi della volontà sottrar si possono alla legge del tempo, ma solo con replicati e lunghi atti conducono quell'amore purissimo a tal grado di fortezza da superare la lusinga di tutte le cose sensibili. Quest'è almeno il corso ordinario che prende l'amore nell'umanità, se non nell'uomo. Facea dunque bisogno a lei di lungo tempo per correre questa sì lunga via, e così pervenire finalmente alla perfezione. Ma v'ha di più. Era egli nè pur possibile all'uomo, fornito d'una natura morale tutta debile e inferma, giungere a tant'altezza di virtù perfettissima; a tant'amore verso di lei, che gli valesse meglio, che l'attrattiva di tutte le cose sensibili?

337. Non mai colle fiacche sue forze. Troppo leggera e quasi aerea è l'astrazione della virtù, quand'ella ancor s'ottenesse colla forza natural della mente; ed il cuore dell'uomo non s'appagherebbe giammai di unirsi in perpetuo a fantasma sì languido, anzichè alle cose che vede cogli occhi suoi e che tocca colle sue mani. Sola la grazia del Salvatore poteva aggiunger corpo e realtà all'idea astratta della virtù, mostrando in essa Dio stesso; solo la grazia del Dio-uomo potea rafforzare le forze della volontà e raccendere un amore immensurabile nell'agghiacciato cuore dell'uomo.

Ma quest'operazione della grazia seguiva quella della natura e l'ajutava. Ella seguiva dunque la legge del tempo ond'opera la natura: ed ecco i suoi passi.

338. Primieramente ajutava l'uomo a purificare l'idea di virtù da tutte le cose sensibili, al quale acquisto l'intelligenza umana dovea venire mediante quelle successive osservazioni ed esperienze che abbiamo descritte, per le quali buono spazio di tempo si richiedeva. Posciachè l'uomo avea quest'idea così sincera, poteva la grazia renderla efficace, divinizzarla (secondo passo), poichè allora cominciava il cuore dell'uomo a sentire la forza della

Digitized by Google

virtù, quando cominciava a veder la bellezza della realità divina ch'ella s'avea congiunta, e a gustarne vivamente il diletto. Terzo passo: capace così il cuor dell'uomo d'un amore sublime, la grazia poteva muoverlo a determinarvisi, e la volontà mossa e dalla grazia resa nel suo atto costante, potea produrre quell'amore infinito, purissimo, e insuperabile di cui parliamo.

339. Per le quali cose tutte la bontà di Dio infinita, conoscendo a pieno l'umana natura ch'ella aveva creata, non costrinse l'uomo fin da principio all'operazione difficilissima d'astrarre perfettamente dai beni umani, e specialmente dalla paternità e dalla nazionalità: giacchè questo subito movimento era cosa contraria alle leggi della sua mista natura. Egli fece siccome il savio agricoltore,

Ac, dum prima novis adolescit frondibus ætas
Parcendum teneris: et dum se lætus ad auras
Palmes agit laxis per purum immissus habenis
Ipsa acies falcis nondum tentanda (1).

340. Ma il lasciò privo per questo dell'esercizio della virtù? il privò della religione, della felicità, dell'unione con lui? No certo; anzi egli trovò il modo con divina sapienza d'accoppiare co' beni umani il suo culto sublime del sacrificio, e di fare che tutti questi beni ad esso solo mirabilmente servissero.

341. Ed è ben vero, che egli non poteva far ciò se non a profusion di prodigi. Perocchè se l'uomo avesse veduta premiata in quel tempo con mezzi del tutto naturali la sua virtù, egli non avrebbe potuto ascender tant'alto, da fissare continuamente in essi la mente d'un Dio ordinatrice delle cose a principio: chè non gli restava più modo di dividere colla sua mente le forze della natura, da colui che le dirigeva e le sosteneva. Convenia dunque, che fosse anche in questo ajutata la sua facoltà d'astrarre mediante oggetti esterni, ne' quali egli vedesse divise le cose, e così imparasse a distinguerle anche allora che a lui si presentassero mescolate ed insieme confuse; avea bisogno di vedere, da una parte l'operazione della natura, dall'altra l'operazione di Dio ne' prodigi che sospendevano le leggi della natura, acciocchè a pieno distinguesse la natura da Dio, e poscia nell'aspetto della natura sapesse distinguere ciò ch'ella facea per le proprie sue forze, e ciò che in lei

(1) Georg. II, 362-363.

Digitized by Google

operava la mente, le *forze fisiche* insomma, e la *direzione delle medesime*, mediante una sapiente distribuzione di tutti gli enti fin dal cominciamento dell'universo. La virtù ed il vizio adunque furono accompagnati con doni e con castighi sensibili presenti, e sovente miracolosi: acciocchè da una parte l'uomo sensitivo fosse pe' sensibili beni e mali, quasi con segni e parole a lui adattate, ammaestrato del pregio della virtù, e della spregevolezza del vizio; e nello stesso tempo non attribuisse nulla a sè stesso, o a causa incognita posta nella natura, ma a quel Dio, che di portenti lo circondava.

342. Perciò il Signore ben presto immedesimò il suo culto cogli accidenti di una famiglia, e lo rese così *famigliare*. Nella casa de' Patriarchi questa forma di religione si mantenne fino a che il popolo uscito di quella casa fu maturo.

Allora Dio fece divenire *nazionale* il suo culto, cioè l'immedesimò in maniera ammiranda con tutti gl'interessi e le vicende della nazione prescelta.

Ma quando poi gli uomini giunsero a tale da potere scomporre non solo gl'interessi della famiglia da quelli della nazione, ma ben anco gl'interessi della nazione da quelli dell'umanità e della religione; allora l'uman genere fu perfetto; ed i tempi furono pieni, e Gesù Cristo comparito in sulla terra annunziò una religione divisa ed astratta da tutti gl'interessi terreni piccioli e grandi, da tutto quanto spetta alla corporea natura. Questa religione perciò si regge sopra di sè medesima; ella è così pura dalla carne e dal sangue, come è puro Iddio.

343. Ad essa dunque doveano essere educati gli uomini dalla Provvidenza; e la Provvidenza si giovò ad educarli di carezze e di percosse; cioè di beni e di mali corporali sapientemente distribuiti. Nella quale distribuzione si ravvisa un secondo decreto che si può esprimer così:

I BENI SENSIBILI DATI ALL'UOMO NON ANCORA BASTEVOLMENTE SVILUPPATO IN PREMIO DELLA SUA FEDE ED UBBIDIENZA, SIENO RIVOLTI A CONFIRMARLO IN UNA DISPOSIZIONE D'ANIMO OSSEQUIOSO A FAR TUTTO CIÒ CHE DIO GLI FACESSE CONOSCERE E CHE NON SI TROVA IN GRADO DI CONOSCERE, E PERCIÒ DISPOSTO ANCHE AD ABBRACCIARE IMPLICITAMENTE LA PURA VIRTÙ DEL REDENTORE, E MEDIANTE QUESTA DISPOSIZIONE SIENO RIVOLTI A SALVARLO.

344. Veramente Iddio regola i beni ed i mali temporali siccome apparisce nell'ebraico popolo, secondo la debilezza degli uomini,

Digitized by Google

e la loro maggiore o minore materialità; ma sempre tuttavia li volge al gran fine d'istruirli spiritualmente e di condurli a quella sublime virtù, che è destinata vincitrice di tutte le cose. Conciossiachè per l'uomo non vassi d'un tratto alla cima di tanta virtù, e perciò così gradata gli è donata la grazia, come gradata si sviluppa in lui la natura. Dio vuol solo da lui, che non creda sufficiente la sua natura; e che conosca il bisogno dell'ajuto supremo. Ora questo raccostamento dell'uomo a Dio vien dalla fede che a lui l'innalza, perocchè se Dio non avesse parlato all'uomo, non avrebbe l'uomo, onde raggiungersi a Dio. La *grazia* dunque è data nella misura della fede, e la misura della fede è secondo la misura della *verità rivelata*. Secondo la rivelazione dunque è la grazia; l'antica perciò riducevasi ad aspettare il Messia ed a ricevere quant'egli avrebbe insegnato; ma la nuova s'allarga a credere esplicitamente quanto egli ha insegnato, e ad attendere l'avveramento di sue promesse infallibili. Gli antichi erano dunque disposti a ricevere per una cotal fede implicita quella sublime spiritualità che il Messia avrebbe poscia predicato, che essi non intendevano ancora, eccetto pochissimi santi, e che noi intendiamo.

345. Quant'è dunque ingegnosa la divina bontà, se mi è lecito di così esprimermi, quanto è condiscendente e quasi assecondante tutte le gradazioni dell'umana natura, tutti gli stati diversi ne' quali ella si ritrova! Due condizioni s'esigevano per operare la salute dell'uomo dopo il peccato del primo padre. La prima era, che tal salute ottener si dovesse mediante una virtù dell'uomo così pura, che consistesse in un total sacrificio di sua corrotta sostanza, e che tutti i beni terreni fossero da lui offeriti alla soddisfazione della offesa giustizia. La seconda, che questa giustizia purissima, intorno alla quale non poteva attenersi, per così dire, alcun che di terreno, ma dovea tutta sola e spirituale formare il fine unico degli atti dell'uomo, potesse essere dall'uomo presa di mira siccome scopo delle sue azioni, siccome termine de' suoi desiderj. Ma come prender di mira ciò che egli non potea nè pur conoscere? come proporsi a scopo quello di cui era tanto difficile formarsi un'idea? Perirà dunque l'uman genere che nasce in terra per tutto quel tempo nel quale le sue intellettive potenze non sono ancora bastevolmente sviluppate a pervenire a sì sublimi astrazioni? Mai no; Iddio trovò il modo di

Digitized by Google

salvar l'uomo in tutti gli stati ed in tutti i tempi; e sempre mediante l'umiliazione di tutta la natura umana; cioè trovò il modo di soddisfare a quelle due grandi condizioni dell'umana salute; giacchè pervenuto quel tempo in cui l'umanità è già capace di giungere alle astrazioni della pura virtù, la salva insegnandole a fare della natura un sacrificio a Dio, come fanno i discepoli del Crocifisso; e in quel tempo in cui non può ancora coll'intendimento a tanto elevarsi, la salva dandole un animo ossequioso e a tutto disposto quanto Dio gli dicesse e gli comandasse, e perciò anche, senza intenderlo a pieno, disposto a questo arcano ed alla natura orrendissimo sacrificio, che il divino esemplare innanzi a tutti dovea consumar sulla croce; e questo è lo stato di quegli antichi giusti che nell'aspettazione e nel desiderio languivano del Redentore.

346. Finalmente la divina sapienza fece anco un terzo decreto all'esecuzione della seconda legge, che è:

L'UOMO NON ANCORA BASTEVOLMENTE SVILUPPATO SIA AJUTATO A DIVIDERE NELLA SUA MENTE I BENI NATURALI DAI BENI SOPRANNATURALI MEDIANTE LE TRIBULAZIONI DATE IN MISURA DELLA SUA CAPACITA' E DELLA GRAZIA.

Poichè colle afflizioni Iddio, secondo l'espressione della Scrittura, vien tentando, provando e purgando i suoi santi; i quali ravvisando da un lato, e benedicendo in quello che interviene nel mondo la mano giustissima del loro Dio, veggendo dall'altro che la loro virtù va così accompagnata di calamità temporali; conchiudono, per la fede a cui non mancano mai, dover essere al di là di questo mondo una felicità troppo più eccellente ne' divini tesori colla quale l'Onnipotente rimuneri la virtù; e l'Onnipotente stesso colla sua fedele parola in ciò pienamente assicurali: quindi vengono ascendendo bel bello ad appurare nella loro mente l'idea della vera felicità; quindi ancora coll'esperimento che fanno della fragilità dell'umane e naturali cose, e col saggio che Dio loro concede delle spirituali consolazioni, di cui s'empiono i cuori alla consapevolezza della propria fedeltà, della propria fortezza, ed alla diffusione che lo spirito consolatore fa nelle loro anime del balsamo celestiale, si danno veracemente a distaccarsi da tutte le cose mortali, e pervengono a poco a poco a nulla curarle, e finalmente a spregiarle, e così a stringersi, come a tesoro unico, inapprezzabile colla nuda croce del lor Salvatore.

Digitized by Google

347. Dalle quali cose rendesi manifesto, come il compartimento de' beni e de' mali temporali su questa terra non sia d'uno stesso modo con tutti gli uomini, nè tenga la stessa legge; perciocchè, riguardo ai perfetti, Iddio non segue che la prima legge da me esposta; riguardo agli imperfetti (e trovansi ancora molte nazioni in questo stato, che vannosi preparando per esser chiamate alla fede) fa uso anche della seconda legge: riguardo poi agli uomini che confidano nella propria natura, li lascia alle leggi di questa: ma rispetto a quanti insorgono contro il suo regno, quasi campione armato a battaglia, li combatte e gli sperde.

Digitized by Google

Digitized by Google

DELLA

DIVINA PROVVIDENZA

LIBRO TERZO.

ὑπὲρ-φυσικὸς.

LA LEGGE DEL MINIMO MEZZO APPLICATA AL GOVERNO DELLA DIVINA PROVVIDENZA.

Ego SAPIENTIA *— quando præparabat cœlos, aderam; quando certa lege et gyro vallabat abyssos; quando æthera firmabat sursum, et librabat fontes aquarum; quando circumdabat mari terminum suum, et legem ponebat aquis, ne transirent fines suos; quando appendebat fundamenta terræ:* CUM EO ERAM CUNCTA COMPONENS, *et delectabar per singulos dies, ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum:* ET DELICIÆ MEÆ, ESSE CUM FILIIS HOMINUM.

Prov. VIII, 12-31.

Digitized by Google

Digitized by Google

DELLA

DIVINA PROVVIDENZA

LIBRO TERZO.

CAPITOLO I.

EPILOGO DE' DUE LIBRI PRECEDENTI.

348. Rimettendo mano a continuarci in quest'opera, dopo l'intramessa di lunghi anni, ci conviene riprendere il filo de' nostri ragionari, brevemente riepilogandoli.

Ne' due libri precedenti fu giustificata la divina Provvidenza per due guise diverse. Nel primo con *argomenti negativi*, dimostrando noi che ogni censura, che l'uomo presume di fare contro l'altissima provvidenza del Creatore e reggitore del mondo, è al tutto vana perchè temeraria, cioè perchè l'umana mente, per quantunque acuta ella sia, rimane sempre inferiore all'immenso assunto di portar giudizio del governo del mondo e della dispensazione che fa in esso il supremo Signore de' beni e de' mali. Nel secondo esponemmo gli *argomenti positivi*, co' quali si prova, che nè l'esistenza del male in sulla terra detrae a' divini attributi, nè la dispensazione de' mali e de' beni, quale noi la vediamo nel fatto, s'oppone o alla santità, o alla giustizia, o alla bontà del Creatore; anzi qualora il lume della ragion naturale s'ajuti e rinforzi alla scuola della divina rivelazione, quivi appunto risplendono quegli attributi divini di luce nuova e sfolgorantissima.

349. E quanto alla divina *santità* ed alla divina *giustizia* pare a noi, che dopo le cose dette non possa più rimanere alcun dubbio ragionevole, nè sospetto nelle menti che le hanno comprese. Perocchè la santità di Dio rimane immune da taccia tostochè s'intende che il male non cade nella natura divina, come quello che si riduce a un manco d'operazione dell'ente creato, ed egli è fallanza sì propria della finita natura, che questa non può concepirsi, senza che vi soggiaccia, laddove non si può concepire

Digitized by Google

soggetto a fallo alcuno l'ente infinito. Onde siccome Iddio, che è infinito, esclude da sè ogni male, e quindi è per essenza santo e perfetto; così Dio stesso non potrebbe cavare un ente dal nulla che non sottostesse al male; perchè non può fare l'assurdo, essendo assurdo sì che un infinito sia creato, e sì pure che un finito creato sia esente da quella possibilità del male, che consegue necessariamente alla sua limitazione.

Medesimamente riesce netta da rimprovero la divina *giustizia* per la permissione e distribuzione de' mali, tostochè si considera che loro causa sono le stesse nature create, e principalmente le libere a fare il bene ed il male. Perocchè come la giustizia è un lasciare a tutti il suo, così l'ingiustizia consiste in tôrre l'altrui. Ora il permettere che gli enti finiti operino secondo la loro propria natura, e ancor più secondo il libero lor volere, non è un togliere quello che a loro si spetta, anzi un lasciarglielo. E siccome le nature finite sono per conseguenza di loro limitazione cause de' mali, così elle sono altresì cause della distribuzione di essi, giacchè a quella guisa che i mali si producono, a quella guisa naturalmente si distribuiscono.

350. Ma la ragione della suprema bontà si mantenne da noi con più lunghi ragionamenti; ed ella è d'altra parte causa sì bella e feconda, che non ci dà l'animo di contentarci al detto di sopra, ond'ella c'invita colla sua ubertà e magnificenza ad aggiungere questo terzo libro, acciocchè pienamente trionfi nelle menti e negli animi. Conciossiachè noi crediamo, che a convincer le menti, che tutto quanto si fa nell'universo è segno e prova della somma bontà del Creatore, basterebbe il già ragionato. Ma la persuasione degli animi vacillar potrebbe, quando gl'intelletti si stolgono dal contemplare le esposte verità, le quali essendo sublimi e sommamente spirituali, dalle continue impressioni de' sensi che rapiscono a sè l'attenzione vengono mano mano attenuate ed illanguidite. Onde non ci par tempo buttato l'occuparci a rinforzare la mente di nuovi argomenti, e a dimostrare la vanità delle ultime cavillazioni che si possano ordire in tale materia, acciocchè le verità salutari di cui parliamo si scolpiscano nell'animo più saldamente e profondamente.

351. Tanto più che la stessa idea grande che gli uomini concepiscon di Dio e della bontà di lui li conduce sovente a pretender da lui ed aspettarne sì fatte cose irragionevoli, che hanno bensì apparenza di convenire ad un essere ottimo ed onnipotente; ma in

Digitized by Google

verità nè sono buone, nè sono cose, ma anzi sono nulla, perchè seco medesime ripugnanti. E ciò avviene perchè il concetto della divina bontà che gli uomini hanno è vago e confuso. Ond'essi ragionano presso a poco così: « La bontà di Dio è infinita, come è infinita la sua potenza: perchè dunque non ci libera da tutti i mali e non ci colma di tutti i beni? Egli può farlo. Or se il facesse, non sarebb'ella la sua opera di maggior bontà, che lasciandoci soggiacere a tante sofferenze? E però non pare ch'egli operi come un essere infinitamente buono, giacchè l'opera sua si potrebbe ammigliorare ». Noi dunque ci facemmo incontro ad una obbiezione così comune e fornita di tanta apparenza di verità, che dagli stessi uomini più suol vincersi piuttosto colla fede che adora, che colla ragione che intende. E certo egli è ragionevolissimo che quelli che credono in Dio, credano altresì ch'egli non possa fallir mai d'operare con bontà infinita anche là dove al corto intendere umano appare il contrario. Ma noi, convinti che la stessa ragione umana, se medita ed investiga con rettitudine e con perseveranza, può trovare, almen fortificata dalla rivelazione, come superare a pieno quell'obbiezione, e riconoscerne il fonte nell'ignoranza e nella superficialità di chi la propone, esponemmo nel libro precedente alcune ragioni dirette contro di lei; le quali ricapitolate e di altre forme vestite, riescono alle seguenti.

352. Quell'obbiezione pretende, che Iddio, invece di lasciare che le nature da lui create operino colle lor proprie forze e leggi, debba intervenire egli stesso a modificarne le operazioni per guisa, che ogni qualvolta esse sono in sul difettare, operando, egli prevenga il loro fallire, sospenda la loro azione, anzi le muova ad una azione perfetta, impedendo così la produzion di ogni male. Trattasi dunque qui di un intervento di Dio nel creato, di una forza soprannaturale, presa questa parola a significare che l'agente immediato è sopra tutta la natura, è Dio stesso. Di che si vede anche ragione, perchè noi appellammo *ὑπὲρ-φυσικὸς* il libro presente, in cui vogliamo continuarci nella soluzione di tale difficoltà, e trattare di quell'azione di Dio che modifica le azioni delle cose naturali, trattazione nel libro precedente solo incominciata.

353. Quivi adunque noi osservammo che non già queste o quelle cose create soggiacciono al male per loro natural condizione, ma tutte affatto le cose finite. Onde rimase tronca l'obbiezione di

Digitized by Google

color che dicessero, che Iddio dovea compor l'universo d'altre sostanze migliori, anzichè delle presenti, poichè (lasciando da parte che l'uomo non può desiderare che altri enti fosser creati in vece di lui, o di esser egli fatto un ente migliore di quel che è) qualunque fossero state queste altre sostanze che il componessero, non poteano però riuscire esenti dalla *fallacità* propria di tutto ciò che è limitato, in che sta l'origine d'ogni male. Di poi dimostrammo quanto conseguita necessariamente dallo stesso principio, che qualunque fosse stata la distribuzione e la connessione degli enti creati, ordinata a principio quando fu creato il mondo, non si avrebbe potuto evitare il male. Di che Iddio nel distribuire e concatenare le varie nature componenti il mondo, avrebbe operato con infinita bontà e sapienza solo allorquando la scelta, e la distribuzione e la concatenazione di esse avesse prodotto il massimo possibile di bene netto, cioè sottrattovi il male, che togliere al tutto non si potea.

354. Ma non è questa l'obbiezione che gli uomini fanno; non pensano a fare intervenire Iddio che crea e dispone fin da principio le diverse nature, ma sì a fare intervenire la sua azione nell'universo già creato; pretendesi, come dicevamo, che Iddio assista agli esseri finiti da lui creati, che li protegga di continuo e li sostenga dal cadere nel male. Tale è l'obbiezione volgare, in distrugger la quale noi dobbiamo maggiormente insistere.

355. A tal fine nel libro precedente noi facemmo due cose. In primo luogo restringemmo il nostro ragionamento a parlare del bene e del male degli uomini, perocchè i beni ed i mali delle nature materiali e delle nature sensitive, prive d'intelligenza non sono propriamente beni e mali se non in relazione all'uomo; e la querela che l'uomo porta contro alla Provvidenza riguarda i mali suoi proprj, non essendo ella altro che la voce del suo dolore. Di poi venimmo osservando, che non si può conoscere, se, mediante il divino intervento, l'uomo sarebbe utilmente sollevato dai mali, qualora non si conosca prima qual è la natura umana, quali le sue limitazioni: noi dunque le studiammo queste limitazioni, e ce ne risultò esser l'uomo limitato sì fattamente, che, togliendogli certi mali d'attorno, rimane di necessità privato ancora di certi beni, i quali hanno esistenza solo a condizione che l'uomo soggiaccia a quel male. Quindi raccogliemmo, che non sempre l'alleggerir l'uomo di un male riesce, come pare a prima vista, opera di somma bontà; ma solo allora, che privandolo di quel male non

Digitized by Google

ne consegua perdita di altrettanti beni, o di beni più desiderabili ancora che non sia la cessazione di quel male. Poichè, se così avviene, l'uomo stesso interrogato di ciò che meglio egli brami, e supposto ch'egli sappia ben calcolare sì il male che i beni con esso legati, dirà indubitatamente di preferire che gli sia lasciato il suo male co' grandi beni che seco adduce, anzichè d'esser privato dell'uno e degli altri insieme. Conciossiachè i beni ed i mali, i piaceri e i dolori trovano una bilancia che li pesa e ragguaglia nell'appagamento dell'animo: e quivi contrappesati ed elisi in quanto sono uguali, lasciano nell'animo medesimo l'effetto unico, o lieto o triste della lor differenza secondo che traccolla il bacino che i beni contiene o quello che contiene i mali (1). Che se così non fosse, e come mai l'uomo si allegrerebbe, come fa sovente, di un meschino guadagno che gli costa fatiche e sudori? Come il mercatante affiderebbe la sua vita e le sue sostanze al mare, e condotta sicura in porto la nave piena di care merci, riputerebbe un nulla i travagli sofferti, i corsi pericoli, le nausee, le malattie sostenute nella lunga navigazione, contento appieno dell'accresciuta ricchezza? Come l'amore di un po' di gloria darebbe un valore sì grande a questo bene immaginario più che reale, da volerlosi procacciare ad ogni costo, e fin colla morte? E qui è da considerare attentamente, che quando il soldato mostra a' suoi concittadini le cicatrici delle riportate ferite, e narra i paurosi accidenti delle sostenute battaglie, egli prova un piacere che non potrebbe in alcun modo provare d'ugual natura e grado, se non avesse realmente sostenuto il dolore acerbo delle ferite e vinto col coraggio il crudele timor della morte. E simigliantemente è da osservare, che il guadagno ottenuto coll'industriosa fatica, col sudor della fronte, colle lunghe privazioni ed i minuti risparmj, ha un suo particolar diletto, di cui va interamente priva anche una maggior ricchezza ricevuta a titolo di mero dono o d'eredità. Onde è mestieri conchiudere, che vi hanno per l'animo umano certi diletti, i quali sono il frutto e la

(1) Vedi *La società ed il suo fine*, l. IV, c. VIII, dove si mostra come i piaceri e i dolori, che sembrano sì distinti fra loro da non saper come commisurarsi, pure si confrontano, e si compensano e commisurano nell'unità semplicissima dell'animo umano, lasciandolo or appagato, or no; dal quale effetto dell'*appagamento* e non da' singoli piaceri o da' singoli dolori si dee desumere il buono o malo, il felice o infelice stato dell'uomo.

Digitized by Google

conseguenza di certi dolori, e quelli sono a questi così naturalmente congiunti, che ella è cosa impossibile il separarli, e però nol potrebbe fare nè pure Iddio, il quale non fa assurdi. Conciossiachè come mai potrebbe Iddio fare, che l'uomo provasse quella gioja ch'egli ritrae dal conoscersi autore de' proprj beni, se autore di essi non fosse? Come potrebbe fare che al dovizioso riuscisse dilettevole il pensiero d'aver raccolto abbondanti ricchezze co' suoi proprj stenti e co' suoi travagli se le ricchezze nulla affatto gli costassero? o che il prode in sua vecchiaja si dilettasse al pensiero del proprio coraggio e del valore, e delle dure prove superate, se niun cimento avesse affrontato, nulla avesse sofferto, ma vivuta sempre sua vita in piuma e sotto coltre? Forse coll'imprimere nell'umana immaginazione pene e pericoli vinti, che non fur mai? il che è quanto dire con vane illusioni? Chi così la pensasse, cangerebbe Quello che è la stessa verità in un vano prestigiatore: altro assurdo, poichè ell'è cosa ripugnante alla divina natura. Nè sarebbe in tal caso vera la bontà di Dio, perchè non sarebbe più Iddio verace. Convien dunque ripetere che v'hanno de' beni umani, i quali sono l'effetto di certi mali, e che la natura umana, ella stessa, si chiama contenta d'averli, benchè a costo di alcuni mali inevitabili. Che se l'umana natura se ne contenta, anzi è più lieta d'aver que' mali a tal condizione, che di cessarli da sè, come dunque fia possibile il farne lamento? No, la natura umana nol fa questo lamento, ma mostran di farlo solo alcuni individui, che invece di essere i fedeli interpreti di lei, senza raccogliere i voti suoi, seguitano dietro certe loro astratte ed ingannevoli speculazioni.

356. E qui non si dimentichi, che il bisogno di alcuni mali per aver certi beni desideratissimi, è appunto una delle limitazioni inerenti alla natura finita. Perocchè egli sarebbe troppo angusto e incompleto il concetto di limitazione se si restringesse a quella specie di limitazioni che sono proprie de' corpi. Ogni natura finita ha limiti suoi proprj, e non se ne può conoscere la qualità e la forma se non osservando le singole nature, come sono fatte, di che doti fornite, a quali leggi soggette. Laonde come i corpi hanno un limite d'estensione, così l'essere animato ha i suoi limiti nelle leggi del sentimento che il forma, e l'essere umano composto di materia, di sentimento e d'intelligenza partecipa a' limiti di questi tre elementi, e di più egli ha quelli che risultano dalle loro relazioni, e dal nesso

Digitized by Google

fisico e dinamico che insieme gli unisce. Onde si trae, che se l'Essere infinito gode del bene nella sua essenza senza limitazion di sorte alcuna, ogni essere finito all'opposto gode del bene con certe limitazioni, e a certe condizioni ristretto. Ciascun essere finito adunque ha il suo proprio bene, e non gli può convenir già ogni maniera e forma di bene. Qualora adunque vogliasi ricercare in che maniera l'essere infinitamente buono, cioè Dio, debba trattar l'uomo o qualche altra sua creatura acciocchè s'avveri ch'egli operi con infinita bontà, non conviene mica investigare se forse il privi d'alcuna parte di beni o il lasci soggiacere ad alcuna parte di mali, riputando tosto che ciò sia opposto al concetto d'infinita bontà; ma in quel cambio conviene investigare, s'egli dia a quel tal essere finito il bene suo proprio, il bene consentaneo alla sua natura, e quindi se questa maniera di bene solo proporzionato a quell'esser finito di cui si tratta, sia grande al maggior grado, e se per esser grande al maggior grado possa andar scevro da ogni male, ovvero se non possa giungere a quel sommo se non a condizione che alcun male vi si frammischi. Perocchè io accordo, che da chi è sommamente buono si possa e debba attendere un sommo bene; ma non già un sommo bene quale il dà un concetto astratto, ma un sommo bene proprio e conveniente a quell'ente finito a cui si dà; poichè il bene, in quanto non è proprio di lui, non è bene per lui, nè da lui è appetito, nè voluto. Laonde la questione dee restringersi a ricercare qual sia il bene proprio dell'essere finito di cui si parla, e come e quando una tale specie e forma di bene possa dirsi somma nel genere suo. Il qual principio applicato all'uomo ci dà appunto la conseguenza, che il bene proprio dell'essere umano non può concepirsi pervenuto al sommo, se non a questa condizione, che esso venga preceduto o accompagnato da alcuni mali, i quali ajutano essi stessi a formarlo e compirlo; e però l'esistenza de' mali nulla detrae alla somma bontà, ma anzi la prova.

357. E lo stesso principio, che vale per l'uomo singolo, vale altresì applicato all'intera umanità. Poichè siccome disaminando la natura dell'individuo si scorge ch'egli non potrebbe godere de' beni che sommamente apprezza, se non a condizione di sostenere alcuni mali, il cui valor negativo, misurato dal suo sentimento, è di gran lunga inferiore al positivo valor di que' beni; così del pari accade dell'uman genere. Il quale nè potrebbe sviluppare a pieno tutte le sue facoltà, nè acquistare la cognizione

Digitized by Google

profonda di sè medesimo, nè toccare l'apice dell'incivilimento, delle virtù e delle prosperità; se non colla sperienza delle sventure, col pungolo de' bisogni e de' mali, con un lottare incessante, e sopra tutto con quel sublime combattimento, spettacolo sì gradevole agli occhi del sapientissimo ed ottimo, che la sola ed ignuda virtù sostiene e vince incontro alla forza materiale, alla potenza degl'iniqui, alla piena delle sciagure. E noi già altrove togliemmo a dimostrare, che un governo non è sommamente buono se non tende a fare, che l'umanità, fatta la somma de' beni che gode e sottratti i mali che soffre negl'individui governati, venga ad averne il massimo di bene netto, qualunque ne sia la distribuzione, dovesse il bene essere accumulato in pochi individui, dovessero anco alcuni individui rimanere perciò miseri (1). Or l'umanità intera è l'oggetto del governo della Provvidenza: il maggior bene di quella è l'unico scopo d'una somma bontà governativa: e se non si può ottenere senza la perdita d'alcuni individui, la qual perdita entra anch'essa nel calcolo complessivo, egli non è difetto della bontà reggitrice, ma della limitazione inerente ad essa umanità, cui s'intende al maggior segno beneficare.

358. Quest'è la sostanza de' principj onde muovono i ragionamenti co' quali nel secondo libro difendemmo la suprema bontà della Provvidenza, da' quali risulta, che se è illimitata la bontà di Dio, e perciò disposta a dare ogni bene, a tôrre ogni male; non è però illimitata l'umanità, nè capace di ricevere in sè ogni maniera di bene scevro da ogni maniera di male, sicchè l'ente finito, oggetto della divina bontà, limita, quasi direi, la stessa bontà divina, impedendole quel pieno effetto che da parte sua produr vorrebbe.

I quali principj si resero vieppiù evidenti ed efficaci a dissipare le dubitazioni contro la divina bontà mediante alcune applicazioni speciali che noi facemmo all'uomo; delle quali daremo pure qui un breve sunto.

359. Partono queste applicazioni da quel principio generale che « appartiene alla perfezione d'un ente, l'essere egli autore del proprio bene ».

---

(1) Quest'importantissima regola idonea a misurare il grado di bontà d'un governo merita tutta l'attenzione. V. l'opera *La società ed il suo fine*, l. IV, c. X.

Digitized by Google

Il qual principio non si deduce solamente dalla natura dell'uomo, ma egli è del tutto universale, vale per ogni ente, consegue all'ordine intrinseco dell'ente, e però è di quelli che noi chiamiamo *ontologici*. Ed egli merita pure che attentamente si consideri, siccome quello che pone una condizione di più all'operare della divina bontà. In fatti, da quel principio si raccoglie, che la bontà divina, per esser somma, non dee limitarsi a donare de' beni all'uomo, ma ella dee ancora far sì che l'uomo stesso divenga autore de' proprj beni. Poichè altramente l'uomo mancherebbe di questa altissima perfezione di essere egli stesso autore e causa del ben suo proprio.

360. Ora a due classi supreme riduconsi tutti i beni umani, a quella de' *beni morali* e a quella de' *beni eudemonologici*. E degli uni e degli altri l'uomo da Dio ajutato può in qualche modo essere autore a sè stesso; e questo è ciò che di tutte cose gli è più caro e prezioso. Onde la bontà divina, per esser somma in verso all'uomo e corrispondere al voto della natura di lui, dovea donargli sol ciò ch'egli non potea procacciare a sè medesimo, e ajutarlo a procacciarsi tutto ciò che potea.

361. Ma l'ordine di queste due classi supreme di beni si è, che il bene eudemonologico seguiti dietro al bene morale come sua appendice. Il qual ordine è legge eterna di giustizia, ed esso stesso è un principio ontologico, poichè si contiene nell'ordine universale dell'ente; chè non può avverarsi giammai, che quell'ente sia ben ordinato e felice, nel quale o v'abbia il solo bene eudemonologico e non il morale, o si voglia che questo secondo serva al primo; col quale disordine il bene morale è incontanente disparito, essendo della sua essenza il soprastare ad ogn'altro. Onde l'uomo senza virtù non può essere ben ordinato nè felice. Dunque la bontà divina non potea esser somma senza conservare quest'ordine morale nell'opera di beneficar l'uomo, ch'ella volgesse le sue sollecitudini a renderlo prima virtuoso col bene morale, e poscia felice coll'aggiunta dell'eudemonologico.

362. Di più, acciocchè la bontà divina si dimostrasse somma veramente, ella dovea in prima condur l'uomo ad essere autore a sè stesso d'un bene morale sommo. A conoscer dunque ciò che si convenisse di fare alla bontà dell'Esser supremo, acciocchè ella si dimostrasse somma nella beneficenza inverso all'uomo, si conviene investigare 1.° ciò ch'ella dovea fare per ottenere che l'uomo fosse al maggior segno l'autore del proprio bene morale, 2.° ciò

Digitized by Google

ch'ella dovea fare per ottenere che il ben morale di cui l'uomo divenia autore a sè stesso, fosse *sommo*, cioè il maggiore possibile.

363. Or, quanto alla prima di queste due cose, l'uomo è autore del ben morale a sè stesso in virtù della sua libera volontà. Dunque la bontà divina in verso all'uomo non potea essere somma, se non l'avesse lasciato libero al bene ed al male; ed anzi se non gli avesse lasciato la maggior quantità possibile di libertà d'indifferenza; giacchè, ove non manchino l'altre condizioni del *merito*, questo è più grande, quant'è maggiore nell'uomo la libertà. Dunque non convenia, in generale parlando, che Iddio, movendo al bene l'uomo, diminuisse la sua libertà togliendole o diminuendone l'indifferenza; almeno in que' casi dove tale diminuzione in un individuo non fosse compensata nell'intera umanità, o dalla maggior somma dello stesso bene morale.

364. Quanto poi alla seconda cosa, cioè alla grandezza del ben morale ch'egli procacciasse a sè stesso, questa riesce tanto maggiore quanto maggiori sono i due elementi di cui si compone; cioè 1.° lo sforzo nell'ottenere il bene morale; 2.° l'oggetto divino, che è il solo bene comunicato alla mente e al cuore dell'uomo.

365. E quant'è al primo di questi elementi, egli dimostra la necessità d'un male eudemonologico. Perocchè lo sforzo di esser virtuoso è tanto maggiore, e quindi se n'ha un bene più prezioso, quant'è più grande l'opposizione da vincersi, or sia questa morale o fisica. *Morale* chiamo quella opposizione che l'uomo incontra in praticar la virtù dall'inclinazione al male che porta seco medesimo, colla quale si consocia la lusinga de' piaceri sensibili, che dee pur vincere. *Fisica* quella che fanno i mali corporei e temporali che debbono talora sostenersi per praticar la virtù. L'uomo per questa doppia opposizione aumenta a sè medesimo in doppia guisa il suo bene morale.

1.° Col grado dello sforzo ch'egli fa superando il piacere e il dolore, il quale sforzo è atto di grande amore in verso al giusto e all'onesto, è un apprezzarlo col fatto sugli altri beni che per lui si dispregiano, è un dargli onore che si rifonde in Dio, come quello che è la giustizia e l'onestà sussistente. Il grado adunque di sforzo che l'uomo pone in procacciarsi la virtù è anche il grado d'intima unione fra lui e l'eterno principio della virtù. Poichè il bene morale può essere acquistato dall'uomo con più

Digitized by Google

intensione e con più *estensione*, e lo sforzo di procacciarlosi cresce l'intensione del bene benchè non cresca l'estensione: lo sforzo approfondisce l'uomo nel bene, benchè nol faccia dilatare in esso: stringe vieppiù il nesso tra il bene morale e l'uomo benchè non cangi la specie del bene.

2.° Quanto più l'uomo dà, per così dire, del suo in acquistarsi il bene morale, quant'egli più sacrifica del bene eudemonologico, tanto acquista di credito verso l'eterna giustizia, la legge della quale esige, che sia compensato chi patisce per la giustizia, e per mercarla dà, anzi gitta come fango ogni cosa diletta. La qual legge di giustizia compensatrice e rimuneratrice s'appunta a questo principio ontologico che « l'essere sotto la forma morale posto in opposizione all'essere sotto la forma reale dee riuscire trionfatore e riscuotere da quest'ultimo gloria infinita ». Di che procede logicamente, che colui il quale fa gitto d'un bene reale per amore del morale, e soffre a cagione che apprezzandolo immensamente, ad ogni costo il vuol possedere, dee infine aver vantaggio dalla sua perdita. Altramente l'essere morale non trionferebbe appieno dell'essere reale, rimanendo il suo amatore per ragion sua col danno di avere questo perduto o di averlo perduto senza guadagno. Indi è che l'eterna giustizia dispone una retribuzione abbondevolissima al virtuoso paziente; ond'alla fine ei non trova aver perduto quel bene reale ed eudemonologico che spese all'acquisto della virtù, ma averlo commutato in altro maggiore, e, ciò che più importa, ricupera quant'ha speso generosamente (ed era dono di Dio), non più a titol di dono, ma di mercede; non più quale acquisto fortuito, ma qual credito di giustizia. Così quel bene eudemonologico che prima egli s'avea isolato e disgiunto dal ben morale, poscia ei lo racquista quale appendice dello stesso bene morale, epperò di nuova e somma dignità e splendore accresciuto. Ora questo è ciò che di più felice può all'uomo avvenire, il vedersi carico di sommi beni eudemonologici dovuti a sè, e da sè procacciati, e quindi in vero senso suoi proprj, da una chiara ed immutabil giustizia attribuitigli, nel che si fonda l'argomento dell'esistenza d'una vita futura da noi toccato più sopra, la sola speranza della quale dà all'uomo cristiano una certa felicità in questa vita medesima.

366. Le quali cose tutte essendo certissime, consegue, che se la somma bontà dovea scorgere l'uomo al maggior bene possibi-

Digitized by Google

le, ella dovea porlo o lasciare che si ponesse in tal condizione che l'acquisto della virtù addimandasse da lui il MASSIMO SFORZO ed il MASSIMO SACRIFIZIO, attemperato però sempre alle sue forze, salve quelle altre condizioni del bene massimo, che esigessero o traessero seco alcun'altra diminuzione di quello sforzo e di quel sacrificio. Le quali due cose, *sforzo*, e *sacrificio*, debbon distinguersi, perocchè l'intensità dello sforzo conduce l'uomo a quella condizione morale, che consiste nell'*intensità* dell'atto onde il bene si cerca e si stringe; e il sacrificio, cioè la perdita del bene eudemonologico, quantunque fatta senza sforzo, vantaggia tuttavia grandemente l'uomo, facendolo creditore appresso la divina giustizia di quel bene eudemonologico ch'egli ebbe volontariamente perduto, e che gli dee essere abbondevolmente compensato.

367. Ora poi quella maniera nobilissima di moral perfezione che l'uomo ritrae dallo sforzo e dal sacrifizio, adduce seco molti altri beni, i quali in niun altro modo egli potrebbe avere, se non sostenendo quel male che è nella fatica dello sforzarsi, e nella privazione e nel patimento.

E primieramente nella gran lotta che l'uomo sostiene a cagione della virtù, e nello spogliamento degli altri beni per avere lei sola, egli prende una cognizione sperimentata ed efficacissima della dolcezza e bellezza di lei, ed essendo Iddio l'oggetto della somma virtù, gliene viene altresì una cognizione intima di Dio stesso, imparando a prova quanto Dio valga al paragone dell'altre cose tutte che già sono per lui fatte nulla, e più nol lusingano. Laddove coloro che non prendono un tale sperimento non possono avere del sommo bene che una cotale cognizion negativa e fredda, quale si ha per udito o per fama.

Quindi è che nel gran disegno, giusta il quale Iddio tolse ad educare alla virtù il genere umano, egli contrappose la medicina de' mali temporali, alla morbosa lusinga de' beni sì pericolosa all'umana fiacchezza, e contrappose la medicina de' beni temporali al pericolo opposto che la stessa umana fiacchezza potea ricever da' mali soverchi, nella prima età del mondo, in cui l'uomo non s'era ancora sollevato colla mente ad alte astrazioni, nè giunto era ad intendere ed assaggiare i beni impalpabili dello spirito.

368. Altro ben che si scorge nella virtù conquistata colle lotte e co' sacrifizj si è la dolce coscienza che sorge nell'uomo della sua propria vittoria. Perocchè consapevole d'esser vincitore di tutte le

Digitized by Google

cose, egli si sente ingrandito su tutte, e divenuto simile a Dio per quella divina virtù che Iddio gli comunicò, e colla qual vinse. Di che un altissimo gaudio ed ineffabile gli si diffonde nell'anima, e quella potente sicurezza che mentre ancora vive quaggiù in terra il colloca quasi nell'empireo, onde vede sotto di sè e dispetta il mondo sensibile siccome troppo angusto per lui.

369. Venendo or poi al secondo elemento da cui si vuol desumere la grandezza del ben morale che l'uomo dee procacciare a sè stesso, dicemmo essere questo Iddio medesimo in quella misura che l'uom ne partecipa. E posta la condizione accennata, che « la perfezione morale dell'uomo non è mai somma se l'uomo stesso non ne diviene autore »; conseguita necessariamente, che, acciocchè l'operare di Dio riuscisse consentaneo ad una bontà infinita, dovea Iddio porgersi e quasi ministrare sè stesso all'uomo secondo due leggi: la prima, ch'egli non ponesse alcun limite alla comunicazione di sè; la seconda, che all'uomo stesso fosse lasciato e commesso d'attignere e derivare a sè del bene divino e della divina natura quanto più ne volesse, ajutato e abilitato a ciò da Dio stesso. Così, mediante la prima legge, la comunicazione del bene da parte di Dio era del tutto illimitata ed infinita; e mediante la seconda legge l'uomo diveniva autore a sè stesso del bene divino, e potea procacciarsene quanto mai si stendevano le sue facoltà, la sua natura, i suoi sforzi, quanto mai ne voleva. Ed a procacciarsene appunto quanto valesse e volesse, Iddio stesso l'esortava e lo stimolava col gran precetto: « Amerai il Signore « Dio tuo di tutto il cuor tuo e in tutta l'anima tua e in tutta « la mente tua » (1). Ora poi che queste due leggi abbia seguite la divina bontà nella dispensazione del bene divino agli uomini, apparisce nell'opera dell'Incarnazione; nella quale il Verbo divino fu congiunto alla natura umana personalmente; e così lo stesso Verbo fu dato all'uomo ed a tutti gli uomini siccome il gran fonte, il fonte inesausto a cui attignere il bene divino senza misura; e nel sacrifizio, ne' sacramenti, nell'orazione e nelle opere soprannaturali furono dati all'uomo altrettanti mezzi di maravigliosa efficacia, che valgono per sè stessi a produrre qualsivoglia bene e perfezione morale, e che non ricevono altro limite, che dalla volontà e dall'opera stessa dell'uomo; perocchè l'uomo tanto più

(1) Matth. XXII.

Digitized by Google

trae a sè di quel bene, quanto più adopera que' mezzi e con migliore disposizione di volontà.

370. Queste furono sostanzialmente le ragioni, colle quali nel libro precedente noi giustificammo la divina bontà del permettere il male fisico ed eudemonologico; le quali dimostrano che questo male era necessario ad ottenere che l'uomo conseguisca la somma perfezione morale, a cui è indubitabil sequela ogni bene eudemonologico, e così l'universo ottenesse il suo altissimo ed ottimo scopo.

Nè si può già rispondere, che la necessità del mal fisico acciocchè sia posto in essere il sommo bene morale, non si riscontra in Dio, in cui è sommo il bene morale, e non è tuttavia preceduto o accompagnato da male fisico. — Ma è a rispondersi, come abbiamo più sopra accennato, che il bene morale in Dio è ad altre condizioni diverse da quelle alle quali è nell'uomo. Non conviene considerare il solo bene morale in astratto: conviene volger la mente a considerare quale è bene morale in Dio, e quale può esser nell'uomo: le diverse nature, in cui esso si trova cangiano le sue condizioni. Il bene morale in Dio è la natura divina, è Dio stesso, eterno, attualissimo. Nell'uomo il bene morale è un puro accidente, egli non è, ma si forma; e acciocchè sia un bene proprio dell'uomo, l'uomo stesso (coll'ajuto divino) il dee formare e produrre. Ora l'uomo non può operare che colle sue proprie facoltà e forze; non può operare che secondo le leggi di sua natura. Se dunque il bene morale nell'uomo è una produzione, conviene studiare come si produca e si metta in essere, e noi vedemmo che si produce e si mette in essere cogli atti della volontà più efficaci e più perfetti quanto si spiegan più arditi mediante lo sforzo ed il sacrifizio. Questa è dunque condizione della virtù umana, non della divina.

371. Ma perchè permise Iddio anche il male morale? — Noi lo dicemmo, perchè anche il male morale è condizione d'un bene morale assai maggiore. Alla caduta dell'uman genere si dee l'opera della redenzione, abisso della divina bontà. Sia pure che anche senza il peccato avesse potuto Iddio incarnarsi e così comunicare sè stesso in modo sommo alle sue creature, cosa tutta confacente all'essenza della somma bontà (1). Ma io non parlo

(1) S. Tommaso (S. III, I, 1) prova la *convenienza* dell'Incarnazione in un modo generale dall'essere Iddio l'*essenza della bontà*, ponendo

Digitized by Google

dell'opera dell'*incarnazione*, ma di quella della *redenzione*. La redenzione è il pieno trionfo dell'essere morale sull'essere reale ed intellettuale in quanto da lui si dividono nel mondo delle contingenze: l'essere morale mediante la redenzione vince e soggioga l'essere reale ed intellettuale, che da lui si volea scompagnare, il conduce dietro a lui captivo, quasi ornamento di suo trionfo, e così lo salva, lo sublima, lo perfeziona. Quest'essere morale che trionfa dell'essere reale a lui ribellato è la santità di Dio, il bene sommo che si comunica all'uomo, malgrado dell'opposizione del peccato posta dall'uomo. Che Iddio si comunichi all'uomo peccatore distruggendo il peccato, è atto di bontà infinitamente maggiore che non sarebbe quello di comunicarsi all'uomo giusto; e compiacendosi l'Esser supremo di giugnere a questo estremo sfogo di sua bontà, permise il peccato. Nel che non si contentò di spiegare egli stesso la magnificenza infinita di sua bontà; ma volle, che seco operasse a sì divino scialo di beneficenza l'uomo stesso, volle, che l'uomo divenisse insieme con lui autore della propria redenzione, anche qui disponendo le cose secondo il gran principio accennato, che il maggior benefizio

---

questa bella tesi, *Cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, decuit ipsum* SUMMO MODO *se creaturis communicare, quod in opere Incarnationis impletum fuisse credendum est*, e conduce così la dimostrazione: « A ciascuna cosa convien quello che le compete secondo la ragione « della sua propria natura; poniamo, all'uomo conviene il raziocinare, poichè ciò gli compete in quanto egli, secondo sua natura, « è razionale. Ora la stessa natura di Dio è l'essenza della bontà, « come apparisce appresso Dionisio *(De div. nom.* c. I). Dunque tutto « ciò che entra nel concetto del bene, è conveniente a Dio. Ma nel « concetto del bene entra di comunicarsi ad altri, come apparisce « pure presso Dionisio (Ivi, cap. IV). Onde spetta alla ragione del « sommo bene di comunicarsi alla creatura *in sommo modo:* ciò che « massimamente avviene qualora esso congiunga a sè stesso la natura « creata sì fattamente, che di tre cose il Verbo, la carne ed il sangue si formi una sola persona, come dice Agostino *(De Trinit.* XIII, « XVII). Laonde è manifesto che fu conveniente a Dio l'incarnarsi ». Questa ragione intrinseca della convenienza dell'Incarnazione mantien la sua forza ugualmente tanto se si suppone che l'uomo abbia peccato, quanto se si suppone che non abbia. Non è però, che noi possiamo sapere con sicurezza che cosa Iddio avesse potuto fare non peccando l'uomo, poichè, come dice s. Tommaso poco appresso (Ivi, a. III), *Ea quæ ex sola Dei voluntate proveniunt supra omne debitum creaturæ, nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas nobis innotescit.*

Digitized by Google

che può farsi all'uomo non è di dargli il bene, ma di fare che di questo bene sia egli autore a sè medesimo. Quindi il Verbo si fece carne e abitò in noi, e un uomo immune da ogni peccato assunto in una persona divina, divenne redentore di tutti gli altri uomini peccatori, e per redimerli morì. Tanto gran cosa è quest'atto di beneficenza dell'Uomo-Dio, che il male di tutti i peccati del mondo nulla pesa in sulla bilancia al paragone; e però conveniva all'infinita bontà permettere il peccato dell'uomo, che dovea essere occasione di tanta virtù divina dall'Uomo-Dio praticata, quant'è quella che splende nell'opera della redenzione. Anzi nelle giuste bilance della divina sapienza dee pesar più il bene morale che si accoglie nel più leggiero patimento di Cristo, che non il male morale di tutti i peccati che commiser gli uomini o che potessero commettere. Onde per occasion del peccato permesso da Dio fu data all'umanità in Cristo tanta mole di ben morale che non se ne può far paragone; e quand'anco tutti gli altri uomini perissero eternamente, l'umanità salvata e glorificata in Cristo non solo compenserebbe tanta perdita, ma senza misura alcuna la vantaggerebbe.

372. Ma non fu questo il solo vantaggio avuto in vista dalla divina sapienza in permettendo il peccato. Al bene morale che si attuò e accumulò in Cristo pel merito di aver data la sua vita a salvazione del mondo, si dee aggiungere l'effetto che ne seguì, cioè la salvazione del mondo stesso di fatto avvenuta, poichè mediante la fede nella divinità del Salvatore e nella sua virtù, e mediante il battesimale lavacro i peccati rimangono scancellati, e gli uomini incorporati a Cristo partecipi di tutti i beni infiniti di Cristo. Che anzi l'applicazione de' suoi meriti fatta pel battesimo è cosi salda, che neppure i peccati commessi dopo il battesimo la possono interamente abolire. Poichè quelli che peccano dopo il battesimo non perdono l'impressione di quel carattere sacerdotale che il battesimo loro improntò, e che li rende poi capaci di ricevere il perdono delle lor colpe attuali colla virtù e col sacramento della Penitenza.

373. Possono anche ottenere da Cristo, principalmente coll'orazione, la grazia d'un'efficace compunzione, colla quale divengono in certa guisa redentori di sè stessi. Se la virtù di Cristo non riformava l'uomo peccatore, questi non potea più convertirsi, non più sollevarsi fino a Dio. Il peccatore da sè solo non può soddisfare alla divina giustizia, nè può risorgere dal fondo del suo pec-

Digitized by Google

cato; poichè non può fare nessun atto che abbia virtù di placare Iddio e di ritrovarlo, e possederlo come suo bene. A rendere il peccatore capace di quell'atto soprannaturale che pure gli bisogna a racquistare il bene divino, era uopo che soccorresse la stessa virtù divina, e questa viene amministrata a' peccatori dall'Uomo-Dio nel battesimo. In ciò risplende senza misura la divina bontà e la somma carità dell'Uomo-Dio inverso gli altri uomini. I quali ricevendo un dono così gratuito che non poteano sperare d'acquistar da sè stessi, hanno argomento d'infinita gratitudine. E questa infinita gratitudine di nuovo è loro occasione d'un bene morale oltre ogni modo grande, che non avrebbero potuto avere senza essere prima redenti, il qual bene è appunto il sentimento di loro volontaria gratitudine, onde glorificano il Salvatore. Così di nuovo, la miseria del peccato divien loro fonte di maggior bene. Ne' battezzati poi, adulti che sieno, è necessaria la fede soprannaturale in Cristo loro annunziato, della qual fede nel battesimo stesso ricevettero la potenza. Onde benchè colla fede volontaria non cooperino ad imprimere in sè il carattere sacerdotale che fu loro impresso dalla sola virtù di Cristo, tuttavia cooperano a ricevere il frutto di quel carattere, la piena loro giustificazione. Ma l'uomo battezzato mercè di Cristo si fa anche in altro modo quasi autore della propria giustificazione, allorchè, come dicevamo, egli si pente de' proprj peccati attuali commessi dopo il battesimo. Conciossiachè a chi pecca dopo il battesimo, rimane ancora aperta la via dell'orazione colla quale implorare da Dio l'efficace compunzione, ed il sacramento della Penitenza. E sebbene rimettere i peccati è proprio di Dio, tuttavia appartiene al peccatore accostarsi al sacramento e pigliare le disposizioni necessarie a ricevere l'assoluzione, il che facendo coopera da sè stesso alla propria giustificazione disponendosi col divino ajuto alla medesima.

374. Che anzi ciò che fa propriamente e necessariamente il sacramento della Penitenza ben ricevuto non è che supplire a quello che non può far l'uomo, e dare all'uomo virtù di fare quel che ei non potrebbe, cioè: 1.° rimettere la colpa grave coll'infusione della grazia santificante, 2.° rimettere la pena eterna, 3.° rinforzare l'uomo contro le ricadute. Quando l'uomo non è più in istato di grave colpa, ed anzi ha ricevuto la grazia, allora egli ebbe racquistato la potenza di meritare soprannaturalmente, e quindi è idoneo alla virtù della penitenza espiatoria e meritoria. Gli esercizj della penitenza allora, per la grazia di Dio che gli

Digitized by Google

accompagna, possono produrre due effetti: 1.° venire scancellando le reliquie de' peccati (1); 2.° venire soddisfacendo alla pena temporale che accompagna quelle reliquie (2). Allora le la-

---

(1) Il celebre presidente del Concilio di Trento, Stanislao Osio, nella bell'opera, colla quale compendiò la fede cattolica a nome del Sinodo di Petricon dell'anno 1551, espone con tutta chiarezza questa dottrina delle reliquie de' peccati, che rimangono spesso anche dopo ricevuto il sacramento della Penitenza *(Confessio catholicæ fidei christiana, etc.,* cap. XLVIII), dicendo: *Neque vero pœna tantum remanet, dimissâ culpâ, verum et ipsa culpa non ita per pœnitentiam aboletur, ut non illius aliquæ maneant reliquiæ quibus pœna debetur.* E lo prova coll'esempio di Davidde, a cui era stato detto dal profeta Natan, che il Signore avea trasportato via da lui il suo peccato, e tuttavia egli continua a pregare Iddio « che voglia scancellare la sua iniquità, e lavarnelo via più ampiamente », a cagione delle reliquie del peccato, benchè rimesso, che in lui rimanevano. *Non satis habet (David) curatum esse vulnus, ait Chrysostomus* (In Ps. L, Hom. II), *etiam cicatricem sanari, pristinum etiam decorem restitui petit.* E continua il dottissimo Cardinale così: *Quod fieri videmus in baptismo, ut remisso originatis peccati reatu, reliquiæ tamen ejus maneant, fomes ille concupiscentiæ, quem tota vita piis exercitiis oportet mortificare: hoc et in pœnitentiæ sacramento evenit. Manent, quasi fomes quidam, quædam reliquiæ peccati, quas purgare satisfactione salubri necesse est: cum præsertim præteritum peccatum in consuetudinem abiit, quod quanto fixerat radices altius, tanto majore et longiore purgatione opus habet. Nam lavari quidem cito possumus, dicit Bernardus* (Serm. de Cœn. Dom.), *ad sanandum vero opus est curatione multa.* Ed a conferma di tal dottrina adduce molte testimonianze di sant'Atanasio *(De blasph.* in S. S.), di s. Basilio (Hom. *de pœnit.),* di s. Gregorio Nisseno (Orat. *non esse dolendum ob eorum obitum qui in fide decesserunt),* di Origene (In Levit., c. VIII), di san Cipriano (Serm. *de eleemosyn.)* e d'altri non pochi in copia. Ora queste cicatrici, che l'Osio chiama « reliquie della colpa precedente, *quibus pœna debetur* », non ritengono oggimai più la *ragione di colpa,* perchè la libera volontà non le vuole, ma conservano bensì la *ragion di peccato* abituale e veniale, perchè la volontà ritiene tuttavia qualche attacco disordinato, che talora nè pure avverte, e che, ad ogni modo, non può deporre all'istante.

(2) Lo stesso Osio, autorevole interprete del Concilio di Trento, di cui fu preside, così espone la dottrina della pena temporale, di cui rimane debito anche dopo ricevuta l'assoluzione sacramentale: *Fit autem satisfactio per jejunia, eleemosynas, orationes et alia pia spiritualis vitæ exercitia; non quidem pro pœna æterna, quæ vel sacramento, vel sacramenti voto una cum culpa remittitur, verum pro pœna temporali, quæ ut sacræ literæ docent, non tota semper, ut in baptismo fit, dimittitur illis, qui gratiæ Dei quam acceperunt,*

Digitized by Google

crime, la contrizione del cuore, le opere penali, colle quali l'uomo ogni dì viene purificando sè medesimo, ricevono dalla grazia divina e da' meriti di Cristo tanta virtù, che i Padri chiamano

---

ingrati, Spiritum Sanctum contristaverunt, et templum Dei violare non sunt veriti. E dopo aver corroborata di autorevoli testimonianze questa necessità d'esercizj penali, così di nuovo raccoglie: *Fit autem ejusmodi satisfactio non ad culpam vel pœnam æternam expiandam, hæc enim satisfactio soli Christo tribuenda est. Solus ille factus est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris tantum, verum et totius mundi.* (I. Jo. II). *Solus ille mortem moriendo destruxit, per eam pro peccatis nostris abunde satisfecit, per eam Patri suo celesti nos reconciliavit. Non de hac itaque satisfactione nunc loquimur; sed de ea quæ in iis maxime pœnitentiæ fructibus consistit, quos justitiæ nomine Christus dignatur* (Matth. VI), *in jejunio, oratione, et eleemosyna sive a nobis ea suscepta, sive per parochos nostros Sacramentorumque dispensatores nobis injuncta sit; quæ cum ex fide et charitate peragitur, peccatorum causas exscindit, peccati reliquiis medetur, ac temporalem pœnam vel tollit, vel mitigat: denique et in exemplum adhibetur.* Il che niente detrae al merito di Cristo, appartenendo anzi alla sua somma bontà ch'egli renda gli uomini atti a soddisfare in parte per sè stessi, giacchè il poter soddisfare per sè è cosa che appartiene all'eccellenza della condizione morale; chè con ciò l'uomo imita Cristo, segue il Redentore nell'opera stessa della Redenzione. *Est quidem ita, quod Christus pro peccatis nobis abunde satisfecit, pro nobis tot cruciatus, ac mortem etiam ipsam perferendo. Sed num ideo passus est, num ideo satisfecit, ut nos nihil jam patiamur, nihil faciamus pro peccatis nostris, posteaquam semel a gratia illa exciderimus, quam illi commortui, per baptismum consequuti fueramus?* (I. Petr. II). *Quin ille nobis exemplum dedit potius, ut ejus vestigia sequamur, ut sicut ipse tulit crucem suam, carnem nostram indutus, verum ab omni peccato prorsus immunis, ita et nos tot peccatis contaminati, tollamus et ipsi crucem nostram. Hoc est quod nos admonet dicens: « Si « quis vult venire post me abneget semetipsum, et tollat crucem suam, « et sequatur me ».* (Matth. XVI). *Explicans illa verba Samuelis ad Saulem Gregorius: « Ecce quod remansit, pone ante te »* (I. Reg. c. IX); *« Remansit quidem, inquit, quia non omnia nostra Christus « explevit. Per crucem quidem suam omnes redemit: sed remansit, « ut qui redimi et regnare cum eo nititur, crucifigatur ».* (Lib. IV in lib. Reg. c. IV). *Hoc profecto residuum viderat, qui dicebat: « Si com- « patimur et conregnabimus ». Quasi dicat: « Quod explevit Chri- « stus non valet, nisi ei, qui id quod remansit, adimplet ». Hinc beatus Petrus apostolus dicit; « Christus passus est pro nobis, vo- « bis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia ejus ».* (I. Petr. II). *Hinc Paulus ait: « Adimpleo ea, quæ desunt passionum Christi in*

Digitized by Google

tali atti, un battesimo laborioso (1). Ora questi atti co' quali l'uomo soddisfa a Dio, emenda sè stesso e si redime quasi dalle conseguenze del peccato, sono beni morali d'un prezzo infinito, de' quali sarebbe rimasta priva l'umanità senza la permissione del peccato. Niuno può fare un atto così eccellente, niuno può tanto sentire al vivo la bontà di Dio in sè medesimo, niuno può più altamente glorificarlo e magnificarlo di quel che faccia il peccatore che si converte. Se la virtù morale dell'uomo consiste, come abbiamo veduto, in un movimento che lo innalza al sommo bene, giacchè l'uomo non ha la virtù nella sua propria essenza, ma dee procacciarsela con atti accidentali; dunque il peccatore da Dio redento ed ajutato è il soggetto più idoneo ad una grande virtù; perocchè il movimento con cui dal fondo dell'iniquità s'innalza all'apice della divina santità è il più lungo e più grande d'ogni altro, e richiede maggiore sforzo e sacrifizio compiuto. Conciossiachè il peccatore che si converte muore e rinasce un altro. Ove pare a me di trovare la ragion chiara perchè fu detto da Cristo, che gli Angeli in cielo menin più festa di un peccatore che si converte, che non di novantanove giusti. E questa festa la menano anche in terra tutte le anime zelanti del divino onore, alle quali non è mai data gioja maggiore di quella che trovano nella conversione d'un'anima sola. Che se noi ne dimandiamo gli stessi peccatori di cuor convertiti, deh! chi potrebbe mai descrivere la dolcezza delle loro lacrime? Quanto soave è quel balsamo di cui

---

« *corpore meo* ». E tuttavia la soddisfazione penale che l'uomo dà alla divina giustizia non ha alcun valore, se non pe' meriti del solo Cristo, e per la sua grazia. *Dicit hic aliquis:* « *Quid ergo mihi* « *contulit crux Christi, si nihilominus opus est assidue portare* « *me crucem propriam, quasi illa non suffecerit* »? *Multum adeo contulit. Nullus enim esset nostræ crucis usus, neque fructum ex ea caperemus ullum, nisi Christi crux præcessisset, cujus merito valet nostra crux, quicquid valet. Ad eumdem modum et satisfactionis nostræ pro peccatis nulla esset prorsus utilitas, nisi Christi satisfactio præcessisset, per cujus mortem et sanguinem efficacia reduntur, et Deo grata, quæ fiunt a nobis in satisfactionem pro peccatis nostris. Quod ergo prodest nobis nostra satisfactio, non aliter prodest, nisi virtute, merito, et efficacia Christi passionis, quæ fons et fundamentum est omnium bonorum operum nostrorum, quæ jam non nostra magis sunt, quam ejus qui vivit in nobis, qui operatur in nobis, Christi, quia « sine me, inquit, nihil potestis facere ».* (Jo. XV).

(1) Jo. Damasc. IV, 1.

Digitized by Google

sentono asperse tutte le loro austerità e penitenze! E se talora sembrano spietati e crudeli seco medesimi a chi non conosce la disposizione del loro cuore, egli è che i patimenti, le mortificazioni, le soddisfazioni che danno a Dio hanno per essi ogni asprezza perduta, e son divenute il loro caro tesoro, il lor cibo giornaliero, di cui mai non si saziano. La luce si spande nelle loro anime, e a quella nuova luce essi conoscono tanto più intimamente Iddio, quanto più l'hanno offeso, e vorrebbero quasi annientar sè stessi per restituire a lui quell'onore e quell'amore che gli hanno tolto, e di questo solo van desolati e rammaricati, che non possono farlo quanto vorrebbero, e che tutti gli affetti loro, tutti gli sforzi per amarlo non giungono a compensar degnamente quell'amore che gli hanno negato, perchè sono scarsi sempre al suo merito. La viva cognizione adunque, la cognizion profonda e sperimentale che i veri penitenti acquistan di Dio e di sè stessi, la gratitudine immensa che s'apre nel loro cuore, l'ardore veemente ed insaziabile con cui si studiano di ristorar la giustizia oltraggiata e di compensare il loro Dio offeso, sono atti perfettivi dell'uomo, beni morali d'altissima sfera, che l'umanità non avrebbe raggiunti, se la sapienza infinita non avesse permesso il suo peccato. Onde con tutta ragione esclama la Chiesa: *O felix culpa quæ talem ac tantum meruit habere Redemptorem!*

375. Ma si replicherà: i beni infiniti comunicati dal Redentore all'umanità non fruttano se non a quei che si salvano; perchè a tutti gli individui umani non fu annunziato il Vangelo? perchè Iddio permette che anche molti di quelli a cui il Vangelo fu annunziato e ministrato il battesimo, ed hanno creduto, cadano in peccato e fin anco si perdano?

Rispondiamo, che quelli che non pervennero alla grazia del battesimo e della fede senza lor colpa, o perchè non fu loro annunziato Cristo, o perchè moriron bambini privi del salutare lavacro, non è a credere che restino al tutto privi d'ogni benefizio del Redentore; poichè se Cristo non comunica loro la grazia che li solleva all'ordine soprannaturale, grazia legata col battesimo; è però certo che nella futura risurrezione restituisce loro il corpo, e ciò che spetta all'ordine della vita naturale, giovandosi a favore di tutti della potestà e signoria che egli ha di ogni carne, come altrove ho già dimostrato (1).

(1) Vedi l'Appendice.

Digitized by Google

376. La ragione poi perchè Dio non comunica di fatto la grazia soprannaturale del Redentore a tutti gli individui umani, come pure la ragione, perchè egli permette i peccati attuali che commetton gli uomini di libera volontà, pe' quali molti si perdono, conviene ritrovarla nel principio accennato innanzi, che la bontà somma di un governo dee tendere a produrre il massimo bene complessivo de' governati, sia accumulato o distribuito è il medesimo, purchè la giustizia sia salva; e quindi, ove il detto massimo bene non si possa ottenere senza permetter de' mali, è somma bontà anche il permetterli. Laonde è da credere che la somma di beni che alla fine delle cose si troverà raccolta in quelli che si salvano, più la somma de' beni naturali che rimarrà in quelli che non si salvano, depurata questa somma da tutti i mali a cui soggiacquero o soggiaceranno gli umani individui, debba riuscire di fatto la somma massima di beni fra le possibili che il supremo e divino governo dell'umanità potesse ottenere, salvi i divini attributi. E quindi è medesimamente a tenere, che le stesse colpe e la stessa perdizione de' reprobi sieno condizioni indispensabili di tanto bene. Il che, come potesse essere, noi dichiarammo nell'ultima parte del libro precedente, dove vedemmo la divina Provvidenza condurre tutti gli avvenimenti al perfezionamento e al trionfo della Chiesa del Redentore, che è il gran mezzo, onde Iddio ottiene il fine dell'universo, il massimo del bene morale nell'umanità, seguito necessariamente dal massimo bene eudemonologico.

CAPITOLO II.

ULTIME E PIÙ SOTTILI OBBIEZIONI CONTRO LE RAGIONI ESPOSTE DI SOPRA A GIUSTIFICAZIONE DELLA PROVVIDENZA.

377. E tuttavia rimangono alcune obbiezioni che sembrano intorbidare la luce delle ragioni, che abbiamo fin qui ricapitolate, e maggiormente illustrate a giustificazione e trionfo della divina bontà. Le quali obbiezioni appariscono oltremodo ingegnose e sottili, ma per ciò appunto sono più manifesto argomento della cortezza dell'umano intendere, a cui pajon sottili e dotti, e riescon difficili que' ragionamenti stessi, che non giungono al vero, anzi sono cortina che il velano all'intelletto. Tali obbiezioni vogliamo noi ora esporre in tutta la loro forza apparente, occupando il presente libro a dissiparle.

Digitized by Google

378. Affine di far risplendere la somma bontà del divino governo fu da noi stabilito il principio, che « ella è somma, allor quando il bene che produce nell'umanità riesca il massimo possibile ». Noi quindi togliemmo a dimostrare, che l'uomo non ha veruno argomento atto a provare che questo massimo bene non s'ottenga di fatto nell'umanità, e quindi non ha argomento valevole da accampare contro l'uno o l'altro de' divini attributi; di modo che dalle apparenti irregolarità del governo della Provvidenza nel mondo nulla si può conchiudere contro l'esistenza divina, o a giustificazione de' lamenti che gli uomini afflitti da' mali muovono contro Dio. A dimostrar ciò stabilimmo, che di tutte le qualità de' beni il morale è il più eccellente, e l'eudemonologico acquista ragione di bene compiuto sol quando tien dietro al morale come sua naturale appendice. Di poi cercammo da quali elementi si possa raccogliere e computare la grandezza de' beni, principalmente morali, e dicemmo ch'essa non si dee raccogliere e misurare dalla sola grandezza del bene, astrattamente considerato, ma sì anco da questo, che l'uomo l'acquisti colle sue proprie forze, sicchè ne diventi autore a sè stesso. Il bene sommo, morale ed eudemonologico ad un tempo, è Dio, bene infinito; ma posciachè si dee avverare la condizione che l'uomo s'unisca a questo bene cogli atti proprj, se l'acquisti, se ne impossessi colle proprie forze (che Dio stesso in lui crea), perciò egli non può impossessarsene totalmente essendo le sue forze e potenze finite; ma allora l'umanità è giunta alla misura massima del suo bene, quando, calcolate le sue forze e limitazioni ad un tempo, essa non potea far di più. Ora non v'ha argomento, dicevamo, che provi che Iddio non abbia ottenuto questo massimo frutto dell'uman genere. Poichè ciò che sembrerebbe dimostrare il contrario, esaminata la cosa più diligentemente, si ritrova aver anzi il carattere manifesto di una delle condizioni indicate all'ottenimento del massimo de' beni. Poichè sembra, è vero, a primo aspetto, che la condizione morale dell'uomo dovesse essere più fortunata, se, privo di libertà, fosse necessitato di operare il bene; ma, meglio poi considerando la cosa, vedesi che la libertà è anzi una condizione indispensabile acciocchè egli possa esser l'autore del proprio bene. Sembra ancora, che dovesse esser migliore, che il bene non costasse all'uomo sforzo veruno; ma, ripensando più a fondo, trovasi che lo sforzo e il combattimento è condizione anch'essa indispensabile della grandezza del merito. Sembra di più, che dovesse esser più deside-

Digitized by Google

rabile all'uomo l'ottenere il bene senza alcun sacrifizio; ma investigando il vero, si fa manifesto che al sacrifizio è condizionata la somma del credito che acquista l'uomo inverso all'eterna giustizia, e dell'abbondante mercede che gli s'aspetta. Sembra preferibile una vita priva di mali fisici; ma invero i mali fisici sono gli stimoli potenti pe' quali traggonsi in azione le più eccellenti facoltà umane; sono i mezzi onde l'uomo si fa sapiente, acquista scienza esperimentale di sè e dell'altre cose, e finalmente sono l'occasion necessaria di quel sacrifizio, pel quale la volontà umana s'innalza su tutto il mondo esteriore e materiale, e l'essere morale trionfa dell'essere fisico. Sembra che dovessero andar meglio le cose dell'umanità, se i beni sensibili non la lusingassero a postergare la legge della giustizia; ma questa lusinga stessa, se si riflette, è condizion necessaria ad una vittoria maggiore della virtù che su di essa s'innalza, ed è campo ove si spiega l'eroismo dell'uom virtuoso, e ove l'uomo impara a conoscere ancor più sè stesso, e le sue relazioni coll'altre cose. Sembra che dovesse sopra tutto desiderarsi l'assenza di ogni male morale; eppure anche questo si trova essere condizion necessaria al bene massimo dell'umanità, sia perchè dà occasione al pentimento e alla conversione del cuore, che è il miracolo della virtù morale e della divina bontà, sia perchè diviene uno stimolo a più squisiti sentimenti d'amore e di gratitudine verso Dio, sentimenti d'inarrivabil dolcezza, sia perchè la malvagità di alcuni individui cresce la virtù de' buoni che soffrono immensamente, e così aumenta la somma del bene complessivo. E quanto alla perdita eterna dell'anime non può evitarsi, dato il mal morale, e stando salvi gli attributi della giustizia e della santità divina, massime se si considera che il momento in cui viene l'uomo tolto di vita è un accidente concatenato con tutta la serie degli eventi, la quale, se è regolata dalla somma bontà, non può e non dee aver riguardo all'uno o all'altro individuo, ma a quel massimo bene complessivo di tutta la specie umana, che da quella serie di eventi si aspetta, alle quali ragioni si possono fare ancora, come dicevamo, le seguenti sottilissime obbiezioni.

379. 1.° Egli è certo che Iddio può muovere al bene la libertà umana senza punto distruggerla, nè tampoco diminuirla. Sembrerebbe dunque conforme all'*essenza della bontà*, che Iddio, che è tale essenza, movesse la libertà di tutti gli uomini al bene sommo, nè perciò si rimarrebbero dall'essere i liberi autori delle proprie azioni.

Digitized by Google

2.° Egli è vero, che lo sforzo, il sacrifizio, e quindi la vittoria sui mali corporei e sulla lusinga de' beni sono condizioni che accrescono il valor morale delle azioni. Ma poichè la grandezza del bene morale non dipende solo da questi elementi, ma ancora dal modo quantitativo dell'oggetto divino supremo scopo della moralità; l'uomo potrebbe essere compensato abbondantemente del bene morale che perde nel caso in cui cessasse lo sforzo e il sacrifizio che dee fare per ottenerlo, mediante una comunicazione spontanea e oltremodo abbondante, che Iddio facesse a lui di sè stesso. In una parola, Iddio si può comunicare all'uomo in quella misura che ben gli pare, e così potrebbe dare all'uomo una santità di qualsivoglia grandezza senza necessità da parte dell'uomo di alcuno sforzo o sacrifizio. Epperò sembrerebbe conforme ad una bontà infinita che l'uomo fosse sgravato dalla necessità de' suoi sforzi o patimenti, co' quali al presente egli ottiene la virtù. E quel che si dice qui del bene morale si dica anche dell'eudemonologico. Iddio potrebbe compensare la scienza ed il gaudio che l'uomo trae da' suoi combattimenti e da' suoi sacrifizj e dal suo stesso pentimento coll'infusione immediata d'una scienza e gaudio d'altra specie, ma di maggiore intensità.

3.° Quindi è ancora che Iddio potrebbe salvare tutti gli uomini ed anche farli venire a qualsiasi grado di santità o col muovere la loro libertà, o coll'infondere loro la santità senza bisogno d'una libera loro cooperazione, o finalmente anche coll'infondere in punto di morte ai peccatori una grazia valevole, benchè istantanea, a mutarli da empi in grandissimi santi.

Tali sono le obbiezioni che noi intraprendiamo ora risolvere, e speriamo farlo nel modo il più compiuto.

CAPITOLO III.

LA SOLUZIONE DELLE MENTOVATE OBBIEZIONI SARA' GENERALE, CIOÈ UNA PER TUTTE.

380. Elle si potrebbero sciorre in più modi. Per esempio, quanto alla seconda di esse, si potrebbe dire giustamente, che colui che la fa, accorda, che l'umanità rimarrebbe priva in quel suo sistema, di quell'aumento di bene morale, che le nasce dal proprio sforzo e sacrifizio: questo basta a doverne conchiudere ch'ella non potrebbe più toccare il massimo di sua propria perfezione. Poichè quella quantità di sè, che Iddio le volesse comunicare, abbon-

Digitized by Google

dantissima quanto si voglia, egli può comunicargliela ugualmente, lasciandole di più la gloriosa occasione di acquistarsela co' suoi sforzi: onde la comunicazione che Iddio fa di sè in un modo quantitativo qualunque, non esclude lo sforzo ed il sacrifizio: questo adunque non fa che accrescere il bene morale dell'uomo, ed anzi aggiugnergli una maniera di bene di qualità e natura così diversa, e così propria, che veramente non può essere da niun'altra compensata e commisurata; massime che è proprio dell'animo umano, amar più il bene che cogli sforzi e co' sacrifizj egli acquista, che quello stesso che gli è donato.

381. Ma non intendiamo noi di risolvere in questo libro le proposte obbiezioni singolarmente prese, con ragioni particolari. Anzi vogliamo dare a tutte e tre una risposta unica, che sia convincentissima a chi la intende; e la trarremo dalle leggi secondo le quali opera la sapienza, leggi che noi cercheremo e troveremo nella stessa essenza di lei.

A tal fine cominciamo dal vedere, che cosa le obbiezioni indicate pretenderebbero, che Iddio facesse a pro degli uomini, acciocchè gli si accordasse il pregio di operare con somma bontà.

CAPITOLO IV.

LE OBBIEZIONI PROPOSTE SON CAVATE DA PRINCIPJ INCERTI E FALLACI.

382. Gli autori delle dette obbiezioni pretendono di negare a Dio la lode di somma bontà nel governo dell'universo, perchè egli non muove colla sua onnipotenza la libertà di tutti gli umani individui all'elezione del meglio; perchè non infonde in essi tanta quantità di virtù e di grazia, che colla sua misura strabocchevole compensi l'eccellenza morale che sorge dallo sforzo, dal combattimento, dal sacrifizio; e finalmente perchè non salva tutti colla sua onnipotenza, almeno in punto di morte.

Ma questi che s'erigono giudici e censori della divina bontà sono poi sicuri di quanto dicono? È egli propriamente certo, che le regole di cui essi fanno uso per distinguere quando la bontà sia somma, e quando meno che somma, non sieno fallaci? È ella cosa tanto facile come lor pare, il misurare il *sommo della bontà?* O non sarebbe per avventura più difficile misurar l'altezza della bontà divina, che non misurare la lontananza delle stelle fisse o la lunghezza de' raggi di loro luce? Poichè, se ciò fosse,

Digitized by Google

e se gli umani sapienti che così siedono a scranna pronunciando il divino governo dell'universo men buono di quel che esser potrebbe, non andassero ben certi e sicuri dell'efficacia di quelle regole, con cui misurano il più alto apice della bontà, non dovrebbero piuttosto tacere e rimettersi al giudizio di Colui che tiene le redini di questo mondo? Conciossiachè tali regole de' loro giudizj fossero pur solo incerte; incerte sarebbero le loro obbiezioni, e quindi niente conchiuderebbero. Conciossiachè la divina Provvidenza rimane illesa e appieno giustificata quando solo si possa dimostrare che la bontà che usa Iddio cogli uomini *possa* esser somma, eziandio che l'uomo non sappia misurarla e neppure abbia sufficienti norme a definire quali condizioni ella debba avere acciocchè sia somma (12). Chè invero l'ignoranza non può essere fondamento ad una obbiezione; nè sarà mai provato che un sapiente non sia sapiente perchè v'ha un ignorante, in cui non cape la sua sapienza.

383. E veramente non si può pigliar la misura giusta della bontà del Creatore se non si misura ad un tempo la sua sapienza, che è direttrice di sua bontà. Poichè niuno può operare con bontà somma, se non è sapientissimo. La bontà stolta non è bontà, perchè la stoltezza è già ella stessa un male; e se un uomo stolto può operare qualche bene, già non l'opera in quanto è stolto; perocchè non è stolto del tutto, ma in parte è savio; che se fosse stolto del tutto, non potrebbe esser autore di bene alcuno. Onde viceversa, acciocchè un essere sia tutto bontà nelle sue operazioni dee esser tutto sapienza; acciocchè produca il sommo del bene, dee far uso del sommo del sapere; e nella essenza della sapienza dee quindi giacere l'essenza della bontà: tanto intimo è il legame de' divini attributi. Ora i censori della Provvidenza non possono dimostrare che sieno ben certe ed indubitate quelle regole ch'essi pretendono imporre alla suprema bontà, se non dimostrano che esse sono ad un tempo leggi della suprema sapienza. Or questo è appunto quello che essi non possono. Che anzi quantunque ad essi, che sono gli assertori, spetta il provare le loro asserzioni giusta il logico assioma, che *asserenti incumbit probatio*, e fino che non provano, una sola gratuita negativa distrugge la gratuita asserzione; tuttavia assumeremo noi stessi la fatica di dimostrare l'impossibilità, che ce lo provino; dimostreremo ancora di più, che le leggi imposte alla bontà divina

Digitized by Google

dagli avversarj non sono le leggi proprie della sapienza, a cui si debbon anzi presumere contrarie. Al qual fine noi dobbiamo prendere più d'alto il discorso, cercando, nel concetto stesso della sapienza, quali sieno le norme a lei intime ed essenziali secondo cui necessariamente ella operi; ed è questo che ora a fare imprendiamo.

CAPITOLO V.

TRE LEGGI DELL'ATTIVITA' DELL'ESSERE.

384. L'Ontologia ci dimostra che l'essere ha un triplice atto: ossia è in tre modi.

L'essere nel primo modo chiamasi *reale:* nel secondo *ideale:* nel terzo *morale.*

385. L'essere ideale non è se non nel reale, e l'essere reale, che ha l'ideale nel suo seno, chiamasi *essere intellettuale.*

L'essere morale non è se non nell'intellettuale.

Quindi la mente umana concepisce tre maniere di essere reale, l'essere *reale semplicemente,* l'essere *reale-intellettuale,* l'essere *intellettuale-morale.*

386. Ciascuno di questi tre esseri morali ha un ordine intrinseco, e conseguentemente *un ordine nel suo operare.* Quindi tre leggi a cui sono soggetti nella loro operazione le tre maniere di esseri reali.

387. La legge a cui obbedisce l'operazione dell'*essere reale come tale considerato* è quella di *causalità,* che s'esprime così: « Se qualche cosa incomincia, dee esservi stata un'entità che l'abbia fatta cominciare ad essere (una causa) ».

388. La legge a cui obbedisce l'operazione dell'*essere reale in quanto è intellettuale* è quella di *ragion sufficiente,* la quale s'esprime così: « L'essere intellettuale non si muove ad operare senza un fine proporzionato alla sua operazione (una ragione) ».

389. La legge a cui obbedisce l'operazione dell'*essere reale in quanto è morale* è quella della *libertà morale,* che si può esprimere così: « L'essere morale si muove ad unirsi a tutta l'entità conosciuta senza che sia impedito a ciò da niuna entità parziale » (1).

---

(1) Si dee distinguere dalla *libertà morale,* di cui qui parliamo, la *libertà meritoria,* cioè quella che è fonte del merito. La *libertà me-*

Digitized by Google

390. Queste tre leggi precedenti alle operazioni del triplice essere sono necessarie ed immutabili. Ma s'intenda bene in che modo si dicono *necessarie*.

---

ritoria, detta da noi anche *libertà bilaterale*, non è che un ramo della libertà morale. Alcuni moderni restringono il nome di libertà alla sola libertà meritoria; ma non si vede alcuna necessità di restringere così ad arbitrio, contro l'uso antico e comune, il significato della parola *libertà*, e il pretenderlo sarebbe un quistionar di parole. *Quæstio est de voce*, dice giustamente Domenico Viva (Propositio III, Jans. XVIII), *num voluntas solum libera a coactione, dicenda sit absolute libera: multi affirmant, et in hac acceptione D. Thomas dicit* (Q. X, De Potentia, a. II, ad 5): « *Deus sua voluntate libere* « *amat seipsum, licet de necessario vult bonitatem suam et tamen* « *in volendo est libera* », *et in eodem sensu docent passim Spiritum Sanctum libere procedere a Patre et Filio, ac beatos Deum amare.* Or egli è certo che l'atto con cui Iddio ama sè stesso, e con cui i beati amano Dio, è santo, e perciò è moralissimo, benchè non libero. Quindi noi chiamiamo qui *morale* quella libertà che è necessaria a costituire un atto *moralmente buono;* la quale libertà non è sempre la *libertà meritoria.* Questa dee essere immune non solo da ogni coazione, ma ben anco da ogni necessità. Conciossiachè il *merito* è una forma del bene morale, e non è ogni bene morale; giacchè si dà un bene morale che non è merito, come appunto non è merito l'amore con cui Iddio ama sè stesso, o con cui i beati amano Dio, sebbene esso contenga una grandissima morale bontà.

Ma non si confonda tuttavia quella che qui noi chiamiamo *libertà morale* colla spontaneità. La spontaneità riceve un significato assai più esteso, perchè non esprime una potenza, ma un *modo di operare* di varie potenze. Anche l'essere reale, l'istinto, opera con ispontaneità, e pure in esso solo, niente v'ha di morale. Anche l'essere intellettivo opera con ispontaneità, ma il suo operare non è morale perciò.

La *libertà morale* 1.° è un principio interno all'operante, non è una causa esterna che muova l'operante, nel qual senso s. Giovanni Damasceno definisce il libero così: *Sponte id fieri dicitur, cujus principium et causam continet is qui agit.* (De fide ortodoxa, lib. II, c. XXIV); il che non basta a costituire la libertà meritoria; perchè egli è certo che la causa dell'amore che Iddio porta a sè stesso non è fuori di Dio, che anzi è Dio stesso; e tuttavia quell'amore non è libero di libertà meritoria, benchè sia libero di libertà morale e santa per essenza;

2.° Ella non è ogni principio interno d'un essere operante, ma propriamente quel principio interno che lo costituisce morale, il quale si è la tendenza al bene comune, ad ogni bene, ad ogni entità (poichè *ens et bonum convertitur*), e quindi a tutto l'essere. Questa tendenza è quell'atto primo che mette in essere la potenza di agire con bontà morale, che altrove abbiamo anco chiamata *istinto morale.* Ma via più chiara rimarrà questa dottrina con ciò che diremo nel testo.

Digitized by Google

391. L'*essere reale* non può agire dispensandosi dalla legge di causalità, intendendosi per agire non già il suo atto primo, col quale egli è, ma il suo atto secondo col quale fa cominciare ad esistere un'entità che prima non era. La necessità qui è assoluta, poichè l'essere reale nulla potrebbe produrre di nuovo, se egli non fosse; e se egli è, è perciò appunto producente causa.

392. L'*essere intellettuale* opera necessariamente dietro una ragion sufficiente, perchè se ciò non facesse, l'operare non sarebbe più intellettuale, consistendo questa maniera d'operare nel seguire operando una ragione che precede, come lume, l'operazione. Tuttavia, posciachè l'ente intellettuale oltr'essere intellettuale, egli è anche reale, come dicemmo; quindi talora l'essere che si dice intellettuale opera ciecamente, senza ragione, o senza ragion sufficiente; ma allora è propriamente la realità semplice che agisce, e non l'intelligenza. Di che egli sembra che l'essere intellettuale non sia necessitato ad operare secondo una ragion sufficiente; ed egli è vero, se si parla d'un ente intellettuale misto di realità e d'intelligenza; ma non è poi vero se per astrazione da lui si separa la realità, e si considera in quant'è puramente intellettuale; poichè, come tale, non può operare, se non a condizione di seguire una ragion sufficiente, e se nol fa, non opera.

393. L'*essere morale* è necessitato ad operare con libertà morale, cioè senz'essere determinato da una causa esterna, essendo egli stesso un principio interno inclinato ad unirsi a tutta l'entità conosciuta, nella quale unione egli trova il bene, il piacer puro, il gaudio.

Ma qui ricade l'osservazione somigliante a quella che facemmo circa la necessità propria dell'ente intellettuale. L'ente che si chiama morale non è puramente morale, ma egli è ancora nello stesso tempo e reale ed intellettuale; quindi non sempre egli opera come morale, ma talora opera come intellettuale, talora come reale semplicemente. Laonde egli pare che non operi sempre secondo la sua legge della libertà morale; e infatti avviene così ogni qualvolta egli non opera come essere morale, ma come essere puramente reale o intellettuale, ne' quali casi egli segue le leggi che presiedono all'operazione reale, e all'operazione intellettiva. Ma se per virtù d'astrazione si divide l'entità morale dalle altre due in cui essa si trova, tosto si scorge la necessità della legge che gli abbiamo assegnata; poichè il dire che

Digitized by Google

l'entità morale operando non tendesse con movimento spontaneo ad unirsi a tutto l'essere, sarebbe una contraddizione in termini, mancando a tale entità operante ciò appunto che le dà il nome e la qualità di morale.

394. Laonde l'individuo semplicemente reale mantien sempre la sua legge nell'operare perchè è solo, e non giace in altr'essere; laddove l'individuo intellettuale e l'individuo morale talora se ne allontanano, non già perchè le loro leggi non abbiano inverso ad essi la stessa assoluta necessità; ma perchè in essi è l'essere sotto altre forme, sotto le quali l'individuo stesso segue altre leggi. Conciossiachè l'*essere reale* è quello che individua l'*essere ideale*, che giace nel suo seno, ed è quello che individua l'*essere morale*, che sorge dalla relazione attiva che passa fra l'essere reale e l'ideale che ha in seno, onde non si dà individuo nè intellettuale, nè morale, che prima di tutto non sia reale (1). L'individuo intellettuale adunque opera in due modi, secondo la legge dell'esser reale, e secondo quella dell'esser ideale, perchè da questi due risulta; e l'individuo morale opera in tre modi, cioè secondo la legge dell'esser reale, secondo quella dell'essere ideale, e secondo quella dell'essere morale; perchè si compone di questi tre quasi elementi.

CAPITOLO VI.

DELLA LEGGE DELLA VIRTÙ, E DELLA LEGGE DELLA SAPIENZA.

Recta ratio ipsa est virtus.
S. Aug., *De util. cred.*, XII, 27.

395. Qual è dunque la legge della virtù?

Ell'è quella dell'esser morale, di cui abbiamo data la formola.

396. Ma perchè l'*individuo morale* non seguita sempre la legge della virtù e declina al vizio?

Perchè, come dicemmo, egli non è solamente morale, ma è anche intellettuale e reale; ond'ha una triplice attività, cioè l'attività propria dell'essere reale, l'attività propria dell'essere intellettuale, e l'attività propria dell'essere morale. Indi accade che operando egli come essere reale, ovvero come essere intellet-

(1) Come l'*essere reale* sia il *principio dell'individuazione* fu da noi ragionato nell'*Antropologia*, lib. IV, c. I, a. V.

Digitized by Google

tuale, il suo operare si trovi in opposizione nella legge dell'essere morale.

397. Ma come è egli possibile che l'essere sotto una forma si trovi in opposizione coll'essere stesso sotto altra forma? È egli da credersi che l'essere pugni seco medesimo? Avrà dunque l'essere una lotta continua ed essenziale nel proprio seno (1)?

No certo, questo non è possibile; anzi l'essere sotto le tre sue forme concorda seco maravigliosamente, e la triplice legge

---

(1) Come è difficile spiegare la possibilità dell'*errore* in un essere intelligente, così del pari è difficile spiegare la possibilità del peccato in un essere morale. Io ho dimostrato che nell'umano intendimento si vogliono distinguere due facoltà, l'una di *conoscere semplicemente*, e l'altra di *affermare* e di persuadersi; e che l'errore non cade nella prima, ma nella seconda, la qual soggiace in gran parte alla volontà dell'uomo (*N. Saggio*, sezione VI, parte IV. — *Trattato della Coscienza* (26-29). — *Sistema di Filosofia* (71)). La facoltà di *conoscere semplicemente* è prodotta nell'uomo dall'essere ideale; ma la *facoltà di persuadersi* è prodotta dall'*essere reale venuto in rapporto colla facoltà di conoscere* che ha nel suo seno. L'opuscolo di Giuseppe Ferrari, *De l'erreur* (Paris, 1840), merita di esser letto, perchè fa conoscere la difficoltà che incontrarono i filosofi, in ispiegare come possa nascer l'errore in un essere intelligente. A torto però egli crede di vedere (ch. IV) una contraddizione in ciò che io dico, che gli uomini per la *necessità d'operare* debbono fare de' *giudizj pratici* anche quando non sono certi speculativamente della cosa, i quali riescono talora erronei, senza lor colpa; e tuttavia condanno l'idolatria, il materialismo, ecc. A lui pare, che per essere io coerente, avrei dovuto scusare anche questi errori per la necessità d'operare. Ma la perspicacia del suo ingegno potrà riconoscere da sè stesso, 1.° che l'idolatria, il materialismo, ecc., non sono *giudizj pratici*, ma veri errori speculativi, all'operare non necessarj; 2.° che la *necessità d'operare*, di cui io parlo, non riguarda già il *modo* dell'operare, ma il semplice operare. A ragion d'esempio, io ho la necessità di mangiare se voglio conservar la vita, ma questa necessità non mi obbliga mica a mangiare pane più tosto che frutte o carni: e così, dato anco che l'uomo abbia la necessità di una religione, non ne segue miça ch'egli sia necessitato a prendere una religione erronea ed assurda, come è l'idolatria, la qual non sarebbe mai nata al mondo se i vizj volontarj non avessero ottenebrato l'intelligenza degli uomini, e per dirlo col linguaggio da noi usato, non avesser mossa la loro *persuasione* ad assentire al falso.

Una difficoltà simile a quella che si trova a spiegare la possibilità dell'*errore* è quella che si trova a spiegare la possibilità del *peccato*, ed è questa difficoltà che qui prendemmo a snodare.

Digitized by Google

del suo operare produce quell'armonia primordiale perfettissima, onde s'inizia ogn'altra armonia.

Ma perchè dunque, replichiamo, l'individuo morale operando secondo la legge della realità o secondo quella dell'intelligenza viene talora a contraddire ed oppugnare la legge della moralità?

Quest'accade, perchè l'individuo morale non possiede l'essere reale, nè conseguentemente l'essere intellettuale in tutta la sua pienezza, in una parola, per la sua *limitazione*, che, come abbiamo innanzi veduto (293-295), è la ragion d'ogni male. Se si considera l'essere reale tutto intero, le sue operazioni riescono appieno concordi colla legge che presiede all'operare dell'essere intellettuale e morale. Così pure se s'immagina un essere intellettuale perfettissimo, egli non discorderà mai, operando, dalla legge dell'esser morale, anzi il suo operare riuscirà naturalmente ad essa consentaneo. Ma se trattasi d'un essere reale, e conseguentemente anche d'un essere intellettuale, limitato, potrà avvenire benissimo, che si metta in contraddizione colla legge dell'essere morale; non perchè le sue operazioni procedano dall'essere reale o intellettuale, ma perchè procedono da un essere reale e intellettuale limitato, il quale appunto perchè limitato non opera pienamente secondo la legge della realità, e della intelligenza, e quindi in opposizione a quella legge morale che trae sempre alla *totalità dell'essere*.

398. Applicando tutto ciò all'uomo, questi è un individuo reale-intellettuale-morale. Se queste tre attività operano del tutto separate senza relazione dell'una coll'altra, non si può dire che si combattan fra loro. A ragion d'esempio, gli atti animali, che si fanno indipendentemente dalla volontà, come la circolazione del sangue, la digestione, ecc., appartengono all'essere reale, il quale opera da sè solo con *indipendenza*, ma non per questo con *opposizione* alla legge dell'intelligenza e della moralità (1).

(1) Nell'uomo concepito come naturalmente perfetto, questa maniera d'azioni dovrebb'ella dipendere dalla sua libera volontà? Io credo, che la sua libera volontà dovesse aver virtù di *sospendere* e d'*eccitare* tutte le attività animali; ma se la volontà si fosse astenuta dall'intervenire colla sua azione sì proibente che eccitante, le operazioni animali sarebbero continuate, perchè la causa prossima di esse è l'animalità stessa. Anche nello stato presente la volontà può influire più o meno su tali funzioni, ma non dipendono dalla volontà *necessariamente*, e quindi *possono* compirsi nell'uomo senza l'intervento di lei. (V. *Trattato della Coscienza morale*, n. 69).

Digitized by Google

Ma quelle tre attività non operano sempre in un modo isolato, ma sì spesso con relazione fra sè attiva e passiva. Allora questa relazione o è di concordia, o di discordia. E ciò che la produce si è la *volontà*, che accoglie in sè stessa ed unifica i tre principj dell'operare. I quali principj furono anco da noi detti *istinti* e denominati *animale*, *razionale* e *morale* (1). Ora queste tre attività dell'essere, si radicano ed unificano nell'*individuo*. L'attività dell'individuo è appunto la volontà, ed è questa, che coll'unità sua pone in istretto nesso e relazione fra loro i tre principj o istinti operativi, e quindi o gli accorda, o li discorda. L'individuo è sempre formato, come dicemmo, dalla realità, radice degli altri due modi di essere, e però la *volontà* anch'essa appartiene all'esser reale, avente in seno l'ideale e il morale, i quali in lui s'individuano. La volontà è potenza che sorge nell'*essere reale* mediante l'intelligenza che è in lui, perocchè ella è attività che opera dietro la cognizione. Or la cognizione si può estendere ad ogni cosa: e però l'istinto animale, l'istinto razionale e l'istinto morale possono essere ugualmente oggetti della cognizione. Quindi la volontà può determinar l'uomo ad operare secondo il bene che gli presenta l'istinto animale, o secondo il bene che gli presenta l'istinto razionale, o secondo il bene che gli presenta l'istinto morale. Così l'individuo umano, mediante la volontà, elegge secondo quale de' tre istinti operi, e quest'elezione è ciò che mette i tre istinti in relazione di pace o di guerra fra loro (2). Non è un istinto isolato che opera, ma è l'individuo che sceglie fra i varj istinti.

399. Spiegato il modo come i tre istinti vengono messi in relazione e in concorrenza mediante l'unità dell'individuo, o della potenza sua propria, la volontà; dobbiamo continuarci a spiegare come quegl'istinti possano contraddirsi, e come la preferenza di

---

(1) *Trattato della Coscienza morale*, n. 66.

(2) Quindi s. Giovanni Damasceno dice che l'*elezione* nasce dalla mente. *Harum (rerum) vero electio penes* MENTEM *nostram est, nam ipsa (mens) actionis fons est et origo.* (De ortodoxa fide, lib. II, c. XXVI). Dalle quali parole si trae conferma autorevole a quel *conoscer pratico*, principio d'operazione che noi abbiamo distinto dal *conoscere* meramente *speculativo* inefficace; poichè se la mente, secondo il Damasceno e s. Tommaso che lo segue, è ella stessa il principio ed il fonte dell'operare, forz'è dunque trovare nel conoscere stesso i primi stami, per così dire, dell'attività umana.

Digitized by Google

uno possa riuscire un pregiudizio ed un oltraggio che si fa all'altro.

Torno a dire, che se l'essere in ciascuno de' tre modi fosse intero e compiuto non ammetterebbe pugna fra sè, e però i suoi tre istinti anderebbero perfettamente d'accordo. Ma poichè l'essere reale che costituisce l'umano individuo, lungi dall'esser *tutta la realità*, non è di essa che piccolissima parte; perciò l'istinto che da lui nasce non è quello che è proprio della totalità dell'essere reale. E quindi l'istinto della realità umana non tende a dare attualità e perfezione a tutto quanto l'essere reale, ma tende a dare attualità e perfezione a quella minima particella di realità che è nell'uomo, onde avviene che egli lotti coll'esigenza dell'essere morale che tende sempre al tutto, vuole il compimento dell'essere, dimanda che ogni parte dell'essere si faccia proporzionatamente oggetto alla ricognizione e all'amore.

400. Ma descrivendo in che modo si costituisca la legge dell'essere morale, prenderà via più luce l'origine della lotta di cui parliamo. L'uomo che, considerato quant'è in lui di semplice realità, appar così angusto, se si considera come essere intellettuale, da una parte si dilata all'infinito, e dall'altra nuovamente si restringe. La sua forma è l'essere ideale, la quale è infinita; ma questa sola nol mette in comunicazione coll'essere reale; non gli fa percepire la realità (153); e, come vedemmo, è data all'uomo nel suo sentimento in modo limitatissimo. Se dunque si considera l'uomo da quella parte che intuisce l'essere ideale, la sua mente ha dell'infinito, poichè l'essere ideale è l'essenza dell'essere, e dà la cognizione formale di tutto l'essere. Ma la stessa realità e sussistenza dell'essere non essendo comunicata all'uomo se non in minima parte, l'uomo non può percepire se non pochissimo di realità, che è quel tanto che cade nel suo sentimento. Vero è ch'egli può argomentare che esistano altre realità, oltre quelle che cadono nel suo sentire; gli può venir anche comunicata per mezzo della favella la notizia dell'esistenza d'altre realità, da altri esseri in comunicazione con lui; ma in primo luogo, le realità che egli viene così a conoscere non sono ancora tutte quelle che sussistono; in secondo luogo, se tali realità, di cui egli *crede* l'esistenza sulla fede altrui o la induce pel ragionamento, non hanno somiglianza a quelle ch'egli ha percepite, la sua cognizione è vuota, ei non giunge per essa a sapere *come* sieno tali enti

Digitized by Google

reali, ne conosce la mera esistenza e le relazioni che aver possono cogli enti percepiti, la qual cognizione vuota la chiamiamo *ideale-negativa*. Quindi l'uomo ha tre maniere di cognizioni: 1.° *cognizione ideale*, o d'intuizione, colla quale conosce l'essenza degli esseri, ed è universale, ma più o meno determinata; 2.° *cognizione percettiva*, o di percezione colla quale conosce la sussistenza degli esseri, ed è particolare e assai ristretta; 3.° *cognizione ideale-negativa*, o di ragionamento, a cui si riducono anche le notizie che vengono dall'autorità altrui, per le quali notizie egli conosce l'esistenza di certe sussistenze, non il *modo* di loro essere, conosce anche alcune relazioni con altri enti percepiti o intuiti, che le determinano; nè tutto ciò fa sì, ch'egli si trovi in comunicazione colla realità stessa. Le quali tre maniere di cognizioni si possono ridurre a due, notizie *dell'essenza degli enti*, o notizie *della loro sussistenza*, suddivise queste ultime in notizie positive e negative-ideali. Ciò posto, come vien ella costituita la legge dell'operazione dell'ente morale?

401. Ella esce fuori, noi abbiam detto, dalla legge dell'operazione dell'ente intellettuale, che è quella della *ragion sufficiente*. Veggiamo il come.

Primieramente non è a confondersi la *legge della ragione sufficiente considerata come principio operativo* appartenente alla ragion pratica (1) col principio di *causalità*. Se l'uomo opera, la sua operazione ha sempre una causa efficiente, poichè non si dà effetto senza causa, legge d'ogni operazione in quant'è reale, ma non sempre questa causa efficiente è in sè stessa una ragione sufficiente per l'uomo. Che anzi talora l'uomo opera contro

---

(1) Conviene aver presente che cosa sia la *ragion pratica*, di cui abbiamo data la definizione ne' *Principj della Scienza morale*, c. VI, a. V. — Or come i modi di *conoscere* sono due, lo *speculativo* ed il *pratico*, così i principj della ragione hanno due valori, uno *speculativo* ed uno *pratico*. Hanno un valor pratico quando si prendono come principj efficienti del nostro operare. Spieghiamoci. Il principio della ragion sufficiente, nell'ordine speculativo è la *causa* concepita dalla mente come ragione che spiega l'esistenza dell'effetto. Ma lo stesso principio della *ragion sufficiente nell'ordine pratico* è tutt'altro, è ciò che rende l'operatore ragionevole. Quando l'uomo ha una buona ragione di fare un'azione, e in vista di essa si determina a farla, allora la *ragione* è divenuta causa originale della sua azione; il *principio della ragione sufficiente* s'è reso efficace, operativo, pratico. È questa la legge propria dell'operare dell'intelligenza.

Digitized by Google

ragione: egli allora non rendè pratico il principio della ragion sufficiente: non è questo il principio che il determina ad operare, e perciò non opera secondo la legge dell'essere intellettivo.

402. Ora che importa questa legge? Importa la necessità di operare per una *ragione.* Ragione equivale a cognizione, prescindendo dal modo con cui noi l'acquistiamo. L'essere una cognizione ideale, o percettiva, o ideale-negativa, non fa sì, ch'ella non sia una cognizione e medesimamente una ragione di operare. Tutti adunque i cogniti, relativamente alla nostra attività intellettiva, costituiscono altrettante ragioni d'operare senza che il modo del conoscere li renda più o meno ragioni di operare di quel che sono in sè stessi. A ragion d'esempio, noi conosciamo l'uomo nel modo percettivo; l'Essere supremo lo conosciamo solo nel modo ideale-negativo. Il modo percettivo ha una speciale efficacia per muovere l'attività umana, il modo ideale-negativo è assai meno efficace. Tuttavia l'uomo non vale perciò di più, nè Iddio vale perciò di meno; e tali cogniti costituiscono una ragione d'operare in proporzione di quel che valgono e che sono, non in proporzione del modo del conoscimento più o meno efficace a muoverci e a determinarci all'azione.

403. Ma ond'è che il *modo percettivo* di conoscere abbia più efficacia del *modo ideale* e dell'*ideale negativo?*

Da questo, che nella percezione si comunica a noi l'essere reale, e quindi l'efficacia della percezione a muoverci procede dall'attività propria della realità, che ha ragione di *causa efficiente,* mentre la cognizione ideale, o la ideale-negativa, non presenta che la *ragione sufficiente,* senza efficienza.

Laonde la *realità* non essendo che la materia della cognizione e non la *forma;* appare che l'operare proprio dell'essere intellettivo sia quello che procede dalla *forma* del conoscere, la qual si trova egualmente in tutti i modi di cognizione; e quindi la legge della ragion sufficiente nell'ordine pratico consiste nell'operare *secondo gli oggetti formalmente conosciuti,* e non *secondo gli oggetti materialmente percepiti.*

404. Laonde se un ente fosse solamente intellettivo, cioè se non conoscesse gli enti in altro modo che formalmente, egli opererebbe sempre secondo la legge dell'intelligenza, cioè secondo l'entità o il valore degli enti, e quindi secondo una ragion sufficiente.

Similmente, se un ente conoscesse tutti gli enti nello stesso

Digitized by Google

modo, qualunque fosse questo modo dei tre enumerati, in tal caso il modo del conoscere non influirebbe a determinare operazioni contro la ragione degli enti; e però il suo operare sarebbe sempre diretto da una ragion sufficiente, perchè sarebbe proporzionato ai gradi dell'entità conosciute, e non ai diversi modi co' quali sono conosciute.

405. Colle quali dottrine, noi siamo in istato di spiegare come la legge dell'operare dell'esser morale proceda dall'operare dell'essere intellettivo, e come l'uomo manchi talora all'una ed all'altra.

Il principio dell'esser morale è una tendenza ad unirsi a tutto l'essere, compiacendosi e rallegrandosi di lui, il che si può chiamare anche amor naturale ed universale. Ora ciò che costituisce propriamente l'essenza morale non istà nell'*affettività*, ma nell'*universalità* della tendenza affettiva; sta in quella qualità di un ente per la quale a lui è bene ogni altro ente, in quant'è ente, e gli è perciò tanto più bene, quanto più egli è ente. Si consideri, che noi parliamo qui d'un fatto ontologico, che va puramente e semplicemente osservato. Che ogni ente sia bene è una proposizione che ha il suo fondamento in questo fatto, che « l'ente compiuto ama sè stesso », ossia che « v'ha un ente in *rerum natura*, il quale lo chiamiamo compiuto, ossia morale, perchè ha un affetto per l'entità stessa ». L'esistenza di questo affetto è il fatto ontologico che noi asseriamo: il suo carattere si è che questo affetto ha per oggetto suo proprio l'*entità stessa*, e però che si digrada secondo i gradi d'entità nè più nè meno. Ma quando si dice affetto o amore, intendasi cosa razionale; e viene a dire che l'oggetto è dato innanzi al principio dell'amore mediante la conoscenza. Ora, se noi parliamo dell'uomo, già vedemmo che la sola cognizione formale si è quella che s'estende ugualmente a tutta l'entità con indeterminazione, e con determinazione a tutti gli enti conosciuti; cioè che di tutti gli oggetti che l'uomo conosce, egli conosce la parte ideale, ma non conosce di tutti la parte materiale; onde l'attività sua per esser morale, cioè per estendersi virtualmente a tutto l'essere, attualmente a tutta l'entità cognita, dee seguire la cognizione formale, cioè dee amare l'essere in quanto ei lo conosce, senza alcun riguardo al modo con cui lo conosce. L'uomo opera dunque secondo la legge dell'esser morale solo allorquando egli distribuisce il suo affetto in proporzione de' gradi d'entità che si conten-

Digitized by Google

gono negli enti da lui conosciuti in qualsivoglia modo poi li conosca.

406. Ma noi abbiamo detto lo stesso della maniera d'operare propria dell'essere intellettivo, poichè abbiamo detto che quest'essere opera secondo la legge della ragion sufficiente, e che la ragion sufficiente consiste nell'ente conosciuto, prescindendo affatto dal modo di conoscerlo. La legge dunque dell'*operare intellettivo* sarebbe ella la stessa di quella che abbiam detto legge dell'*operare morale?*

Così è appunto; poichè l'intelligenza niente mai opererebbe, se non avesse qualche affetto primitivo, onde movesse la sua operazione; e quest'affetto per esser proprio dell'intelligenza, dee nascere dall'ente conosciuto, dee essere un'appreziazione di esso. Ora perchè possa essere apprezzato conviene che l'ente conosciuto sia bene all'ente che lo conosce, poichè *bene* esprime un concetto relativo ad un affetto; sicchè *affetto* e *bene* coesistono, e l'uno chiama l'altro per quella legge di sintesismo, che noi abbiamo altrove osservata (1). Bene ed affetto sono i termini distinti di quel fatto ontologico che abbiamo segnalato di sopra. Dunque l'essere intellettivo o non avrebbe attività alcuna, o forz'è che abbia nel suo seno un principio d'amore universale, il quale è appunto quello a cui conviene il nome di morale. Quindi è che noi distinguiamo sempre un conoscere speculativo e un conoscere operativo. Il *conoscere speculativo* non ha altr'azione fuori di sè, riposa nelle idee che contempla. Il *conoscere operativo* è appreziazione ed affetto con cui l'ente tende a godere dell'ente conosciuto, e quest'atto pratico dell'atto intellettivo è appunto ciò che costituisce l'essere morale.

407. Perchè dunque abbiamo noi distinte due leggi, quella *della ragion sufficiente* e quella *della libertà morale?*

La legge della ragion sufficiente regge il conoscere si speculativo che operativo. Nell'ordine della speculazione l'essere intelligente cerca la ragion sufficiente di ciò che conosce, e la ritrova ne' principj e nelle cause. Trovati i principj e le cause, l'intelligenza speculativa s'acquista e riposa. Qui non c'è ancora moralità. Ma nell'ordine dell'operazione e di quell'affetto, pel quale l'essere intelligente reale tende ad unire a sè tutta l'entità, go-

(1) *Principj della Scienza morale*, c. II, a. I.

Digitized by Google

dendo di essa (il che la fa esser bene), il principio dell'operazione è questo affetto medesimo, il quale sgradandosi e distribuendosi agli enti secondo la loro entità, giusta la quale hanno attitudine d'essere amati, rende operativa la stessa ragion sufficiente, e la fa divenire ragion pratica, poichè l'entità conosciuta diventa una ragion sufficiente di operare, solo perchè è naturalmente amata, ossia, il che è il medesimo, perchè è naturalmente bene. Altro è dunque la ragion sufficiente in quanto spiega all'intelligenza le sue cognizioni, e altro è la ragion sufficiente del suo operare. Il primo di questi due ufficj della ragion sufficiente è quello di servir di lume alla mente, il secondo di muovere le operazioni. Questo secondo ufficio s'immedesima colla legge della moralità. Tostochè all'intelligenza s'aggiunge un affetto, tostochè l'ente conosciuto si manifesta come amabile, l'essere intelligente diventa attivo con operazione determinata dai gradi dell'entità conosciuta: e questi gradi diventano la ragion sufficiente d'operare e d'operar moralmente; l'essere morale allora esiste nell'intelligenza. La *ragion sufficiente* dunque cangiasi in *libertà morale* tostochè diventa operativa.

408. Quindi questa legge dell'essere morale riceve doppia denominazione, dicendosi *libertà morale* se si considera in quant'è principio attivo indipendente da'modi del conoscere e dagl'istinti della realità, e dicendosi *ragion sufficiente pratica*, se si considera nell'universalità dell'affetto morale che si distribuisce secondo l'entità conosciute, le quali sono altrettante ragioni.

409. E qui già si fa chiaro di nuovo come l'uomo, benchè sia esser morale, possa deviare dalla legge della moralità e contraddirla colle sue azioni; rimanendo spiegata questa deviazione con quello appunto che abbiamo detto per ispiegare come l'essere intelligente devia dalla legge dell'intelligenza, poichè ell'è una deviazion sola con due relazioni diverse, l'una al conoscimento, e l'altra al compiacimento dell'essere conosciuto, di maniera che il *peccato* è l'*errore pratico*. Come dunque noi vedemmo che se l'essere intelligente fosse solo intelligente, non mai devierebbe dalla sua legge; così se l'essere morale fosse solo morale, non potrebbe operare che moralmente. Ma l'uomo, oltr'essere intellettuale e morale, egli è anche reale, e la realtà gli somministra la materia di sua cognizione, onde nasce che questa sua cognizione sia parte materiata o percettiva, parte senza materia e semplicemente formale. Or la cognizione pura

Digitized by Google

e formale è quella che costituisce la ragion sufficiente dell'operare intellettivo e morale, facendo ella sola conoscer gli enti per quel che sono in sè stessi. Ma la cognizion materiata e percettiva perturba l'ordine degli enti presentati dalla cognizione formale, sospingendo l'uomo ad operare non più secondo quell'ordine, ma secondo lo stimolo della realità che nella cognizione materiata influisce. Quindi una lotta nell'uomo, invitato dal nobile istinto di sua moralità ad operare secondo il valore degli esseri formalmente conosciuti, e violentemente tirato ad operare in modo contrario dall'istinto dell'essere reale percepito da lui in modo limitato ed angusto.

410. In mezzo a tanta lotta siede arbitra la volontà, che, come dicevamo, è la potenza dell'unico soggetto umano (1). La quale differisce dai tre istinti enumerati, come l'unico soggetto differisce dalle tre entità; differisce cioè mentalmente dall'entità reale, dall'entità intellettuale e dall'entità morale; ma propriamente non costituisce una quarta entità, è l'unione di quelle tre, che uscendo dall'unità dell'*essere reale*, come da loro radice, si triplicano e s'unificano di bel nuovo nell'*essere morale* come in loro perfezione. Così la volontà è la potenza dell'essere in quant'egli è nel seno dell'intelligenza morale. Spetta adunque all'individuo, alla sua volontà il determinarsi nella lotta a favore della legge intellettuale e morale, che tende ad operare secondo gli enti *formalmente conosciuti*, o a favore della legge dell'entità reale, che trae ad operare secondo gli enti *materialmente conosciuti*, cioè secondo i sentimenti ed i loro istinti. Quando la volontà si determina a favore dell'istinto morale ella diventa una cosa con esso, a cui altro non fa che aggiunger forza; quando si determina a favore dell'istinto reale si confonde pure con esso, ed è così che nasce il peccato. La volontà è una forza del soggetto cui ciascuno de' due contrarj istinti tenta rapire a sè e a sè tenerla; ma bene spesso nè l'uno, nè l'altro d'essi riesce, ed allora rimane l'uomo in istato di libertà bilaterale o d'indifferenza. Che se l'uno o l'al-

(1) Di qui può ricevere spiegazione quel passo di sant'Ilario: *Tria tantum in homine reperimus, id est* CORPUS *et* ANIMAM *et* VOLUNTATEM. *Nam ut corpori anima data est; ita et potestas utrique utendi se ut vellet, indulta est.* (In Matth. X, 23). Distinguendo la *volontà* dal corpo e dall'anima, ei la considera come una potenza arbitra di far uso egualmente dell'istinto animale, che vien dalla realità corporea, come dell'istinto intellettuale e morale, di cui l'anima è fornita.

Digitized by Google

tro istinto tira e tiene legata a sè tutta la volontà, come accade ne' comprensori celesti e ne' dannati, ella vuole ed opera il bene ed il male morale necessariamente, benchè spontaneamente, di che non le viene nè merito, nè demerito. Possiamo ora raccogliere il vero concetto della *legge della virtù*, e *della sapienza*.

411. La *legge della virtù* è questa, che « l'ente operi sempre in coerenza alla legge dell'essere morale ».

412. La *legge della sapienza* è questa, che « l'ente operi sempre in coerenza alla legge dell'essere intellettivo ».

413. La legge della virtù è dunque quella della libertà morale, per la quale l'uomo non si lascia dominare nè dall'istinto dell'essere reale limitato, nè dall'istinto dell'essere intellettuale limitato dalla cognizion materiata, in opposizione alla cognizione formale.

La legge della sapienza è dunque quella della *ragion sufficiente*, per la quale l'uomo non si lascia muovere da niuna *causa efficiente* senza ragione.

414. Così la *legge dell'essere morale* diviene *legge della virtù* quando si riferisce alla possibilità che ha l'ente di operare in opposizione a lei, lasciandosi determinare alle sue operazioni dal principio attivo proprio dell'essere reale, o solo, o unito alla cognizione materiata; e ciò perchè l'ente operatore è ad un tempo reale, intellettuale e morale.

La *legge dell'essere intellettuale* diviene *legge della sapienza* quando si riferisce alla possibilità che l'ente operatore manchi ad essa, lasciandosi parimente muovere dalla cognizione materiata in quant'influisce dentro ad essa il principio reale in opposizione alla ragione risplendente negli enti formalmente conosciuti.

415. Ecco pertanto in che maniera la legge della virtù e la legge della sapienza si congiungono e riescono in una medesima legge, e perchè col nome di *sapienza* fu significato da tutta l'antichità un *saper virtuoso*, la base della virtù, la stessa virtù più completa.

416. Torniamo ora al fine pel quale abbiamo ragionate queste cose. Noi volevamo giustificare la divina Provvidenza e bontà contro le tre obbiezioni ultimamente proposte. Ora avendo dimostrato che una medesima legge è quella della bontà morale e quella della sapienza; avendo dimostrato che la legge della sapienza è quella *della ragion sufficiente*, e che perciò questa è la legge altresì della morale bontà, e indi riuscendo evidente che colui che

Digitized by Google

operasse senza ragion sufficiente nè sarebbe sapiente nè tampoco virtuoso; noi potremo ora dimostrare manifestamente la nullità delle proposte obbiezioni, solo che facciam chiaro, come colui che fa quelle obbiezioni non giudica della divina bontà secondo una regola sicura e vivace, che non può esser altra dalla legge da noi esposta della sapienza poichè non è punto nè poco dimostrato, che vi abbia una ragion sufficiente, per la quale Iddio debba muovere la libertà di tutti gli uomini in modo che di fatto conseguano tutti il sommo bene, o che debba comunicar loro sè stesso in modo così smisurato da dispensarli da ogni loro sforzo e da ogni lor sacrifizio senza perdita di ben morale, o che debba almeno colla sua azione onnipotente convertire tutti gli ostinati in punto di morte, e salvarli così dall'inferno. Conciossiachè se non si dimostra, che Iddio omettendo di ciò fare venga ad operare contro la legge della ragion sufficiente, non si proverà giammai che egli manchi o alla sapienza, o alla virtù, o alla bontà; onde le obbiezioni rimangono senza peso: Or bene, che questa ragion sufficiente non si possa trovare, e che le mentovate obbiezioni sieno perciò vane e prive al tutto di forza, si conoscerà pienamente da quanto soggiungeremo.

CAPITOLO VII.

COME LA *LEGGE DELLA RAGION SUFFICIENTE* SI CONVERTA NELLA *LEGGE DEL MINIMO MEZZO.*

Sapiens operator perficit opus suum breviori via qua potest.

S. Thom. S. III, IV, V.

417. La legge dunque della *ragion sufficiente,* considerata come legge della *ragione pratica,* è la legge secondo cui opera la sapienza. Noi ora dobbiamo ridurre ad un'altra formola equivalente questa legge sovrana, dimostrando che ella è la stessa che quella del minimo mezzo, ossia che *la legge del minimo mezzo* è la medesima *legge della ragion sufficiente* di cui la sapienza necessariamente fa uso a determinare la quantità d'azione e di spedienti, che le conviene impiegare nelle sue operazioni. Per coglier bene la medesimezza delle due formole, si facciano le seguenti riflessioni.

Digitized by Google

418. Il savio che opera fa tre domande a sè stesso.

Opererò o non opererò?

Quale effetto intendo io di produrre colla mia operazione?

In che modo opererò, ossia in che modo produrrò io l'effetto che intendo produrre?

Le risposte che egli fa a sè stesso non possono essere affermative se non nel caso ch'egli trovi una ragione sufficiente per l'affermazione.

419. La ragione sufficiente adunque che presiede alle operazioni del savio è triplice, ossia in ogni sua operazione egli dee seguire tre ragioni sufficienti:

Una prima ragion sufficiente dee determinarlo ad operare più tosto che a non operare;

Una seconda ragione sufficiente dee determinarlo a voler produrre colla sua operazione più tosto un effetto che un altro;

Una terza ragione sufficiente dee determinarlo a produrre l'effetto più tosto in un modo che in un altro, con un'azione più tosto che con un'altra.

420. Queste ragioni, che sono tre astrattamente prese, non ne costituiscono nell'ordine de' fatti che una sola complessiva, perchè se mancasse una delle tre, il savio non avrebbe ancora quella ragione veramente sufficiente, che il fa operare.

421. Nel capitolo precedente abbiamo detto che gli enti formalmente conosciuti, in generale parlando, sono la ragion sufficiente secondo cui opera la sapienza. E di vero, chi ben considera, gli enti appunto sono quelli che possono somministrare al savio tutte e tre quelle ragioni necessarie al suo operare. Veggiamolo:

I. Qual può essere la *ragion sufficiente* per la quale il savio si determini più tosto ad operare che a non operare?

Ella dee consistere evidentemente in un *fine* ch'egli si propone. Ora il savio non può trovare alcun fine fuori d'un essere intelligente e morale, sia quest'essere egli stesso, o sia un altro. Cioè ogni operazione del savio dee avere a fine la stima, l'amore, l'ossequio, il perfezionamento, o la produzione di un essere intellettivo-morale. Veggiamolo a parte a parte, classificando tutte le operazioni che può fare un essere intelligente.

422. Le operazioni di un ente intelligente si raccolgono in tre generi, i quali sono:

Digitized by Google

1.° Conoscere gli enti, apprezzarli, amarli, e secondo questa appreziazione e quest'amore determinare le altre sue azioni;

2.° Aggiugnere perfezioni agli enti sussistenti conosciuti;

3.° Fare che sussistano enti che non sussistono.

423. Ora se gli enti, che debbono pur sempre essere l'oggetto di questi tre generi di operazioni del savio, non fossero intelligenti-morali, gli presterebbero essi una ragione sufficiente a determinarlo ad operare?

Mai no, poichè gli enti puramente reali non hanno altra ragione che di mezzi (1); onde niuna ragion sufficiente si troverà mai d'amare, o di giovare, o di produrre un ente, se questo non è intellettivo-morale, o al bene di questo non è ordinato. Ogni entità non intellettiva-morale è priva di suità; quindi ella non può riferir nulla a sè stessa nè il bene, nè il male, perchè questo sè, a cui la riferisca, non esiste; e siamo noi che col linguaggio e coll'immaginazione glielo prestiamo. Dunque ella ha un'esistenza sì, ma relativa e di solo mezzo; ella stessa non è capace di bene, perchè di nuovo, questo ELLA PERSONALE non esiste: dunque nè anche può essere oggetto d'amore e di benevolenza altrui, chè manca l'oggetto necessario alla benevolenza; può ben pregiarsi in ordine ad altra cosa che per sè esista, e per sè goda; può anche immaginarsi ch'ell'abbia un suo proprio godimento; ma in tali casi l'oggetto, il fine dell'azione dall'immaginazione supposto, è ancora un ente che ha suità, perciò intellettivo e morale.

424. Se dunque que' tre generi d'azioni avessero ad oggetto un bene puramente reale e in questo si fermassero, non sarebbero punto sapienti. Che anzi involge contraddizione a pensare che l'ente intelligente le producesse mai a tal condizione; poichè quand'anco paresse ch'egli amasse, o giovasse, o producesse come fine un ente privo d'intelligenza; analizzando sottilmente il fatto, si troverebbe o ch'egli in ciò fare avrebbe a fine sè stesso, o che colla sua immaginazione, come dicevamo, darebbe un'intelligenza, una suità a quell'ente che non l'ha; onde il suo operare andrebbe sempre a finire in un essere creduto intelligente, o supposto falsamente tale; nel qual ultimo caso sarebbe un operare *stolto*, perchè privo di verità, benchè sarebbe tuttavia un operare *intelligente*.

---

(1) *Principj della Scienza morale*, l. IV. a. VIII.

Digitized by Google

Dunque nessuno de' tre generi indicati d'azioni potrebbero esser posti dall'ente intellettivo senza ch'egli avesse ad oggetto di sue azioni un ente intellettivo-morale. E però questo solo può costituire una ragion sufficiente che determini il savio più tosto ad operare che a non operare.

425. E qui prima di proceder oltre, osserviamo che la stessa condizione, cioè che l'oggetto sia intellettivo-morale, si addimanda altresì, acciocchè le descritte azioni possano esser morali; andando di nuovo d'accordo e come immedesimate la sapienza e la moralità dell'operare.

Noi abbiamo in fatti veduto altrove, che niuna operazione può appartenere all'ordine della moralità, se il fine dell'azione non riguarda un essere intellettivo.

Quale stima, quale affetto può porre un ente intellettivo ad un altro ente privo d'intelligenza?

O non gli porrà stima nè amore;

O lo stimerà e l'amerà per sè stesso;

O lo stimerà ed amerà in ordine ad un altro ente che è intellettivo, lo amerà come mezzo a' proprj vantaggi e piaceri, o a' vantaggi e piaceri altrui.

In quest'ultimo caso la sua stima e il suo affetto diviene morale, perchè va a finire nell'ente intellettivo.

Nel secondo caso la sua stima e il suo affetto appartiene all'ordine della moralità in senso inverso, voglio dire è immorale, perchè fa torto all'ente intellettivo, dando falsamente il pregio di questo a ciò che non l'ha punto. Dove è ancora in relazione all'ente intellettivo, che l'atto appartiene all'ordine della moralità in senso inverso, ossia che è contrario a quest'ordine.

Nel primo caso finalmente si manca di atto, e quindi non v'è atto morale di sorte.

426. Simile discorso si può fare quanto al perfezionare un ente: se l'ente che si perfeziona è intellettivo o morale, l'atto che si fa è anch'esso morale. Ma se si perfeziona un ente non intellettivo e non morale, nulla si fa di bene, a meno che la detta perfezione non si produca a vantaggio di un altro ente intellettivo e morale.

427. Ripetasi il medesimo circa l'operazione con cui si produce un ente che prima non esisteva. Se l'ente nuovamente prodotto non è intellettivo nè morale, nè si produce in ordine e per vantaggio di un ente intellettivo e morale, tale produzione non ha la

Digitized by Google

qualità morale. Sarà l'effetto d'un essere reale che opera ciecamente, non mai l'opera di un essere morale (1).

Dunque nessun'opera, nessun atto ha pregio morale se non ha per oggetto o fine ultimo un ente intellettivo morale; poichè, come abbiam detto, l'ente morale non è che quello che tende a *tutto l'essere*, al *completamento dell'essere*, e non ad una forma sola dell'essere; egli non s'arresta alla realità, ma alla realità aggiunge intelligenza ed amore con che l'essere si completa e l'atto divien morale.

428. II. Qual può essere la *ragion sufficiente* che determina il savio a produrre più tosto un effetto che un altro?

Ancora l'essere intellettivo oggetto dell'operazione; il qual essere può somministrare una ragion sufficiente moralmente necessaria e assoluta, o una ragione sufficiente non necessaria e relativa.

429. Poichè se si tratta del primo genere d'azioni, cioè della stima, dell'amore ed operazioni conseguenti, l'ente intellettivo che n'è l'oggetto somministra una ragion sufficiente in parte necessaria ed assoluta, cioè moralmente obbligante; che è il grado d'entità misurato secondo la cognizione formale che si ha di quell'essere; il qual grado determina appunto la giusta misura o quantità di stima e d'amore che gli si dee prestare, e l'operazione conseguente. Laonde se ad un ente intellettivo-morale altri dà una stima maggiore di quella che viene determinata dal quanto d'entità che s'accoglie in lui, già egli non opera più con sapienza e moralità, poichè l'eccesso di quella stima e di quell'amore è arbitrario e cieco, non avendo la sua ragion sufficiente nell'entità giustamente apprezzata ed amata. Se non l'apprezza quanto merita, l'operazione difetta, perchè non adegua la ragion sufficiente.

---

(1) Il semplice produrre in generale non è nè bene nè male morale, onde niuna legge morale determina che si debba piuttosto produrre che non produrre, fino che si parla di produrre senza determinare il modo o l'oggetto. Ma il bene ed il male morale appartiene al *modo* della produzione e giace nella perfezione del prodotto, di maniera che se chi produce non s'arresta a fare che l'opera sua sia unicamente reale, ma la conduce ad essere intelligente e morale, e le dà le doti e le perfezioni corrispondenti, in tal caso ciò che produsse è veramente un bene morale, ed è anche operazione sapiente, perchè allora l'opera ha già un fine, una ragione sufficiente.

Digitized by Google

430. E si osservi che questo primo genere d'azioni morali obbligatorie non si limitano alla stima e all'amore, ma s'estendono all'operazione conseguente; la quale operazione talora è *culto*, se esprime gl'interni affetti, talora è *beneficenza*, se fa bene altrui.

Così le azioni esteriori, nelle quali naturalmente s'aprono i nostri affetti, non debbono, se altro motivo non interviene, esser represse, di che si prova l'obbligazione anche d'un culto esterno verso la divinità. E così il padre è obbligato a nudrire ed educare il figliuolo, qual conseguenza dell'appreziazione ch'egli dee fare sì del figliuolo che di sè stesso, e dell'amor paterno che è natural parte di sè (1).

431. Il secondo e il terzo genere d'azioni morali non ha ragion sufficiente che moralmente necessiti, e però contengono le azioni della bontà pura e gratuita. Qual sarà dunque la *ragion sufficiente* di tali azioni?

Certo, non il diritto dell'ente di cui si vuol accrescere la perfezione, o che si vuol produrre di nuovo. Poichè niuno ha diritto all'altrui beneficenza gratuita; e molto meno chi non è, può vantar diritti.

Nè pur la necessità morale che abbiamo esclusa. Che dunque?

La mera *bontà del benefattore*, che opera secondo la sua natura espressa in quel detto, *bonum est diffusivum sui*.

432. Ma gli effetti di questa bontà hanno tuttavia de' limiti; e sono i limiti che determinano l'ente buono a produrre più tosto questi che quegli effetti. Ora questi limiti procedono:

1.° Dal potere e sapere limitato del benefattore;

2.° Dalla limitazione della sua bontà;

3.° Finalmente dalla capacità limitata dell'essere che si vuole perfezionare o produrre.

---

(1) Si noti, che sebbene la stima dell'ente morale che patisce dee indurre chi può, a soccorrerlo, tuttavia non ogni patimento, nè ogni miseria d'un ente intellettivo è ragion sufficiente a determinare una stima e un affetto che muova l'ente morale a prestare il soccorso. Poichè se quel bisogno fu volontario effetto della colpa del bisognoso tuttor malvagio, cessa quel grado di stima ed affetto che dee eccitare al soccorso, e sottentra l'amore della giustizia, che vuol dolente e punito il peccatore. Solo un'infinita, onnipotente e interamente gratuita bontà, qual è quella dell'Essere supremo, può tòr via lo stesso peccato, pagando anche alla giustizia il suo diritto, come avvenne nella redenzione. Ma quest'è opera che appartiene al secondo genere d'azioni morali che abbiamo enumerate, e non più al primo.

Digitized by Google

Nell'*istinto* adunque *della bontà* dell'ente benefattore determinato dalla limitazione sua propria, da quella de' mezzi che può usare in beneficando, e finalmente da quella della natura dell'ente oggetto del benefizio, si dee trovare la ragion sufficiente che determina la *quantità di effetto benefico*, di cui parliamo.

433. III. Ma determinata così la *quantità di effetto benefico* che si vuol produrre, non è ancora determinata la *maniera d'azione*, il modo, i mezzi che s'intendono adoperare in produrlo. Poichè lo stesso effetto si può ottenere in modi diversi, e con azioni e mezzi diversi. Qual è dunque la ragion sufficiente che determina il mezzo opportuno a produrre un determinato effetto?

La ragione sufficiente che determina il mezzo d'azione è la quantità dell'effetto voluto.

Se dunque più sono i mezzi che si presentano alla mente del savio, co' quali egli ugualmente può ottenere l'effetto che si è proposto, è chiaro ch'egli sceglierà il più semplice, il più facile, il minore di tutti, purchè gli dia veramente l'effetto voluto con egual perfezione. Poichè se l'effetto da lui voluto è ciò che il determina ad operare, e se non vuole più dell'effetto; dunque nè pur vorrà usare altro mezzo se non quello che precisamente basta ad ottenere quell'effetto che vuole; sceglierà dunque a produrlo la causa minima, la minima quantità d'azione possibile, il minimo mezzo. Questa è la legge che chiamiamo *del minimo mezzo*, e che non è che la stessa legge *della ragion sufficiente* applicata a determinare sapientemente la *maniera d'operare* per ottenere un effetto determinato.

CAPITOLO VIII.

IN CHE SENSO SI POSSA DIRE CHE LA LEGGE DEL MINIMO MEZZO DOMINI NEL MONDO REALE.

434. L'importanza di questa legge, su cui dobbiamo fondare i nostri ragionamenti non ci permette di trapassare, senza additare il suo dominio anche nell'ordine delle cose reali.

Noi l'abbiamo annunziata testè così: « L'essere intelligente volendo produrre un effetto determinato sceglierà a produrlo la causa minima ». In questa formola suonano già le parole *effetto* e *causa*, le quali appartengono alla legge che presiede all'operare dell'essere reale, che è quella di causalità.

435. In fatti, essendo l'ente intellettuale, com'abbiam detto,

Digitized by Google

un ente reale che ha nel suo seno l'ente ideale, convien dire che sebbene egli diriga il suo operare secondo la ragion sufficiente; tuttavia l'operare stesso, a cui si determina con ragione sufficiente, non può compirsi se non giusta la legge di causalità, perchè è reale. L'ente intellettivo conosce questa legge, e ne intende la necessità: la stessa ragione adunque che lo determina ad una data operazione, lo determina altresì a seguire quella legge, secondo la quale l'effetto s'ottiene, che è quella di causa. Or questa legge si formola anche in questo modo: « qual è l'effetto, tale è la causa »; il che è quanto dire che la quantità dell'effetto determina la quantità della causa non più, nè meno. E in vero, se si raffronta un dato effetto con una causa, e si trova che la causa eccede la quantità dell'effetto, egli è chiaro, che tutto quell'eccesso è perduto per l'effetto; anzi in quanto eccede non è causa di quell'effetto. Dunque nell'ordine dell'essere reale avvien sempre indubitatamente che ogni effetto sia *massimo* rispetto alla causa; o viceversa (è il medesimo in altre parole) che ogni effetto sia prodotto dalla *minima* delle cause possibili, fra tutte quelle che il posson produrre; perocchè se non fosse la minima eccederebbe al bisogno, e in quanto eccederebbe già non sarebbe causa.

436. Ciò non ostante, a propriamente parlare, il concetto di un *effetto massimo*, o rispettivamente di una *causa minima*, non si trae dalla sola considerazione della *natura reale*. In questa non v'ha che causa ed effetto: le relazioni di massimo e di minimo ce le aggiunge l'essere intellettivo, il quale considera l'*effetto* come un *fine* che si propone egli stesso, o come un effetto determinato da una mente che lo volle. Mi spiego.

437. La natura reale non produce che effetti reali: questi effetti sono sempre commisurati alle loro cause, non eccedono, nè recedono punto. Ma l'intendimento nostro concepisce una possibilità che essi sieno maggiori o minori, benchè questa possibilità non esista realmente: onde in relazione alla possibilità immaginata, si trova colla mente che gli effetti sono sempre massimi, e le cause rispettivamente minime (1). A ragion d'esempio, si vede

(1) In fatti chi riflette attentamente all'artificio, col quale i matematici risolvono i problemi di massimo e di minimo, si accorgerà ch'essi suppongono sempre una serie di termini possibili, fra i quali si propongono di rinvenire il minimo di tutti, ovvero il massimo. Ora

Digitized by Google

che la luce passando da un mezzo meno denso ad uno più denso, si rifrange accostandosi al perpendicolo. Ora, se si suppone ch'ella, quasi dotata d'intelligenza, si proponesse di giungere a quel punto cui giunge pel più breve cammino e colla minore celerità, volesse cioè risparmiare il più possibile di strada e di velocità; non potrebbe certo tenere altra via, che quella che tiene realmente (1). Ma in fatto non vi sono per essa più vie, fra le quali possa scegliere: la via a lei possibile è unica, quella determinata dalle forze che la muovono. Ma l'uomo colla immaginazione intellettiva ne immagina molte altre quasi altrettanti postulati: quello che è impossibile nella realità, la mente il considera come possibile, e raffrontando la via reale, colle vie supposte possibili,

---

questa serie di termini fra i quali cercano il minimo od il massimo non sono cose in natura, ma solo possibilità astratte concepite dall'intendimento. Quindi applicata tale teoria agli effetti naturali, si trova che l'effetto naturale e necessario risponde solo a quel termine minimo o massimo che si cerca e non agli altri; ed è appunto per questo che esso solo è il reale, trascurati gli altri, che vengono assunti, come dicevamo, ipoteticamente, per riuscire all'invenzione di quel solo importante.

(1) Pietro Martino dimostrò il primo che il minimo che si trova nel corso della luce per varj mezzi di densità è il risultato della velocità collo spazio percorso, di maniera che, segnate le velocità che la luce tiene in due mezzi colle lettere a, b; e gli spazj percorsi colle lettere x, y, minimo riesca il valor della formola $ax + by$. Se allo spazio ed alla velocità s'aggiunga la massa de' corpi e, generalizzando il principio, si dica che « in tutti i movimenti che accadono nell'universo si verifica sempre che sia minima MSV, cioè la massa moltiplicata collo spazio percorso e colla velocità, se n'ha quella che Maupertuis chiamò « legge della menoma azione ». Questa legge, come fu concepita da Maupertuis, avrebbe bisogno di lunghi ragionamenti per dimostrare che cosa ha di esatto e che d'inesatto, ne' quali non possiamo noi entrare nella brevità d'una nota, nè sono necessarj al presente nostro intendimento. Ci basterà d'osservare che la legge della menoma azione, come la concepisce Maupertuis, dee esser combinata e corretta con quella della « conservazione delle forze vive » che dobbiamo ad Huygens; poichè nella formola di Maupertuis le forze vive non vengono calcolate. Nè basterebbe ancora. Ma noi più sotto toccheremo della *misura* della menoma azione considerata in generale, senza limitarci alla *menoma azione* de' corpi, anzi estendendola agli esseri tutti, onde ci si convertirà in legge *ontologica;* e ciò che diremo intorno al fissare una tale misura, basterà al nostro intento.

Digitized by Google

trova che quella che fa la luce è fra tutte la via della minima azione.

Così egualmente si osserva che la natura spesso conforma le sue produzioni a forma d'esagono, com'avviene nelle capsule de' grani di certe piante, giusta le osservazioni di Mairan, delle scaglie di alcuni animali, e qualche volta delle particelle della neve, ecc. Or questa forma è il natural risultato de' corpi tondi, molli e flessibili apposti l'uno all'altro, i quali così stipati non possono produrre altra figura. Ma l'intelligenza umana considerando le proprietà di quella figura, trova ch'essa fra tutte risparmia più lo spazio, e che quindi ella si sarebbe dovuta scegliere da un geometra che avesse voluto creare quegli enti naturali secondo la legge del minimo mezzo; e n'ha questo risultato, perchè l'intelligenza confronta quella figura coll'altre immaginate come possibili, benchè in que' casi, ne' quali la natura la produce, ella sia la sola possibile.

Rimane dunque a dimandare come e perchè, per qual bisogno l'intendimento umano suole dichiarare una legge della natura, quello che non è che una sua maniera di concepire. La ragione generale si è, perchè l'essere intellettivo concependo la *realità* vi aggiunge sempre qualche cosa del proprio, che poi gli convien distaccare per opera della riflessione, se egli ne vuol appurare il concetto. Ei dunque assomiglia l'operare della natura reale, col suo proprio operare intelligente e volontario. Ora l'ente che opera secondo intelligenza e volontà non è legato a un solo modo d'operare, ei si propone un fine, si propone di produrre un dato effetto determinato dal suo arbitrio, e questo effetto concepito è fuori dell'ordine della *nuda realità*. La realità non elegge i fini del suo operare, anzi non ha propriamente *fini*, non ha che *effetti*, i quali vengono determinati esattamente dalle forze o attività cieche che immediatamente li producono. La realità dunque non potendo scegliere gli effetti del suo operare, nè manco può scegliere i mezzi e le vie di ottenerli; ed ha sempre una via sola d'operare, un solo modo di produrre quegli effetti: altre vie, altri modi non le sono possibili. Quindi gli effetti ch'ella produce non si possono rigorosamente chiamare massimi, nè minime le cause; perchè non v'hanno nè altri effetti possibili, nè altre possibili cause a cui far paragone. All'incontro l'essere intelligente si propone que' fini che egli vuole,

Digitized by Google

e vede diverse vie d'ottenerli, fra le quali egli può scegliere. Quale di esse sceglierà? La più semplice di tutte, la più facile, quella insomma che il mena ad ottener l'effetto bramato col minimo mezzo; perchè tutto il di più è superfluo, egli sarebbe un gitto d'azione, privo di ragion sufficiente.

438. Ora questo accade all'essere intellettivo anche allora che l'effetto ch'egli si propone d'ottenere al fine stabilitosi non può ottenerlo, che coll'azione delle forze reali, poniamo colle forze della natura corporea. Se l'effetto fisico che un ente intellettivo vuole ottenere adeguasse tutto il complesso degli effetti di quella quantità di ente reale e materiale di cui egli può disporre, null'altro avrebbe a fare che aspettare l'effetto complessivo che produrrebbe l'ente reale da sè sesso, e sarebbe l'effetto da lui cercato.

Ma no; l'ente intellettivo non vuole tutto il complesso degli effetti che l'ente reale-corporeo produce, o può produrre, perchè egli ha alcune esigenze speciali, e diverse da quelle dell'ente bruto: egli dunque fa oggetto di volontà uno fra' molti effetti che il detto ente reale-materiale produce di sua natura, o può produrre, sia poi un effetto individuo, sia un effetto complesso, il qual effetto dee servire come di mezzo ai suoi fini intellettuali e morali. Dunque egli è costretto di andar cercando questo effetto particolare nella natura; ma egli lo trova mescolato con altri effetti, che sono per lui indifferenti, ch'egli non cerca: dee dunque purgarlo da tutto ciò che ha di superfluo in natura, dee semplificarlo, per aver lui solo, il qual diventa in tal modo un *minimo* rispetto al complesso di tutti gli effetti fra cui nella natura era confuso, e così è uopo che anche la causa immediata scelta a produr lui solo, in questo senso, sia minima; e che l'essere intellettivo non voglia adoperarvi intorno niuna di quelle forze, o cause che producono insieme altri effetti che egli brama d'escludere.

439. A ragion d'esempio voglia l'essere intelligente fare che un capo sferico discenda rotolando da un punto superiore ad un piano inferiore. Poniamo ch'egli non voglia ottenere dalle forze della natura nient'altro che sola questa discesa. L'intelligenza o la sapienza che cosa gli suggerirà? Le vie per le quali può discendere quel corpo sono innumerabili e rette e curve e miste: la natura ha tutte queste vie, e il corpo bruto discende indiffe-

Digitized by Google

rentemente per quella, per la quale egli viene avviato. Ma l'essere intelligente, che non ha che il solo fine della discesa, quale trasceglierà? Quella certamente in cui nulla avvenga di superfluo; è dunque chiaro che fra tante vie di possibile discesa s'appiglierà a quella che oppone al capo discendente la minima resistenza, perchè ogni resistenza ripugna all'effetto della discesa, che vuole ottenere; a quella dunque per la quale il corpo discenderà con più di facilità, con meno di tempo, e quindi con più di celerità. La sapienza trova subito questa via; ma l'uomo che non possiede della sapienza altro che qualche bricciolo, dovrà cercarla con lungo studio e fatica, paragonando l'una all'altra tutte le vie possibili di discesa, fino a trovare con questo paragone la più acconcia al suo uopo. Paragonerà dunque le vie rette e le curve e le miste, e meditando si persuaderà che la via cercata è una curva, e non una retta nè una mista. Ma anche le curve per le quali potrebbe discendere quel corpo sono infinite: cercherà dunque un modo da conoscere anche fra le infinite curve possibili, qual sia quella che più agevola il discendere al corpo; e finalmente perverrà a rinvenirla: a questa curva i matematici hanno posto il nome di cicloide, ed è quella che descrive il punto della ruota che tocca un piano, quando ella su questo piano si stende compiendo una perfetta rotazione intorno a sè stessa. La sapienza dunque che vorrà far rotolare una sfera da un piano superiore ad un inferiore, non traccerà altra via per cui la sfera discenda se non la curva cicloidale; perchè con questa ottiene il fine che si propone puro d'altri effetti il più che mai sia possibile, quando coll'altre curve o piani inclinati, oltre la discesa, s'ottenevano altri effetti superflui, anzi contrarj all'intento, molti contrasti, molte resistenze.

440. Ora dopo che l'uomo ebbe conosciuto, che la cicloide è la linea della più celere discesa, egli ne trae questa conseguenza, che tutti i punti della circonferenza d'un circolo che si spiega sopra un piano, come fa la ruota d'un carro, si muovono sempre per la linea della più celere discesa, quasi la natura bruta ella stessa segua questa legge, e così dà la sapienza alla natura. Ma nell'indicato movimento della ruota i punti della circonferenza vanno per quella via unicamente perchè per essa li volge la forza motrice applicata alla forma circolare che ha il corpo della ruota, senza che qui intervenga scelta alcuna,

Digitized by Google

onde la via che tengono que' punti non si può dire nè più facile nè più difficile, perocchè è la sola possibile. Ella è tuttavia la più facile, relativamente a quell'unico intento, che si prefigge l'uomo, quando vuol fare discendere un corpo da un piano superiore ad un inferiore, per via diversa da quella verticale all'orizzonte. L'essere intelligente adunque attribuisce all'ente reale-materiale le leggi del proprio operare; e così gli pare che segua anch'egli la legge della minima azione o del minimo mezzo in producendo i suoi effetti. Aggiungiamo tuttavia alcuni altri esempi d'un vero che merita d'esser non poco considerato, acciocchè possa riuscire buon fondamento all'argomentazione che intendiamo su costruirvi.

441. Voglia l'essere intelligente trovare nella natura un movimento isocrono, cioè tale che ripetendosi di continuo impieghi sempre lo stesso tempo. La natura lo può produrre certamente questo effetto; ma ella non distingue questo effetto speciale voluto dall'essere intelligente da tutti gli altri effetti: opera ugualmente quegli effetti che è atta ad operare, secondo le posizioni e le circostanze di fatto, in cui ogni momento ella si trova. L'essere intelligente adunque per ottenere, in ogni tempo ch'egli voglia, l'effetto particolare di movimenti continui ed isocroni è obbligato a collocare certi corpi in quelle posizioni, nelle quali essi, ubbidendo alla lor propria legge (quella di causalità), vengano a soddisfare la brama di lui. Quindi l'essere intelligente applicherà la cicloide al pendolo, e così otterrà una proporzione costante fra il moto circolare e quello di traslazione, de' quali due moti si compone il moto cicloidale, e questa costanza invariabile di proporzione renderà appunto uguali i tempi de' movimenti, ciò che si cerca. L'intelligenza adunque fra tutte le curve sceglie di nuovo la cicloidale, e così appura la produzione dell'effetto da ogni irregolarità e superfluità.

442. Lo stesso discorso si può applicare all'invenzione delle macchine. Tutte le macchine sono sistemi di corpi trovati dall'intelligenza umana per ottenere un effetto determinato. La loro perfezione non è altro che la semplicità, che si riduce sempre ad un risparmio d'azione. Quanto minore è l'azione con cui elle ottengono l'effetto desiderato, tanto più sono formate secondo il principio dell'intelligenza: di maniera che la macchina dee impiegare la minima azione al suo effetto, se ella è formata da un'intelligenza infinita, da una sapienza perfetta.

Digitized by Google

443. La natura materiale all'incontro niente di tutto ciò; poichè ella non può volere questo effetto speciale, ed è determinata a tutti que' moti insieme che le sue forze di fatto producono. Ma quando diciamo che la natura materiale non segue questa legge della minima azione, intendiam parlare degli effetti che la natura materiale produce colle sue sole forze; non di ciò che le venisse appunto da un'intelligenza, che a lei presiedesse. Questo ha bisogno di qualche dichiarazione.

Si consideri adunque, che l'ente reale-materiale si può riguardare nella sua individualità, e nelle relazioni collo spazio, o con più individui materiali. L'individuo materiale (extra-soggettivo) è l'atomo, cioè la prima particella indivisibile, come supponiamo, di materia. Ora le forze di cui questi atomi si concepiscono dotati, non determinano punto il posto che essi debbano occupare nello spazio; anzi l'atomo conserva la sua identità, e l'identità quindi delle sue forze, ugualmente se è collocato in un posto, o se è in un altro qualunque dello spazio. Queste forze dunque onde l'atomo risulta, le quali non muovono l'atomo (poichè l'atomo materiale non passa mai da sè stesso dalla quiete al moto, o viceversa), non gli fanno punto cercare più tosto un posto che un altro; esse non sono dunque la causa, per la quale l'atomo è quà, o colà. Dunque, la causa del collocamento degli atomi nello spazio, non risiede negli atomi stessi. Or poi questa mancanza di causa che determini la posizione degli atomi, questa negazione dall'immaginazione umana fu sovente convertita in qualche cosa di positivo e di reale, e questo reale, creato o finto dall'intendimento umano, fu denominato azzardo o *caso*. In tal modo si disse, che l'azzardo, o il caso era la *causa* del collocamento degli atomi nello spazio. E come mai l'intendimento umano cadde in un errore così enorme, da trasformar fino il nulla, la mancanza di causa, in una causa? A ciò contribuì non poco l'istinto intellettivo.

444. Appartiene all'istinto intellettivo l'inclinazione che ha l'intendimento umano di giudicare dell'esser delle cose secondo i principj suoi proprj. Quanti sono i principj del ragionare, altrettanti nascono istinti nelle facoltà di giudicare. Uno de' quali principj è appunto quello di causa. L'intendimento dunque è così inclinato a vedere gli effetti uniti alle loro cause, che là dove non trova subito le cause, egli facilmente le crea e le finge

Digitized by Google

con precipitato giudizio. Non trovandosi adunque negli atomi stessi la causa dell'esser essi collocati più tosto in un luogo che in un altro, il fallace giudizio umano prende l'assenza della causa, e le dà il nome d'azzardo e di caso, e mediante questi vocaboli dà realità alla mancanza di ogni realità; giacchè, come altre volte osservai, i vocaboli fissano in sè l'intendimento, il quale li prende siccome segni di cose, supponendo sempre che al vocabolo soggiaccia una cosa anche quando non vi soggiace; così il nulla stesso si concepisce dall'uomo come una cosa positiva, in virtù di questo vocabolo *nulla:* il vocabolo si fa vicario alla cosa che manca: è un rappresentante senza rappresentato; ma l'uomo a cui è molesta questa mancanza di rappresentato, non esamina il suo mandato, l'ammette alla cieca per vero rappresentante, benchè quel vocabolo rassomigli veramente ad un impostore a cui niuno ha dato il mandato che ostenta.

445. Riprendiamo adunque: negli atomi, nella loro natura, nelle loro forze non è la causa del loro collocamento nello spazio: questa conviene dunque cercarla fuori di essi, qualunque ella sia. Questa causa dee aver determinato il posto nello spazio a tutti gli atomi al cominciamento dell'universo. Da queste prime posizioni, per l'azione scambievole, e per le mutazioni successivamente avvenute, secondo leggi costanti, dopo quel primo tempo, ebbe luogo il collocamento presente degli atomi, lo stato presente dell'universo materiale. Egli è chiaro che questa causa, che è fuori della materia, dee essere intelligente.

Che se ella è intelligente, dee avere avuto necessariamente de' fini per collocare gli atomi più tosto in un modo che nell'altro, perocchè i *fini* costituiscono, come vedemmo, la ragione sufficiente, secondo la quale opera l'intelligenza.

Questi fini poi non possono essere che il bene di enti pure intellettivi e morali.

E se questa causa intelligente si suppone infinita, ella dee aver mantenuta esattamente la legge della minima azione, ossia del minimo mezzo nel collocamento degli atomi; ell'avrà dunque collocati questi atomi in modo, da ottenere il massimo effetto cercato con un'azione rispettivamente minima.

Quindi la legge del minimo mezzo, di cui nell'atomo reale non può essere alcun vestigio, dee spiccare nel complesso degli atomi stessi, cioè nel mondo, se pur esso è l'opera della sapienza,

Digitized by Google

qualora si considerano le relazioni di posizione di più atomi in ordine agli effetti utili ad esseri intellettivi-morali, poichè queste relazioni non potendo aver per causa la realità materiale, si vogliono ascrivere alla intelligenza. Se dunque coll'osservazione della natura si giunga a discoprire:

1.° Che la natura materiale produce spontaneamente una quantità di effetti utili agli esseri intellettivi;

2.° E se questi effetti seguono la legge della minima azione; in tal caso è reso evidente più che mai che una causa fornita d'intelligenza è intervenuta, e che una sapienza presiede al mondo materiale. E poichè questo fatto appunto si osserva in tanti effetti prodotti da atomi e cause materiali associate in una data maniera nella natura; perciò si suol considerare la legge della minima azione, o del minimo mezzo, come appartenente all'essere reale e materiale; mentre propriamente essa non è che una legge dell'autore intelligente, che stando nascosto, presenta a' sensi nostri, l'opera sua, la natura.

446. Dalle quali cose si può conchiudere, che in due modi l'uomo riscontra la legge del minimo mezzo nella natura bruta:

1.° Negli effetti meramente materiali, non ponendo mente all'utilità che essi prestano ad esseri intellettivi-morali, come sarebbe nella minima azione con cui la luce passa per mezzi di diversa densità, o nella via più breve che tiene la sostanza elettrica per giugnere ad un dato termine mediante conduttori di eguale sostanza e di diversa lunghezza, ecc.

Ne' quali effetti è l'intelligenza umana quella che presta la legge della minima azione alla natura; poichè ella raffronta il modo col quale i detti effetti naturali si producono non già ad altri modi fisicamente possibili, che non ci sono, non avendo la natura materiale che una sola via, un sol modo d'agire; ma a modi supposti possibili da lei stessa, che ragiona della materiale natura come fosse un agente libero a scegliere fra diversi modi del suo operare. Dove appare che la legge del minimo mezzo non è legge dell'essere puramente reale, ma aggiunta dall'uomo che lo sommette alla legge della propria intelligenza.

2.° Negli effetti materiali considerati in ordine al bene di esseri intellettivi-morali; i quali effetti dipendono dall'unione armonica di più enti materiali, unione non determinata da alcuna virtù e forza che si trovi negli enti stessi; ma da una causa in-

Digitized by Google

telligente che così li dee aver disposti e congegnati; onde di nuovo risulta che la legge del minimo mezzo appartiene all'essere intelligente, e non al materiale e bruto; benchè a questo ella si applichi, perchè ve la si vede mantenuta a cagione dell'intelligenza che presiede e domina la cieca realtà.

447. Ma noi fin qui abbiamo considerato l'essere reale che ci appare nell'universo, da un lato solo, da quello cioè che lo dimostra *materiale* o corporeo, cioè sensifero o sentito (1). L'altro lato da cui si dee considerare si è quello, che ce lo dimostra *sensitivo*. In fatti l'anima meramente sensitiva de' bruti è reale, e non intelligente. Or quest'anima mantiene ella nel suo operare la legge della minima azione, o del minimo mezzo?

Per rispondere convien prima riflettere che nel bruto non si trova la sola sensitività, ma la sensitività organizzata e individuata. Ora per sapere se la sensitività segue la legge della minima azione, conviene innanzi tratto considerarla da sè sola, prescindendo da ciò che ella deve all'organizzazione; appunto come abbiam fatto parlando della materia, che l'abbiamo prima esaminata secondo ciò che ella ha in sè stessa, nelle sue proprie forze apparenti; e poscia secondo ciò che riceve dal suo collocamento nello spazio, il quale aggiunge a lei certe relazioni attive e passive fra le sue parti, onde risulta quest'universo sensibile.

448. Che cosa dunque ci dà ella la sensitività considerata da sè, che cosa ci dà il suo puro concetto?

Non altro che un sentire uniforme diffuso nello spazio, che diviene suo termine: esso non è maggiore qua che colà, non ha principio fisso da cui dipenda; ma lo stesso principio del sentire si riscontra ugualmente e colla stessa attività in ogni punto dello spazio sentito. Tale è il concetto puro della sensitività, priva d'ogni cosa che le possa venire altronde.

Ora la sensitività così presa, o per dir meglio il sentimento, opera secondo la legge di causa, ma non punto secondo quella della minima azione e del minimo mezzo.

E veramente qual è l'attività del mero sentimento corporeo? quale maniera d'attività ci presenta il suo concetto?

449. L'attività del sentimento è da cercarsi nell'atto senziente,

(1) *Antropologia*, lib. II, sez. I, c. IX.

Digitized by Google

L'atto senziente ha per sua proprietà di attuare un *sentimento massimo* fra i possibili, a quello stesso modo come accade d'ogni altro atto dell'essere reale, d'ogni altra causa che compie tutto l'effetto di cui è capace. Abbiamo già veduto che nell'ordine dell'ente reale materiale l'effetto adegua sempre la quantità della causa, e che quest'effetto viene considerato come un *massimo* dall'intelligenza umana, perchè questa lo paragona ad altri effetti minori idealmente, ma non fisicamente possibili. Allo stesso modo l'atto del sentire produce un sentimento massimo in questo senso che l'uomo può immaginare col suo intendimento sentimenti minori, inadeguati all'atto, a' quali confrontando il sentimento effettivo comparisce siccome massimo. Ma quando l'atto del sentire è dato, attese le sue determinazioni e le condizioni che gli vengono altronde, allora anco il sentimento non ha il più od il meno, è quel che dee essere, nè perciò si può chiamar massimo, ma solo proporzionato all'atto che lo produce. Il massimo adunque che si rinviene nel sentimento non appartiene alla realità; ma alla maniera con cui l'uomo intelligente la concepisce.

450. Ma or quali sono le circostanze e le condizioni che determinano l'atto del sentire? Queste possono variare all'infinito. Qual è dunque la ragione sufficiente per la quale un dato sentimento di fatto abbia più tosto queste condizioni che tutt'altre, sia determinato in un modo che in altro? Si trova ella questa ragion sufficiente nella stessa sensitività?

No certamente. Come abbiamo veduto che la posizione degli atomi nello spazio non è determinata dalle forze degli atomi stessi, ma convien cercarne la causa fuori di essi; così egualmente le condizioni che determinano l'atto del sentire ad essere più o meno intenso, d'un'indole, o d'un'altra, ecc., non si trovano nell'atto stesso della sensitività: la sensitività è indifferente a qualsivoglia suo atto: ella pone quell'atto a cui è determinata dalle condizioni che le s'impongono. Non esiste dunque nella sensitività la causa delle sue determinazioni, ma convien cercarla fuori di essa.

451. Ora qual sarà questa causa estranea alla sensitività corporea, che la determina più tosto ad un atto che ad un altro?

Il collocamento delle molecole corporee e materiali, termine del sentimento, o, per dirlo con una parola più comune, l'organizzazione. In fatti la sensitività corporea è un'attività che consiste nell'*aderenza di sentimento* al corpo: dipende dunque dal

Digitized by Google

corpo in modo, che se si potesse sottrarre ad essa il corpo, niuna sensitività corporea esisterebbe più (1). Quindi il collocamento delle dette particelle corporee destinate ad essere termine del sentimento, e le passioni, a cui il corpo che ne risulta soggiace, sono le condizioni che determinano l'atto del sentire, e quindi anco il sentimento che viene posto in essere. Se dunque il corpo sentito è più esteso, più esteso riesce il sentimento; se il corpo sentito muta di luogo, il sentimento lo accompagna; se entro al corpo sentito accadono de' movimenti intestini, senza che il corpo si sottragga per essi al sentimento, il sentimento sente questi movimenti, ne riceve eccitamento, sensioni; se il corpo perde la sua continuità, il sentimento si moltiplica col moltiplicarsi i continui: se più corpi s'uniscono, più sentimenti si compongono ed uniscono in un solo; e in tutto ciò la sensitività opera coll'attività sua propria, che è « aderenza di sentimento a' corpi ». Ogni qual volta in somma alla sensitività vien dato un corpo in certe date posizioni e condizioni, ella spiega la sua energia proporzionata di « aderenza ad esso di sentimento », effettuando il sentimento massimo possibile nel senso detto di sopra. E poichè ogni attività, ogni atto è forza che pone sè stesso, perciò il corpo sentito soggiacendo alla sensitività ne riceve un'influenza che lo rattiene, o che conserva gl'intestini suoi movimenti, o li accresce o li minuisce, secondo l'indole propria di detta forza o attività sensitiva.

452. Da questo si trae una conseguenza evidente. Il sentimento corporeo non ha la propria determinazione in sè stesso, ma nel collocamento degli atomi e delle molecole che costituiscono il suo

---

(1) Vedi l'*Antropologia*, l. II, sez. I, c. XII-XV; sez. II, c. I-XI. Da quanto io qui espongo, s'accorge il lettore, che io considero la *sensitività* negli animali determinata dall'organizzazione come il principio di tutte le loro operazioni istintive. Questo pensiero, che dichiaro più ampiamente nella Psicologia, non è nuovo, ma non gli si diede forse lo sviluppo grande di cui egli è sucettivo. Il Bonnet conviene espressamente nell'ammettere lo stesso principio, dove, trattando de' maravigliosi lavori delle api scrive: *N'avançons pas que les Abeilles, ainsi che tous les Animaux, sont de pures machines, des horloges, des métiers, etc. Une Ame tient probablement à la machine: elle en sent les mouvements; elle se plaît à ces mouvements; elle reçoit par la machine des impressions agréables ou déplaisantes, et c'est cette* SENSIBILITÉ *qui est le grand et* L'UNIQUE MOBILE *de l'Animal.* Contemplation de la Nature, P. XI, ch. XXVII.

Digitized by Google

termine. Ora di questo collocamento, come vedemmo, non si trova causa alcuna o ragione nelle forze corporee; ma dee esservi, fuori de' corpi. Se dunque l'osservazione dimostra che gli atomi e le molecole sono distribuite per modo da produrre un'organizzazione, un'unità di sentimento, in modo, che s'ottengano così effetti utili agli esseri intelligenti, e di più s'ottenga un sentimento complesso e permanente, che operando produca effetti secondo la legge della minima azione; egli è chiaro che la causa straniera che ha determinata questa armonia di parti corporee ad un fine così eccellente, e con tanta sapienza, è una causa intelligente. E quindi se si riconoscono le operazioni animali ubbidire alla legge della minima azione o del minimo mezzo, non viene da ciò che questa legge appartenga all'essere puramente reale; ma sì ad un essere intelligente che signoreggia l'essere reale e lo fa ubbidire a sè stesso.

453. Laonde non si nega da noi, che nella composizione dell'animale, e nel suo operare, si scorga un fine ed un modo veniente dall'intelligenza; anzi questo si stabilisce.

Poichè se noi pigliamo la composizione dell'animale più perfetto, qual è quella dell'uomo; noi troviamo ch'ella è ordinata in servigio immediato dell'intelligenza, anzi ella è ordinata a produrre l'essere intellettivo quale è appunto l'uomo. La composizione adunque del corpo umano, che alcuna ragione non ha nelle forze corporee, nè tampoco nella sensitività, dee riputarsi ad un autore intelligente.

454. Quanto agli altri animali, i servigi che ne trae l'uomo sono innumerevoli, e più progrediscono le scienze, più anche si discoprono nuovi usi che l'uomo può far de' bruti, e nuovi vantaggi ch'essi portangli anche all'insaputa di lui. Sono dunque essi pure ordinati a bene dell'essere intelligente.

455. Non si possono altresì trovare nella composizione de' corpi animali certi vestigi della legge del minimo mezzo?

Niun dubbio: anche quel poco solo che fin ora fu meditato da' filosofi sulla composizione de' corpi basta a dimostrarlo in molti effetti che i corpi animali producono; ed è verosimile, che più e più i vestigi si discopriranno della gran legge dell'intelligenza procedendo avanti le osservazioni, i calcoli, le meditazioni sulle operazioni animali. Se volessimo entrare in questo argomento saremmo infiniti; ci basterà qui assaggiarlo.

456. In prima si consideri bene che l'animale risulta dall'or-

Digitized by Google

ganizzazione, il che è quanto dire, da una data distribuzione d'atomi, il cui complesso costituisce la macchina vivente. Non v'ha ragione alcuna che dimostri, che col disciogliersi l'organizzazione cessi la sensitività degli atomi: e ve n'hanno molte inducenti a credere, che rimanga sempre loro aderente il sentimento o moltiplicato altrettanto quanti sono i brani divisi ed organizzati, o, se perdono ogni organismo opportuno, quanti sono gli atomi stessi: onde la gradazione degli animali da' più complicati a' più semplici, che termina con molecole od atomi viventi. Ma quando non rimanessero che atomi divisi, certo nè si potrebbe manifestare in essi alcun moto, perchè indivisibili e inalterabili: e cesserebbe la composizione di più sentimenti in uno, e l'eccitazione loro, e l'armonia de' moti e de' sentimenti che dà unità alla moltiplicità, e conserva e riproduce quest'unità, la quale propriamente costituisce l'*animale*.

457. Dal qual concetto dell'animale si vede, che la legge della minima azione regola sì la composizione dell'animale, che le sue operazioni. Poichè tutto ciò che è l'animale, e che da lui si opera alla propria vita, conservazione e riproduzione, sorte da una sola causa semplicissima qual è quella dell'*attività senziente*, a cui un'infinita sapienza diede varia occasione di operare in sì mirabili modi, come son quelli che nell'individuo animale s'osservano, unicamente coll'adunare insieme a principio degli atomi corporei da risultarne i germi fecondi. Dati poi questi primi aggregati d'atomi, che chiamiam germi, variati forse in tutte le guise possibili, e posti in relazione con altri atomi esterni anch'essi opportunamente disposti, la sola *attività sensitiva* fa tutto il resto: e costituisce l'animale, e lo nutre, e lo sviluppa, e lo riproduce: costituisce tutte le innumerabili forme degli animali, ch'io credo, come dicevo, dover essere altrettante, quanti avèr vi possono opportuni aggregati a costituire una macchina vivente. Di che la scala, non dico degli esseri, ma degli animali. Conciossiachè a quella che Leibnizio chiamava *legge di continuità* nella natura, quando si restringa entro alla sfera degli enti animati, e ben s'intenda, suffraga l'osservazione, che ogni dì diviene più ricca e compiuta (1).

---

(1) Fa molto onore alla mente di Leibnizio l'aver egli dedotto dalla legge di continuità il concetto de' polipi, e predettane la scoperta. « Tale « è per me la forza del principio di continuità, così egli scrisse, che

Digitized by Google

Qual semplicità di disegno maggior di questa, d'ottenere l'animale con tutto le sue innumerevoli specie distinte in una gradazione continua, mediante una semplicissima *attività sensitiva*

« non solamente non sarei sorpreso d'intendere, che si trovassero degli « enti, che rispetto a diverse proprietà, per esempio, a quella di nutrirsi « e di moltiplicarsi, potessero esser presi egualmente per vegetabili, « che per animali — che anzi io sono convinto, che ve ne debbon esser « di tali enti, e che la storia naturale giugnerà forse a conoscerli un « giorno ». Ma Leibnizio propose, secondo noi, la legge di continuità in modo troppo generale: egli la propose come una gradazione fra gli enti; quando ella dee essere ristretta entro ciascuna *specie* (essendovi però un'altra legge che noi chiamiamo « della costipazione delle specie », di cui parleremo altrove). E veramente fra una specie e l'altra non v'ha gradazione, ma salto. Così fra la materia bruta e il sentimento, fra il sentimento e l'intelligenza v'ha una distanza che non può varcarsi. Ma più, tra la natura contingente e l'essere necessario, v'ha l'infinito. Or ciò che può aver condotto Leibnizio ad estendere soverchiamente la legge di continuità si è il non essere state classificate bene le specie da' filosofi. In fatti gli animali, a ragion d'esempio, si dividono da' naturalisti in molte specie, ma propriamente non costituiscono che una specie sola. Così i vegetabili, così i minerali. Quelle che si chiamano specie d'animali, di vegetabili, di minerali altro non sono che gradazioni entro la stessa specie, a cui in vece di specie si potrebbero dare i nomi di *generazioni* e di *stirpi*. Conviene aggiungere un'altra osservazione. Entro la stessa specie la continuità è ella perfetta? Questo non si può rilevare coll'esperienza. Il ragionamento poi dimostra, che se per continuità s'intende che fra una classe e l'altra di enti della stessa specie vi sia una differenza infinitamente piccola, s'andrebbe all'assurdo. La differenza infinitamente piccola non esiste in natura, appunto perchè in natura non esistono gl'infinitamente piccoli. Se poi s'intende per legge di continuità che le differenze sieno tanto piccole quanto possono essere, allora la legge di continuità acquista un senso non assurdo; e così appunto noi l'ammettiamo. In fatti che vi sieno tutte le classi d'animali che vi possono essere, ciò assai ben s'intende. Ma posciachè ogni animale per esser tale dee avere certe condizioni, le quali sono la rifusione di più sentimenti in uno, l'assenza d'interno dolore, l'individualità armonica, il circolo conservatore e riproduttore delle funzioni; perciò egli è chiaro, che non ogni aggregato d'atomi può costituire un animale, una organizzazione opportuna; ma solo certi determinati aggregati sapientemente composti; onde fra questi aggregati vi può essere una gradazione bensì, ma non nel senso che fra l'uno e l'altro non resti la possibilità d'altri aggregati d'atomi inetti a costituire l'animale, o il germe animale opportunamente organizzato. E in questo senso anche le specie degli enti creati possono costituire una catena continua, nel senso cioè che fra l'una e l'altra

Digitized by Google

ed una variata disposizione d'atomi, che le porge occasione di variamente operare? Sebbene questo stesso non dee credersi cosa arbitraria, ma uscente dall'ordine intrinseco dell'essere.

458. Costituito poi l'animale, egli riesce dotato di organi, l'azione de' quali è tanto armonica, che la conservazione, lo sviluppo, la propagazione, per la quale ei si perpetua, non è effetto prodotto dall'azione d'un organo solo, ma dalle azioni cospiranti di tutti i varj organi. S'osservi, per esempio, in che modo si operi la nutrizione: si troverà che l'apparato digestivo ed assimilativo tiene un'armonia costante coll'apparato destinato a prendere il cibo e a prepararlo per lo stomaco. Gli animali, a ragion d'esempio, che vivono di vegetabile, sono forniti d'intestini più lunghi, che non gli animali carnivori, perchè essendo il vegetabile un cibo men nutritivo, egli era bisogno che si restasse più a lungo nel corpo, acciocchè potesse essere spogliato della sostanza nutriente. Ma questa specie d'animali hanno appunto la bocca, i denti, l'esofago, ecc., di tal forma e natura, che ottimamente servono a prendere, rompere e preparare il cibo vegetale; quando all'opposto non sono dotati d'istrumenti idonei a procacciarsi un cibo animale; e il contrario osservar si può de' carnivori. La sola forma del becco degli uccelli proporzionata al nutrimento conveniente a ciaschedun genere dee cagionare la più gran maraviglia a chi lo considera. Quelli di rapina, che nutronsi di viva carne, hanno un becco forte ed adunco per prendere e stracciare la preda; i granivori l'hanno corto e grosso com'era uopo a rompere e quasi direi macinare i grani; quelli che vivon di ragni, di moscherini, di zanzare e d'altri tenuissimi animaletti, hanno il becco gentile ed acuto, che può cogliere giusto il più piccolo e molle insetto, senza che al primo morso si spezzi in frantumi: la beccaccia facendo suo cibo di vermini che stanno in fondo delle paludi o in mezzo al limo, non potrebbe alimentarsi senza quel suo becco lunghissimo e sottile, che in quelle materie mettendosi ben addentro li trova, e che

---

non cade specie possibile. Ma di ciò diremo più estesamente nella *Cosmologia*, se a Dio piacerà di darci vita ed ozio necessario a pubblicarla. Rimarrà sempre l'infinito di mezzo fra il contingente ed il necessario; il che pure non romperà la catena, se questa si forma di anelli realmente possibili; giacchè non è fra i possibili, che il contingente si avvicini pure a raggiungere il necessario.

Digitized by Google

sarebbe del maggior impaccio ad ogni altro vivente. In somma gli organi di ogni specie d'animali sono stromenti i più acconci e i più comodi che immaginar si possa a' bisogni di loro specie. La maggiore opportunità e comodità di tali stromenti è un risparmio d'azione; perocchè meno azione si spende ottenendo l'effetto con un istromento acconcio, che non con uno strumento disacconcio e mal foggiato.

459. Si dirà che l'organizzazione si sviluppa da sè per virtù del primitivo istinto che opera siccome forza formativa o plastica. Appunto; ma in primo luogo la semplicità di questo mezzo che adopera la natura a compaginare e conformar l'animale con tutte le membra rispondenti, e l'una all'altra inservienti, dimostra la legge della minima azione applicata a questi esseri complessi da una sapienza inarrivabile. Di poi, perchè quella virtù dell'istinto unica nel suo concetto, varia così le sue operazioni, da sviluppare tante specie variatissime d'animali, e non una specie sola? nè v'ha pur un sol corpicciuolo d'animale semplicissimo, che non abbia l'accennato ordine interiore, e l'accennata corrispondenza fra le sue parti.

460. La sensitività corporea, noi dicevamo, è unica nel suo concetto, l'istinto non è che l'attività che ella esercita sul corpo sentito e sensifero. Ma l'operare della sensitività e dell'istinto non varia, non prende un'altra direzione e modo di operare, se non per la composizione diversa degli atomi sentiti e sensiferi. Convien dunque per ispiegare l'animale supporre, come già data, un'organizzazione primitiva, che non ha la sua causa della sensitività, cioè conviene supporre un germe organizzato in un dato modo, nel quale la sensitività pel suo istinto agisca; convien supporre di più la varietà di questi germi, che spieghi la varietà sì grande delle diverse generazioni d'animali prodotti dalla forza plastica dell'istinto: quindi il bisogno di ricorrere ad un'intelligenza, che in vece di dispergere gli atomi negli spazj infiniti li raccozzò in modo che riuscissero ordinati in varj gruppi, i quali fossero altrettanti germi animali, varj, ma ciascuno perfetto, cioè con tal sapienza composto e congegnato, che desse occasione all'azione del sensitivo istinto, di svilupparne il corpo perfetto d'un animale, un picciol tutto con membra ordinate, dove la vita, l'eccitamento, l'individualità del sentimento si conservasse e riproducesse in perpetuo circolo, concorrendo a ciò appunto tutte le parti sviluppate colla maggior convenienza in

Digitized by Google

fra loro, e attitudine di produrre quel solo effetto che è un complesso di effetti armonici, un unico sentimento in cui si rifondono sentimenti innumerevoli, che l'animale costituiscono.

461. Qualor anco si prenda a considerare che ogni animale per conservarsi dee essere in relazione col mondo esterno e sensifero, e dee agire su di esso, produrvi diversi effetti necessarj alla sua conservazione e riproduzione, si troverà da per tutto i vestigi della legge della minima azione; e tanto più si troveranno molteplici e manifesti, quanto più si progredirà in questo studio.

462. Già si può dire con ogni verità, che tutti i movimenti che fa un animale sono diretti dalla legge della minima azione. Poichè l'animale non fa già tutti que' moti che far potrebbe, ma fra tutti sceglie sempre quelli soli che gli arrecano maggior diletto con minore fatica. Per questo, a ragion d'esempio, l'animale che potrebbe camminar su due piedi cammina su quattro, e quello che cammina su due soli sceglie questa posizione come più comoda. Ogni animale giace, compone le sue membra, porta il suo corpo nel modo più comodo; benchè egli avrebbe la forza di porsi in altra posizione; ma ciò che lo determina è sempre il principio di operare il minimo possibile per ottenere lo stesso fine, cioè un ugual diletto scevro da molestia. Il qual principio determina talmente l'uso delle forze dell'animale, che esso regola la celerità del suo passo e del suo andamento; ed è quello che produce le fermate, le corse, i salti, le giravolte, ogni varietà del suo moto.

463. I suoni che mandano le diverse generazioni d'animali sono determinate dallo stesso principio. Ciascuna ha la potenza di produrre più suoni, e pure tiene sempre uno stesso tuono e metro di grido, o di sibilo, o di canto, attesa l'elezione che fa di quello che men le costa e n'ha uguale o più diletto. Vale questo principio fin anco a spiegare la moltiplicità delle lingue e de' dialetti fra gli uomini: gli organi della favella, variamente modificati, producono suoni diversi, non perchè non potessero produrli uguali; ma perchè la potenza che hanno a mandare le voci, è determinata a quelle speciali che sono le più spontanee, dalla legge della minima azione.

464. Interminabile riuscirebbe il discorso volendo considerare le abitazioni e i nidi che si costruiscono i diversi animali, dove

Digitized by Google

la legge della minima azione si dimostra talora geometricamente. Ne indicherò l'esempio celeberrimo delle api.

È noto che le loro celle hanno tutte perfettamente la figura esagona, e fra tutti i poligoni possibili quest'è quello appunto che occupa meno spazio; ma ciò non basta: queste celle esagone terminano con un fondo piramidale mediante l'unione di tre rombi simili ed uguali. Gli angoli che potevano far questi rombi congiungendosi a forma di piramide sono infiniti, riuscendo la piramide più o meno acuta, più o meno ottusa. Ma quali fra tutti questi angoli possibili vengono costantemente preferiti dall'ape nel suo lavoro? Essi furono misurati accuratissimamente da Maraldi, e trovò che gli angoli maggiori hanno generalmente 109 gradi e 28 minuti; e i minori 70 gradi e 32 minuti. Ora Koenig, distinto matematico, tolse a risolvere questo problema: « quali dovrebbero essere gli angoli di una cellula esagona a fondo piramidale, acciocchè ella abbisogni a costruirsi del minimo di materia possibile », e la soluzione che gli diede il calcolo si fu che gli angoli maggiori de' rombi doveano riuscire di 109 gradi e 26 minuti, e gli angoli minori doveano riuscire di 70 gradi e 34 minuti. Di più, egli dimostrò, che preferendo il fondo piramidale al fondo piano, le api usano economicamente di tutta quella cera che sarebbe pur necessaria a costruire il fondo piano, e acquistano più luogo e più comodo.

La costruzione dell'alveare con regole geometriche così sublimi è certamente l'effetto necessario dell'istinto. Ma onde questo istinto? Dal concetto della attività sensitiva, non certo; conciossiachè ella è indifferente a operare in questo o in quel modo. Che la determina? Come dicemmo è l'organizzazione, cioè l'unione degli atomi a cui la sensitività e la sua forza istintiva aderisce come a suo termine, e da cui si lascia dirigere ed attuar variamente. Onde poi questo collocamento degli atomi, da cui il germe dell'ape, e dal germe il corpicciolo così costrutto, così animato da determinare l'istinto formativo dell'alveare? La causa manca nella natura degli atomi, come manca in quella della sensitività; dunque ella è una intelligenza esterna, superiore, dominatrice dell'universo.

La legge adunque della minima azione è unicamente legge dell'intelligenza, ma ella si vede mantenuta fedelmente nell'essere reale di cui l'universo si compone. Quindi l'universo è retto e signoreggiato da una intelligenza.

Digitized by Google

465. Ed è appunto da questa grande verità che procedono come da suo principio quelle regole logiche che i più celebri studiosi della natura hanno dettate per guida a chi vuole intenderla, interpretarla, discoprirne i secreti.

Tali sono le due che Newton così annunziò:

1.° *Causas rerum naturalium non plures admitti debere, quam quæ et veræ sint et earum phœnomenis explicandis sufficiant.*

2.° *Effectuum naturalium ejusdem generis eædem assignandæ sunt causæ, quatenus fieri potest, ut descensus lapidum in Europa et in America, reflexionis lucis in terra et in plantis.*

Le quali due regole non sono vere, se non perchè « la natura, « come disse ancor prima di Newton, il Galileo, per comun con- « senso non opera con l'intervento di molte cose quel che si può « fare per mezzo di poche, opera molto col poco », che è appunto il principio della minima azione e del minimo mezzo, riconosciuto universalmente da' naturalisti sotto diverse denominazioni, e talor sotto quella di *legge di parsimonia* (1).

CAPITOLO IX.

DALLE COSE DETTE SE NE CAVA LA SOLUZIONE DELLE PROPOSTE OBBIEZIONI.

466. La legge adunque del minimo mezzo è la legge della ragion sufficiente in quanto essa determina il *modo dell'operare della sapienza*. Questa legge si ravvisa mantenuta nella natura, nell'*essere reale* insensitivo e sensitivo, ma ella non ha la sua causa in essa: quindi è prova che l'intelligenza presiede all'essere reale di cui componesi l'universo.

La legge del minimo mezzo diviene anche legge della virtù quando si considera in relazione colla libertà morale, cioè coll'affetto che si trova nel seno dell'essere intelligente, e colla volontà.

---

(1) Giovanni Bernoulli annunzia pure lo stesso principio con queste parole: *Mirari satis non possumus, quod naturæ effectus conspirent semper cum generalissimo canone metaphisico, qui nobis dictat: « Naturam nihil facere frustra, semper agere per viam brevissimam, quæ possunt fieri per pauca, nunquam a natura fieri per plura »*. Op., t. IV, p. 271.

Digitized by Google

Quindi Iddio mancherebbe ad un tempo all'attributo della sapienza e a quello della bontà, se il *modo* di suo operare cogli uomini non fosse regolato dalla legge del minimo mezzo. Tale è il corollario importante, a cui stabilire fur volte le parole fin qui spese intorno alla legge del minimo mezzo; perocchè questo corollario è quello, su cui ora noi vogliamo appoggiarci per iscioglière le opposte difficoltà.

467. Si pretende adunque che Iddio non si comporti in verso agli uomini con *somma bontà*:

1.° Perchè Iddio non muove la volontà di tutti gli uomini egualmente al bene con certo effetto, come potrebbe, senza distruggere la libertà;

2.° Perchè Iddio non comunica agli uomini il bene morale senza obbligarli a sacrifizio, mentre potrebbe supplire coll'abbondanza della comunicazione, a quel bene che trae seco il merito del sacrifizio;

3.° Perchè Iddio non muove la volontà di tutti gli uomini, almeno in punto di morte, con efficacia irresistibile determinandoli a dirittura al bene, come potrebbe; poichè quantunque ciò distruggesse la loro *libertà meritoria*, tuttavia il bene, che vien da questa, potrebbe essere compensato dalla grandezza del bene comunicato agli uomini senz'uso di loro libertà.

Le quali asserzioni suppongono che la bontà divina per esser somma debba operare queste tre cose, e se nol fa, non sia somma. Ma tocca agli obbiettatori il provare, che la somma bontà ciò esiga; perchè, come osservammo, se non provano questo, nulla hanno provato; e le loro obbiezioni non sono che ignoranza e temerità. Ora considerino prima di tutto, che cosa hanno a fare, se voglion provare efficacemente la loro proposizione, « che la bontà divina per esser somma dee operare quelle tre cose, che essi le impongono »: essi hanno a dimostrare, che se Iddio non opera in quel modo, manca alla legge del minimo mezzo; perocchè questa è la legge che determina le operazioni della sapienza e della bontà, per modo che nè la sapienza, nè la bontà può dipartirsi da essa nel suo operare senza cessare dall'esser sapienza e dall'esser bontà. Se dunque non dimostrano questo, nulla hanno provato: le obbiezioni loro non sono obbiezioni ma parole vuote.

Ora ben considerino se sia loro facile, ovvero difficile a pro-

Digitized by Google

vare almeno con qualche probabilità, che « la legge del minimo mezzo debba determinare Iddio sapientissimo ed ottimo ad operare alla foggia da loro pretesa ». E per ajutarli a questa considerazione, per ajutarli a conoscere in qual difficile assunto essi s'intricano, o più tosto in quali scogli rompano miseramente, noi dichiareremo meglio il nodo della questione che essi pretendono aver reciso sì francamente: vogliano solo darci attenzione.

468. È chiaro che acciocchè Iddio muova con certo effetto tutti gli uomini al sommo bene, egli dee fare in essi più che non fa al presente, che ne muove alcuni con certo effetto, ad altri dà loro solo la facoltà, se vogliono, di riuscire a buon termine, permettendo che per loro proprio difetto non vi riescano. Dunque acciocchè Iddio faccia in questo come vogliono e gli prescrivono gli avversarj, è manifesto che egli dovrebbe impiegare e produrre negli uomini una maggior quantità d'azione che non impiega e produce.

Medesimamente egli è manifesto, che se Dio volesse dispensare gli uomini da ogni sacrifizio e compensarli del bene morale, che così perderebbero, mediante altrettanto di bene morale comunicato loro senza sacrificio, egli dovrebbe di nuovo fare assai più che non fa al presente; e quindi impiegare anche in ciò maggiore quantità d'azione.

Del più è evidente, che se Iddio volesse muovere la volontà umana con un'efficacia così grande, che la determinasse al sommo bene, senza che le forze della libertà potessero opporvisi, dovrebbe ancor fare negli uomini troppo più che egli non fa; e quindi anche in questo fatto crescere la quantità d'azione che impiega e produce negli uomini a loro bene.

Si pretende in somma colle proposte obbiezioni, che Iddio, per essere sommamente buono, dovrebbe aumentare la *quantità d'azione* che usa presentemente colle sue umane creature.

469. E bene; poniamo adunque per un cotal postulato, che Iddio deliberasse d'impiegare a favore delle sue creature una maggior *quantità d'azione* che non impiega. Ne verrà forse da questo che questa quantità maggiore d'azione che si risolve, per così dire, di spendere, debba esser volta ad ottenere i tre beni che stabiliscono i nostri obbiettatori?

Egli è certo, che qualsia la quantità d'azione che Iddio dispone impiegare nelle sue creature, egli dee impiegarvela secondo la

Digitized by Google

legge della sapienza, che, come provammo, è quella della minima quantità d'azione o del minimo mezzo. Acciocchè dunque sia dimostrato, che un *aumento* qualunque *d'azione* che Iddio impiegasse nelle sue creature, dovesse produrre propriamente que' tre beni che gli obbiettatori richieggono, e non altri; si dovrebbe dimostrar prima che questi tre beni sono l'*effetto massimo* ossia il massimo bene che col detto aumento d'azione Iddio avesse mai potuto ottenere. Perocchè, come abbiamo veduto, allora si dice minima una data quantità d'azione, quando ella viene adoperata in modo che apporti il suo massimo effetto possibile. Dunque le obbiezioni avversarie non possono cominciare ad aver qualche valore, se non dopo che sia stata dimostrata questa proposizione.

« Quella quantità d'azione che sarebbe necessaria per ottenere i tre beni indicati o due o uno di essi, che sarebbe necessario, per esempio, a far sì che tutti affatto gli uomini si salvassero, non può essere impiegata ad ottenere alcun altro *bene maggiore* di questo, la salute eterna di tutti gli uomini ».

Ecco ciò che gli avversarj, se bene intendono il valore che può avere il loro argomento, debbono dimostrare, acciocchè esso incominci ad aver qualche forza.

470. Ora essi non si sono mai provati nè hanno mai pensato ad intraprendere una tale dimostrazione, e quindi le loro obbiezioni altro non furono mai che di quelle gratuite asserzioni, colle quali l'uomo ignorante e temerario pretende di dettar legge all'operare del Creatore. Egli dice a Dio: « Voi dovreste operare in questo e questo modo acciocchè il vostro operare fosse sapientissimo ed ottimo »; ma si crede poi disobbligato dall'aggiungere la ragione « perchè Iddio dovesse operare nel modo da lui prescritto ».

471. Se non che, v'ha troppo di più; perocchè oltre al non aver mai inteso gli obbiettatori, che cosa dovesser provare, acciocchè il loro ragionamento fosse ragionamento e non arbitrio; oltre al non esser mai venuti in sospetto di dover entrare in sì difficile assunto; si può di più dimostrar loro, che un tale assunto, qualor si prendesse, supera al tutto le forze intellettive dell'umanità; e la sola intelligenza infinita può bastare a sciogliere il gran problema. Ne ascoltino la dimostrazione.

472. Un governo che ha sotto di sè molti esseri intelligenti

Digitized by Google

acciocchè sia ottimo, dee loro apportare il massimo bene possibile. Ma questo massimo bene è quello che risulta dalla somma di tutti i beni che vengono effettuati, meno la somma de' mali, se ne avvengono. Noi crediamo poter pigliare questa proposizione siccome certa, giacchè chi ne brama veder le prove, può ritrovarle, dove altrove le abbiamo date (1).

Per ridurre tale proposizione alla formola che conviene al presente ragionamento, la trasformeremo (come fanno i matematici delle equazioni) in quest'altra di senso eguale alla prima. « Un governo, per essere ottimo, dee dirigere in modo le sue provvidenze, che quella quantità d'azione governativa che egli impiega apporti il massimo bene puro da' mali ch'ella è atta a portare, perchè allora l'effetto è ottenuto con un'azione minima ». Acciocchè dunque s'avveri che il bene complessivo quale rimane, detratti i mali, sia massimo, non s'esige punto, che il bene sia distribuito più tosto a più che a meno persone (salvo sempre ciò che è di loro diritto); ma semplicemente, che il bene sia massimo (2). Nè pure s'esige che il bene apportato sia privo di mali, purchè, sottratti questi, egli si rimanga massimo. Di fatti poniamo il caso che la quantità d'azione governativa che sta alla disposizion del governo, potesse essere adoperata in due modi rivolgendosi ad ottenere due effetti complessivi, ciascuno massimo nel suo genere: l'uno una somma di beni la maggior possibile, ma a condizione che i beni non sieno accompagnati da alcun male; l'altro una somma di beni, la maggior possibile, senza questa condizione, cioè un tal complesso di beni accompagnati da mali, ma in modo che, sottratti questi, la somma loro rimanga la maggiore fra le possibili. Quali di questi due partiti dovrà scegliere la sapienza governativa? Egli è chiaro, che dovrà misurarsi le due somme relativamente massime, la somma del bene che non trae seco alcun male, e la somma del bene depurata dal male che trae seco; e converrà vedere, quale delle due sia maggiore; perocchè quella che riuscirà maggiore sarà quella che eleggerà la sapienza; giacchè solamente scegliendo questa, ella ottiene un bene assolutamente massimo, e quindi opera secondo la sua legge della minima quantità d'azione.

(1) *La Società ed il suo fine*, l. IV, c. VIII-X.
(2) Ivi.

Digitized by Google

Il qual ragionamento suppone che i beni ed i mali si commisurino nell'animo umano, che è come la bilancia su cui si pesano, e che si elidano, come appunto fanno i pesi nella bilancia, sicchè il male compensato da un bene che lo vantaggia, cessi d'esser male per l'uomo; e in fatto l'uomo stesso in questo caso lo vuole per amore del bene maggiore che gli va unito (1). A cui è d'aggiungersi che questo bilanciarsi ed elidersi de' beni e de' mali, trattandosi d'un ottimo governatore, si fa anche in sull'animo di lui stesso; perocchè per lui è bene tutti i beni che produce, e mali tutti i mali che si mescolano a' beni prodotti; onde s'egli è ottimo, dibattuti questi da quelli, vorrà ottenere quel massimo de' beni che ne rimane.

All'incontro se avvenisse che quest'ottimo governatore conoscesse per la sua sapienza, che col produrre i maggiori beni che sono possibili non meschiati di mali, la somma di essi riuscirebbe maggiore dell'altra somma de' beni meschiati da' mali, detratti questi col calcolo; indubitatamente egli sarebbe conforme alla sua perfetta bontà che producesse solo beni puri, non permettendo male veruno.

473. Se dunque si applicano queste basi di calcolo al governo che fa Iddio delle sue intelligenti creature, ben s'intenderà chiaramente qual difficile tesi sono obbligati provare i nostri avversarj, acciocchè abbian forza le loro obbiezioni. Perocchè essi tolgono a sostenere che Iddio dovrebbe far salvi tutti gli uomini, e anche disaggravarli da tutti i mali. Ora questo non appartiene alla somma bontà del suo governo, se non nel caso, come risulta dal detto, che col far salvi tutti gli uomini o col levar loro tutti i mali d'addosso, si avesse un massimo assoluto di bene, relativamente alla *quantità d'azione o di mezzi impiegati*, cioè un quantitativo di ben complessivo maggiore di quello che aver si potrebbe permettendo che alcuni si perdano, o che soffrano alcuni mali. Debbono dunque provare, che la cosa stia così, cioè che la *quantità d'azione* che essi vogliono che Iddio spenda ad ottenere l'effetto da lor prescritto, non potesse da lui impiegarsi meglio che volgendola a produr quell'effetto; o, in altre parole, debbon provare, che la detta quantità d'azione pro-

(1) Questo fu pure da noi dimostrato nel luogo citato.

Digitized by Google

durrebbe un bene assolutamente maggiore usandosi a fare che non sieno i detti mali, di quel che se Iddio l'adoperasse a produrre altri beni meschiati di mali. Perocchè, se si vuole obbligare Iddio a impiegare una maggior quantità d'azione che non impiega a favore delle sue intelligenti creature, riman sempre a dimandare: « Siamo noi certi che quest'aumento d'azione o di mezzo che pretendiamo da Dio usato, secondo la legge della sapienza, dovesse proprio spendersi all'effetto da noi indicato, cioè a far che tutti affatto gli uomini giungano alla salute? E non potrebbe forse essere, che qualora Iddio si determinasse a produrre quella *quantità maggiore d'azione* o di mezzo, che noi vogliamo; egli potesse cavarne altro ben maggiore che la salute di quelli uomini che si perdono o la liberazione delle pene che gli uomini soffrono? Non potrebbe forse Iddio colla stessa quantità d'azione moltiplicare il numero delle nature intelligenti, e cavar così un bene che non si può calcolare? Chi potrà dire, chi potrà dimostrare con sicurezza, che quell'aumento d'azione da noi preteso, non potesse, mediante un altro abbattimento di circostanze, produrre un bene oltremodo maggiore del male che noi vogliamo evitato, benchè il bene prodotto riuscisse pur esso mescolato di mali? Qual uomo, qual angelo potrà fare un tal calcolo? Non supera questo tutte le forze della finita intelligenza? Non si dovrebbe sapere, per iscioglière un tal problema, tutti i modi che Iddio aver potrebbe d'usare, e di utilizzare quella quantità d'azione? Non è dunque un soperchio d'ignoranza, un eccesso di goffa temerità, il pretendere da Dio 1.° ch'egli impieghi nel governo di sue creature un quanto maggiore d'azione di quello che v'impiega, e 2.° che impiegandovelo, egli ve lo impieghi come vogliam noi, non come gli detta la sua sapienza? Certo quando a noi fanno tale e tanta impressione i mali, che li vogliamo veder tutti cessar dal mondo, allora noi operiam ciecamente; non calcoliam che una cosa sola; non consideriamo che quella quantità d'azione che fosse bastevole a cessar que' mali, potrebbe forse essere impiegata diversamente, e produrre de' beni infinitamente maggiori che non sono que' mali, dico maggiori, sebben meschiati di mali anch'essi, dico maggiori, computata la somma dopo averli purgati da' mali che li accompagnassero. Egli è dunque una mera illusione che fa l'uomo a sè stesso, quando afferma che Iddio, per essere sommamente buono, do-

Digitized by Google

vrebbe far cessar tutti i mali; è un pregiudizio, una proposizione gratuita, non punto nè poco provata, nè atta ad esser provata dall'uomo: perocchè a provarla nientemeno si esigerebbe che di provare che la quantità d'azione impiegata a far cessare i mali, non potrebbe, da Dio in altro modo diretta, produrre di meglio. A questo non pongono pur mente i nostri avversarj: sicuramente pronunciano, commossi all'aspetto de' mali, senza raffrontarli a' beni troppo maggiori che dovrebbero perdersi col torli via, a' beni, dico, che quel quanto d'azione che s'impiegasse ad abolire i mali, potrebbe mettere in essere adoperato da Dio sapientissimo.

Certo la legge della minima azione non inchiude la condizione che « la quantità d'azione del sapiente produca soli beni scevri d'ogni male »; ella altro non determina se non che « la quantità d'azione del sapiente produca un tale effetto, che compensati i mali ed i beni, l'effetto buono riesca massimo ». Ma la sola legge della minima azione è quella che determina il modo dell'operare della sapienza e della bontà. Dunque la condizione che le si vuole aggiungere non appartiene alla legge della sapienza e della bontà: dunque è falso che Iddio debba seguire quella condizione acciocchè egli si dimostri nel suo operare sapientissimo ed ottimo: dunque è arbitraria la condizione che impongono gli avversarj al divino operare; dunque, qualora anche non si trova osservata nelle opere del Creatore, non se ne può indurre ch'egli sia meno sapiente e men buono: dunque le obbiezioni degli avversarj cadono da sè stesse, non hanno valor di sorte.

474. Che anzi coll'imporre, che gli avversarj fanno alla sapienza divina una condizione, che non le appartiene punto nè poco, non vengono essi a distruggere la stessa divina sapienza? Certamente; perocchè non è più sapienza quella che operasse con altre leggi non inchiuse nella legge della sapienza: essi legano le mani alla sapienza ed alla bontà divina; in una parola si lamentano perchè Iddio non è stolto com'essi: ecco dove riescono quelle obbiezioni, che a primo aspetto sembrano così gravi, così efficaci al corto vedere umano.

475. Un problema non può essere sciolto in un modo esatto e vero se non ispogliandolo di tutte le condizioni che alla natura del problema non appartengono. Il problema della sapienza è que-

Digitized by Google

sto: « Qual è il bene massimo che può ottenersi con una data quantità d'azione »? Gli avversarj vogliono aggiungere a questo problema una condizione che non gli appartiene, la condizione che « quel bene massimo non abbia seco alcun male congiunto ». Essi dunque impediscono con una condizione arbitraria, che il problema della sapienza possa essere risoluto: essi snaturano il problema, lo cangiano in un altro più ristretto: se dunque Iddio è diretto dalla sapienza nel suo operare, per l'essenza stessa di sua natura, egli lascierà che i suoi censori strillino a loro posta, continuando ad operar da par suo.

476. E questo operare divino ci dimostra nel fatto, che il gran problema della sapienza, la cui arduità alla sola mente infinita ha proporzione, così da Dio si risolve: « che da una data quantità d'azione si trae una somma maggior di bene puro, permettendo che d'alcuni mali vadano i beni accompagnati, che non sarebbe la somma di que' beni a cui nessun male andasse commisto ». Il che riesce un commentario alle celebri parole di sant'Agostino: *Deus satius duxit de malis bona facere, quam nulla mala esse permittere* (1).

---

(1) Quantunque non si possa ammettere l'ottimismo a quel modo generale che Leibnizio l'espresse, tuttavia si può dire, che se s'immaginassero tutti i mondi possibili, ne' quali la quantità d'azione impiegata ad ottenere il bene che vi s'ottiene non fosse la minima, essi sarebbero tutti posposti dalla divina sapienza a quelli in cui s'ottenesse il bene colla minima quantità d'azione, perchè questa è legge all'operar sapiente essenziale. Onde quel mondo nel quale s'impiega la *minima quantità d'azione* ad ottenere il bene è *migliore* di tutti quelli in cui tal legge non si osserva, anzi tutti questi son difettosi, e però non atti ad essere da Dio creati, perchè *Dei perfecta sunt opera* (Deuteronomio XXXII, 4). Può dunque qui applicarsi il dialogo del Valla sulla Provvidenza, così sagacemente continuato da Leibnizio. Per esser brevi, lo accenneremo colle parole, colle quali il Fontenelle nell'elogio di Leibnizio lo compendia: « V'ha un dialogo « di Lorenzo Valla, in cui quest'autore finge che Sesto, figliuolo di « Tarquinio il superbo, recasi a Delfo a consultare l'oracolo sul suo « destino. Apollo gli predice, che violerà Lucrezia. Sesto si lagna di « tal predizione. Apollo risponde non esser sua colpa, sè non essere « che l'indovino, Giove aver tutto regolato, ed a lui doversene far « lamento. Qui finisce il dialogo, dove si vede che il Valla salva la « prescienza di Dio a spese della sua bontà; ma non così Leibnizio; « egli continua, secondo il suo sistema la finzione del Valla. Sesto « va a Dodona, si querela a Giove del misfatto, a cui egli è desti-

Digitized by Google

CAPITOLO X.

SI RISPONDE ALLA REPLICA CHE A DIO NULLA COSTA IL FARE PIÙ O MENO.

477. Da tutte le quali cose si scorge che le proposte dagli avversarj sono nulla più che obbiezioni volgari, le quali esaminate a fondo svaniscono.

Ma posciachè si tratta d'obbiezioni, quali l'uomo volgare suol fare alla Provvidenza, consultando non le ragioni intrinseche del buon governo, ma i proprj desiderj e le proprie affezioni soggettive, noi ci dobbiamo fermar qui a sventarne un'altra volgarissima al par delle prime.

A Dio non costa niente l'impiegare a favore delle sue creature una quantità d'azioni maggiore o minore; non ha bisogno di farne risparmio. E qualor anche ne spendesse tal quantità onde potrebbe cavarne usandone in altro modo un bene maggiore, non ne verrebbe già per conseguenza, che questo bene maggiore andasse perduto. Perocchè qualora egli volesse ottenerlo, potrebbe aggiungere un'altra quantità d'azione a ciò sufficiente. — Ma questa seconda quantità d'azione non potrebbe essere utilizzata anch'essa a produrre un maggior bene? — Sia pure, ma questo maggior bene potrebbe anch'esso ottenersi con un terzo aumento d'a-

---

« nato. Giove gli risponde, che basta ch'egli non vada a Roma; ma « Sesto dichiara aperto ch'egli non vuol rinunziare alla speranza del « regno, e se ne va. Partitosene, il sommo sacerdote Teodoro di- « manda a Giove perchè mai non ebbe egli dato a Sesto un'altra vo- « lontà. Giove manda Teodoro ad Atene a consultar Minerva. Que- « sta lo introduce nel palazzo dei destini, ove sono disegnati in « tavole tutti gli universi possibili dal peggiore fino al migliore. Teo- « doro vede nel migliore il delitto di Sesto, onde nasce la libertà ro- « mana, un governo fecondo di virtù, un impero utile a una gran « parte del genere umano, e Teodoro non ha più che zittire ». Se in vece di dire che gli universi appesi in quadri nel palagio de' destini erano gli universi peggiori e migliori, si dica, gli universi in cui non è osservata la legge del minimo mezzo, e quelli in cui ella è osservata, e che in questi si trovava il delitto di Sesto, o altri delitti somiglianti, la finzione riesce opportunissima a dilucidare il nostro pensiero. Solamente si osservi, che stava nella *libertà* di Sesto l'andare o non andare a Roma; onde il suo delitto fu libero, non voluto da Giove, ma da lui permesso pel bene maggiore che ne dovea provenire.

Digitized by Google

zione.— E il bene maggiore che potrebbe produrre quest'aumento d'azione altramente impiegato? Rispondesi allo stesso modo, che potrebbe ottenersi con accrescere ancora la quantità dell'azione; e così all'infinito, perocchè l'azione di Dio è infinita, e non ha un quanto che la determini.

478. Questo ragionamento, chi ben lo considera, è simile al suggerimento dato da un cortigiano al duca d'Urbino, che faceva scavare le fondamenta del magnifico suo palagio. Narra il Castiglione, che non si sapeva dove collocare il materiale che usciva dagli scavi delle fondamenta, e che un cortigiano consigliò al duca di far fare una gran buca per seppellirvelo. E dicendogli il duca, dove poi collocherebbe il materiale che uscirebbe dallo scavo della buca, il cortigiano replicava che facesse fare la buca ancor più grande acciocchè vi stesse tutto. E ripetendo il duca, che facendo far la buca più grande ne veniva fuori maggior quantità di materiale, il cortigiano insisteva che si facesse la buca maggiore in modo che capisse anche quell'aumento di materiale, nè il duca potè mai dargli ad intendere che tornava sempre lo stesso inconveniente; poichè al cortigiano parea di rimuoverlo, dicendo, che la buca si facesse più grande ancora fino che fosse sufficiente a capire tutto il materiale e delle fondamenta e della buca.

479. Ma per rispondere all'obbiezione direttamente diremo ch'ella contiene due errori, ed anzi due assurdi.

Il primo si è, che se la legge della menoma azione è essenziale alla sapienza, come abbiamo dimostrato, il pretendere che Iddio l'abbandoni e segua altra legge diversa, è quanto un pretendere che Iddio operi stoltamente. Non può venire in mente che Iddio abbandoni la legge della minima quantità d'azione nel modo del suo operare se non a chi non ha intesa ben questa legge, a chi non ha inteso ch'ella costituisce l'intelligenza stessa; e a chi nello stesso tempo non ha inteso, che nella mente e nell'anima d'un ottimo governatore i mali si annullano qualor producano beni maggiori, come sul termometro si annullerebbero i gradi del freddo se producessero di sè un calor maggiore.

480. Il secondo errore ed assurdo insieme contenuto nella proposta difficoltà si è la supposizione, che Iddio possa produrre fuori di sè una quantità d'azione infinita. Dico *fuori di sè*, poichè la quantità d'azione di cui parliamo è quella prodotta da lui nel

Digitized by Google

mondo, il quale si può considerare come un aggregato di mezzi e di fini. I fini sono i beni prodotti, cioè la somma complessiva e finale del bene morale-eudemonologico. I mezzi sono tutte le entità e le azioni volte a produrre quella somma di bene. Si avvera la legge della minima quantità di azione, quando la *somma de' mezzi* è minima rispettivamente alla somma de' fini; o viceversa quando la somma dei fini è massima rispettivamente alla somma de' mezzi. Ora nè l'una nè l'altra di queste due somme può mai essere infinita, benchè sia infinito Iddio che le produce.

481. — Ma se la bontà di Dio è infinita, quale dee essere, non sarà proprio di lei il voler diffondersi infinitamente? E se volea diffondersi infinitamente, perchè non produrre enti infiniti, dov'ella non trovasse limite alcuno? Il negargliene il potere non sarebbe un limitare la sua onnipotenza? —

No, non sarebbe; perocchè non è limitare la divina onnipotenza il dire che Iddio non può fare cose assurde, le quali cose non sono comprese nel gran mare dell'essere.

Ora se si pretende, che il *numero* degli enti finiti che Iddio dovea creare fosse infinito, si pretende un assurdo manifestissimo; poichè il numero infinito è un concetto in sè ripugnante e contraddittorio, non essendovi numero che non debba essere determinato, e a cui non si possa aggiungerne un altro ancora, e così farlo maggiore. D'altra parte ciascuno di questi enti si rimarrebbe egli stesso finito e limitato ad una certa quantità finita di bene; e i mezzi pure che si dovessero impiegare a condurlo al bene di cui sarebbe capace avrebbero una quantità finita.

482. Se poi s'intende che ciascun ente creato dovesse avere una *natura infinita*, acciocchè Iddio manifestasse in ciascuno un'infinita bontà, si cade in altro assurdo non meno patente: chè la pluralità degli enti ripugna col concetto dell'infinito, di maniera che un solo infinito è possibile; e questo infinito è Dio stesso. Laonde la sua bontà viene infinitamente diffusa e spiegata entro sè stesso con quelle arcane operazioni, colle quali egli sussiste in tre persone. Ma se la bontà di Dio si estende infinitamente entro sè stesso, chi poi le impedirà di diffondersi altresì nella creazione d'enti finiti comunicando loro quel bene, di cui essi sono capaci? Non sarebbe il vietarglielo un limitare la sua bontà col pretesto che ella è illimitata? Sia pure che l'azione di questa bontà supponga primieramente un infinito oggetto, e se si può dir così, un'infinita

Digitized by Google

produzione. Questa si avvera, come dicevamo, nella generazione del Verbo e nella processione dello Spirito Santo. Ma dopo di ciò, essendo in sè stessi possibili anche enti finiti capaci limitatamente di bene, come si vorrà interdire a Dio il crearli? Sono forse mali, o non sono anzi beni anch'essi quantunque limitati? Quale assurdo!

483. D'altra parte niun essere limitato (e però nè pure i nostri avversarj) potrà giammai proporre tale obbiezione se ben ne intende la forza; poichè non v'ha ente creato dotato d'intelletto, che non ami la propria esistenza e i beni di cui ella è capace, e che non consideri quella e questi siccome un sommo beneficio della divina bontà.

484. Ora, se niente ripugna, anzi sommamente conviene al concetto della bontà divina, che, oltre spiegarsi all'infinito entro l'essere infinito, ella si spieghi anche in esseri finiti, creandoli ed arricchendoli di que' pregi di cui sono capaci; egli è manifesto che rimane qui chiusa la via ad ogni altra obbiezione che far si volesse sulla grandezza di questi esseri. Poichè chi mai, o con qual ragionamento, potrà stabilire la grandezza di questi esseri, sicchè non ne possa Iddio fare d'una misura inferiore a quella che l'uom gli prescrive e d'una misura maggiore? E poi, in qualsivoglia modo abbia egli la pazza temerità di prescrivergliela, la misura di questi esseri rimarrà sempre finita, e infinitamente distante dall'infinito. La quantità dunque di entità reale delle creature non si può determinare col semplice concetto della *divina bontà*, e si dee rimettere affatto al *divino arbitrio*, o almeno trovare un'altra via con cui si determini (1).

485. Nel creato dunque, per quantunque sia sterminato oltre l'umano immaginare, non può esistere che una quantità finita di entità reale; enti di natura, di grandezza, di numero limitati; quindi *fini limitati*, e *mezzi* pur *limitati*.

---

(1) Non vogliamo con ciò negare che qui si potrebbe introdurre una questione delle più sublimi, dimandando: « se la bontà di Dio, che per essere infinita tende certamente a produrre il massimo bene, considerata in relazione cogli enti finiti possibili, contenga in sè qualche principio di convenienza atto a determinare in qualche modo la grandezza e il numero degli enti creati ». Ma non ci è qui necessario il metterci in tanta questione, rimanendo senz'essa a pieno compito ed efficace il nostro ragionamento: ci riserbiamo dunque a trattarne nella Cosmologia.

Digitized by Google

Laonde, sebbene la bontà divina non abbia in sè confini, tuttavia quand'ella si fa principio dell'essere contingente, riceve una cotal limitazione non già sua propria, ma propria essenzialmente dell'effetto da lei prodotto. Perocchè la capacità che ha del bene l'ente finito, è finita (1).

486. Non resta dunque alla divina bontà che di stendersi solo tanto, quanto le consente la capacità dell'ente creato, osservando anche in ciò la legge della sapienza. Vediamo quanto si stende la capacità dell'ente creato intellettivo e morale, il cui bene può solo essere scopo della creazione.

487. L'essere intellettivo-morale, per esempio l'uomo, ha cotale natura, che d'un lato, come vedemmo, partecipa all'infinito, in quanto cioè intuisce l'ente ideale; dall'altro possiede la realità in un modo finito, e quindi come reale è finito. Lo stendersi all'infinito nella sfera dell'idealità fa sì ch'egli possa avere un *fine estrinseco* infinito; e quindi è che la bontà di Dio, la quale non ha limiti, ordinò le sue creature intelligenti alla fruizione di sè stesso, sotto il quale aspetto si dice, che i celesti comprensori, che hanno ottenuto il loro gran fine, veggono tutto Iddio. Ma poichè ogni essere creato e reale è finito, quindi non può essergli comunicata giammai tutta la realità di Dio. Onde giustamente si dice che i comprensori celesti veggono *tutto* Dio, ma non *totalmente;* e ancora si dice che non lo *comprendono,* e di Dio si dice che è incomprensibile e che abita una luce inaccessibile.

488. Nè giova il rispondere che comunicandosi Iddio realmente all'essere intellettivo, Iddio non si confonde nè immedesima con esso, ma che rimane sempre al di fuori: poichè l'essere reale finito non solo ha facoltà e forze finite, ma debbono rendersi in qualche modo finiti anche gli oggetti, in quanto si proporzionano all'atto di quelle facoltà. Ond'è assurdo e ripugnante immaginare un atto di un essere finito, il quale giunga a percepire Dio totalmente. Per usare una similitudine, benchè troppo inadeguata, diremo che, se un corpo, per esempio, una mano, tocca un corpo assai più grande, per esempio, la terra; egli non può toccare di questo gran corpo se non tanto, quanto si stende egli stesso, e, nel nostro supposto, quanto si distende la mano

(1) La capacità dell'ente finito è finita in questo senso, che qualunque cosa si doni all'ente finito, non gli può essere donata che in un modo finito.

Digitized by Google

E se il globo della terra potesse avere tanta unità e semplicità, che niuna divisione si potesse in lui concepire, in tal caso giustamente si direbbe, che la mano che lo tocca, toccasse tutta la terra, ma non totalmente.

489. Da questo conseguita che volendo Iddio beneficare una creatura intelligente, è conforme alla sua infinita bontà, che le dia per fine estrinseco l'infinito bene, cioè sè stesso, poichè ella è capace di tanto beneficio. Ma poi, qualora si domandi in qual misura potrà comunicarle della sua propria realità, sarà necessario rispondere, in una misura limitata.

490. Se poi di più bramasi investigare fino a qual termine possa giungere la grandezza di questa misura; noi lasciamo scegliere al lettore quella risposta che meglio gli viene o che a lui sembri di poter determinare in qualche modo la grandezza di questa misura; o che risponda piuttosto con s. Tommaso, che quella misura può essere sempre indefinitivamente aumentata, purchè ella si rimanga sempre finita. A noi per al presente egualmente giova l'una e l'altra risposta, poichè sì l'una che l'altra riesce a questa medesima conclusione, che il bene reale che Iddio può dare ad un ente finito, dee aver sempre un *quanto* finito.

491. Vero è che se si vuole che la detta misura possa essere sempre più grande all'*indefinito* (1), non rimane più una ragione sufficiente che ne determini la quantità; poichè in tal caso Iddio potrebbe scegliere egualmente una misura, ovvero un'altra maggiore. Questa scelta dipenderebbe in tale supposto dalla mera sua libertà, l'atto della quale costituirebbe l'unica ragione sufficiente della medesima. E sebbene ciò risulta dalle cose dette, tuttavia meglio si vedrà così argomentando. Facciasi che Iddio stabilisca una misura di bene da compartire alle sue creature: si potrebbe egli dire che Iddio n'avesse dovuto scegliere una più grande, che fosse, poniamo, due cotanti della misura scelta? No certamente, poichè quando la misura scelta fosse due cotanti, ella potrebbe crescere ancora del doppio, e poi nuovamente del doppio, e così indefinitivamente, nè tuttavia raggiungerebbe mai l'infinito. Non si può dunque prendere, che l'uno di questi due

(1) Per quantità indefinita s'intende una quantità che può essere sempre aumentata, senza che perciò giunga mai ad essere attualmente infinita.

Digitized by Google

partiti, o che la misura del bene che Iddio dee destinare alle sue creature sia infinita, o che ella si fermi ad una quantità finita. Il primo è assurdo, dunque si dee fermarsi ad una misura finita. Ma ogni misura finita coll'aumentarsi non si avvicina mai all'infinito, perchè mantiene sempre da esso un'infinita distanza; dunque non si può prescrivere alla bontà di Dio piuttosto una misura che l'altra; giacchè se ci fosse una ragione per dimandarne un aumento, egual ragion vi sarebbe per dimandarne un secondo ed un terzo, e non s'arriverebbe mai a fermarsi, quindi neppur s'arriverebbe a determinare una misura, che dee pur esser determinata.

Rimane dunque in ogni sistema manifesto, che o v'abbia ragion sufficiente che determini in via di convenienza la misura del bene che Iddio dee compartire alle sue creature, o questa determinazione dipenda da un atto di sua libera volontà, senz'altra ragione, sempre è certo egualmente che il bene destinato alle sue creature dee avere un quanto, una misura limitata.

492. Dunque, ecco la conseguenza: anche la quantità d'azione che Iddio adopera in produrre il detto bene non può essere infinita, ma limitata (1).

493. Ma la legge della sapienza esige che questa quantità d'azione, qualunque ella possa essere, riesca minima rispettivamente al suo effetto, ossia che massimo rispettivamente riesca il suo effetto. Dunque, supposto che alla mente divina si rappresentino tutti gli effetti possibili ad ottenersi, mediante quella quantità d'azione variamente impiegata, e che l'effetto di bene comples-

---

(1) S. Tommaso in più luoghi tocca la questione se Dio operi il *meglio;* e distingue un *meglio materiale* e un *meglio formale.* Esclude il primo che veramente non è meglio, ma ammette il secondo. In un luogo si fa questa obbiezione: « La natura fa ciò che è meglio, « e molto più il fa Iddio. Ma sarebbe meglio che vi avessero più « mondi che un solo: giacchè più beni valgono più d'un solo ». A cui risponde, che « Niuno operatore prende a fine la pluralità materiale; « poichè la moltitudine materiale non ha un termine materiale, ma « da sè tende all'infinito. Ora l'indefinito ripugna al concetto di fine. « Ma quando si dice, che più mondi siano migliori d'un solo, ciò si « dice secondo la moltitudine materiale. Ora un tal meglio non ap- « partiene all'intenzione di Dio operante; poichè se n'avesse fatti due, « sarebbe stato meglio che n'avesse fatti tre. E così all'indefinito ». (S. I, XLVII, III, ad 2). Dove il Santo viene ad ammettere che il *meglio formale* appartenga al fine che si propone Iddio.

Digitized by Google

sivo massimo non sia già quello che consta di soli beni, ma quello dove i beni sono mescolati co' mali, e da' mali sovente occasionati; converrà dire, essere conforme alla sapienza infinita di Dio, ch'egli preferisca il complesso di questi beni, quantunque misti di mali, al complesso de' beni puri; perchè quel complesso di beni misti di mali, debattuti i mali, dà tuttavia una somma netta di beni maggiori, scopo della divina bontà.

494. Se dunque nel concetto del mondo, che servì di tipo alla potenza creatrice, vide Iddio che i peccati, e la perdita di quei che si dannano, erano mali necessarj ad ottenere che il massimo bene ne risultasse dalla minima azione, egli non potea non permetterli, senza scostarsi dalla legge della sapienza e della bontà, da cui non può scostarsi nell'opere sue, perchè è egli stesso sapienza e bontà.

495. Ora le cose ragionate dimostrano che la cosa potè esser così appunto, nè v'ha intelletto umano che possa dimostrarne l'impossibilità; dunque non è provato dagli avversarj, che i peccati e la dannazione s'oppongano al concetto della bontà e sapienza divina, quantunque essi potessero essere impediti dalla divina potenza. Dunque le obbiezioni avversarie non hanno valore di provar cosa alcuna, ma sono pregiudizj d'una ignara temerità.

CAPITOLO XI.

ANNULLATE LE OBBIEZIONI, SI PASSA A PROVARE PER ARGOMENTI POSITIVI CHE I MALI MORALI ED EUDEMONOLOGICI, CHE HANNO LUOGO NELL'UNIVERSO, LUNGI DALL'OFFENDERE LA DIVINA SAPIENZA E BONTA', NE FORMAN LA PROVA. — NOZIONI PRELIMINARI SULLA MANIERA DI MISURARE LA QUANTITA' D'AZIONE PER RILEVARE S'ELLA SIA MINIMA.

496. L'uomo adunque non può asserire che i peccati e l'eterna dannazione, a cui soggiacciono gli uomini, provino un difetto di bontà in Dio, che potrebbe impedirli, e nol fa; perocchè l'uomo non può in nessuna maniera provare, che que' mali possono levarsi dal mondo, senza che rimanga violata la legge della sapienza, che è quella della minima quantità d'azione: e ciò basta a giustificazione della divina Provvidenza.

Ma se agli avversarj è impossibile il provare che i detti mali non sieno necessarj a far che l'universo sia formato e retto colla minima quantità d'azione, sarà egli impossibile a noi provare

Digitized by Google

il contrario? Ci sarà impossibile dimostrare, che i detti mali sono veramente necessarj a far che la legge della minima azione, condizione indeclinabile dell'infinita bontà e sapienza, sia conservata nell'universo? Crediamo di no. E quand'anco le prove che aver ne possiamo non avessero altra forza che quella che hanno le probabili conghietture, sarebbe ancora pur consolante ed util lavoro il raccoglierle, poichè, sebbene non necessarie a giustificazione dell'infinita bontà, tuttavia ajutano la mente dell'uomo a sollevarsi ad essa, e rinforzano la fede e la fiducia nel creatore e conservatore del tutto.

Vogliamo dunque incominciar qui ad esporre questo soprappiù e quasi soverchio di prove, le quali nella fine riusciranno a' buoni intendenti assai meglio che conghietturali, anzi rigorosamente dimostrative. Ma poichè il campo, dove osiam mettere il piede, è ricco di messe inesausta, noi non ci proporremo punto altro che di coglierne alcune poche spighe, certi siccome siamo che, se ne mietessimo pure un gran fascio, rimarrà ad altri il farne maggior ricolta.

497. A fine dunque di dimostrare che i mali stessi della vita presente e della futura ci danno argomento, anzichè fare il contrario, di magnificare la sapienza e la bontà infinita di Dio; conviene prima di tutto che noi investighiamo in che maniera si possa misurare la quantità d'azione, e quindi provare che questa quantità, per esser minima, dee ammettere i mali.

498. Nella quale investigazione giova procedere con somma chiarezza d'idee, attesa la sottigliezza della materia, che facilmente fa traviare il ragionamento, se non si scolpiscono bene nella mente i termini de' quali s'usa. Premettiamo dunque le opportune considerazioni sulla maniera di misurare la quantità d'azione in generale, e poi determiniamo quale quantità d'azione sia l'oggetto del nostro problema.

499. I. Si rifletta in primo luogo, che la quantità d'azione di cui parliamo, è relativa all'*effetto*, cioè si dice *minima* quell'azione relativamente all'effetto che si vuole ottenere, e non in sè stessa considerata.

500. Si rifletta in secondo luogo, che potendo gli effetti che si vogliono ottenere esser moltissimi, quella misura che s'adopera a misurare la quantità d'azione rispetto ad un effetto, non si può adoperare a misurare la quantità d'azione rispetto ad un altro. Rechiamo esempi.

Digitized by Google

a) Se l'effetto che si vuole fosse unicamente che un corpo giugnesse ad un dato luogo; data la celerità, la via retta sarà quella della minima azione, o in un sistema di vie rette, quelle che conducono il corpo pel cammino più breve, sarà il sistema della minima azione, che è il principio di Tolomeo, della via più breve nell'Ottica e nella Catotrica. Perocchè qui lo spazio percorso è il *mezzo* che s'impiega per ottenere il fine; ed è il mezzo che si dee risparmiare, acciocchè vi abbia minor quantità d'azione nella produzione d'un effetto. Laonde qui si dice che v'ha una minima quantità d'azione, avuta ragione al solo spazio che si risparmia. Il cammino più breve dicesi adunque della menoma azione relativamente al *risparmio di spazio*, che vi si fa.

b) Se invece si considerasse il tempo sotto l'aspetto di *mezzo* al conseguimento d'un effetto, in tal caso egli è chiaro che la minima quantità d'azione risulterebbe dal minor tempo speso a produrla: si dovrebbe dunque cercare il massimo *risparmio di tempo*. Dal qual principio, applicato al movimento de' corpi, risulta, che per avere la minima azione, oltre la brevità dello spazio, converrebbe calcolarsi la celerità del moto, perocchè quanto il corpo si muove più celeremente, più presto giugne al suo termine.

c) Se poi si consideri come mezzo la *forza*, e quindi ciò che s'intende ottenere sia un *risparmio di forza*, converrà stabilire che s'impiega minor quantità d'azione nel movimento d'un corpo, quanto si ottiene più di celerità colla stessa forza, di maniera che anche in questo caso s'avvera che la quantità d'azione sta in ragione indiretta della celerità. E poichè, se la forza viva è data, ed è data pure la massa del corpo a cui viene applicata, la celerità che ne risulta è tanto maggiore quanto minori sono gli ostacoli che il corpo trova nella sua via, come accade nella discesa de' corpi per la via cicloidale; quindi se n'ha il principio di Leibnizio *della via più facile*.

d) Dal che si può dedurre che sotto questi due aspetti la maggior celerità non costituisce una maggior quantità d'azione, come pretendeva in generale Maupertuis, se non solo a condizione che si prenda in vista come *effetto* da ottenere il risparmio appunto della celerità, cioè che si consideri la celerità come il *mezzo* per ottenere un altro effetto. In tal caso, se uno stesso effetto si può ottenere nello stesso tempo dagli stessi movimenti fatti con minor celerità, vi avrà minor quantità d'azione, appunto

Digitized by Google

perchè v'ha *risparmio di celerità*. Eulero (1) applicò questo principio, unito a quello del risparmio di spazio alle tragittorie descritte per mezzo di forze centrali, e dimostrò che la velocità moltiplicata per l'elemento della curva è sempre un minimo. E Lagrangia estese questo principio ad ogni sistema di corpi sottoposti alle leggi dell'attrazione che agiscono gli uni sugli altri in qualsivoglia modo.

e) Suppongasi che l'effetto cercato altro non sia se non l'*uniformità del moto*. In tal caso quanto più il moto ottenuto s'approssima all'uniformità, tanto l'effetto è maggiore, ed è massimo se si ha per risultato l'uniformità perfetta. In tal caso la quantità d'azione minima consisterà ne' minimi mezzi che s'adoperano a trasformare un movimento continuo irregolare in un movimento uniforme. È questo il problema dell'orologio, in cui trattavasi di convertire il movimento accelerato di un grave o quello di una molla che si distende nel moto uniforme degl'indici dell'orologio. Qui non si cercava nè la massima celerità, nè il massimo spazio percorso, ecc. La *semplicità de' mezzi inventati ad ottenere il moto uniforme* costituisce adunque la perfezione dell'orologio.

f) Che se l'effetto che si vuol ottenere si è quello di formare un ingegno o strumento con una data materia, di maniera che la *materia* si consideri come mezzo, in tal caso il risparmio riguarderà la materia, e si potrà dire avervi la minima azione se si arriverà a congegnare lo strumento voluto in modo da impiegarvi il *minimo di materia;* e torna qui il principio di Koenig, il quale, come accennammo innanzi, dimostrò che le api nel costruire le loro cellette danno loro tal forma da impiegarvi il minimo di cera possibile.

501. III. Si rifletta ancora, il che è conseguente, che se l'effetto che si vuol ottenere non è semplice ma complesso, cioè se si vogliono ottenere più effetti insieme, talora non si può fare quel *risparmio di mezzi,* che far si potrebbe volendosi un effetto solo; e quindi il massimo dell'effetto risulta dalla ragione composta degli effetti voluti, e la minima azione risulta dalla minima quantità del mezzo, o de' mezzi impiegati complessivamente presi. Prenderemo un esempio della meccanica muscolare.

(1) Vedi *Mémoires de l'Académie de Berlin*, t. VII, an. 1750, 1751; e l'opera sua sul problema *De Maximis et Minimis*.

Digitized by Google

La natura congegnò la macchina del corpo umano in modo, che i movimenti fossero ad un tempo grandissimi e forniti di molta velocità, e minima la forza impiegatavi. Qui non si trattava dunque di risparmiare lo spazio, o di risparmiare la celerità, quando anzi si volea un moto che percorresse uno spazio maggiore: lo spazio e la celerità in tal caso non prendeano la ragione di *mezzo*, ma anzi la ragione di *effetto*, il qual dovea essere rispettivamente massimo. Il *mezzo* che si dovea render minimo era dunque la *forza*. Ora i muscoli e le ossa costituiscono per lo più leve di terza specie (1). In questa specie di leve la forza agisce senza perdita, e perciò col massimo effetto, quando viene applicata alla leva in direzione normale; e all'incontro essendo applicata obbliquamente, si scompone e va perduta quella parte che non è normale. Ora la forza del muscolo applicata alle ossa agisce su di queste quasi in direzione normale, perchè i muscoli che si contraggono sono attaccati al di sotto di quell'ingrossamento che le ossa hanno all'estremità. Ecco dunque ottenuto il *risparmio di forza*. Ma dopo di ciò se si osserva che il braccio della resistenza è assai più lungo di quello della potenza, scorgesi che fa bisogno pel moto che si vuol ottenere una forza maggiore, di quel che se il braccio della resistenza fosse minore. Perchè ciò? Perchè la sapienza del Creatore voleva ottenere nello stesso tempo una maggiore rapidità e grandezza di movimento, e non potè ottenerla, se non coll'impiego di maggior forza. Così avviene, che stendendosi un braccio, e supponendosi che l'inserzione del muscolo si sposti tre pollici per secondo, l'estremità del braccio s'allontana dalla sua posizione con una velocità di tre piedi circa per secondo, appunto perchè il braccio della resistenza è dodici volte più lungo di quello della potenza. Non si potè dunque risparmiare tutta quella forza che si avrebbe potuto, se l'effetto cercato fosse stato unicamente quello di muover la leva, e non si avesse voluto ottenerne ad un tempo un altro, la celerità e grandezza de' movimenti. Essendo dunque complesso l'effetto che si volle ottenere, convenne spendere un po' di forza di più, perchè fosse maggiore la quantità dell'effetto totale desiderato.

(1) I meccanici chiamano leva di terza specie quella che ha il punto d'appoggio a una estremità della leva, nell'altra estremità la resistenza, e in mezzo la forza applicata a muoverla.

Digitized by Google

502. IV. Finalmente può avvenire che l'effetto che si voglia ottenere sia semplice ed uno, ma che i mezzi da impiegarvisi non possano esser che molti, e che debbano operare insieme per modo che non si possa cavare da un solo tutto il profitto che dar potrebbe, senza impedire l'azione d'un altro. In tal caso ancora conviene sacrificare una parte dell'azione de' mezzi singolarmente presi, acciocchè l'effetto totale sia massimo. Usciamo dalla meccanica e prendiamo l'esempio dall'economia politica. Si vuole che il dazio imposto sull'introduzione di un dato genere dia il massimo provento allo Stato. Qui vi hanno due mezzi, quello di accrescere la tassa, e quello di accrescere l'introduzione e il consumo del genere. Ma egli è chiaro che se si accresce soverchiamente la tassa, si scema l'introduzione e il consumo. Se la tassa soverchiamente si diminuisce frutta poco per la sua tenuità. Non si può dunque usare uno di questi due mezzi se non diminuendo l'efficacia dell'altro. Il massimo si avrà diminuendo la tassa fino a quel termine, che l'aumentata introduzione o consumo del genere che ne consegue compensi vantaggiosamente la perdita che se n'ha dalla detta diminuzione.—Trattasi di collocare il lampione d'un faro. Se si colloca più alto illumina meno la via in ragione dell'altezza; se si colloca più basso illumina meno in ragione dell'obbliquità de' raggi. Per avere l'effetto massimo conviene determinare quell'altezza, nella quale la minore obbliquità de' raggi compensi il più vantaggiosamente quella luce che si perde in conseguenza dell'altezza maggiore. Nella maggior parte de' problemi di massimo e di minimo v'ha questa opposizione d'efficacia ne' mezzi che s'adoperano; e ciò per quella *limitazione* che abbiamo detto essere inerente a tutte le cose finite.

503. Or da tutti questi esempi noi possiamo raccogliere una via da ridurre il principio della minima quantità d'azione ad un'altra formola più generale, e così precisa che tronchi affatto le questioni che si potrebbero muovere sulla misura a prendersi per determinare la minima *quantità d'azione* in ogni caso del problema generale; e questa formola sarà la seguente: « Adoperare il *minimo mezzo* per ottenere l'effetto che si brama », il qual effetto rispettivamente al detto mezzo, è massimo. Così il principio della minima quantità d'azione si cangia nel *principio del minimo mezzo;* e sotto questa formola noi seguiteremo quindi in appresso a ragionarne.

Digitized by Google

CAPITOLO XII.

QUAL SIA IL PROBLEMA CHE DOVETTE SCIORRE L'ESSENZIALE SAPIENZA PER TRACCIARE ALL'ESSENZIALE BONTA' LA VIA DEL SUO OPERARE (1).

504. La maggiore accuratezza della formola: « il principio del minimo mezzo », si scorge da questo, che la parola *mezzo*, corrispondente alla parola *fine*, dimostra che il minimo che si cerca è un minimo relativo; laddove dicendo « la minima quantità d'azione », pare che s'additi un minimo assoluto: onde nell'universo si trova sempre avverato che il minimo mezzo s'adoperi all'ottenimento del fine voluto, ma non si trova sempre la menoma quantità d'azione, se non mutando significato all'espressione, ossia adoperando diverse misure a misurar il quanto dell'azione. E in vero, a chi pretendesse misurar sempre la quantità d'azione colla formola di Maupertuis: « lo spazio moltiplicato per la celerità », troppe volte verrebbe meno il principio. Che se in molti movimenti dell'universo si scorge un risparmio di spazio e di celerità, nel qual caso la natura sembra ottenere quasi suo fine che il movimento riesca soave e privo di violenza; si osserva altresì che assai volte la natura, lungi da far risparmio di spazio e di celerità, sembra anzi cercarne l'aumento, siccome accade ne' movimenti muscolari, e allora il risparmio che ella fa è quel della forza: altre volte sembra che ella si proponga d'ottenere la maggior quantità di moto possibile, risparmiando tempo, forza ed ostacoli; ed in somma è sempre il *mezzo* ch'ella risparmia per ottenere il *fine* che si propone e che varia secondo il bisogno.

505. Nè in questo variar di *fine* vi ha contraddizione nella natura, se si riflette a quanto abbiam detto di sopra. Noi osservammo che, finchè si tratta di materia, di sensitività e, in una parola, di ciò che costituisce l'*essere reale diviso dall'intelligenza*, non si può più rinvenire un vero fine, e però non si può rin-

(1) Non è necessario avvertire che, parlando delle operazioni della mente divina, noi adoperiamo un linguaggio umano e non proprio, perchè non ne abbiamo un migliore. Il lettore già sa che l'intelligenza divina conosce tutto con un sol atto, senza successione di pensieri, nè ragiona, nè ha mestieri di scioglier problemi per trovare qualche conclusione, come abbiamo bisogno noi, attesa la limitazione delle nostre facoltà.

Digitized by Google

venire il principio del minimo mezzo; ma si scorgono solamente forze ed attività, che producono quel che debbon produrre nè più nè meno, onde non vi ha nè massimo nè minimo possibile. Ma se viene in campo l'intelligenza la qual desideri un effetto dalla natura, ella può costituire quest'effetto siccome un fine, e trovare qual sia il minimo mezzo col quale ottenerlo. Ora, trattandosi di fini particolari, l'intelligenza è quella che se ne propone molti, e bene spesso l'uno all'altro contrario, poichè (non uscendo dalla natura materiale) talora, a ragion d'esempio, si proporrà a fine la collocazione d'un corpo in un dato luogo, talora la celerità, talora la quantità di moto, talora la soavità, o l'uniformità de' movimenti, talora una data forma, ecc., ed ella trova il minimo mezzo relativo a ciascuno di questi fini: ella lo cerca, e lo trova sovente nelle forze della natura, o in una loro distribuzione e composizione artificiale. Non è dunque che la natura reale cangi per sè stessa i suoi fini, ma è l'intelligenza quella che considera l'operare della natura parzialmente sotto diverse relazioni, ora in ordine ad un effetto erettosi in fine, ora in ordine ad un altro effetto contrario al primo, erettosi pure in fine. Al che l'intelligenza umana è mossa dal bisogno che ha di questi fini particolari, anche contrarj fra loro, per ottenere un fine superiore, che è la propria soddisfazione. Che se ella trova le forze della natura materiale compartite nell'universo in modo da riuscire accomodatissime a darle i molti e contrarj effetti da lei voluti nella maniera più facile e semplice, cioè coll'uso d'un mezzo minimo, ciò significa manifestamente che una intelligenza suprema ha dato alle diverse forze e parti della natura un compartimento ed una composizione così ammirabile.

506. Ma ora il nostro discorso dee sollevarsi assai più, poichè egli si volge al fine della Provvidenza, e toglie a dimostrare ch'ella l'ottiene col minimo mezzo, che è la legge inviolabile della sapienza e della bontà.

Per fine della Provvidenza s'intende il fine ultimo, il qual consiste nella *maggior perfezione morale delle creature intelligenti*, a cui seguita il *maggior bene eudemonologico*, la maggior felicità. Perocchè, come abbiamo veduto, l'essere intelligente-morale non può aver per fine che l'essere intelligente-morale e il bene di questo; nè altra *ragione sufficiente* può avere del suo operare. Questo bene è fine assoluto e universale; tutti gli altri

Digitized by Google

sono fini relativi e parziali, e però relativamente all'ultimo non sono che mezzi.

Trattasi adunque di stabilire quanta dovea essere la perfezione morale e la felicità che Iddio dovea comunicare alle sue creature, acciocchè egli acquistasse lode di somma bontà.

Già vedemmo che questo quanto di bene morale eudemonologico non potea essere infinito, perchè infinita non potea essere la creatura; ma restando una quantità finita, e non aggiungendosi altre condizioni al problema, potea crescere secondo l'arbitrio di Dio indefinitamente.

Ma or si vuol vedere se qualche altra condizione, o qualche altra applicazione dello stesso principio del minimo mezzo aggiungesse qualche limite fisso ad una tale quantità finita, senza di che ella ci rimarrebbe indefinita, o indefinitamente aumentabile.

Infatti non si può concepire che la bontà divina, essendo per natura infinita, si possa fermare ad una certa misura di benefizj, se pur la sapienza non le metta un limite; nel qual caso questo limite non diminuisce, anzi perfeziona e compie la bontà; e diminuisce tuttavia la quantità assoluta dell'effetto esterno, per dargli una maggior quantità relativa, cioè perchè l'effetto riesca massimo relativamente al mezzo.

Quindi oggimai si scorge qual fosse il problema che dovea sciorre la divina sapienza per tracciare la via del suo operare alla divina bontà, il quale era questo: « Determinare la quantità di bene morale-eudemonologico che il Creatore dovea compartire alle sue creature, acciocchè questa quantità fosse massima relativamente al mezzo impiegatovi »; perocchè ove nell'universo il bene prodotto riuscisse massimo, e minima la quantità de' mezzi, perfetto sarebbe stato l'universo, nè una bontà infinita l'avrebbe potuto fabbricare più ordinato.

507. Di che consegue, che se in tale universo, con sì perfetto ordine concepito dalla mente divina, cadessero i peccati e la dannazione di quelli, che ora o peccano o anche si dannano; sarebbe patente, che quelli e questa, lungi dal pregiudicare alla somma bontà del Creatore, anzi ne formerebbero la conferma.

E niente dimostra, come dicemmo, che ciò sia impossibile; il che a noi bastò per rispondere alle obbiezioni contro la Provvidenza. Poichè se la cosa non è impossibile, si dee dunque supporre che l'Essere supremo abbia così operato. Altramente, o converrebbe dimostrare che Iddio non sia, o ammettendolo,

Digitized by Google

supporre che egli non seguiti nell'operare un modo conforme a' suoi divini attributi: l'una e l'altra cosa egualmente assurda. A rivocare in dubbio la divina esistenza, confirmata pure da tante altre prove, non ci si vorrebbe meno che una *dimostrazione rigorosa* che i mali morali ed eudemonologici non entrano in quello fra gli universi possibili, che essendo tutto regolato colla legge del minimo mezzo, è perciò appunto sapientissimo ed ottimo. Se dunque manca affatto una tale dimostrazione, e niuna mente finita potrebbe pur concepirla, rimane e che Iddio sia, com'è dimostrato per altre prove, e che i detti mali vengano permessi da lui siccome anelli d'un universo ordinatissimo.

Ma l'assunto propostoci via oltre si stende; poichè oltre all'aver difesa la possibilità che tali mali entrino nell'universo a cagione che la sapienza lo ordina secondo la legge del minimo mezzo, e doversi supporre che così sia; noi vogliam di più dimostrare positivamente che i detti mali si trovan di fatto in questo nostro universo per la ragione indicata, cioè perchè la legge del minimo mezzo l'ebbe così ordinato, acciocchè egli riuscisse perfetto e al tutto degno di Dio.

CAPITOLO XIII.

PRINCIPIO SECONDO CUI DEE SCIOGLIERSI IL PROBLEMA DELLA SAPIENZA CREATRICE E GOVERNATRICE DEL MONDO.

508. Al che dimostrare ci conviene prima di tutto rinvenire un principio che ci guidi nell'applicare allo stesso universo la legge del minimo mezzo; e dee esser quello stesso, secondo il quale la divina sapienza dovette sciorre il gran problema e tracciar così la via conveniente a tenersi nel suo operare dalla divina bontà.

Il qual principio, che esce dalle cose dette, e nel Vangelo si trova chiaramente indicato, si può esprimere in questo modo: « Allora sarà mantenuto il principio del minimo mezzo, quando gli enti creati saranno governati in modo, da cavare dalle loro proprie attività il maggior bene possibile ». Il principio della minima azione esige manifestamente che tutti gli enti creati e tutte le loro attività sieno utilizzate, di maniera che coll'impiego, e quasi direi col traffico di esse, si cavi il maggior provento.

509. Gesù Cristo pare che accennasse collimare qui appunto la provvidenza del celeste Padre, quando disse che la gloria del

Digitized by Google

Padre consisteva nel cavare da' suoi discepoli il massimo frutto. « Il Padre mio è l'agricoltore: egli torrà via ogni tralcio che in « me non fa frutto; e poterà ogni tralcio che fa frutto, acciocchè « ne faccia di più »; e ne dà questa ragione: « In questo fu chia- « rificato il Padre mio, che voi apportiate il MASSIMO frutto » (1). Nelle quali parole si dice espressamente che la provvidenza di Dio tende a produrre un *massimo* di bene; cioè il massimo di frutto possibile che si possa cavare dalla sua vigna.

510. Or poi questo gran principio si può anche tradurre in altra formola, che equivale alla prima nel valore, ma che riesce più acconcia a farne certe applicazioni utili all'uopo nostro. E quest'altra formola si è: « Allora sarà mantenuto il principio del minimo mezzo, quando gli enti creati saranno governati in modo, che niuna entità, niuna loro attività resti oziosa, cioè vada perduta, ovvero sia non apporti quel frutto, che, usata altramente potrebbe apportare ». Il che sembra esprimersi dalla divina Scrittura nelle parole di Giobbe: « Niente accade in terra senza « cagione (2) », cioè senza un fine della Provvidenza, come apparisce dal contesto. E Cristo parimente insegnò che non cade in terra un passero senza la volontà del Padre celeste (3); venendosi con ciò a dire che niun avvenimento, per piccolo che sia nel mondo, è indarno, ma volto dalla sapienza di Dio ad ottener qualche bene.

Questa è dunque legge inviolabile della sapienza e bontà divina, che nell'universo non v'abbia entità o attività alcuna, e nulla si faccia, senza che se ne cavi tutto quel frutto di bene che ella può dare, considerata, già s'intende, quasi come parte organica del sistema universale.

CAPITOLO XIV.

CONSEGUENZA PRIMA. — QUEL QUANTO DI BENE CHE IDDIO PUÒ OTTENERE COLL'USO DELLE ENTITA' E ATTIVITA' CREATE, NON CONVIENE CHE L'OTTENGA CON UN INTERVENTO STRAORDINARIO E IMMEDIATO DELLA SUA POTENZA.

511. Col qual principio innegabile ed evidente noi potremo applicare la legge del minimo mezzo al governo dell'universo, cavandone per corollarj alcune proposizioni atte a dimostrarci, che

(1) Jo. XV, 1, 2, 8. (2) Job V, 6. (3) Matth. X, 29.

Digitized by Google

gli stessi mali morali eudemonologici che Iddio permette entrano nel piano di una infinita bontà e di una infinita sapienza.

Poichè già questo si comincia a vedere da una prima proposizione, che discende immediata dal principio d'applicazione accennato: « Iddio non agirebbe sapientemente qualora, potendo egli cavare certa quantità di bene dalle entità e attività create, volesse piuttosto cavarlo da un intervento immediato e straordinario di sua potenza ». E ne è la ragion manifesta: poichè in tal caso rimarrebbero oziose ed inutili e perdute quelle entità ed attività ch'egli non farebbe fruttare, disponendo che il frutto ch'esse apportar potrebbero, fosse ottenuto coll'uso d'altro mezzo, col dispendio d'altra attività sua propria, non coll'attività delle sue creature. Onde s'impiegherebbe una causa come due, per ottenere un effetto come uno; laddove quel soprappiù di causa e d'azione che verrebbe in tal modo speso, potrebbe, volendosi spendere, recare un altro frutto diverso da quello che si può cavare dall'attività creata.

512. Quindi è, che se la divina sapienza, usando delle creature a produrre il bene, e utilizzando le loro attività, potesse conseguire una somma di bene morale ed eudemonologico, purgata dai mali che vi si frammischiano, pari a cento, e in quella vece volesse ottenere la stessa somma di bene per via di miracoli e d'altro intervento straordinario di sua potenza; la bontà infinita di Dio non ne rimarrebbe contenta, vedendo che per ottener quella somma fu adoperato un tal complesso di mezzi, che, diversamente disposti, avrebbero potuto fruttare una somma di beni pari a dugento e più; e quindi avervi perdita di bene pari a cento e più. Ora non vale il dire, come già di sopra abbiam provato, che il bene ottenuto coll'azione degli enti della natura va mescolato coi mali, i quali si sarebbero potuti evitare con un intervento immediato e straordinario di Dio; perocchè, noi vedemmo che sulle bilance del Governatore universale del mondo, i mali ed i beni debbono compensarsi come si compensano negli affetti dell'umanità, e che la somma de' beni si fa col sottrarre prima da essa i mali; sicchè ella resta una somma di bene puro. Laonde sia pur vero, che volendosi utilizzare le entità ed attività create, non si possa cavarne la maggior somma di bene, senza mescolanza di mali, per la limitazione propria di tutti gli esseri contingenti; non viene da ciò, che per levar via questi mali, per impedirli, debba intervenire la divina potenza; poichè l'impedir questi mali

Digitized by Google

seco addurrebbe una perdita di bene sì smisurata, da riuscirne in fine l'assurdo, che sia stato adoperato un gran mezzo per ottenere un piccolo fine.

513. Ora se egli è certo, 1.° che volendo cavar tutto il bene possibile dalle attività create, ciò non può farsi senza permettersi in pari tempo i mali; 2.° se questi mali non possono togliersi senza un intervento straordinario della potenza divina; 3.° se questo intervento straordinario è opposto alla legge della sapienza, che è quella del minimo mezzo: dunque i mali morali-eudemonologici, a cui le creature soggiacciono, gli stessi peccati, la stessa dannazione d'alcuni, anzichè distruggerla, stabiliscono la sapienza e la bontà di Dio.

CAPITOLO XV.

CONTINUAZIONE. — NECESSITA' DELLE CAUSE SECONDE.

514. Dal sopra esposto principio discende un altro corollario, la necessità delle cause seconde.

Poichè, essendo scopo della sapienza e bontà divina il cavare un massimo frutto dalle creature, queste non potrebbero produrre alcun frutto se non fossero cause.

515. Si noti bene questo vero, che se le creature non fossero cause, la creazione mancherebbe di uno scopo degno di Dio. Iddio, creando, non potè mirare che a rendere le sue creature buone, com'egli è buono. Se le creature fossero meramente passive, non sarebbero buone d'una loro propria bontà, perchè tutto riceverebbero, e il solo ricevere non è bontà; molto meno è bontà morale. Di propria bontà e di bontà morale non sono capaci che quelle nature che operano, vogliono, ed amano il bene morale: perciò si fanno co' lor proprj atti cause del bene.

Nè solo la sapienza, ma la stessa potenza divina risplende più col produrre esseri-cause, che esseri privi d'azione; perocchè non è piena e perfetta se non quella potenza, che s'estende a produrre altre cause, perfettibili in virtù de' lor proprj atti; giacchè non tocca l'ordine della perfezione quell'ente che è del tutto inerte e impotente a far checchessia. Ed ella è cosa più assai potente il produrre una sola causa, che il produrre immediatamente molti effetti (1).

---

(1) S. Tommaso dice eccellentemente così: *Non enim hoc est* (che vi abbiano cause seconde) *ex insufficientia divinæ virtutis, sed ex im-*

Digitized by Google

La bontà divina adunque, e la sapienza, e lo sfoggio della stessa potenza richiedeva che Iddio creasse esseri che fossero cause seconde.

516. Ma oltre il richieder questo gli attributi divini, sembra anche richiederlo una metafisica necessità veniente dalla natura dell'essere. Perocchè non si concepisce un ente privo al tutto di azione; e s'egli ha qualche azione, ha già natura più o men perfetta di causa: entità, attualità, e causa diventano qui altrettanti sinonimi. Onde il concetto di enti che non sieno menomamente cause pare involga contraddizione, e quanto checchessia è più ente, tanto egli è più causa. Che se Iddio non potea contentarsi di creare l'infimo grado dell'entità; dunque egli non dovea nè pure contentarsi dell'infimo grado delle cause.

517. A questi argomenti, che provano la necessità delle cause seconde considerate nella loro natura e prese singolarmente, un nuovo argomento e splendentissimo si può aggiugnere, tratto dall'ordine e dall'armonia di più cause insieme: ordine e armonia che facendo riuscire da più individui un tutto, centuplica, anzi immilla il bene creato. Ma di questo favellerem poco appresso, dimostrando la necessità che gli enti da Dio prodotti sieno posti in connessione fra loro.

518. Ora, se egli era necessario che l'universo si componesse di cause; dunque egli era altresì necessario che Iddio facesse fruttare queste cause; cioè le facesse produrre nel loro complesso tutto quel bene, che potesser produrre; che è il principio d'applicazione della legge del minimo mezzo, che noi volevamo stabilire.

519. Quindi ancor la necessità che l'ordine naturale, e la subordinazione delle cause seconde fosse mantenuta il più possibile senza interruzione nel corso del mondo.

520. E poichè gli enti sono nature costanti, perciò sono anche cause costanti. Poichè sono collegate fra loro armonicamente, perciò hanno un ordine permanente. Di che si ha un altro bel-

---

mensitate bonitatis ipsius, per quam suam similitudinem rebus communicare voluit, non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causæ essent: his enim duobus modis creaturæ communiter omnes divinam similitudinem consequuntur, ut supra (cap. XXI) *ostensum est. Per hoc etiam decor ordinis in rebus creatis apparet.* C. G., lib. III, c. LXX. — Vedi anco S. III, LXXII, II.

Digitized by Google

lissimo corollario, « esser conforme alla divina sapienza, che l'universo sia regolato con leggi universali e permanenti, non per via di azioni singolari ed arbitrarie ».

521. Il qual corollario, che scaturisce dal principio che l'universo è un complesso di enti-cause, di sostanze che hanno un loro proprio operare, può anche provarsi direttamente applicando la legge del minimo mezzo. Conciossiachè vi ha molto men dispendio d'azione divina, lasciando che operino le nature create colle loro leggi e virtù, di quello che intervenendo ogni ora Iddio stesso a far quello che pur con queste virtù e per queste leggi si può ottenere.

CAPITOLO XVI.

CONSEGUENZA SECONDA. — SALVO TUTTO IL BENE CHE IDDIO PUÒ CAVARE COL SUO GOVERNO DA TUTTE LE ATTIVITA' DELLA CREATURA, È CONVENIENTE ALLA SUA BONTA' CHE EGLI AGGIUNGA LA SUA IMMEDIATA AZIONE A PRODURRE IN ESSE E CAVAR DA ESSE QUEL BENE CHE DA SÈ SOLE, IN QUALSIVOGLIA MODO GOVERNATE, NON POSSON DARE, SERBANDO ANCHE NELL'USO DI QUESTA AZIONE SOPRANNATURALE IL PRINCIPIO DEL MINIMO MEZZO.

522. Il secondo corollario, che discende spontaneo dal principio d'applicazione, si è: « L'intervento immediato e soprannaturale della potenza divina nelle creature non è già impossibile, ma non può aver luogo, se non per ottenere que' beni che esse da sè in qualsivoglia modo governate, dar non potrebbero, ma che ajutate da Dio posson dare ».

523. Questo intervento in fatti ha luogo quando trattasi di comunicare alla creatura la *grazia*, colla quale ella viene sublimata ad un ordine soprannaturale; perciocchè nè l'uomo, nè niuna creatura intellettivo-morale avrebbe mai potuto colle sole forze di sua natura giugnere alla *percezione di Dio*, comunicare immediatamente con Dio, se Dio stesso non si comunicasse a lei; non avrebbe mai potuto, in una parola, fare un solo atto appartenente all'ordine soprannaturale, e molto meno entrare in quest'ordine abitualmente.

524. La comunicazione della grazia divina è come una nuova creazione: per essa viene creata nell'uomo un'entità nuova, una nuova abilità.

Digitized by Google

Ma in questo stesso dono che Iddio fa gratuitamente alla sua creatura fuori della natura, dono sì conveniente a quella bontà che, per essere infinita, tende a produrre ogni bene possibile; in questo stesso dono Iddio mantiene la legge della sapienza, che è quella del minimo mezzo; cioè egli dà la sua grazia in tal quantità e con tale distribuzione, che unita alle attività proprie della natura umana, produca il massimo frutto.

525. Laonde:

I. Niuna quantità di grazia va perduta, niuna è data da Dio inutilmente, cioè senza che ella apporti quel bene che Iddio in darla si propose; il che si trova espresso in Isaia da Dio medesimo, il quale dice, che « la sua parola non ritornerà a lui va- « cua » (1).

526. II. Nel dare la grazia, Iddio calcola le disposizioni della sua creatura, e prevede l'uso che ne farà; e tutte le conseguenze che ne verranno non solo nell'individuo particolare a cui la dà, ma a tutti gli altri altresì, a tutto il genere umano, a tutte le intelligenti creature; e la dà allora e in quella misura, quando e in cui egli prevede, che quel tanto di grazia, unita alle attività naturali e soprannaturali della creatura, produce tal frutto, che è maggiore di quello che aver se ne potesse distribuendola in altro modo qualsiasi. Onde

527. Si ponga, a ragion d'esempio, che la quantità di grazia che si tratta distribuire sia come dieci (2); e v'abbiano due nazioni infedeli. Nell'una si conserva qualche probità naturale, sicchè colle sue sole forze ella produce un bene morale-naturale

---

(1) « E a quella maniera, che discende la pioggia e la neve dal « cielo, e più non ci torna, ma innaffia la terra e la inzuppa, e la fa « germinare, e dà il seme da seminare e il pane da mangiare; così « sarà della mia parola, che uscirà dalla mia bocca: non ritornerà a me « vacua, ma farà quelle qualunque cose che io volli, e prospererà in « quelle cose, alle quali io la ho mandata » (Is. LV, 10, 11). Dice che la sua parola esce dalla sua bocca, per dimostrare che la grazia viene da Dio immediatamente, e non da alcuna creatura: dice ch'ella fa quelle cose che egli volle in mandandola, *faciet quæcumque volui, et prosperabitur in his, ad quæ misi illud,* poichè sebbene non ogni grazia santifica o converte l'uomo che vi resiste, tuttavia ella ottiene altri fini, altri beni a cui l'intenzione di Dio era volta nel darla.

(2) Si rammenti ciò che fu già dimostrato innanzi, non potere quella quantità di grazia che Iddio distribuisce, qualunque sia, crescere all'infinito; ma trattarsi sempre d'una quantità finita.

Digitized by Google

come cento (1); l'altra è corrotta, e non produce di ben morale-naturale che come dieci. Ma Iddio scorge nella sua infinita sapienza che comunicando alla prima que' dieci gradi di grazia, forse per la secreta superbia che le fa credere di essere virtuosa, perchè non è corrottissima, non produrrebbe di bene morale soprannaturale che come dieci; laddove comunicandoli alla seconda, umiliata dal sentimento de' proprj disordini, vengono accolti con gratitudine (2), e così apportano un bene morale-soprannaturale pari a cento. Egli è chiaro che la bontà divina, che vuol cavar dal suo dono il frutto maggiore, darà quella quantità di grazia alla nazione corrotta (3). Così la prima nazione continua a produrre cento di bene naturale, e la seconda viene a pro-

---

(1) Qui non è bisogno entrare nella questione, se l'uom decaduto possa colle sole forze naturali produrre un bene morale, che sia al tutto scevro di male, anche d'ogni elemento di *filautia;* bastando, perchè il nostro discorso abbia forza, che qualche bene morale si possa dall'uomo fare colle sue sole forze, il che è consentito da tutti i cattolici. Per altro io non vedo perchè l'uomo non possa colle naturali sue forze fare *qualche atto,* mosso unicamente dal rispetto alla legge morale, essendo cosa proporzionata all'umana natura.

(2) L'accettarsi la grazia con sentimento di gratitudine può egli essere un atto meramente naturale? Se non si tratta di considerare la grazia come grazia, cioè rispetto a' suoi effetti soprannaturali, ma si tratta di considerarla come un mezzo che rinforza l'uomo contro la natural corruzione, mi pare che possa essere; perchè l'oggetto dell'atto, cioè la diminuzione della corruzione naturale, è, quanto alla sua sostanza, naturale. Ma se si tratta di esser grati all'effetto soprannaturale della grazia, allora la gratitudine stessa è soprannaturale, e non si può far che per grazia. Si distinguano dunque i due effetti della grazia (benchè nel fatto sieno indisgiungibili), l'uno di rinforzar la natura, rendendola atta alla virtù naturale, l'altro di dare all'uomo la potenza della virtù soprannaturale. Il primo effetto, posto che sia prodotto nell'uomo da una causa qualunque, si può conoscere col natural lume; il secondo non può conoscersi positivamente se non col lume di grazia. Al primo dunque si può esser grati colla volontà naturale, al secondo solo colla volontà soprannaturale prodotta dalla grazia stessa. Noi parliamo dunque del primo sentimento di gratitudine, il quale è naturale, ma suppone data la grazia, acciocchè possa aver luogo.

(3) Questo dimostra che Iddio non dà la grazia secondo i meriti, e che la virtù naturale non solo non merita la grazia nè di condegno, nè di congruo, come dicono i teologi; ma nè pur sempre ella è a Dio occasione opportuna di dare la sua grazia; benchè qualche volta possa essere.

Digitized by Google

durre cento di bene soprannaturale; laddove dandoli alla prima, non s'avrebbe che un frutto pari a dieci di bene soprannaturale, diminuendosi forse, in vece che accrescersi, il ben naturale per quel pervertimento maggiore che nasce dall'opposizione che si fa alla grazia, e il pochissimo bene naturale dell'altra nazione si avanzata nella moral corruzione.

528. Questo dà luce a conoscere che Iddio ha certamente ragioni sapienti di differire la grazia della fede a certe nazioni ed anticiparla ad altre; come pure di differire per tant'anni la venuta del Salvatore al mondo, il quale era già caduto nelle maggiori tenebre del peccato quando spuntò l'astro della giustizia (1).

Ma non si creda tuttavia che, recando io in mezzo l'accennato caso, voglia conchiudere che Iddio distribuisce sempre la sua grazia in ragione della maggior corruzione naturale: no certamente. Non è che un esempio che ho addotto: in altri casi Iddio darà la sua grazia a persone naturalmente probe, e non la darà ad altre corrotte. Ma sarà sempre vero che, dandola, la darà secondo la legge di sua sapienza, cioè distribuendola in modo da ottenerne, tutto compreso, il massimo frutto ch'ella potesse mai dare in qualsivoglia distribuzione.

529. E dico, tutto compreso; perocchè non si dee già calcolare il solo effetto immediato che produce la grazia alle persone a cui ella vien data ed offerita; dalle quali anche potrà essere rigettata, senza che perciò si rimanga dal recare frutto in altre per-

---

(1) Una delle ragioni che facilitò la promulgazione del Vangelo, fu certamente la coscienza che aveano gli uomini della propria corruzione, ed il bisogno urgente che sentivano di qualche riforma per sostenere le stesse cose umane, che precipitavano sotto la mole de' vizj. Sant'Agostino osserva, che non si può prevedere a che stato d'abbrutimento sarebbe pervenuto l'uman genere, se non gli fosse stato dato il soccorso inopinato della legge cristiana: *Gratias Domino Deo nostro, qui contra ista mala misit nobis adjutorium singulare. Quo enim non tolleret, quem non involveret, in quod profundum non demergeret fluvius iste horrendæ nequitiæ generis humani, nisi crux Christi in tanta velut mole auctoritatis eminentius firmiusque figeretur, cujus apprehenso robore, stabiles essemus, ne male suadentium, vel in mala impellentium, tam vasto mundi hujus gurgite abrepti sorberemur? In ista enim colluvie morum pessimorum et veteris perditæ disciplinæ, maxime venire ac subvenire debuit cœlestis auctoritas;* ed è bellissimo tutto il tratto che segue. Ep. CXXXVIII. — Vedi *La Società ed il suo fine*, lib. III, c. XV-XVIII.

Digitized by Google

sone, a cui fu insieme colle prime offerita, o a cui il rifiuto delle prime rimane d'esempio e d'ammaestramento utilissimo, e giova ancora in altre recondite guise. Così il divino Maestro ci fa sapere, che la sua predicazione e i suoi miracoli non furono ben ricevuti a Corozaim ed a Betsaida, alle quali città fu esibita con essi la grazia; laddove la stessa grazia non fu esibita a Tiro e Sidone, che pure, se avessero udita la predicazione di Cristo, e veduti i suoi miracoli, si sarebbero convertite (1). Ma la predicazione e i miracoli di Cristo non erano solamente per quelle città della Galilea in cui furono fatti, ma pel mondo intero; ed essi ottennero veramente la conversione di alcuni galilei, fra i quali Cristo elesse i suoi Apostoli ed i suoi discepoli, che apportarono a tutte le nazioni del mondo l'evangelica luce. Laonde, se noi vogliamo supporre, che dalla conversione di Tiro e di Sidone, in tempo in cui il mondo non era ancor disposto a ricevere il Vangelo, e, per usare la parola di Cristo, « le regioni non erano ancora bianche « alla messe » (2), non ne sarebbe seguita una così rapida propagazion del Vangelo, intenderemo tosto come la sapienza e la bontà divina potessero preferire di dare la grazia della predicazione evangelica a Corozaim ed a Betsaida, che non l'ammisero, anzi che a Tiro e a Sidone, che pur l'avrebbero ammessa (3).

---

(1) « Guai a te, o Corozaim, guai a te, o Betsaida: poichè se in « Tiro ed in Sidone fossero stati fatti i portenti che furono fatti in « voi, già nel cilicio e nella cenere avrebbero fatto penitenza ». Matth. XI, 21; Luc. X, 13.

(2) Queste parole dimostrano la possibilità di una certa disposizione naturale, a cui Iddio trova bene d'aggiungere la sua grazia.

(3) In tutto questo discorso, ed anzi in tutto questo libro, si fa uso di una *scienza media*, sull'esempio de' Padri della Chiesa, che sempre ad essa ricorsero quand'ebbero a favellare delle vie della Provvidenza; e perciò credo bene di spiegare in qual senso a me sembri doversi ammettere in Dio una tale specie di scienza. La questione è questa: Come possa Iddio conoscere i futuribili? Non può conoscerli nella loro realità, perchè questa non è; nè pure nelle loro cause immediate, perchè essendo libere non sono determinate ad un solo effetto; nè pure ne' proprj decreti, perchè Iddio non fa un decreto per quelle cose che nè hanno mai esistito, nè esisteranno. Dove dunque li conosce? Noi rispondiamo: nella sua sapienza. Perocchè non operando Iddio cosa alcuna se non con infinita sapienza, secondo le parole della Scrittura, *omnia in sapientia fecisti* (Ps. CIII); egli sa, data un'ipotesi, che cosa la sua sapienza dovesse decretare. La legge della sapienza, diciamo noi, è quella « del minimo mezzo », quella che dispone tutto in modo da cavarne un massimo di bene. Dunque,

Digitized by Google

530. E tuttavia la predicazione che viene fatta a' mal disposti, perchè superbi, non sarebbe conceduta se non vi avessero altri ben disposti, perchè umiliati, che n'approfittassero. Poichè in fine

---

data l'ipotesi, a ragion d'esempio, che la predicazione di Cristo fosse stata fatta agli abitatori di Tiro e Sidone; Iddio sa in questo nuovo abbattimento di cose, se la legge del minimo mezzo avrebbe voluto che que' popoli si convertissero udendo la predicazione evangelica o no. E se questo esigeva la detta legge della sapienza, Iddio sa ch'egli l'avrebbe decretato, e che così sarebbe avvenuto. Ma come poteva Iddio sapere che il massimo bene che s'avesse potuto cavare in quella ipotesi, sarebbe stato col far sì che que' popoli si convertissero? Dal calcolo di tutte le altre circostanze dell'universo, fra le quali anco della disposizione di que' popoli, di quella *gratitudine naturale*, che abbiamo accennata nella nota precedente, per la quale que' popoli umiliati da' proprj disordini, non tacendo in essi la coscienza, avrebbero considerati i lumi e gli ajuti loro offeriti siccome un gran benefizio. Nulla osta che fossero corrotti, fors'anco più corrotti degli ebrei. Iddio potea nondimeno dar loro la grazia della conversione, che non diede agli ebrei, non già perchè quella disposizione naturale a ricevere il lume evangelico come un gran benefizio, fosse un merito a cui si dovesse tal grazia, ma perchè tal grazia ricevuta in quelle disposizioni, avrebbe recato maggior frutto, tostochè quelle disposizioni fossero state informate e sublimate dalla grazia stessa. La grazia dunque sarebbe sempre stata un dono al tutto gratuito, sarebbe stata data agl'indegni, probabilmente a gente più indegna pe' suoi peccati dell'ebraica; ma ella avrebbe recato tuttavia il suo frutto, un frutto rispettivamente massimo, quando non avrebbe dato un frutto rispettivamente massimo la conversione di Corozaim e di Betsaida. Così que' popoli delle due nominate città fenicie nel giorno finale potranno esser messi a confronto degli ebrei, e riuscire a loro vergogna e condanna, non già per la loro bontà assoluta, ma per la miglior disposizione naturale a ricevere e fare in sè fruttare la grazia evangelica, se fosse stata loro data.

Or come in questo senso si può distinguere in Dio una scienza media fra la scienza di *semplice intelligenza* e la *scienza di visione*, così niente vieta che si distingua anche una volontà media fra la *semplice volontà antecedente* e la *volontà conseguente*, e che si dica con Leibnizio: « La *volontà antecedente primitiva* ha per oggetto ogni bene e « ogni male in sè, preciso da ogni combinazione, e tende a fare an« dar avanti quel bene e impedire quel male; la *volontà media* si ri« ferisce alle combinazioni, quando cioè a un male si congiunge un « qualche bene, e allora la volontà ha qualche tendenza verso questa « combinazione, se il bene soverchia il male; ma la *volontà finale* e « decretoria risulta dalla considerazione di tutti i beni e di tutti i « mali che entrano nella deliberazione, risulta da una combinazione « totale » (Théod. II, 119).

Non credo poi necessario avvertire il lettore che queste disposi-

Digitized by Google

la predicazione evangelica fu bandita a favore degli uomini sbattuti ed umiliati, i quali soli l'accolgono siccome buona novella con abbondevole frutto. Onde il Salvatore ebbe a dire, ch'egli era stato inviato ad « evangelizzare a' poveri » (1), applicando a sè la profezia di Isaia, il quale così appunto ha descritto la missione del futuro Messia: « Lo spirito del Signore è sopra di me: « perocchè il Signore m'ha unto: ad evangelizzare i *mansueti* « egli m'ha inviato, acciocchè io curassi *quelli che hanno il cuore* « *spezzato*, e bandissi la libertà agli *schiavi*, e l'aprimento del « carcere a' *prigioni* » (2). In qualsiasi modo, per qualsiasi cagione l'uomo si trovi umiliato, egli accoglie in questo stato di desolazione e d'abbattimento con immensa gratitudine ogni conforto di chi soccorrevole gli porge la mano, o un raggio di speranza gli fa brillare agli occhi: e in sì basso stato, dove s'addolcisce il cuore per orgoglio già duro e feroce, l'uomo è gittato dalle sventure e dalla stessa corruttela che le producono, di cui nulla più vale ad avvilire ed a prostrare colui che, sentendosi fatto per la verità e la giustizia, è rimorso e contrito dentro dalla coscienza della propria tenebra ed ingiustizia. Onde anco i primi cristiani, come osservava l'Apostolo (3), furono per lo più poveraglia, idioti, infelici, i quali trovarono nell'annunzio evangelico quell'incognito conforto e ristoro, di cui bisognavan cotanto, e a cui sospiravano senza speranza. Di che Cristo, fra' segni a cui si potea conoscere ch'egli era il promesso Messia, pone che *PAUPERES EVANGELIZANTUR* (4), sì perchè quest'era l'avveramento delle

---

zioni di più scienze e di più volontà non hanno luogo in Dio; ma solo nella nostra maniera di concepire; non dandosi in Dio che una scienza ed una volontà semplicissima. Si opporrà forse, che Iddio non ha bisogno della scienza de' futuribili; ma giova anche qui osservare, che ella serve a noi a spiegarci in qualche modo le vie della divina sapienza; e questa spiegazione non è falsa, perchè ad essa corrisponde in Dio quel risultato che è poi l'oggetto de' suoi decreti.

(1) Luc. IV. (2) Is. LXI.

(3) *Videte enim vocationem vestram, fratres, quia non multi sapientes secundum carnem, non multi potentes, non multi nobiles: sed quæ stulta sunt mundi, elegit Deus, ut confundat sapientes: et infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia: et ignobilia mundi, et contemptibilia elegit Deus, et ea quæ non sunt, ut ea quæ sunt destrueret: ut NON GLORIETUR OMNIS CARO in conspectu ejus.* I. Cor. I, 26-29.

(4) Matth. XI, 5. — Luc. VII, 22.

Digitized by Google

profezie che aveano assegnato tale carattere alla predicazione del Redentore, e sì perchè è del solo Iddio il poter venire in soccorso di tutti gli umiliati e gl'infelici, e finalmente perchè la sola sapienza divina potea ritrovare negli uomini i più avviliti una disposizione al suo dono, come la sola potenza e bontà divina potea comunicar tanto dono, e dell'infermità umana giovarsi quasi di addentellato ad unire all'umana natura deficiente un nuovo edifizio deiforme: il che è troppo più gran fatto che non sieno i ciechi illuminati ed i morti risorti, fra' quali Cristo pone il segno dell'evangelizzazione de' poveri e de' mansueti.

531. III. Or seguita ancora che Iddio, dando ad un uomo certa quantità di grazia, affine di cavarne il maggior frutto, faccia sì ch'ella giovi non solo all'individuo a cui è data a principio, ma ancora ad altri che vengono da quel primo bene disposti, e per mezzo di lui la ricevono.

532. Di che si vede come Iddio ebbe buona ragione di voler ottenere la santificazione di *molti* per mezzo di *pochi* suoi santi eletti ministri delle sue misericordie. Della qual ragione giovasi s. Tommaso a dimostrare altresì la convenienza, che il Verbo divino non assumesse che un solo supposito dell'umana natura, e non tutti; perocchè dice: « Alla brevità della via che tiene il « sapiente nel suo operare, appartiene che egli non faccia per « molti mezzi, ciò che egli può fare per uno. E perciò fu con- « venientissimo che per un solo uomo tutti gli altri si salvas- « sero » (1).

533. Si dimanderà qui forse perchè talora Iddio con una grazia trionfatrice raumilii e domi le più ribelli ed ostinate volontà? Non è questo un grande intervento di Dio nella sua creatura, un immenso dispendio di sua azione? — Sì, certamente. Ma non è a dubitarsi, che se egli fa sì gran dispendio di doni, non operi anche allora secondo la legge della sapienza, che è quella del minimo mezzo. V'ha dunque ragion di credere che allora, nella conversione subitanea di quel peccatore indurito, Iddio prepari un mezzo d'altri beni grandi ed innumerabili, che proverranno da quella, sicchè assai bene impiegata riesca quella grande dose di grazia, pel copiosissimo frutto ch'ella produce. Onde queste grandi conversioni sembrano non aver solo per fine la salute dell'anima che si guadagna per esse (benchè niuno può estimare il tesoro di

(1) S. III, IV, V, ad 3.

Digitized by Google

bene che anche quell'anima sola valere a Dio può); ma la salute di molt'altre altresì, come scorgesi nel fatto di Saulo, che divenne l'apostolo de' Gentili, di Agostino, che divenne il dottor della grazia, di Tismas, della Maddalena e degli altri peccatori, di cui è nel Vangelo la storia, che divennero esempi a tutto il mondo luminosissimi, e argomenti della divina pietà a tutti i secoli. Per questo anche il senso comune de' cristiani aspetta grandi cose da così repentine e solenni mutazioni di cuore; e suol dire, quando accadono, che Iddio che le fa avvenire dee avere un gran fine a ben della Chiesa.

In somma, nel conferire e distribuire la sua grazia, Iddio segue la stessa legge della sapienza, che nel conferire e distribuire i doni della natura, nel creare, conservare e dirigere gli enti. E le cose che ci restano a dire varranno a indicare, per quanto è a noi dato, quelle vie che la sapienza traccia all'essere supremo e ch'egli segue fedelmente nel suo operare sì rispetto alla natura, che ad ogni intervento immediato, o straordinario od ordinario, di sua potenza.

CAPITOLO XVII.

CONSEGUENZA TERZA. — LEGGE DELL'ESCLUSA SUPERFLUITA'.

534. Una terza conseguenza, che deriva dallo stesso principio d'applicazione, si è, che, niente operando Iddio nell'universo, ond'egli non cavi il maggior bene possibile, dee risplendere nel suo operare « la legge dell'esclusa superfluità ».

535. Dalla qual legge l'Aquinate sagacemente deduce la necessità delle cause contingenti e fallibili a far sì che l'universo sia opera perfetta. La legge di esclusa superfluità viene indicata dal santo Dottore con queste parole: *In his quæ providentia debite reguntur non debet esse aliquid frustra.* Posta questa legge egli argomenta: Se le cause che sono nell'universo operassero tutte per necessità, i loro effetti, benchè superflui, non si potrebbero impedire. Ora se molti effetti non necessarj alla produzione del maggior bene non si potessero impedire, vi avrebbe superfluità e quindi la sapienza governatrice del mondo mancherebbe al suo gran principio che esclude il superfluo (1).

(1) Le parole di s. Tommaso sono intese da altri altramente; ma io credo che questo sia il vero ragionamento che vuol qui fare san

Digitized by Google

536. Questo principio regge non meno l'ordine naturale, che l'ordine soprannaturale: ce l'insegnò chiaramente il divin Salvatore, quando disse agli Apostoli: « Il mio Padre è l'agricoltore. « Ogni tralcio che non fa in me frutto lo torrà via, ed ogni tral- « cio che fa frutto lo purgherà, acciocchè apporti più frutto » (1).

537. Conviene dunque alla divina sapienza impedire tutti quegli effetti delle cause naturali lussureggianti, i quali riuscissero soprabbondevoli e vani alla somma del bene totale. Per questo è, che gli enti creati avvicinati in modo sapientissimo, si limitano reciprocamente nella loro propagazione e nella loro azione. Il rigoglio soverchio delle piante è temperato dal diverso grado di sterilità del terreno e dall'altre cause limitanti la vegetazione: accostandosi le une alle altre, e contendendosi il suolo alimentare, rimane moderata la moltiplicazione soverchia delle singole specie: gli animali, al cui cibo elleno servono, mettono pur essi un confine alla loro esuberante fecondità. Questi del pari sono esposti all'azione d'un gran numero d'agenti naturali, che impediscono a ciascuna specie il propagarsi al di là d'un certo confine; e fra le cause limitanti il numero degl'individui, una ragguardevolissima si è la guerra incessante che si fanno insieme i bruti, divenendo le specie più deboli e più prolifiche, nutrimento alle più forti e meno prolifiche. E così il provvidissimo Autore dell'universo, con questa specie di lotta, che in tutta la natura ravvisasi, toglie via gli effetti eccedenti e le azioni superflue delle cause create, le quali pregiudicherebbero al ben totale, mettendo e considerando gli enti e le loro azioni in ammirabile proporzione e in istupenda armonia, della quale niuno in particolare ha la causa in sè stesso, ed « utilizza, per servirmi della frase d'un recente scrittore, la « morte stessa a profitto della vita » (2), fa servire la corruzione

---

Tommaso. Ecco il luogo: *In his quæ providentia debite reguntur, non debet esse aliquid frustra. Cum igitur manifestum sit causas aliquas esse contingentes, ex eo quod impediri possunt ut non producant suos effectus, patet quod contra rationem providentiæ esset, quod omnia ex necessitate contingerent* (C. G. III, LXXII, 7). Il che io spiego così: « Nell'universo non dee essere nulla indarno. Quindi debbono essere le cause contingenti, acciocchè i loro effetti si possano impedire, e risecarli quando riescon superflui ».

(1) Jo. XV, 1, 2.

(2) Roselly de Lorgues, *De la mort avant l'homme*, c. II. Merita di esser letto questo capitolo, nel quale giustamente si dimostra, che nè i dolori nè la morte per gli animali bruti hanno ragione di male.

Digitized by Google

alla generazione, e, distruggendo le forme precedenti, rinnovella e ringiovanisce di continuo il mondo.

538. La stessa morte dell'uomo è regolata dalla suprema bontà secondo questa legge; ella serve al gran fine di toglier via il superfluo o l'inutile dall'universo. Ci fu insegnato questo vero da Gesù Cristo, il quale con una parabola dimostrò, che i buoni, allora sono chiamati alla ricompensa, quando è pieno il loro frutto, al qual produrre essi erane fino allora lasciati in terra. « Il regno « di Dio è come se un uomo getti in terra la semente, e dorma, « e si alzi notte e dì, e la semente barbica e cresce mentr'egli nol « sa. Poichè la terra da sè stessa produce, prima l'erba, e poi la « spiga, e poscia nella spiga il pieno frumento. E come ebbe pro- « dotto il frutto, tosto mette la falce, perchè v'è la messe » (1). Nel qual passo è da notare quel *tosto*, *STATIM MITTIT FALCEM*, che assai esattamente esprime, come Iddio non lasci mai sulla terra gli eletti, nè un solo istante, oltre al tempo necessario al frutto ricolmo che debbon dare. Or poi la medesima legge determina altresì l'ora della morte de' reprobi, ossia di tutti quelli, che Iddio ben prevede non dare più il frutto che dovrebber dare, sia direttamente colla loro emendazione, sia indirettamente coll'occasionar in altrui santità, e, più in generale, maggior copia di ben totale. « Ogni albero, dice Cristo, che non fa frutto, sarà reciso » (2). Onde veggendo s. Giovanni venire gran turba di farisei e di sadducei al suo battesimo, diceva che, così facendo, essi sfuggivano all'ira che lor sovrastava, esortandoli a fare frutti degni di penitenza, acciocchè Iddio non li sterminasse. « Razze di vipere, e chi « v'insegnò a fuggire dall'ira pendente? Fate adunque frutti di pe- « nitenza, e non vi state a dire: abbiamo Abramo per padre. Poi- « chè io dico a voi, che da queste pietre Iddio può suscitare de' « figliuoli ad Abramo. Chè già la scure è posta alla radice dell'al- « bero. Onde ogni albero che non fa buon frutto sarà reciso, e « messo nel fuoco » (3). Nelle quali parole è mestieri notare, siccome il Precursore dica, esser posta la scure alla radice dell'albero, a cagione del Messia già entrato nel mondo, e presto a cominciare la predicazione evangelica; poichè l'ingratitudine e l'indocilità che gli uomini usassero allo stesso Verbo-incarnato, era colpa che li rendeva indegni d'ogni altra grazia, e quindi, indurati i lor cuori,

(1) Marc. IV, 26-28. (2) Matth. VII, 19.
(3) Luc. III, 7-9; Matth. III, 7-10.

Digitized by Google

si sarebbero insteriliti per sempre, e meritato il taglio. La quale verità gravissima, che l'abuso delle grazie, e il non volere dar frutti nè a Gesù Cristo di essi sollecito, allontani dall'anima i doni celesti, per punizione giustissima, onde isterilita meriti di essere tolta dal suo giardino, viene significata acconciamente anche in quel fatto sì misterioso, quando Cristo affamato cercò frutti dalla ficaja frondosa, e non trovatili, perchè fuor di stagione, con una parola la colse, ed ella incontanente seccò (1). Dove impariamo di più, che gli uomini, acciocchè sieno conservati in vita, debbon fare due cose, e dar frutti, e darli a quel tempo in cui Cristo li cerca; che è quel tempo, nel quale i frutti loro giovar possono al bene dell'universo, all'ultima somma del bene. Di che si può giustamente raccogliere, che quand'anco un uomo sopravvivendo potesse dar qualche frutto, egli sarà tolto via prima che il dia, ogni qualvolta ritardi a darlo più che l'ordine universale non chiegga, perocchè quel frutto troppo serotino, non crescendo la somma del ben finale, non è computato per frutto, chè a quell'ora il padrone non ne abbisogna, ed ei lo rifiuta, e però fa dell'albero rigoglioso e superbo per la copia delle sue foglie la tremenda sentenza: *Jam non amplius in æternum ex te fructum quisquam manducet* (2). E tuttavia accade ancora, che il padrone, che viene per ben tre anni a visitar la ficaja, senza trovarvi mai frutto, ad istanza del buon cultore del campo, che gli promette zapparne il terreno intorno e di metterle concime al piede, aspetti ancor un altr'anno pria di farla schiantare; il che dimostra l'efficacia dell'orazione de' pastori a pro dell'anime peccatrici loro commesse; perocchè quelle orazioni sono un nuovo accidente, che reca mutazione nel calcolo universale, onde per esse accade, che, quel frutto che, dato tardi, non sarebbe opportuno al bene e all'armonia dell'universo, e però non degno d'aspettarsi, diventi ancora opportuno ed armonico, ed ancora si aspetti dal Padron sapientissimo.

---

(1) Marc. XI, 13-14. — Egli è per questo che Simeone, e prima di lui Isaia (Is. VIII, 14), disser di Cristo, che « era posto in mira « e in risurrezione di molti in Israello » (Luc. II, 34). Perocchè come l'accettar la sua grazia era il medesimo che risorgere dal peccato, così il non accettarla era un rovinare al profondo. Onde lo stesso Cristo: « Se io non fossi venuto e non avessi loro parlato, non avrebbero « il peccato: ma ora non hanno scusa del loro peccato ». Jo. XV, 22.

(2) Marc. XI.

Digitized by Google

539. Ma sarà bene, che noi dichiariamo con esempio grande e solenne, qual sia questo tempo, in cui il Signore sapientissimo ricerca i frutti dalle sue piante, e se non ve li trova, le destina al fuoco; il qual esempio sarà quel del Diluvio. Quivi la pianta che dovea dar frutto era il genere umano; perchè l'allegoria vale ugualmente e per gl'individui, e per le società, e per l'umanità intera.

S'era l'uman genere depravato in disordinati piaceri di senso. Iddio volea restaurarlo, perchè essenziale bontà; ma volea restaurarlo col minimo mezzo, perchè essenziale sapienza. Due vie gli si presentavano: correggere il genere umano depravato con avvisi e minacce, e prediche, ed altri mezzi della sua provvidenza: distruggerlo, salvandone qualche barbicina incorrotta, dalla quale rimettesse e ripullulasse, rifacendosi pianta novella. La sapienza trovò questo secondo mezzo assai più semplice e più pronto del primo; e però lo elesse all'intento, sommergendo nell'acque ogni carne, salvata una famiglia buona, a stipite di tutte le nuove generazioni. Ora anche noi medesimi, col debole nostro intendimento, possiamo intendere come dovea Iddio aver calcolato, che, così disponendo, in pochi secoli il mondo sarebbe stato ripopolato siccome prima d'una gente novella, incorrotta. Senza usar questo taglio, chi pur sa qual maggior numero di secoli sarebbe corso prima che le generazioni nate ed educate dalle stirpi corrotte fossero guarite dal morbo gentilizio e riuscite buone ugualmente? Chi sa per quanti secoli avrebbe dovuto passare la depravazione e gli scandali, di padre in figliuolo, di età in età, accrescendosi forse in vece di diminuirsi? E supponendo anco che pure un tempo sarebbe venuto, nel quale il mondo si sarebbe potuto emendare, sradicandosi le perverse abitudini inviscerate nelle famiglie, chi sa, quanti e quali mezzi sarebbe stato necessario d'adoperarvi intorno? Sia dunque che questo tempo lontanissimo della riforma e dell'emendazione del genere umano avesse dovuto spuntare (il che è tuttavia incerto); in tal caso, quel tempo sarebbe stata la stagione de' frutti per quella ficaja. Ma Iddio non cercava i frutti a quella loro stagione così rimota; li volea prima, e più copiosi, e migliori. Isterilì adunque quella ficaja, lasciando di lei un solo rimessiticcio, ed ottenne così in tempo assai più breve una nuova umanità, tolta via la contagione della precedente perversità, atta a portare copia maggior di frutti, che l'umanità tutta intera non avrebbe apportato, se si fosse tutta con-

Digitized by Google

servata, con essa insieme conservandosi il fomite del male, che probabilmente sarebbesi appreso anche a quell'unica stirpe che rimaneva incorrotta, e la somma de' mali spaventosamente moltiplicata.

540. Secondo lo stesso calcolo della sapienza fu distrutta la Pentapoli, vennero dichiarate anatema le nazioni abitatrici della Palestina; secondo lo stesso calcolo tante altre genti dovetter perire; secondo lo stesso calcolo s'estinguono le famiglie, e gl'individui stessi hanno tronca la vita.

541. Ma pure egli sembra che si manifestino eccezioni a questa legge: quanti empj non sono lasciati vivere lungamente, quante stirpi non si conservano, le quali non sembrano quasi altro produrre che spine e tossico! — L'eccezione è apparente; chè i principj della divina sapienza non hanno eccezioni. E per intenderlo, si facciano due sole considerazioni.

1.° La ragione per la quale giova meglio che un individuo, una stirpe, una nazione sia tolta via dalla terra, non è già la scarsezza del frutto speciale ch'ella dà a vantaggio suo proprio; ma la scarsezza del frutto ch'ella dà, considerate le conseguenze del suo operare in tutta l'umanità e in tutti i tempi. Convien dunque calcolare la virtù de' buoni che si esercita e perfeziona coll'iniquità de' malvagi; quella è un frutto squisito che questi apportano non a sè stessi, a dir vero, ma agli altri uomini, al padrone del campo, la cui bontà infinita considera il ben complessivo di tutte le sue creature come suo bene, come sua gloria. Convien dunque far entrare nel calcolo anche tutti quegli innumerevoli beni che la Provvidenza cava da' tristi; di che niuno più copiosamente scrisse del gran Vescovo d'Ippona; e recherò qui un solo brano delle ammirabili sue considerazioni su questo argomento. Dopo aver egli dichiarato come i tristi sospingano i buoni a rifugiarsi in Dio, a mettere in lui solo la loro speranza, a ricorrere a lui con ferventi orazioni (onde l'anima del buono vien migliorata e arricchita di moral perfezione), aggiunge, che Iddio si serve de' malvagi per correggere i buoni stessi, e portarli a quel grand'atto di perfettissima carità, che è l'amare i nemici, e far loro del bene. « Certo, dice, per quel mezzo de' mali egli « ci esercita e ci flagella. A quale scopo ci flagella? Certo, pel « regno de' cieli. E qual figliuolo v'ha mai, a cui non dia il pa« dre suo disciplina? Il che facendo Iddio con noi, egli ci istitui« sce alla sempiterna eredità; e questo è il bene che spesso trae a

Digitized by Google

« favor nostro dagli uomini tristi, ne' quali egli esercita e per-
« feziona l'amor nostro, che vuole s'estenda fino a' nemici. Pe-
« rocchè la dilezione del cristiano non è perfetta, se non adempie
« ciò che comandò Cristo: « Amate i vostri nemici, e benefi-
« cate quelli che vi odiano, e pregate per quelli che vi perse-
« guitano ». Quinci è che il diavolo stesso è vinto; quinci che
« s'acquista la corona della vittoria. — Or la malizia degl'iniqui
« sono le sinistre armi de' giusti, siccome lo stesso Apostolo dice:
« Per le armi della giustizia *destre* e *sinistre*, cioè per la gloria
« e l'ignobiltà; e così enumera appresso l'altre cose, dimostrando
« le armi destre esser la gloria di Dio, la buona fama, la verità
« ond'erano conosciuti, il vivere, il non esser mortificati, il go-
« dere, l'arricchir molti, il possedere ogni cosa: le armi sinistre
« poi, l'esser tenuti per ignobili e di mala fama, l'essere riputati
« seduttori, l'essere ignorati, uccisi, costretti, rattristati, ed il
« parer bisognosi, e di niente possedere » (1).

542. 2.° Quando Iddio vuole tagliar via dalla terra un individuo, una famiglia, una nazione infruttuosa, egli nol fa già con intervento miracoloso, il che s'opporrebbe alla legge del minimo mezzo; ma dispone sì fattamente la serie delle cause seconde, che producano l'effetto voluto. Ad ottener dunque tale effetto gli bisognò dare uno special ordine all'incatenamento delle cause seconde, che tutte egli vede con un semplicissimo atto della sua mente, e che mutar non si può senza che tutto intero il tessuto complicatissimo di esse si muti. Dovette dunque l'eterna sapienza calcolare altresì se l'ordine dato alle cause seconde si componga acconciamente coll'intento d'ottenere il massimo bene; giacchè tale è la limitazione del creato (che è appunto il complesso delle cause seconde), che ottenere un buono effetto parziale talora non si possa senza perderne un maggiore, nè rimuover un male senza ad un male maggiore aprire il varco. Quindi l'albero, per sè stesso sterile al suo padrone, non è però sterile al tutto, se col tagliarlo e gittarlo al fuoco, si convenisse danneggiare il campo o la vigna, chè allora il tollerarlo salva altri prodotti maggiori della possessione; ed è così che Cristo ci dice, ch'egli lascia le zizzanie in tra il frumento, benchè nocevoli, perchè, sterpandole, lo stesso frumento si verrebbe sradicando con esse.

---

(1) Enarr. in Ps. XCIII, 28.

Digitized by Google

543. Una è dunque la legge della divina sapienza, senza eccezioni di sorte; ma le sue applicazioni sono variatissime, secondo quelle moltiplici circostanze, che una sola mente infinita può abbracciare ad un tempo medesimo, non fuggendogliene pur una sola, nè anco la minima, e ne sa tirare esattissime le ragioni.

CAPITOLO XVIII.

CONSEGUENZA QUARTA. — LEGGE DELLA PERMISSIONE DEL MALE.

544. Dalla stessa legge si trae la ragione per la quale, e secondo la quale Iddio permette il male.

545. Il lettore si rammenti che cosa è il male: noi l'abbiam detto, è una privazione di bene (183-187). E poichè il bene è la stessa entità delle cose, quanto più avvi di entità, più vi ha di bene; e più avvi di *entità* dove più vi ha di *azione*.

Consegue, che dalla legge del minimo mezzo deriva necessariamente la permissione del male. Poichè se questa legge importa che Iddio non intervenga nella natura come creatore, conservatore e santificatore se non con quella sola quantità d'azione che produca il massimo bene ch'ella potesse produrre in qualunque altro modo ella fosse usata; molte volte Iddio non interverrà, molte volte cesserà dall'agire o dal produrre le cause seconde, o le loro attitudini e perfezioni; e saranno tutte quelle volte in cui se egli agisse, l'attività adoperata o prodotta non recherebbe il frutto massimo, che solo appaga la sua infinita bontà.

546. Ora l'astenersi che Iddio fa d'operare è la permissione del male. Perocchè essendo Iddio la *prima causa*, ad essa si riportano tutti gli effetti anche delle *cause seconde*. E però, cessando in qualche parte la prima causa dal concorrere, cessano molti effetti delle cause seconde; sicchè questa mancanza di effetti, o di pienezza e perfezione in essi, non è operata da Dio; il quale ogni qual volta opera, produce un bene, ma nasce da sè, ove Iddio s'astenga dall'operare. E come la causa prima, benchè causa universale di tutte le cose, non toglie il libero arbitrio delle creature intellettive quando operano il bene; così la mancanza dell'azione della prima causa non toglie il libero arbitrio di quelle creature, quando, mancando nella loro operazione, operano il male. Questo non è più difficile ad intendersi di quello: se nel primo giace un mistero, niuna maraviglia che si trovi un mistero anche nel secondo: posciachè si può dimostrare che la

Digitized by Google

cosa è così; riman fermo che ella sia così, anche non sapendo noi spiegare il modo per cui ella così sia. Ora che Iddio, causa prima, sia conseguentemente anche causa universale di tutte le attività finite, è chiaro dall'assurdo che ne verrebbe se non fosse; poichè vi sarebbero in tal caso entità od atti di entità *indipendenti* da Dio. E se vi avesse qualche cosa che fosse da Dio indipendente, già Iddio non sarebbe più Dio: l'attività che sfuggisse all'atto suo creatore sarebbe per sè stessa; l'*essere per sè stesso* sarebbe diviso dunque in più: l'infinito assoluto cesserebbe, poichè il concetto dell'infinito assoluto è quel di un ente che abbraccia in sè con unità semplicissima tutto ciò che è per sè stesso.

547. D'altra parte, colui che sarà giunto a formarsi un chiaro concetto della creazione (e sotto la parola creazione s'intende qui ogni azione di Dio *ad extra*, chè, a dir vero, Iddio opera sempre per modo di creazione in quanto che egli produce in ogni istante ciò che senza lui non sarebbe), intenderà facilmente che la creazione produce le cose col loro ordine, e perciò produce gli accidenti come sussistenti nella sostanza, e da questa uscenti; produce gli atti delle cause seconde come atti di queste, e uscenti da queste secondo il modo del loro operare, sia libero o necessario questo modo; laonde l'intervento e l'azione di Dio non toglie mai l'operare libero, anzi lo produce, lo fa esser libero, come appunto egli è: fa dunque in modo che l'atto libero sia l'atto della libera elezione d'una causa intelligente, alla quale giustamente s'imputa; perocchè imputarsi altro non viene a dire, se non riferirsi alla causa libera che lo produsse.

548. Dunque 1.° se una causa creata e libera fa il male, a lei è imputabile; poichè l'imputazione altro non è che la relazione che ha l'azione colla causa libera e immediata che la produsse, e non colla causa prima;

2.° La causa creata e libera peccatrice poteva evitare il male, poteva eleggere il bene, perchè altramente non sarebbe libera;

3.° La causa prima produsse questa causa libera, che elesse il male, e la produsse tale, che ella poteva ugualmente eleggere il bene ed il male; poichè altrimenti non l'avrebbe prodotta libera;

4.° Questa causa libera, eleggendo il male, mancò alla pienezza e perfezione del suo atto, benchè ella avrebbe potuto non mancare;

Digitized by Google

5.° La causa prima produsse la causa libera anche in quell'atto in cui quella mancava alla pienezza ed alla perfezione del suo atto, mentre poteva non mancare; la produsse cioè atta a non mancare; ma non produsse già il mancamento del suo atto; il qual mancamento, come cosa privativa, non può esser prodotto da una causa tutta attività, che non manca mai, che ha un infallibile operare (1): onde non v'ebbe già nella causa prima un atto con privazione, ma una mera negazione di atto limitata in modo che non tolse alla causa seconda il potere di fare l'atto completo, ma bensì lasciò che l'atto di quel potere mancasse della propria perfezione, di quella perfezione che la causa seconda gli potea dare e non gli diede.

6.° La *permissione* che Iddio fa del male morale non è la causa del male; perchè la causa del male è una *causa deficiente;* e in Dio non si dà deficienza, essendo ogni suo atto perfetto. Ma questo atto perfetto di Dio, anzi appunto perchè è perfetto, avendo per suo oggetto il bene massimo, non s'estende a produrre tutti gli atti perfetti che le cause seconde posson fare; onde accade che le cause deficienti pongano alcuni atti imperfetti e deficienti, non perchè non potessero fare altramente, ma per libera loro elezione: e questa deficienza attuale e libera di esse è *il male morale demeritorio,* da cui poscia consegue anco *un male morale necessario,* come ne' dannati e ne' peccatori. La *prima causa* dunque non produce alcun male, ma sì la *causa seconda* che sola è deficiente.

7.° La permissione che fa Dio del male non toglie il potere alla causa libera di evitarlo, ma solo non le impedisce il commetterlo. Perocchè l'oggetto di tale permissione non è *anteriore* di tempo al male che vien commesso, quasichè sia un impulso che spinge a fare il male, o una sottrazione del potere di evitarlo che lo renda necessario; ma è *contemporaneo* al male stesso, è il male stesso attuale; onde questo non è *cagionato* da quella nè *positivamente,* nè *negativamente,* ma *semplicemente permesso.*

8.° Il *male morale non libero* è conseguente al *male mo-*

(1) Sant'Agostino, quella gran mente, che ha investigata con maggiore profondità, che forse mai nessun altro avesse fatto, questa materia, esprime così questa verità: *Peccavit quidem opus Dei, id est angelus vel homo; sed opere suo peccaverunt, non opere Dei: ipsi sunt enim bonum opus Dei; peccatum vero eorum, malum opus ipsorum est, non Dei.* Operis imperf. contra Jul. V, LXIV.

Digitized by Google

valè libero; ed accade talora per sottrazione di forze morali, voluta dalla divina giustizia; e intanto il male morale necessario è male penale, cioè giusta pena del male morale libero precedente; e come punizione è voluto dalla eterna giustizia, concorrendovi Iddio negativamente, cioè col non dare o sottrarre per giusto giudizio le forze morali: il quale è il caso appunto de' dannati. Conciossiachè, come dice sant'Agostino, *peccandi necessitas unde abstinere liberum non est, illius peccati* POENA *est, a quo abstinere liberum fuit, quando nullum pondus necessitatis urgebat* (1).

9.° Finalmente, che Iddio concorre negativamente al male penale, negando o sottraendo i beni eudemonologici alla creatura che se n'è resa indegna col peccato.

---

(1) S. Aug. *Op. imperf. contra Jul.*, I, CV. — Si noti bene che secondo la mente di sant'Agostino, e il sentimento della Chiesa cattolica, ogni necessità di peccare cessa in quelli che sono in grazia di Dio, o che a questa grazia ricorrono, eccetto le imperfezioni morali e i peccati veniali, da cui intieramente niuno si astiene. Il santo Dottore non parla dell'infelice necessità di peccare se non per dar gloria alla grazia di Gesù Cristo, che sola ne libera gli uomini, onde nello stesso numero dice: *A peccatis omnibus sive originalibus, sive moralibus, vel quæ facta sunt, vel ne fiant, non liberat nisi gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum, in quo regenerati sumus, et a quo didicimus orando dicere non solum, Dimitte nobis debita nostra, id est quia peccavimus; verum etiam, Ne nos inferas in tentationem, id est ne peccemus.* — È poi una mera calunnia de' giansenisti, l'avere attribuito a Sant'Agostino ch'egli insegnasse, l'uomo nello stato presente di natura caduta operar sempre in virtù di quella delle due dilettazioni che prevale in lui, senza l'intervento della sua libera volontà, nel qual caso ogni peccato sarebbe necessario, non restando più nell'uomo che la libertà *a coactione*, distrutta la libertà *a necessitate;* giacchè sant'Agostino insegna chiarissimamente, 1.° che la grazia si può perdere col peccato; 2.° che chi è in grazia e pecca, pecca sempre liberamente, perchè nell'uomo in grazia non si dà più alcuna necessità di peccare; 3.° che nello stato di natura caduta e non riparata v'hanno due specie di peccati, i necessarj ed i liberi (colpe). Onde contro Pelagio che gli apponeva la calunnia stessa de' giansenisti (cosa singolare!), cioè ch'egli non riconoscesse nell'uomo caduto peccati liberi, risponde: *Cum igitur et illa fateamur in hominibus esse peccata quæ committuntur* NON NECESSITATE, *sed voluntate, quæ tantummodo peccata sunt,* UNDE AB EIS LIBERUM EST ABSTINERE; *et peccatis de ignorantiæ* (imperfezioni morali) *vel affectionum necessitate venientibus, quæ jam non solum peccata, verum etiam* POENA SUNT PECCATORUM, *plenum sit genus humanum* (prima di ricever la grazia, o dopo perduta): *quomodo dicis definitionibus nostris peccatum nec in moribus inveniri?* (lvi).

Digitized by Google

549. Iddio adunque non è causa del male di colpa, e se talora nelle Scritture si dice causa di questo male, egli è detto causa in altro senso d'allora che si dice causa del male di pena. Nè di quel male, nè di questo Iddio è *causa positiva;* nè di quello nè di questo Iddio è *causa deficiente.* Ma del male di colpa, essendo questo libero, Iddio non è causa al tutto, nè pur negativa; perocchè egli non sottrae le forze alla libera volontà della creatura, anzi egli stesso gliele dà e gliele mantiene quelle forze colle quali ella può liberamente evitarlo; egli solamente s'astiene dall'obbligarla a scegliere il bene, ma permette che scelga il male. Vero è che quando la creatura sceglie un atto a cui nulla manca di perfezione morale (il che costituisce il bene), Iddio concorre positivamente alla pienezza di quest'atto; e quando la creatura sceglie un atto privo della debita perfezione morale, Iddio non concorre a questo mancamento; ma questo non-concorso non precede, come dicevamo, l'esistenza dell'atto manchevole, non lo determina, non rende impossibile il contrario; ma solo, ad un tempo stesso, l'uomo elegge l'imperfezione dell'atto, e Iddio non ne produce la perfezione *(causa semplicemente permissiva);* l'una delle due cose non è prima dell'altra, nè l'una influisce sull'altra.

550. All'incontro nel male di pena, nel male fisico, e in tutti gli atti necessarj della natura, Iddio è *causa negativa,* in quanto che quegli atti non avvengono appunto perchè egli non dà l'attività producente: conciossiachè se la creasse quell'attività indubitatamente essi avverrebbero; conciossiachè sono atti necessarj e non liberi. I mali fisici adunque e penali (che se non fosser penali, cioè non dessero pena alla natura intelligente, non sarebbero propriamente mali) e sono atti della giustizia di Dio, e come tali giusta materia alle lodi di Dio; e tuttavia non sono qualche cosa che Iddio infligga positivamente alla sua creatura, alla quale egli non dà che bene, ma sono pene che la natura soffre per la imperfezione sua propria, alla quale Iddio giustamente la lascia. *Cum ergo punit Deus,* dice sant'Agostino, *ut judex punit eos qui legem prætereunt,* NON EIS INFERENS DE SE IPSO MALUM, *sed in id quod elegerunt eos expellens, ad complendam summam miseriarum* (1).

551. Ma egli giova qui dichiarar maggiormente la natura di

(1) In Ps. V, n. 10.

Digitized by Google

questa *causa negativa* del mal penale. Poichè Iddio è causa negativa del mal penale in due modi, o non dando l'attività che produrrebbe l'effetto completo, come avviene ne' mali puramente fisici *(causa non dante)*, o cessando dall'azione, come avviene ne' mali morali-necessarj, che sono anch'essi penali, come ne' dannati, a cui sottrae la sua grazia *(causa cessante)*.

552. Quanto agli atti fisici che riescono difettosi (i quali erano chiamati dagli scolastici *peccata naturæ)*, Iddio non è già causa negativa di questi col sottrarre alla natura le sue forze, no, che anzi egli è quegli che le mantiene, e colla conservazione delle cose naturali mantiene interrotta la serie delle cause seconde dal principio del mondo sino alla fine. Ma egli prevedendo fin da principio quella immensa serie di cause e di effetti che dovea essere più convenevole al suo disegno (1), prevedendo nella medesima serie tutti quegli effetti manchevoli e difettosi che erano necessarj al suo disegno medesimo, e che riuscivano pene opportune al delitto; fin da principio diede alle naturali cose, in creandole, quelle virtù così limitate, e collocolle in tali rispetti fra loro, che dovessero entrare in certe collisioni, dalle quali poi uscissero que' difetti reali e giusti, fonte di pene all'essere colpevole: il che è quanto dire, *non diede* alla natura quelle entità e virtù, e quell'ordine, nè gli aggiunse quegli ajuti di sua propria mano, co' quali niun atto difettoso, penale all'uomo, sarebbe in essa avvenuto. Anzi a principio egli dispose le cose sì fattamente, che, durante il tempo d'innocenza degli uomini, niuna pena ricevessero dalle forze della natura, e così per allora non esistesse sulla terra il male penale di cui parliamo; ma, conoscendo egli la durata di quel primo tempo d'innocenza, nè ignorando che sarebbe ad esso succeduto un altro tempo di peccato, dispose che la natura, secondo la serie delle cause e degli effetti, sviluppasse poi gli effetti penali, mediante un'armonia prestabilita fra i mali fisici e i mali morali a cui l'uomo sarebbe concorso colla sua volontà.

553. Così tutte le forze primitive proprie della natura rimasero, non furono diminuite, si lasciate da Dio al loro naturale sviluppo, dalla sua sapienza prestabilito. Pure egli è vero, che in pari

(1) S. Tommaso così appunto: *Sic providentur naturales effectus, ut etiam causæ naturales ad illos naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non provenirent.* S. I, XXIII, VIII.

Digitized by Google

tempo, ritirando Iddio sè stesso dalla natura, tolse da essa quella benefica influenza che la sua speciale presenza le dava; ma della cessazione di quest'azione benefica del Creatore sulla natura poco appresso ragioneremo parlando della *causa negativa-cessante.*

554. Nè questo avere Iddio create e ordinate le cause seconde a principio, non in quantità illimitata, ma *in pondere, numero et mensura* (1), è opposto a quello che dicevamo poco prima, estendersi l'atto creatore a tutti gli atti delle singole sostanze create; poichè l'atto creatore, che pure a tutte si stende, non toglie l'efficacia delle cause seconde, anzi è quello che le produce. Onde l'avere disposto Iddio le creature al primo istante del loro essere, altro non viene a dire, se non racchiudersi in quella prima disposizione la legge che determina gli atti successivi di esse, cui tutti l'atto creatore, tali quali sono determinati, comprende e produce. L'ordine delle creature, in una parola, è l'ordine dello stesso atto creatore, il quale è così costituito, che nel primo stato di esse, già potenzialmente e virtualmente esistano tutti gli stati successivi, e le azioni per le quali il precedente trapassa nel susseguente.

555. Ora l'avere Iddio a principio ordinate tutte le cose naturali con sì eccelsa sapienza, da ottenerne tutti gli atti deficienti che doveano punire il peccato, fu conseguente al principio del *minimo mezzo,* il qual richiede, che Iddio ottenga tutto ciò che può dalla natura per le forze e virtù in essa inserite e disposte; e però a contemplare quella prima ordinazione ci chiama spesso la divina Scrittura, affinchè intendiamo l'altezza della creatrice sapienza. Così nell'Ecclesiastico: « Le opere di Dio fin da princi-
« pio furono fatte con retto giudizio, e fino dalla loro istituzione
« egli distinse le loro parti; ed i loro principi (gli astri, e gli an-
« geli loro rettori) stanno nelle sue mani per tutte le generazioni.
« Egli ornò i loro movimenti per sempre, e non patirono penuria,
« nè si stancarono, nè cessarono dalle loro operazioni. Mai in eterno
« l'uno di essi angustierà il suo vicino. Non negar fede alla sua pa-
« rola. Poscia Iddio riguardò alla terra, e la empì de' suoi beni.
« Ogni anima vitale egli pose sulla sua faccia, e di nuovo in essa
« ritornerà » (2). Dove è chiaramente indicata la formazione e distribuzione primitiva delle cause naturali, e tutta la serie de' loro

(1) Sap. XI, 28.
(2) Eccli. XVI, 26-31. Veggasi il testo greco.

Digitized by Google

effetti sapientemente prestabilita. E nello stesso libro si dimostra come Iddio ordinò le cose nella prima loro istituzione per modo, che riuscissero a beneficio de' buoni, ed a punizione de' tristi. « Fin « da principio, così si legge, i beni furono creati pe' buoni, e « per gl'iniquissimi i beni ed i mali »; e appresso: « Il fuoco, la « grandine, la fame e la morte, tutte queste cose sono create per « la vendetta: i denti delle fiere, e gli scorpioni, e i serpenti, e « la spada a ridurre gli empj in esterminio. Ne' comandi del Si- « gnore tali cose festeggiano, e si apparecchiano in tutta la terra « al bisogno, e venuti i loro tempi, non falliscono alla parola » (1). Ed è a notarsi quanto spesso si ripeta dalla Scrittura, che Iddio previde tutti i tempi, e a' loro tempi opportuni assegnò le cose e gli avvenimenti, e tutti sono buoni a' tempi loro assegnati. Perocchè « il suo sguardo trascorre di secolo in secolo » (2). Onde « non è a dirsi: questo è peggiore di quello: chè tutte le cose al « loro tempo saranno trovate buone » (3).

556. Ma disposti per tal modo nel momento della creazione tutti gli esseri naturali, che a certi tempi dovesser fallire nelle loro operazioni, e così riuscire in punizione de' malvagi, era conseguente alla limitazion del creato, che talora involgessero nelle sciagure anche i buoni mescolati co' tristi in sulla terra, que' buoni che si trovassero, quasi direi, per accidente in sulla via, quando le cause punitrici collidendosi producessero il male penale. Rimaneva dunque all'eterna sapienza a fare qui un altro calcolo, a sciorre un altro quesito, cioè a mettere in conto anche questo patimento, che ne' buoni ridondava immeritamente. Ella, pria di regolare le cose dell'universo, dovea rispondere seco stessa a questa domanda: « l'evitare queste pene de' buoni è egli un bene sufficiente a rendere l'impiego di quell'attività che occorrerebbe adoperarvi, sapientissimo »? ossia « la misura d'attività che si dovrebbe produrre a cessar da' buoni quelle pene accidentali, venienti quasi *præter intentionem* dell'autore della natura, calcolato tutto, anche la punizione de' mali che cesserebbe, sarebbe ella ottimamente spesa? spendendola in ciò, sarebbe un impiego d'attività fruttante il massimo »? E la sapienza rispose a sè stessa negativamente in certi casi; in altri affermativamente. Questi ultimi adunque sono quelli ne' quali i tristi, in grazia de' buoni, sfuggono la punizione meritata, o parte di essa

(1) Ivi, XXXIX, 21-40. (2) Ivi, 25. (3) Ivi, 40.

Digitized by Google

in questa vita, rimanendo loro il debito che pagheranno nella futura. I primi sono que' casi, ne' quali i buoni soggiacciono a sofferenze non meritate, o maggiori del merito, il che si avverò in Gesù Cristo, in Maria Vergine e in molti Santi, de' quali mali non meritati, Iddio riccamente li compensa nell'eternità.

557. Conviene adunque distinguere la regola dall'eccezione apparente, che nasce nell'applicarsi, a cagione delle limitazioni degli enti. La regola si è, che le cose naturali sieno disposte a favorire co' loro effetti i buoni, ed a punire i cattivi: l'eccezione è, che avvenga il contrario. Di che, questa regola si parte in due:

Prima parte. Gli effetti naturali sieno così ordinati che non producano nocumento ai buoni, ma loro giovino.

Eccezione. — I malvagi godono di questi vantaggi de' buoni quanto è necessario acciocchè non sia interrotto l'ordine e la serie delle cause naturali (1). Onde Iddio fa sorgere il sole sui buoni e sui tristi, e manda le piogge sui terreni d'entrambi (2).

Seconda parte. Gli effetti naturali sieno così disposti che dieno pena ai cattivi.

Eccezione. — I buoni soggiacciono ai mali naturali destinati a' cattivi, quant'è pur necessario, acciocchè non sia interrotto l'ordine e la serie delle cause; quindi la cecità di colui che fu guarito da Cristo, il quale non avea peccato nè egli, nè i suoi genitori (3); e la morte di que' Galilei, il cui sangue Pilato ebbe mescolato co' lor sacrifizj; e di que' diciotto su cui cadde la torre di Siloe, i quali non erano punto i maggiori peccatori che fossero, come attestò Cristo stesso (4).

558. L'una e l'altra di queste due leggi sono proclamate dalla Scrittura. Quanto alla prima, san Paolo dice, che Iddio ha donato agli uomini insieme con Cristo tutte le cose (5). Gesù Cristo non vuole che i suoi sieno solleciti delle cose temporali: « Cercate pri-

(1) Giobbe diceva: « Dio volesse che si pesassero sulla bilancia i « miei peccati, co' quali ho meritato l'ira e la calamità ch'io patisco: « come l'arena del mare questa apparrebbe più grave ». (Cap. VI). Ma Baldad, uno de' suoi amici, gli rispondeva fra l'altre cose, che non si potevano evitare i suoi mali, senza interrompere il corso delle cose naturali, il che non conveniva pretendere che Dio facesse, perchè niuno potea calcolare quanti mali maggiori ne sarebber seguiti, quanti beni impediti: *Numquid propter te derelinquetur terra, et transferentur rupes de loco suo?* C. XVIII.

(2) Matth. V, 45. (3) Jo. IX, 2. (4) Luc. XIII.

(5) S. Paul. ep. ad Eph. I, 10.

Digitized by Google

« ma, dice, il regno di Dio, e tutte queste cose vi saranno ag-« giunte », avendole il Padre così disposte, che vadano colà dov'è la vera virtù.

Quanto alla seconda, sono innumerevoli le pene temporali minacciate a' malvagi, chè « il fuoco, la grandine, la fame e la mor-« te, tutte queste cose sono create per la vendetta » (1).

559. Ora sì fatte punizioni che conseguono come effetti naturali, Iddio le produce negativamente, cioè col non fare, coll'avere fino a principio disposte le create nature in modo che dovessero non produrre i beni relativi, mancare a quel loro atto, non sempre fisico, ma spesso atto d'ordine e d'armonia; perocchè anche l'ordine e l'armonia è nelle cose, nel complesso delle cose, un atto di più, una entità di più.

560. Ma talora anco Iddio è *causa negativa* de' mali necessarj non solamente omettendo di fare, ma anco ritirando la sua azione benefica. Così sant'Agostino spiega l'espressione usata dalla Scrittura dell'indurare i cuori, dicendo: *Nec obdurat Deus impertiendo malitiam, sed non impertiendo misericordiam* (2). Ma se si considera attentamente la cosa, ritira forse Dio la sua grazia a chi pecca con un atto positivo, come l'uomo, a ragion d'esempio, toglie ad un altro il vaso che gli ha prestato? Non già: poichè quantunque cessi l'effetto dell'illuminazione e della santificazione della grazia nel peccatore, e quindi in questo senso cessi l'azione divina, tuttavia ella non cessa per una speciale azione di Dio medesimo che positivamente a sè la ritiri, ma piuttosto cessa a quel modo come cessa l'azione illuminatrice del sole in colui che si cava gli occhi, benchè il sole continui a risplendere come prima. Così il Bellarmino insegna che l'uomo al presente nasce privo di grazia, non già perchè Iddio non fosse disposto a dargliela, ma perchè la grazia incontra nell'uomo appena generato l'impedimento del peccato originale, che è come la cecità, che gl'impedisce di godere la luce; se non che questa cecità, quest'ostacolo non è negli occhi materiali, ma nella stessa volontà, che costituisce la persona umana, soggetto del peccato; la quale viene poscia guarita dalla sola grazia medicinale di Gesù Cristo. E in che consiste quest'ostacolo? In una ripugnanza fra la volontà peccatrice e la grazia illuminatrice: in una ripugnanza che Iddio santo venga

(1) Eccli. XXXIX.

(2) Ep. CXCIV, n. 44.

Digitized by Google

ad abitare nell'anima di chi è in peccato, cosa cozzante co' divini attributi.

561. E per la ragione stessa, per la quale Adamo colla sua prevaricazione si privò della grazia che lo illuminava, dovette anche cessare quella benefica influenza di Dio nella natura che era a servigio dell'uomo in grazia, il quale, finchè era unito a Dio, e in Dio sperava e non nella natura, era protetto da Dio, che sommetteva e ordinava a lui la natura.

CAPITOLO XIX.

RICAPITOLAZIONE DELLE COSE DETTE, E NESSO COLLE COSE DA DIRSI.

562. E qui riassumiamoci. Iddio dunque è *causa prima* di tutto ciò che avviene nell'universo: ma talora è *causa positiva*, talora è *causa negativa*.

563. La prima causa, in quant'è positiva, si può chiamare sempre *creatrice;* perchè Iddio non interviene immediatamente in ciò che può produrre una causa seconda; onde quand'egli interviene, o in quant'egli interviene, fa cosa nuova, ossia tale di cui non v'ha ragion sufficiente in natura.

564. La causa negativa, noi l'abbiamo distinta in *deficiente* e *non deficiente;* e abbiamo mostrato che Iddio non è mai causa deficiente, ma l'esser causa deficiente è proprio delle cause seconde.

565. La causa negativa non deficiente è duplice, *permissiva*, o *inattiva*.

566. La *causa meramente permissiva* è quella, che non toglie le cause seconde, nè le loro forze atte a produrre il pieno effetto, ma solo permette che esse manchino alla produzione del medesimo; e così è che Iddio è causa, o, a meglio dire, non è causa del male morale di colpa. Perocchè questo è quel male morale che la creatura produce contro la legge eterna colla sua libera volontà; e Iddio, lungi che le sottragga questa libera volontà, è anzi quegli che la crea e mantiene in essa.

567. La *causa negativa inattiva* è quella che non produce gli enti, o le loro forze o i loro effetti; ed è così che Iddio non è causa delle superfluità, ma è causa che queste manchino, e che abbia luogo il *male di pena*.

Iddio non è causa delle superfluità, cioè egli non le produce, le esclude dall'universo.

Digitized by Google

Il male di pena viene anch'esso da Dio in questo modo, cioè non producendo Iddio il bene contrario.

568. Il male di pena è *fisico, intellettuale* e *morale.*

Il male fisico è la mancanza de' beni necessarj alla vita, il dolore corporeo, le imperfezioni corporee, la morte.

Il male intellettuale è l'ignoranza, la tardità dell'intendimento, ecc.

Il male morale di pena è il peccato originale, i peccati necessarj, i difetti morali inevitabili.

569. Questi mali sono necessarj, e però nascono da cause necessarie, alle quali manca qualche cosa per la loro perfetta operazione. Questa cosa che manca loro si può chiamare, con denominazione generalissima, un'attività, o un'entità, che a loro non è data. Perchè non solo la vigoria d'una potenza, ma anche la disarmonia fra più potenze è mancamento di qualche attualità, se non sempre ne' singoli enti, o nelle singole potenze, almeno nel loro complesso.

570. Ora Iddio è *causa inattiva* talora col *non fare,* talora col *cessar di fare.*

Così a principio Iddio s'astenne dal fare quegli enti, o più generalmente quelle cause seconde che erano superflue al suo fine; e alle potenze create non diede quell'ordine, pel quale nel loro sviluppo producessero que' beni che eran superflui, o evitassero que' mali che erano utili e necessarj al gran fine.

Ma in quanto al *cessar di fare,* Iddio non cessa propriamente mai da ciò che incominciò a fare, se la causa seconda non rigetta il suo dono, e se ne rende da sè stessa incapace; e così fu che il primo padre degli uomini si tolse da Dio e dalla sua grazia; onde questa cessò in lui di operare, non per mancamento della grazia, ma dell'uomo che la abbandonò.

571. Con tutte queste distinzioni si spiega in che modo Iddio intervenga nella produzione del bene e del male dell'universo; e s'intendono que' luoghi della Scrittura divina, dove Iddio si chiama causa prima anche del male (1).

572. Or poi, sia che Iddio operi come *causa positiva,* o sia che

---

(1) Gen. XLV, 5, 8; Ex. VII, 3; Deut. II, 30; II. Reg. XVI, 10; III. Reg. XII, 15; Job XII, 10, 17, 24, 25; Is. X, 6; Jer. X, 23, III, 20; Amos III, 6; Jo. VI, 42; Act. II, 23, IV, 27, 28; Rom. IX, 16, 18-20; I. Cor. IV. 7, XII, 6; Eph. II, 10; Philipp. II, 13.

Digitized by Google

intervenga come *causa negativa*, è sempre la legge della sapienza che lo dirige, è sempre la legge del minimo mezzo che determina la sua operazione. Conciossiachè egli non fa se non ciò, onde possa cavarne il frutto massimo; e ciò che non gli dà tanto frutto, s'astien dal produrlo; e per la stessa ragione egli non impedisce il mal di colpa, permettendolo, o non impedisce il mal di pena, astenendosi dal produrre le attività e l'ordine loro, pel quale quel mal non sarebbe, perchè in tal caso il produrre quell'attività, o in esse quell'ordine, non sarebbe un'azione bene impiegata, non arrecando il massimo frutto; senza cui niuna sua azione egli fa; mettendo sempre sulla bilancia non solo i beni che darebbe la sua azione, ma ancor quelli che impedirebbe, e i mali che seco trarrebbe.

573. Le quali dottrine tutte sono importanti alla continuazione de' nostri ragionamenti. Poichè, solo avendo presente qual sia l'operare positivo, e quale l'operar negativo, possiamo considerare più partitamente la sua sapienza e la sua bontà nell'universo, sia quand'egli opera siccome causa positiva, sia quand'egli non operando riceve il concetto di causa negativa, sia finalmente quando si considera nell'uno e nell'altro modo ad un tempo, ond'hanno luogo gli effetti misti di entità e di limitazione, di male e di bene: possiamo meditare la sua infinita sapienza qual regolatrice di tutti e tre questi modi, ne' quali s'hanno gli eventi, che appariscono nel creato: che cosa in ogni circostanza ella suggerisca di fare alla sua infinita bontà. Cominciamo dalla sapienza regolatrice delle azioni e *disposizioni positive* di Dio, venendo in appresso alla sapienza regolatrice degli *effetti negativi* e *misti;* onde riesce fuori il grand'ordine del tutto.

E in quanto alle disposizioni e operazioni positive, vediamo come Iddio dovea ordinare e scegliere gli enti dell'universo, e a qual fine rivolgerli. Poscia passiamo a considerare i grandiosi mezzi ch'egli doveva mettere in gioco a cotanto fine; ed è qui, parlando de' mezzi, che ci converrà entrare nell'argomento delle sue disposizioni negative e miste.

Digitized by Google

CAPITOLO XX.

CONSEGUENZA' QUINTA. — ERA CONVENIENTE CHE IDDIO METTESSE GLI ENTI CH'EGLI VOLEA CREARE IN CONNESSIONE, FACENDO DI ESSI RISULTARE UN TUTTO SOLO ARMONICO.

574. Molte ragioni speciali possono dimostrare la convenienza, che, volendo Iddio creare più enti, li ponesse in relazione e comunicazione fra loro, sicchè, legati variamente insieme, un solo tutto formassero; ma elle si possono ridurre tutte alla legge del minimo mezzo, od almeno egli è certo che questa gran legge dimanda la connessione e l'unità delle cose create.

575. E primieramente si vede, che l'una cosa abbisogna dell'altra per sussistere e svilupparsi. Così l'uomo ha bisogno di alimenti che gli sono somministrati da' bruti e da' vegetabili, ha bisogno d'aria per respirare, di luce per vedere, de' suoi simili per moltiplicarsi, e formare società, ecc. Tutti gli altri animali hanno pari bisogni di enti diversi da sè per mantenere la propria esistenza e perpetuare la loro specie. I vegetabili pure hanno bisogno de' minerali, della terra, dell'acqua e de' varj succhi di cui si nutrono, de' varj fluidi in mezzo a cui vivono, ecc. Se i vegetabili non diffondessero nell'aria l'ossigeno e non assorbisser l'idrogeno, l'aria in poco tempo si renderebbe inetta alla respirazione; così gli animali rimandando colla respirazione l'idrogeno, somministrano quella sostanza che assorbono e di cui vivon le piante. I pesci abbisognano d'acqua e di alimenti loro convenienti. L'elettricità, il fuoco ed altri imponderabili sono pure di stretta necessità alla conservazione della vita animale. Se non ci avesse il sole perirebbe ogni cosa; il giro diurno della terra intorno a sè stessa, ed annuale intorno al sole, ha pur esso una speciale relazione coi periodi vitali, con quelli delle gravidanze, ecc. Insomma si può dire che niun vivente può stare da sè, e tutto l'universo concorre a farlo essere, durare ed agire a' suoi fini. Ora egli è vero, che se Iddio avesse voluto separare un ente dall'altro, l'avrebbe potuto conservare a forza di miracoli della sua onnipotenza; ma in tal caso le attitudini, di cui sono forniti gli enti, di giovarsi e sostenersi l'un l'altro, sarebbero rimaste inutili; vi sarebbe stato dunque un immenso dispendio inutile di attività. Ora appartiene alla legge del minimo mezzo, che niuna entità o attività si rimanga infruttifera; anzi che ognuna produca tutto quel bene che

Digitized by Google

può produrre, disposta e collocata a tal fine nel luogo, tempo e modo più acconcio dalla intelligenza extra-mondana. Dunque la legge della sapienza, che è quella del minimo mezzo, non sarebbe stata osservata, qualora Iddio invece di mettere i varj enti in acconcia relazione fra loro, gli avesse isolati e dissociati, togliendo loro la possibilità di giovarsi e di completarsi a vicenda.

576. Di più, dalla connessione de' varj enti ordinata sapientemente si hanno due maniere di effetti; altri che posson contribuire alla produzione del ben finale, e sono *beni di mezzo;* altri che hanno ragione essi stessi di fine, e sono *beni finali.* Ora se Iddio non avesse copulati gli enti colla sua sapienza, nè gli uni nè gli altri beni si sarebber prodotti.

577. I beni di mezzo sono quelli che riguardano l'ordine delle cose reali e intellettuali; i beni di fine, quelli che spettano all'ordine morale-eudemonologico. E chi non vede che dalla congiunzione degli enti se n'hanno infiniti effetti nell' ordine reale, che senz'essa non si potrebbero avere? Anzi si può dire, che tutti gli effetti fisici conoscibili all'uomo nascono dalla connessione e dalla composizione degli enti; giacchè che si scorge mai di semplice e al tutto diviso e separato nell'universo? Or tutti questi effetti che Iddio ordina quali mezzi al bene finale, sarebbero affatto perduti, se gli enti creati non fossero posti in comunicazione fra loro. Nè solo vi ha un numero immenso di effetti fisici, quanti esser possono i varj concorsi degli atomi e degli altri enti, che eccedono ogni calcolo d'uomo; ma ciascun effetto col variare di quantità dà un effetto nuovo, che altramente avere non si potrebbe. Uniamo le forze d'una stessa natura, ed unite, ci daranno quello che mai non ci avrebbero potuto dare disgiunte. Se io applico cento gradi di forza a muovere un masso, ma gli applico successivamente l'uno appresso l'altro, non ottengo il movimento che bramo, e perdo inutilmente quelle forze che io applico, per così dire, alla spicciolata; ma se, raccogliendo tutti que' cento gradi, nello stesso tempo e punto li applico al masso e nella stessa direzione, io avrò l'effetto nuovo del movimento. Con cento libbre di legna io posso assai bene scaldare una stanza. La scalderò io se vi farò consumar dal fuoco un fuscello alla volta? Consumerò le cento libbre senza ottener l'effetto, ch'io ottengo facendo ardere quella stessa quantità di legne tutta ad un tempo. Nuovi effetti adunque s'ottengono, varj di natura e di quantità, dalla congiunzione degli enti, e innumerabili di numero; da ciascun de'

Digitized by Google

quali, ben ordinato dall'infinita sapienza, qualche bene può derivarsi.

578. Lo stesso dicasi relativamente all'ordine intellettuale.

L'uomo è un ente dotato del mezzo di conoscere, ma privo a principio d'ogni cognizione riguardante l'*ente reale* fuori di sè. Il sentimento fondamentale, le modificazioni di questo sentimento, gli enti reali che producono queste modificazioni, costituiscono la materia prima delle cognizioni ch'egli acquista successivamente, quando venendo scossa la sua attenzione, egli applica il mezzo di conoscere, che è l'*essere ideale indeterminato*, a queste realità. La cognizione umana dunque non si potrebbe sviluppare e grandeggiare, se le realità corporee non agissero su di lui, non l'eccitassero, non producessero i suoi istinti ed i suoi bisogni. Era dunque necessario ch'egli fosse circondato da quell'universo, dove prende la materia delle cognizioni, sulle quali poscia egli istituisce ragionamenti che lo sollevano al Creatore, e ne contempla la sapienza, la bontà, la perfezione. Tutto il complesso delle notizie che per tal modo l'uom si procaccia sono tante occasioni e mezzi, pe' quali egli può svolgere i suoi affetti, e così operare moralmente, esercitare la virtù, ed altresì meritare. L'uomo dunque dovea essere connesso all'universo ed esperimentarne l'azione, e venirne continuamente modificato. Ora, accordiamo che tutte queste cognizioni Iddio colla sua onnipotenza avrebbe potuto comunicarle all'uomo immediatamente, senza bisogno che l'uomo fosse soggetto all'azione dell'universo materiale, o che esercitasse egli stesso la propria azione sugli altri enti. Ma in tal caso 1.° l'attitudine che ha la natura umana di ricevere la cognizione degli enti creati, come pure l'attitudine di operare ella stessa sull'universo, ed istruirsi colle proprie esperienze, e nello stesso tempo esercitarvi la virtù, sarebbe perduta, rimasta inutile e infruttuosa; 2.° così del pari l'attitudine che hanno per loro natura i varj enti componenti l'universo di modificar l'uomo, somministrargli molte cognizioni, dargli occasione di perfezionarsi esercitando la virtù morale, sarebbesi del pari perduta, rimanendosi oziosa senza recare quel frutto, che recare avrebbe potuto. Ora questo s'oppone alla legge della minima azione. Dunque era conveniente che l'uomo e gli altri esseri fossero connessi insieme, acciocchè le attività di cui sono forniti potessero fruttificare.

579. Ma consideriamo brevemente anche i beni che hanno natura di fine, e che si traggono dalla congiunzione e mutua azione degli enti.

Digitized by Google

580. L'uomo non giugne a conoscere la causa dell'universo come sapiente, se non contemplando i vestigi di sapienza che in esso si trovano. Or tali vestigi risplendono agli occhi dell'uomo nella connessione armonica di più enti che si giovano a vicenda, formando un tutto solo, ad un solo fine ordinato. Il qual vero fu conosciuto e proclamato anche da' filosofi innanzi a Cristo, specialmente dagl'Italici, che al complesso di tutte le cose posero nome *κόσμος*, e *mundus*, quasi a dire l'ornato, il bello per eccellenza (1), e che considerarono quest'ordine e bellezza dell'universo come una manifestissima prova dell'esistenza di Dio, e l'unità di quest'ordine come una prova dell'unità di Dio, suo autore. Laonde s. Tommaso dice: « Questa è la ragione che il mondo è uno, perchè tutte le « cose vogliono essere ordinate con un ordine solo ad un solo « fine. Di che Aristotele, nel XII della Metafisica, dall'unità del- « l'ordine esistente nelle cose conchiude all'unità di Dio che le go- « verna » (2). Onde l'universo è come il libro in cui l'uomo apprende la scienza, che lo fa atto alla virtù, e le lettere con cui questo libro è scritto sono gli enti de' quai si compone, e le loro vicendevoli azioni e passioni, tendenze e avversioni, che insieme costituiscono un ordine maravigliosissimo, e una stupenda armonia. S'immagini pure che Iddio abbia potuto creare l'uomo isolato e mostrargli l'ordine e l'armonia in sè stesso, e così addottrinarlo senza necessità di servirsi a ciò della connessione sapiente delle creature. Ma questo procedere divino (quand'anco si finga possibile) sarebbe riuscito opposto alla legge del minimo mezzo, poichè per esso l'attitudine che hanno le creature di somministrare all'uomo i vestigi della sapienza, e quella che ha l'uomo stesso di cavar da esse ammaestramento e dottrina, sarebbe rimasto inutile, e come ricchezza perduta: non avrebbe dunque Iddio cavato dalla creatura quel bene, ch'essa potea pur dargli da sè medesima.

581. Oltracciò, se l'uomo non fosse posto in connessione coll'altre creature, e fra esse e lui non passasse un continuo traffico d'azione e di passione, non si potea già rendere virtuoso col minimo mezzo. Egli è da quest'universo in cui egli si trova, che come riceve la scienza, così pure riceve l'occasione d'esercitar

---

(1) Così Plinio: *Quem κόσμον Græci nomine ornamenti appellavere, eum nos a perfecta absolutaque elegantia, mundum.* (L. II, c. IV). E il medesimo dice Varrone, *De L.*, L. IX, XIX.

(2) S. I, XLVII, III, ad 1.

Digitized by Google

le virtù, e venir acquistando colla sua propria industria la perfezione morale, a cui si riduce tutto quanto il bene di cui è capace, giacchè il bene eudemonologico non acquista ragione di vero bene umano, se non in quanto si continua, convenientissima sequela del ben morale. Senza più individui conviventi, nè la specie umana si sarebbe moltiplicata, nè sarebbero state le sociali virtù, che sono propriamente le virtù umane. L'uso degli enti dell'universo, e de' beni e de' mali ch'essi producono all'uomo, è la materia in cui s'investono, per così dire, tutte quelle virtù morali che descrivono i filosofi, la giustizia, la fortezza, la prudenza, la temperanza. Tutte le imprese utili, tutte le eroiche azioni diverrebbero impossibili, se l'uomo non avesse compagni sopra la terra; onde Dio stesso ebbe detto, che « non era « buono che l'uomo fosse solo » (1).

Oltre di che, tutti gli affetti dell'uomo, in cui consiste gran parte di sua felicità, e tutti i piaceri innumerabili che gli presta la varietà mirabile di tante creature accomodate a soddisfare alle sue naturali tendenze, rimarrebbero pure impossibili. Ma come uno de' maggiori diletti dell'intendimento è la contemplazione del Tutto armonico che da tante varie e contrarie cose s'accozza per la sapienza creatrice; così uno de' maggiori diletti del cuore è quello che ridonda negli individui dalla società de' suoi simili, vivendo l'uno nell'altro per opera dell'amore: per effetto poi della soprannatural carità l'uno vive e gode in tutti quelli che della stessa carità partecipano, e così la vita si moltiplica, e senza fine s'aumenta e s'accumula in ciascheduno.

582. Ora poniam pure anche qui, o, per dir meglio, fingiamo per via d'illusione immaginativa, che Iddío avesse potuto dare all'uomo di tutto ciò un compenso; avesse potuto dargli in altro modo occasione d'esercitare ampiamente la virtù, di svolgere gli affetti del suo cuore, e di godere i piaceri dell'intelletto e dell'animo di cui è suscettibile. Ma come poteva egli farlo? solo in due modi, o per mezzo delle creature, o rivelando a lui sè stesso, dove egli vedesse la sapienza e la bontà essenziale, e l'amasse. Se si dice per mezzo di altre creature, torniamo a mettere l'uomo in relazione col creato, e si conferma la nostra tesi. Se si dice rivelandogli a dirittura sè stesso, si rompe in più scogli, e in

(1) Gen. II, 18.

Digitized by Google

ispecie nello scoglio additato, la legge del minimo mezzo è postergata; poichè 1.° tutte quelle forze, quelle tendenze, quelle facoltà, quegli appetiti che sono naturalmente nell'uomo, e a cui sono oggetti proporzionati le creature, riuscirebbero inutili e senza ragione, e quindi perdute; 2.° rivelando Iddio all'uomo sè stesso immediatamente e senza velo, l'uomo sarebbe stato costituito in istato di termine, e quindi non potrebbe meritare, perchè privo di libertà. Onde tutto il merito della virtù di cui l'uomo è capace sarebbe stato ricchezza perduta (1).

583. Ora se conveniva che gli enti finiti fossero messi in comunicazione fra loro per le indicate ragioni, e che esercitassero l'uno inverso l'altro mutue azioni e passioni, conseguita che dovessero uscirne non solo beni, ma anche mali. Conciossiachè ogni ente finito è necessariamente suscettibile di male, come abbiam veduto, per la limitazione di sua natura; e parlandosi di mal fisico od eudemonologico, questo nascer dee dall'azione e dalla reazione scambievole delle forze; poichè la stessa forza che produce il piacere, è quella che produce il dolore, dipendendo il diverso effetto dal diverso modo e grado nel quale agisce. Ma basta che questi mali riescano in minor quantità de' beni, e quindi lascino avanzare la maggior quantità possibile di bene netto, che è il frutto che si propone la Provvidenza di cavare dalla complicazione delle creature e delle loro attitudini, le quali sono come il capitale trafficato dal divino padrone, che, senza

(1) Obbietterà taluno, che Iddio potea infondere all'uomo le idee senza bisogno di dargli la vision di sè stesso, nè di metterlo in relazione coll'altre creature. Ma la cosa non va così. Primieramente, sarebbe sempre violata la legge del minimo mezzo, perchè sarebbe rimasta inutile l'abilità che ha l'uomo di procacciarsi le idee coll'uso de' proprj sensi. In secondo luogo, le *idee* non bastano al pieno esercizio della virtù morale, perchè le idee non fanno conoscere che i possibili, e la virtù si esercita principalmente inverso gli esseri reali intelligenti, che non si possono conoscere se non colle *percezioni*. In terzo luogo, le idee sole non bastano alla *felicità;* perchè questa non si trova se non nell'unione con esseri reali, e non co' meramente possibili. La stessa cognizione angelica, prima che gli angeli fossero ammessi alla visione di Dio, non dee credersi consistesse in mere idee; ma sì in vere affermazioni di sè stessi e degli esseri creati, dove vedevano i vestigi dell'Essere supremo; onde sant'Agostino fa che la cognizione degli angeli andasse crescendo di mano in mano che Iddio formava e abbelliva l'universo. Ved. *Super Genes.*, lib. III.

Digitized by Google

ciò, sarebbe restato inutile, e come seppellito sotterra. Ora niuno varrà mai a dimostrare che i beni fisici, per restringerci ora a questi, sieno nell'universo minori de' mali; ma sarà ben facile il dimostrare che i beni eccedono senza modo, solo che si consideri che il bene è ordinario e continuo, e il male n'è l'eccezione. Così il vivere è il bene, perocchè la vita è un sentimento gradevole, e il morire che abbraccia un solo punto è il male; la sanità è il bene, e la malattia è il male; e nella malattia stessa non è l'uom privato di tutti i beni, di tutti i piaceri, e non mai poi del sentimento dell'esistenza, che se non fosse bene, non sarebbe sì amato dall'uomo da giudicarne la perdita un male estremo. E in generale ogni atto è piacevole, di guisa che il dolore stesso altro non è che un impedimento che trova la natura sensitiva ad emettere il compiuto suo atto; sicchè si può dire a tutta ragione che tutto ciò che è, è bene non solo nel senso metafisico, ma anche nel senso fisico, in quanto che non v'ha dolore o dispiacere che non consista in qualche privazione o mancamento dell'atto che non arriva a compiersi e a toccare il termine a cui tende, e in cui ha la sua quiete: onde altro non è l'universo che un complesso di beni, i quali soffrono alcune limitazioni e diminuzioni dalla loro stessa coesistenza e mutua azione.

584. Oltre di che, chi volesse levare con esattezza la somma de' beni per affrontarla poscia a quella de' mali, dovrebbe primieramente distinguere i *singoli piaceri* dall'*appagamento* (1).

E quanto a' singoli piaceri dovrebbe osservare che alcuni di essi non si potrebbero mai avere se non fossero preceduti od accompagnati da certi mali. Così il piacere che l'uomo prova a ricuperare la sanità, il quale è vivissimo, non si potrebbe gustare, qualora non fosse preceduta la malattia; il piacer del cibo e della bevanda è reso sommamente intenso e grato dalla fame e dalla sete; il riposo ed il sonno è uno de' maggiori diletti solo per l'uomo affaticato e stanco, o che ha lungamente vigilato. E si può dire in genere, che gli uomini troppo agiati e delicati son quelli che meno godono a questo mondo; e che vale assai più il gusto ed il sapore che trova il rozzo villano in mangiar la sua polenta ed in bere al zampillo del fonte, che non quello che

(1) V. *La Società ed il suo fine*, lib. IV, c. I-XII.

Digitized by Google

cerca l'opulento alla mensa giornalmente imbandita d'ogni maniera di rari e delicati cibi e di squisiti liquori. Ed è questo un vero d'esperienza comune sì ben conosciuto, che i due nostri pregiati filosofi l'Ortes e il Verri preteser dedurne, sebben falsamente, un generale principio, sostenendo che « ogni piacere altro non è che cessazion di dolore » (1). Il che avea toccato Platone là dove narrava, che nel dì in cui Socrate morì, quando gli tolsero dal piè la catena, egli, toccandosi e confricandosi il solco lasciatogli impresso, disse agli amici: « Che cosa mira-« bile par questa, o uomini, che si chiama *piacere*, il quale « ha di natura sua una mirabile relazione al *dolore*, a cui pur « sembra contrario, come quello che ricusa trovarsi nell'uomo « insieme con esso! E tuttavia se taluno cerca e trova l'uno « de' due (cioè il dolore o il piacere), quasi sempre è obbli-« gato di ricevere anche l'altro, come se fossero congiunti ad « uno stesso vertice ». Al che soggiunge questa bellissima riflessione: « Da vero io stimo che se Esopo avesse tal cosa os-« servata, egli n'avrebbe fatta una favola: cioè che lo stesso Dio, « volendo conciliare insieme le cose pugnanti fra loro, nè po-« tendol fare, unisse insieme i loro apici; e di qui avvenire, che « quando a chicchessia accade di provar l'uno, tosto gli succede « di provare anche l'altro » (2). Il che non potrebbe esser detto con più di eleganza. E in questo pensiero socratico o platonico, che Iddio volesse conciliare le cose contrarie, ci sta del profondo da investigare; di che noi parleremo altrove. Ora ci basta osservare, che il piacere, nell'atto che s'acquista, essendo movimento o passaggio da uno stato men conveniente alla natura, ad uno più conveniente e perfetto, quindi dal dolore dee venire il piacere necessariamente, e un piacer più grande quanto maggiore è la condizione dolorosa, da cui la natura sensitiva comincia a sorgere, facendo l'atto a sè conveniente, perocchè quell'atto riesce più ampio quant'è maggiore la via che percorre, cioè quanto sono più distinti i due estremi fra' quali il passaggio succede; ed anco dee aversene un piacer più vivo, quanto più rapidamente

(1) Prima che il Verri pubblicasse il suo libro *sul piacere*, l'Ortes avea difeso un tal paradosso nel *Calcolo sopra il valore delle opinioni, e sopra i piaceri e i dolori della vita umana*, che fu inserito nel volume XXIV degli *Economisti Italiani, Parte moderna.*

(2) Fedone.

Digitized by Google

quel passaggio si fa. Di che si possono trarre più conseguenze utilissime al nostro intento.

585. E prima se ne deduce, che come ogni nuovo atto suppone innanzi a sè la potenza, così il piacere attuale, quale è proprio della natura umana, suppone uno stato inferiore, da cui questa passi ad un migliore. Ora questo stato inferiore precedente all'atto del piacere, sebbene non sia sempre *doloroso*, è però sempre almeno una *limitazione* propria della sensitiva natura. Dove si scorge in che consista l'errore della teoria dell'Ortes e del Verri, i quali se avessero fatto venire l'atto del piacere dalla *limitazione* e dal mancamento della natura in vece che dal *dolore*, avrebbero raggiunto il vero.

586. In secondo luogo si deduce, che tale è la limitazione dell'umana natura, ch'ella gode de' piaceri più vivi, a condizione di soggiacere al dolore; onde l'altissima Provvidenza che, attesa la legge del minimo mezzo, dee cavare dalle nature tutto quel bene che possono dare colle lor forze e facoltà, era necessitata a permettere che l'uomo assaggiasse il dolore, se pur volea che l'umana natura godesse di tutti i piaceri, di cui ella è suscettibile per sè stessa.

587. In terzo luogo si trae ancora la ragione, perchè i troppi piaceri stancano, annojano, nuocono alla salute, istupidiscono; ragione novella per la quale la Provvidenza dovesse ammoderarli, e mescolarli col loro contrario.

588. Che se si vuol considerare i dolori non in relazione all'atto del piacere, ma alla soddisfazione ed all'appagamento dell'animo, nel che sta il vero bene umano; converrebbe disconoscere la nobil natura dell'intelligenza di cui l'uomo è dotato, per negar quella virtù che egli ha ricevuto dal Creatore in dono, di superare il dolore stesso colla costanza dell'animo e colla fortezza della volontà, e preferirlo fin anco al piacere, così cangiandolo di male in bene. Leibnizio, dopo toccata la dottrina degli stoici, e addotto il sentimento di Cartesio, che « anche fra i più tristi « accidenti e i più prementi dolori, può l'uomo esser sempre con- « tento, purchè sappia usare della ragione » (1), risponde a Bayle, che opponendo con istile irrisorio « esser questo un rimedio « di cui niuno quasi conosce la preparazione » (2), disconosceva

(1) T. I, lettera IX.
(2) Rép. au prov. t. III, ch. 157.

Digitized by Google

le ricchezze più preziose dell'umana natura, e incolpava l'Autore di essa, anzi che l'ignavia dell'uomo, che non usa de' doni che tien nel suo spirito; risponde, dico, che la cosa è possibile più che non paja: « Poichè, senza parlare de' veri martiri, così egli, « e di quelli che sono assistiti straordinariamente dall'alto; ve « n'ebber di falsi che gli imitarono; e cotesto schiavo spagnuolo « che uccise il governatore di Cartagena per vendicare il suo « padrone, e ne dimostrò tanta gioja ne' più crudeli tormenti, « può ben far vergogna a' filosofi. Perchè non si potrà giungere « là dove giunse costui? E' può dirsi d'una fortuna come d'una « sfortuna:

Cuivis potest accidere, quod cuiquam potest.

« Ma ancor oggidì nazioni intere, come gli Hunni, gli Irochesi, « i Galibisi e altri popoli dell'America, ci danno su ciò belle le- « zioni: non si può leggere senza stupore con che intrepidezza « e quasi insensitività, bravano i loro nemici che gli arrostiscono « a lento fuoco e li mangiano brano a brano. Se queste genti po- « tessero conservare i vantaggi del corpo e del cuore, aggiugnen- « doli alle nostre cognizioni, ci sorpasserebbero in tutte parti,

Exstat ut in mediis turris aprica casis.

« In mezzo a noi sarebbero come un gigante a lato d'un nano; « una montagna a fianco d'una collina:

Quantus Eryx, et quantus Athos, gaudetque nivali
Vertice se attollens pater Apenninus ad auras.

« Quanto uno straordinario vigore di corpo e di spirito fa di più « singolare in questi selvaggi incocciati in un punto d'onore, po- « trebbe acquistarsi da noi coll'educazione, con mortificazioni « ben accomodate al fine, con una gioja dominante fondata in « ragione, con un assiduo esercizio di conservare certa presenza « di spirito in mezzo alle distrazioni e impressioni più capaci « di perturbarlo. Raccontasi qualche cosa di simile degli antichi « Assassini soggetti ed allievi del vecchio o meglio signore *(Se-* « *nior)* della montagna. — I ginnosofisti degli antichi Indiani « avean forse qualche cosa di simile; e quel Galano che diede « ad Alessandro lo spettacolo di farsi arder vivo, avea senza « dubbio preso il coraggio da' grandi esempi de' suoi maestri e « sostenute prove di grandi sofferenze per non temere il dolore.

Digitized by Google

« Le femmine di questi stessi Indiani, che dimandano tuttavia « d'esser brugiate co' corpi de' lor mariti, sembrano ancor te- « nere del coraggio di quegli antichi filosofi del paese » (1).

589. Iddio dunque pose nel seno dell'uomo una forza che il fa superiore al dolore, colla quale talora lo elegge siccome cosa preferibile al piacere ed atta a soddisfare il suo voto. Onde la Provvidenza non potea lasciare oziosa questa virtù interiore che innalza cotanto l'uomo, e il cui atto l'uomo stesso il desidera con ardore di mente maraviglioso; non potea lasciarla oziosa, dico, e per cavarne l'atto sublime a cui ella è ordinata, facea mestieri che non mancassero le occasioni in cui spiegarsi, cioè le grandi, anche le estreme sofferenze. Laonde nuovamente è a conchiudersi, che se il Creatore avesse impediti i mali fisici non avrebbe operato con sapienza, perocchè sarebbe rimasta inadempita la legge del minimo mezzo, che esige di cavare dalla natura tutte le utilità ch'ella può dare, sicchè niuna di sue potenze, niuno de' possibili suoi atti vada perduto, anzi ciascuno frutti quel tanto di bene di cui è capace.

590. Or quanto poi non s'accresce forza a questo ragionamento, se si considera il *bene morale* che l'uomo può cavare da' dolorosi sentimenti? Di che abbiamo già più sopra toccato; e qui basta rammemorare che questa specie di bene, che sola ha ragione di fine, vale senza proporzione più di ogni altra, che qual mezzo si dee riguardare.

591. Al che deve aggiugnersi che i mali fisici di un uomo non sono solamente occasione, ond'egli può cavare, volendolo, grandissimo bene; ma anche a tutti gli altri uomini, che n'hanno notizia, riescono materia onde trarre a sè cognizione della natura umana, ed esercitare la beneficenza.

592. Vero è che se l'uomo si fosse conservato innocente, siccome Iddio l'ebbe creato, non ci sarebbe stato mal fisico sulla terra; poichè non sarebbe stato alla divina santità conveniente, che una natura priva al tutto di colpa e santificata da Dio stesso potesse essere menomamente afflitta. Ma quest'assenza d'ogni male non era il semplice effetto dell'umana natura e delle forze materiali, le quali cose non poteano coesistere, benchè distribuite con somma sapienza, senza che s'urtassero per la loro limitazione, si collidessero, e si nuocessero. Era sì l'effetto di una speciale provvi-

(1) Théod. III, 255-257.

Digitized by Google

denza, che coll'opera di creature superiori all'uomo, come sono gli angeli, rimovea dall'uomo mortale la morte e l'altre corporali afflizioni. Ma poichè la legge del minimo mezzo in tale condizione non poteva avverarsi, nè poteasi cavare da tutte le facoltà e gli atti possibili all'uomo, e dalle corrispondenti azioni e passioni del resto del mondo, tutto quel bene ch'esse avrebbero potuto arrecare; perciò appunto la sapienza ottima ne' suoi consigli permise che l'uomo fosse tentato e cadesse alla tentazione del seduttore; e così fosse dischiuso il campo a tutto lo sviluppo possibile dell'umana natura, e la via a tutto quel frutto immensamente maggiore che avea decretato cavarne l'infinita bontà.

593. Ora in questo nuovo ordine di provvidenza, dove tutti i mali hanno luogo, e tutti i beni altresì che da essi venir potevano e fisici e morali, mediante l'opera della riparazione, così fu predisposto a principio, che le cause naturali, attesa la loro distribuzione, arrecassero i mali fisici in que' modi, in que' tempi, in quel numero, in quel grado, ne' quali, tutto calcolato, riuscisse in fine la produzione del maggior bene morale dell'umanità, e conseguentemente del maggior bene eudemonologico. E alcune leggi di tale distribuzione di cause furono già da noi esposte nel secondo libro.

CAPITOLO XXI.

CONSEGUENZA SESTA. — ERA CONVENIENTE CHE L'UNIVERSO FOSSE ORDINATO SECONDO LA LEGGE DI CONTINUITA' OSSIA DI GRADAZIONE.

Ad divinam providentiam pertinet, ut gradus entium qui possibiles sunt adimpleantur.

S. Th. C. G. III, LXXII, 2.

594. Un'altra conseguenza importante si può trarre dal principio d'applicazione della legge del minimo mezzo, ed è la celebre *legge di continuità* fra gli enti, illustrata da Leibnizio. Ed ecco come ella si dimostra dalle cose dette.

595. Iddio volendo creare esseri contingenti, non potea crearne che una quantità finita, non che gli venisse meno la potenza, ma la limitazione inerente a questi enti stessi e alla natura de' numeri non permettea fare altrimenti senza contraddizione. Laonde è assurda pretesa di chi piglia a disputare con Dio, l'esigere di sa-

Digitized by Google

pere perchè egli n'abbia creato più tosto questa quantità che un'altra, e questi enti più tosto che altri enti. Anzi in vece di ciò, il quanto d'entità che Dio tolse a creare conviene considerarlo siccome un dato primitivo; dopo di che non rimane ad esigere ragionevolmente se non che « Iddio, essendo sapientissimo, tragga da quel quanto d'entità che volle creare, tutto il bene ch'essa potea dare distribuendola nel modo a ciò opportuno ».

596. Il che premesso, quale e quanta è nel fatto l'entità che Iddio si propose di creare, e creò?

Ella risulta da più specie di cose; vediamo di conoscerne le specie elementari e primitive.

Le specie elementari e primitive, a noi note, si riducono a tre, cioè: 1.° gli *elementi materiali*, 2.° i *principj sensitivi*, 3.° i *principj intellettivi*.

597. Da queste specie noi vedemmo, che la legge del minimo mezzo richiede che Iddio cavi tutto ciò che esse possono dare di bene. Ma perchè ciò avvenga non dee Iddio lasciare andar perduta nessuna di loro forze, attitudini, passioni e modificazioni, dalla quale alcun bene possa derivare. Quindi nel capitolo precedente noi abbiam dedotta la conseguenza, che era convenevole cosa, che Iddio non lasciasse gli enti isolati e divisi l'uno dall'altro, anzi che gli unisse in un tutto solo, mettendoli fra loro a contatto, acciocchè potendo agire scambievolmente l'uno in sull'altro, e modificarsi, esercitassero tutte le loro attitudini e facoltà, senza che niuna rimanesse oziosa, da poichè ciascheduna potea fruttare qualche cosa alla somma del bene.

Or con simigliante ragionamento qui caviamo quest'altra conseguenza evidente del pari, che Iddio dovea, secondo la convenienza stessa, comporre di quelle tre specie elementari tutti gli enti, che ne fossero potuti uscire, congiungendole in tutti i possibili modi, appunto perchè ogni diverso loro accozzamento è un'entità nuova, onde la suprema sapienza potea dedurre alcun bene; meno se qualche combinazione non si potesse comporre nell'ordine universale, in modo da crescer la somma del bene; nel qual caso la perdita di quella combinazione riuscirebbe giustificata.

598. Supponendo adunque che que' tre elementi specifici si dovessero comporre e trameschiare in tutte le guise possibili, acciocchè niuna capacità e attitudine loro andasse perduta, chiaro è

Digitized by Google

che riuscir ne dovea la legge di continuità fra gli enti, cioè che l'universo dovea abbracciare una *gradazione continua* di enti dal più semplice al più composto, dall'infimo al sommo; quanto la infinita sapienza sapea organizzarne co' nominati tre elementi.

599. La qual legge non impedisce che la natura de' tre elementi si rimanga inconfusibilmente distinta siccome quella che è immutabile, corrispondendo ciascuno a un'idea diversa, fondamento d'una specie diversa. Poichè se l'atomo materiale potesse cangiarsi in principio sensitivo, già egli cesserebbe d'essere; e così pure se il principio sensitivo, in quant'è sensitivo, si cangiasse in principio intellettivo, non sarebbe più come tale principio sensitivo; cosicchè i tre elementi indicati differiscono come i numeri, per usare una maniera di dire d'Aristotele tanto ripetuta dagli scolastici.

600. All'incontro i tre principj possono variamente congiungersi, secondo le affinità reciproche. E quanto all'elemento materiale penso io che sia sempre informato dal sentimento, di che mi riserbo ad esporre le prove altrove; e che gli atomi animati vengano formando l'animale quando s'aggiugne l'organizzazione opportuna. All'incontro il principio animale può congiungersi all'intelligenza, e i due principj acquistare una radice comune, come accade nell'uomo.

601. Ma non essendo questo necessario, può anche l'intelligenza aver sussistenza separata dall'animalità, siccome incontra nell'anime umane prive di corpo, benchè conservino la radice del principio animale: e così pure negli angeli; riuscendo affatto gratuito il pensiero di Leibnizio, di Bonnet e d'altri moderni, ed anche antichi (1), i quali volevano ogni essere intelligente dovere andar

(1) San Tommaso osserva che « gli antichi non essendosi formato « un giusto concetto della virtù intellettiva *(ignorantes vim intelli-* « *gendi)*, e non distinguendo fra il SENSO e L'INTELLETTO, giudica- « vano niente avervi nel mondo se non ciò che cader potesse sotto « il senso e sotto l'immaginazione. E poichè sotto l'immaginazione « non cade se non il corpo, stimarono, che altro ente non vi fosse, « se non il corpo » (S. I, L, 1). Della quale maniera grossolana di vedere degli antichi ragiona Aristotele nel libro IV della Fisica. E indi presso gli Ebrei l'errore de' Sadducei neganti gli spiriti. Ma vinto questo errore, rimase però nelle menti una somma difficoltà a concepire l'esistenza di sostanze intelligenti separate al tutto dalla materia corporea. Quindi un secondo errore di quelli che concepirono Iddio come l'anima del mondo. Ma questo pure rimase escluso

Digitized by Google

vestito di qualche corpo, almen tenuissimo, perchè non sapevano concepire la sostanza meramente spirituale, o per altre ragioni. Ma non osservano cotesti filosofi che l'esser tenue o grosso il corpo è il medesimo, giacchè la tenuità o la grossezza de' corpi è relativa a' sensi nostri, nè fa perder loro la corporeità, nè gli avvicina alla spiritualità, differendo sempre i corpi dagli spiriti di natura, e non di grado solamente.

602. L'Aquinate dimostra la convenienza che nel creato non manchino spiriti puri, con una ragione che s'avvicina non poco a quella che diamo noi della legge di continuità, ed è che nella scala non può mancare il gradino più elevato, che più prende del fine dell'universo. « Ciò che è accidentale ad una natura, non si trova « sempre in quella natura, come aver l'ali non conviene ad ogni « animale, perchè non ispetta al concetto dell'animale. Or poscia- « chè l'intendere non è atto di corpo, nè di alcuna corporea virtù, « non appartiene al concetto della sostanza intellettiva come tale « l'avere un corpo, ma ciò a lei viene siccome un accidente per « qualche altra ragione, siccome compete all'anima umana es- « sere unita ad un corpo, perchè nel genere delle intellettive so-

---

dal lume della fede. Successe adunque un terzo pensiero, col quale, fatta eccezione a Dio solo, gli altri spiriti fossero tutti vestiti di qualche corpo, il qual pensiero comparisce in Origene; di cui s. Tommaso: « Ma poichè questo (il dare a Dio corpo) ripugna alla fede « cattolica, che pone Iddio esaltato al di sopra di tutte le cose, se- « condo quello del salmo VIII: *Elevata est magnificentia tua super « cœlos*, Origene ricusando di dir questo di Dio, degli altri spiriti « tenne l'altrui opinione, e fu ingannato in questa come in molt'al- « tre cose, per seguir che fece le opinioni degli antichi filosofi » (Orig., περὶ ἀρχῶν, lib. I, c. VI). Anche sant'Agostino, *non asserendo*, come nota s. Tommaso, *sed opinione Platonicorum utens*, pose, che i demonj fossero come animali vestiti di corpo etereo (Epp., l. I, ep. IX. — Super Genes. ad litt. III, c. X). Più tardi s. Gregorio papa chiamava l'angelo, forse metaforicamente, come opina s. Tommaso, un animale ragionevole (Homel. X, De Epiphan.). S. Giovanni Damasceno « scrisse che l'angelo si dice incorporeo e immateriale rispetto a noi, « ma comparato a Dio è corporeo e materiale » (Ortodox. fidei, lib. II, c. III). E fino s. Bernardo, nel secolo XII, scrisse: « Come al solo « Dio noi diamo l'immortalità, così a lui solo diamo l'incorporeità, « la cui natura non ha bisogno del sollievo dell'istrumento corporeo « nè per sè, nè per altri » (Super. Cant., Serm. VI). Tanto è difficile concepire un puro spirito che sussiste senza alcuna veste corporea! Noi dimostreremo a suo luogo, che gli angeli, benchè spiriti puri, hanno un cotal contatto d'azione coi corpi (S. Th. S. I, LI, 1).

Digitized by Google

« stanze ella è imperfetta e avente stato di potenza, priva in sua « natura della pienezza della scienza che dee trarre dalle cose « sensibili pe' sensi corporei. — Ora ogniqualvolta in un genere « di cose si trova l'imperfetto, egli è uopo che nello stesso ge- « nere preesista il perfetto. Dunque nella natura intellettuale tro- « var si debbono alcune sostanze intellettive perfette, le quali non « abbisognino d'acquistare la scienza dalle cose sensibili » (1). La qual ragione è efficace solamente, presupposta la sapienza e bontà di Dio ordinatrice dell'universo, che esige la legge di continuità; poichè senza tale supposizione non si potrebbe provare il principio che ciò che è accidentale ad un essere debba variare e talor esservi, talor mancare, non vedendosi di ciò necessità, ma solo possibilità; e nè pure la conseguenza che da quel principio trae l'Aquinate, dover esistere il puro spirito, perchè è il perfetto nel genere degl'intelligenti; poichè s'avrebbe potuto rispondere, che il perfetto nel genere delle cose intellettive è Dio stesso. Laonde a questa sapienza e bontà ricorre lo stesso san Tommaso dove argomenta così: « L'oggetto dell'intenzione divina nelle « cose create è il bene, il qual consiste nell'assimilazione a Dio. « Ove la perfetta assimilazione dell'effetto alla causa si concepisce « quando l'effetto imita la causa secondo ciò, per cui la causa pro- « duce l'effetto, come il calido che produce il calido. Ora Iddio pro- « duce la creatura per intelletto e volontà. — Dunque ALLA PER- « FEZIONE DELL'UNIVERSO si richiedono alcune creature intellettive. « Ma l'intendere non può essere atto di corpo, nè di virtù cor- « porea, perchè ogni corpo è determinato al qui e all'ora. Dun- « que è uopo porre che v'abbia qualche incorporea natura ad ot- « tenere che L'UNIVERSO SIA PERFETTO » (2). Sul qual passo giova osservare, che il santo Dottore spessissimo suppone ne' suoi ragionamenti, che l'*universo sia perfetto*, conciossiachè altrimenti l'opera non risponderebbe alla sapienza, bontà e potenza infinita dell'artefice che l'ha formata; onde è a stupire, che v'abbiano scrittori, i quali tolgono con loro gran pena ad impugnare una sì manifesta verità, e non riconoscono che v'ha un ottimismo ragionevolissimo.

603. Dal principio adunque della convenienza, che da' tre elementi di cui si compone il creato, Iddio cavasse tutto quel bene ch'essi dar potevano colle loro varie unioni, modificazioni, facoltà

(1) S. I, LI, I. (2) S. I, L, I.

Digitized by Google

ed atti, derivasi, come dicevamo, quella legge di graduazione o di continuità che nell'universo si scorge, la quale ha due parti: 1.° il *maggior numero di specie di enti* rientranti senza confondersi le une nell'altre; 2.° entro la stessa specie, il *maggior numero di gradi*, secondo che gl'individui partecipano della specie più o men pienamente.

604. La prima parte di questa legge spiega perchè il creato si scorga composto 1.° di atomi che non danno segno di vita sensitiva; 2.° di animali bruti; 3.° di animali intelligenti; 4.° di puri spiriti. I due primi, giusta la nostra sentenza, ridur si possono alla stessa specie, non differendo che per cagione dell'organizzazione: l'animale poi intelligente è quel mezzo che accoppia gli esterni, il bruto e l'angelo.

605. La seconda parte della medesima legge rende ragione, perchè ciascuna di quelle tre o quattro specie di cose si svolga in una gradazione quasi infinita: i minerali composti e ricomposti a tutte le guise, manifestanti forme, proprietà e attitudini diverse, e alcune così costanti che non possono essere cangiate dalle forze di natura all'uomo finor conosciute, onde per quel tipo immutabile si prendono per altrettante specie scientifiche (1), e sono i cinquantotto o cinquantanove elementi che finor conta la chimica: gli animali pure distesi così graduatamente, che la scala degli stampi fissi presi da' naturalisti per altrettante specie incomincia dove i vestigj della vita sono quasi insensibili e dubbj e finiscon coll'uomo, nè manca niuno, egli pare, degli anelli intermedj.

606. Gli angeli finalmente, come ci assicura la fede, si dividono in cori e in legioni innumerevoli, la cui successiva gradazion di natura è a noi sconosciuta; ma certo di qualità e di numero inarrivabile a concepirsi; ed è a credere che la scala degli angeli sia smisuratamente più lunga di quella che noi veggiamo nell'universo sensibile, e che un angel dall'altro si sublimi e si lontani di natura, più che un astro dall'astro il più rimoto.

607. Dalla quale dottrina rimane anche appianata una difficoltà che può affacciarsi alla mente: « Come ad un essere intelligente

---

(1) *Specie scientifiche* od *opinate* chiamo quelle che si prendono per ispecie diverse, perchè dimostrano in sè qualche cosa di stabile, che separa l'una dall'altra. Il che tuttavia non basta a costituire una specie veramente diversa; chè la specie si costituisce solamente da un atto di essere essenzialmente diverso, come abbiamo dimostrato nel *N. Saggio*, sez. V, p. V, c. I, a. V.

Digitized by Google

che all'infinito si stende, ed è di natura immortale, congiungesse Iddio una entità così limitata com'è quella della corporea natura ». Poichè l'essere composto, cioè l'uomo, apparisce già necessario in virtù della legge della minima azione, che è quella della sapienza. Egli è necessario come anello della catena degli enti, per la quale Iddio trae tutto il bene possibile dalle entità elementari, la *materia*, il *sentimento* e l'*intelligenza*, nè solo da ciascuna, ma dal loro congiungimento e vario mescolamento altresì. Dove è mestieri considerare che la materia ed il sentimento animale vengono sublimati dall'union coll'intelligenza, fatti di lei stromenti, partecipi di perfezione morale, di felicità. Perocchè la via dell'essere contingente è quella, per cui dal nulla passa all'esistere, e dall'imperfetto al perfetto, dalla materia al sentire, dal sentire all'intendere; la qual via s'additava nella definizione aristotelica: « l'uomo è un animale intelligente »; definizione che riesce vera, se si spiega così: « un animale sollevato a stato di essere intelligente ». Che se in questa sublimazione dell'essere meramente animale a stato d'intelligente, egli accade che l'animalità non risponda all'ampiezza dell'intelligenza, ciò consegue inevitabilmente a quelle limitazioni inerenti alla natura finita che la stessa potenza infinita non può far che non siano, perocchè si contengono nell'*essenze* degli enti, che nè anche da Dio posson mutarsi, perocchè sarebbe un mutare la propria essenza. Onde l'Angelico: « Nella materia cade una doppia condizione. L'una, che si elegge « perchè conveniente alla forma; l'altra che conseguita necessa- « riamente alla prima. Così l'artefice a fare una sega sceglie la « materia del ferro, come quella che è atta a tagliare le cose dure. « Ma che la sega si possa sdentare e arrugginire, questo conse- « guita di necessità per la natura della materia. Ora così appunto « all'anima intellettiva è conveniente che le si dia un corpo, il « quale abbia equabile complessione. Ma consegue poi per neces- « sità della materia che questo corpo sia corruttibile. Che se ta- « lun dice, che Iddio potea cansare questa necessità, si risponde, « che nella costituzione delle naturali cose non è a cercare ciò « che Iddio far potesse, ma CIÒ CHE CONVIENE ALLA NATURA DELLE « COSE, come dice sant'Agostino » (1): il che è un dire che Iddio non opera secondo la misura della sua potenza, ma secondo le norme di sua sapienza. Al che si può sopraggiungere, che il fare

(1) S. I, LXXVI, V, ad 1.

Digitized by Google

un corpo organico per sua natura incorruttibile, è cosa assurda, benchè Iddio potea preservarlo dalla natural corruzione, come veramente egli avea disposto nella primitiva istituzione dell'umanità.

CAPITOLO XXII.

CONSEGUENZA SETTIMA. — ERA CONVENIENTE CHE L'UNIVERSO FOSSE ORDINATO SECONDO LA LEGGE DI VARIETA' NELLE ATTUAZIONI E MODIFICAZIONI DEGLI ENTI.

608. Dal principio che la divina sapienza, non potendo per sua natura far decreto che si scosti dalla legge del minimo mezzo, dee cavare il maggior profitto dal creato, noi traemmo la necessità della *legge di continuità* fra gli enti che compongono l'universo. Ora collo stesso ragionamento efficacissimo possiamo dedurre altresì la necessità che sia mantenuta la *legge di varietà nelle attuazioni e modificazioni degli enti.*

609. Questa legge consiste in fare, che gli enti che compongono l'universo, commisti e raggruppati in tutti i modi possibili, ricevano in sè tutte le modificazioni di cui sono capaci, e facciano tutti i diversi atti, di cui hanno le facoltà, in quanto la divina sapienza può cavare da ciascheduno qualche bene che accresca la somma complessiva del bene totale. Or se v'avesse una sola modificazione possibile d'un ente creato, una sola attitudine, un solo atto di lui, che potesse rendere alla divina sapienza il frutto di qualche minimo bene da aggiungersi alla gran somma, e Iddio trascurasse di spremere, per così dire, dalla sua creatura quella gocciola di bene netto, già declinerebbe dalla via che prescrive la sua infinita sapienza, lasciando che quella modificazione, quell'attività, o quell'atto si rimanesse ozioso e perduto.

610. Di che consegue, che potendo la divina sapienza cavar qualche aumento di bene al bene totale da ogni varietà di modificazioni e di atti, tutte le varietà possibili negli enti creati si riscontrino, a meno che non ve n'abbia alcuna, che non si possa comporre coll'ordine dell'universo e col massimo del bene che se ne vuole raccogliere; il che, a dir vero, io non so dimostrare impossibile, ma mi pare probabile che non sia.

Ogni *essenza* dunque delle cose create dee trovarsi realizzata e rappresentata nell'universo, vestita di tutte le possibili varietà d'accidenti onde cavare provento di bene: e però l'ente creato

Digitized by Google

vi si dee trovare in tutti gli stati possibili dall'infimo al sommo, in tutti gli atti dall'imperfettissimo al perfettissimo, in tutte le sue relazioni cogli altri enti specificamente da lui diversi (1).

611. Dal che deriva, che essendo ogni natura creata, per la *limitazione* che di necessità ha seco inerente, suscettiva di un certo numero di stati imperfetti, di un certo numero di atti manchevoli del loro termine, nel che il male consiste, anche tutti questi stati ed atti mali debbono aver luogo nell'universo; se pur da essi la divina sapienza può cavar qualche bene. Ed egli è certo che non v'ha un solo male nell'universo, onde una sapienza infinita non cavi de' beni, come fu ripetuto tante volte dopo sant'Agostino, che mise in sì bella luce quell'acuta sentenza, *Deus utitur et malis bene* (2).

612. E veramente quanto i mali fisici diano occasione all'uomo di esercitare la virtù, anche eroica, l'abbiamo detto. Che anche i mali morali di alcuni prestino grande e continua occasione ad altri uomini d'esercitarsi nella pazienza, nella carità, nello zelo della gloria di Dio e della salute degli stessi malvagi, è manifesto. Che anzi così fatta è la natura umana che un contrario produce un contrario; sicchè la bellezza della virtù non si conoscerebbe dall'uomo ben disposto, e però non si amerebbe cotanto, se egli non avesse sott'occhio vivissima la deformità del vizio fino ad inorridirlo, nè scorgesse il vizio insorgere superbo contro la virtù, e contro la stessa divinità quasi per distronarla; al quale obbrobrioso spettacolo, quanti hanno buona volontà, accorrenti al pericolo, s'inanimano e ingagliardiscono alla difesa di sè medesimi, e dell'umanità, e quasi dello stesso Dio, cioè della sua gloria esteriore, e se il vizio indura sino alla fine, anco alla vendetta della giustizia eterna, secondo il detto della Scrittura, che « combatterà con lui l'orbe terrestre contro gli stolti » (3). Laonde col togliere i tristi dal mondo si torrebbe via insieme con essi

(1) L'osservazione degli enti che compongono l'universo conferma questo vero, che la mente conosce a priori argomentando dalla *legge della sapienza*. E gli antichi avevano già notata questa varietà nella natura, fra' quali Seneca in una lettera scrive: *Inter cetera, propter quæ mirabile* DIVINI ARTIFICIS INGENIUM *est, hoc quoque existimo, quod in tanta copia rerum nunquam in idem incidit; etiam quæ similia videntur, cum contuleris, diversa sunt; tot facit genera foliorum, nullum non sua proprietate signatum; tot animalia, nulli similitudo cum altero convenit.*

(2) *De C. D.*, lib. XVIII, c. II; e lib. XVI, 11. (3) Sap. V, 21.

Digitized by Google

quantità immensa d'opere virtuose, e il numero stesso de' giusti diminuirebbe, mancando un sì grande incitamento alla pratica della virtù più sublime, come insegnò Cristo colla parabola della zizzania e del frumento, dicendo chiaro, che non si potrebbero cogliere le male erbe soprasseminate dall'uomo inimico senza pregiudicare il frumento, sterpandolo in un con quelle (1). Di che lo stesso divino Maestro aggiunse, che a formare la somma maggiore del bene, a cui tende la divina bontà, era mestieri che Iddio permettesse gli scandali, *necesse est ut veniant scandala;* dal qual luogo si può raccogliere, che nel Vangelo si usa la parola *necessità* non pur nel senso di *necessità assoluta,* e come dicono, metafisica, ma ancora di *necessità ipotetica,* qual è quella che nasce dal supposto che si voglia cavare dalle create cose il massimo complessivo di bene che posson dare, come è spiegato dalle parole del Salvatore che seguitano, *væ autem homini illi per quem scandalum venit;* le quali dimostrano che l'uomo per sua natura non ha alcuna necessità metafisica nè fisica di peccare, ma che ogni mal morale nella libera volontà trova la sua prima cagione. Certo, incredibile è il bene, che a favore dell'umanità trasse Iddio dagli eretici, dagli empj, da' tristi; il qual luogo fu mirabilmente illustrato da sant'Agostino (2).

613. Oltrecchè assai de' malvagi si convertono e salvano, e noi osservammo, che l'atto morale dello spirito umano che va

(1) Matth. XIII, 29.

(2) Ecco uno de' molti passi, che nelle opere del santo Dottore si trovano su questo argomento: « Ma posciachè è stato detto veris- « simamente: « Egli è mestieri, che sieno molte eresie, acciocchè si « rendano manifesti fra voi quelli che sono di buona lega » (I. Cor. « XI, 19); vantaggiamoci noi anche di questo beneficio della divina « Provvidenza. Imperocchè diventano eretici quelli che, quand'anco « fossero nella Chiesa, tuttavia fallirebbero. Ma, stando al di fuori, « giovano oltre misura, non già insegnando il vero che ignorano, ma « eccitando a cercare il vero i cattolici carnali, e ad aprirlo altrui i « cattolici spirituali. Chè nella Chiesa santa di Dio innumerabili sono « gli uomini accettevoli, ma non si fanno manifesti tra noi fino a « tanto che vogliam dormire, piacendoci le tenebre della nostra im- « perizia, più tosto che affissare la luce della verità. Onde molti sono « per cagion degli eretici desti, acciocchè vedano e godano il giorno « di Dio. Usiamo dunque altresì degli eretici, non approvando i loro « errori, ma a mantener contro ad essi la cattolica disciplina fatti più « vigilanti e più cauti, benchè non ci venga fatto di richiamarli a « salute ». *De Vera Relig.,* c. VIII.

Digitized by Google

alla virtù è più esteso, più che egli muove da un profondo maggior di peccato; onde sotto questo rispetto non v'ha ben maggiore della conversione d'un peccatore, sopra la quale giustamente « si « rallegrano gli angeli in cielo, più che sopra novantanove giu- « sti » (1), perocchè la sapienza angelica sa misurare la grandezza morale dell'atto.

614. Altri si perdono; ma questi ancora sono necessarj alla perfezione dell'universo; al gran fine che Dio s'è proposto, di cavare dall'umana natura tutto il bene ch'ella può dare. Poichè chi sarà mai in istato di negare, che dagli stessi dannati non possa Iddio trar del bene? Egli può trarne gran copia per vie a noi tutte ignote; ma gran parte altresì di quel ben ch'egli può trarne, lice a noi stessi conoscere. Perocchè, oltre eccitare gli uomini al bene, il terrore delle pene eterne, quante altre utili riflessioni non produce a' buoni e in questa vita peregrini, e nell'eterna beatitudine dimoranti? Delle quali alcune espone sant'Agostino così: « Rendiamo grazie al Salvatore, perchè ve- « diamo che non fu reso a noi ciò che, nella dannazione de' « nostri simili, ben conosciamo essere a noi dovuto. Poichè se « fosse liberato ogni uomo, rimarrebbe certamente occulto ciò « che per giustizia si deve al peccato; se nessuno, ciò che la gra- « zia largheggia. Per usare adunque in questa questione diffici- « lissima più tosto le parole dell'Apostolo: « Volendo Iddio *mo- « strare* l'ira, e *far conoscere* la sua potenza, sopportò con molta « pazienza i vasi d'ira, perfetti alla perdizione; e per *far cono- « scere* le ricchezze della sua gloria ne' vasi di misericordia » (2). « Dove essendo meritamente tutta questa massa condannata, *colla « giustizia* rende la debita vergogna, e *colla grazia* dona l'indebito « onore, non per privilegio di merito, non per necessità di fato, « non per TEMERITA' DI FORTUNA; ma per altezza di quella ric- « chezza di sapienza e di scienza di Dio, cui l'Apostolo non ispie- « ga, ma chiusa contempla, esclamando maravigliato: « O altezza « della SAPIENZA e della SCIENZA di Dio » (3)! Ne' quali detti si osservi che *ira di Dio* si chiamano nelle divine Scritture le *conseguenze penali* che naturalmente, cioè per l'intrinseco ordine dell'ente stesso, tengon dietro al peccato (4); e che il bene che

(1) Luc. XV, 7. (2) Rom. IX, 22, 23.
(3) Rom. XI, 33-5. — S. Aug., Ep. CXCIV, c. II.
(4) Ved. *Trattato della Coscienza Morale*, n. 108.

Digitized by Google

l'Apostolo, e il Dottore d'Ippona che ne adduce l'autorità, vuol mostrare proveniente dalle pene de' reprobi, è quello appunto che noi dicevamo, ch'elle riescono di naturale ammaestramento all'uomo, il quale senza di esse *non intenderebbe* quanto è misera cosa il peccato, quanto inviolabile la giustizia, quanta la potenza di Dio a vendicarla, quanta la misericordia, e quanto gratuita la grazia della salvazione. Vero è che Iddio potrebbe infondere queste cognizioni salutari all'uomo con un atto diretto di sua potestà infinita; ma in tal caso il bene di esse non sarebbe dato dalla creatura, benchè la creatura potesse darlo; e però s'offenderebbe contro la legge della sapienza, perchè questa creatura non produrrebbe di sè tutto quel bene che ella potrebbe produrre. Vero è che tutto il calcolo di questa sapienza non è aperto all'uomo, onde avviene anche qui siccome nell'altre cose di fede, che parte l'uomo ne intenda, parte ne ignori; onde l'esclamazion dell'Apostolo: « O profondità delle ricchezze della sapienza e della scienza « di Dio! quanto sono incomprensibili i suoi giudizj e investiga« bili le sue vie »! Ma tuttavia l'uomo ne intende abbastanza per conchiudere che ciò che dispone Iddio, nol dispone a caso, o, come dice sant'Agostino, con temerità di fortuna, ma seguendo anzi in ogni cosa la legge della sapienza, che è quella del minimo mezzo. Di che si vede che l'Apostolo non chiama incomprensibili i giudizj di Dio, e investigabili le sue vie, perchè si tolgono dalla legge della sapienza, e seguono un cieco arbitrio; anzi perchè adempiono questa legge sì fedelmente e con sì ammirabile costanza, che niuno ingegno mortale può andarne a fondo, o abbracciarne l'ambito smisurato.

615. E più ancora ci potrem convincer di tutto ciò, se considereremo il bene che dalla giusta punizione de' reprobi ridonda ne' comprensori celesti, i quali vedono senza ingombro l'ime parti dell'universo congiunte alle somme con armoniosissimo vincolamento, gli esseri malvagi contribuire alla santità de' virtuosi, colle pene restituito l'equilibrio della violata giustizia, questa trionfare di tutto l'impeto di cui la creatura che la combatte colle sue proprie forze è capace, da Dio solo venire ogni bene, dalla creatura in sè confidente ogni male, sè stessi regnare con impero altissimo nel regno della giustizia di Dio inabitante nelle loro essenze sopra tutti quelli che nell'ingiustizia sperarono e sperano; e in fine un ordine di tanta giustizia e di tanta unità prodotto da una provvidenza che vuole il solo bene, e però il bene massimo, a cui la li-

Digitized by Google

mitazione necessaria dell'essere creato pone la condizione pure necessaria, pure indeclinabile, dell'esistenza del male. Le quali cose contemplate e sentite da quell'anime che hanno in sè stesse realizzato il fine dell'universo, a cui tutto l'universo e servi e serve, non è a dire quale e quanto aumento di felicità loro produca, e quanta occasione loro presti a lodare il Creatore, di cui miran la faccia.

616. Laonde conchiudiamo anche qui colle due grandi autorità dell'Aquinate e dell'Ipponese dottore; il primo de' quali consentendo al secondo dice: « Se tutti i mali venissero impediti, « molti beni mancherebbero all'universo. Perocchè non sarebbe « la vita del leone, se non fosse l'uccisione degli animali; nè sa- « rebbe la pazienza de' martiri, se non fosse la persecuzione de' « tiranni. Di che sant'Agostino dice nell'Enchiridio (1), che Iddio « onnipotente non permetterebbe l'esistenza di alcun male nelle « opere sue, se egli non fosse tanto onnipotente e tanto buono, « da far bene anche del male » (2).

CAPITOLO XXIII.

CONTINUAZIONE. — LA LEGGE DELLA SAPIENZA HA PER FINE LA REALIZZAZIONE COMPLETA DELLA SPECIE, NON LA MOLTITUDINE DEGL'INDIVIDUI. — *LEGGE DELL'ESCLUSA UGUAGLIANZA.*

Particularia sunt propter naturam universalem: cujus signum est, quod in his in quibus potest natura universalis conservari per unum individuum, non sunt multa individua unius speciei.

S. Th. C. G. III, LXXV, 6.

617. A chiarimento delle due *leggi* precedenti *di continuità* e *di varietà*, ed a cessare dall'animo de' lettori ogni difficoltà che potesse insorgervi contro le dottrine esposte fin qui, egli è uopo che prima di procedere innanzi nel nostro cammino facciamo cenno d'un'altra legge cosmica, che noi chiamiamo dell'*esclusa uguaglianza*.

618. Secondo questa legge si pone che in tutto il creato non

(1) Cap. XI.

(2) S. Tom. S. I, XXII, II. ad 2. — Vedi anche sullo stesso argomento S. Th. C. G. III, LXXI.

Digitized by Google

possono avervi due individui intellettivi della stessa specie, che nel loro *stato finale* sieno perfettamente uguali in tutti i loro accidenti e in tutte le loro relazioni. La legge nostra *dell'esclusa uguaglianza* s'approssima a quel principio più generale, che Leibnizio chiamò *degl'indiscernibili,* ma ella non è desso.

619. Acciocchè dunque, quanto vogliamo dire non involga equivoci, poniamo qui le diverse questioni affini, che far si possono sull'uguaglianza degl'individui della stessa specie.

Questione prima. Si possono dare due o più individui della stessa specie uguali in tutto nella *sostanza,* negli *accidenti,* e fino nella *realità?* — *Risposta.* La moltiplicità d'individui uguali a tal modo viene esclusa per necessità metafisica. Perocchè è tolto via ciò stesso che è il principio dell'individualità, e della moltiplicità, il quale si è una diversa *realità* (1).

620. *Questione seconda.* Si possono dare coesistenti due o più individui d'una medesima specie, diversi solo nella propria realità e individualità, ma uguali in tutto il resto nella *sostanza,* negli *accidenti* e nelle relazioni *attive e passive* cogli altri esseri? — *Risposta.* Non si può provare metafisicamente impossibile, che più individui esistano così uguali; i quali in tal caso rimarrebbero indiscernibili agli altri esseri intelligenti, a cui avessero relazioni uguali. Quelli tuttavia si potrebbero discernere da Dio, l'azione del quale, in creandoli, avrebbe avuto due termini, in vece d'un solo, perchè l'azione creante avrebbe avuto a suoi termini le due realità. Così pure, se si trattasse di enti intellettivi, ciascuno, percependo i suoi uguali, avrebbe potuto distinguerli da sè, mediante la coscienza della propria realità. Ora se l'uno di questi enti conosce gli altri a sè uguali, è necessario che ciascuno conosca pure gli altri, e conosca in egual modo, altramente non avrebbero più l'uguaglianza voluta dall'ipotesi. La possibilità però di enti intellettivi eguali a tal segno si concepisce come durevole un solo istante. Ma che tali enti si conservassero uguali ne' loro sviluppamenti e nelle loro relazioni cogli altri enti, soggetti pure allo svilupparsi e al mutarsi, non s'intende in modo alcuno, poichè si richiederebbe non solo che tali enti uguali procedessero con atti perfettamenti uguali, ma

(1) Abbiam già detto che la *realità* è per noi il *principio dell'individuazione. Antropologia,* lib. IV, c. I, a. V.

Digitized by Google

ben anco, che tutti gli altri enti che li circondano mantenessero anch'essi una relazione attiva e passiva uguale con ciascheduno di essi; il che è affatto impossibile, data la connessione degli enti; a meno che non si ponga l'ipotesi di diversi mondi uguali, ne' quali si ripetessero perfettamente le stesse accidentali combinazioni; il che (anche prescindendo dalla diversità del luogo) s'oppone al principio già indicato di sopra dell'unità del mondo e, come vedremo, al principio altresì dell'esclusa uguaglianza.

621. *Questione terza.* Si possono dare due reali possibili uguali, l'uno solo de' quali venga da Dio creato? — *Risposta.* Noi crediamo che dall'umana mente si possa concepire; p. e., noi concepiamo, che Iddio in vece d'Adamo avrebbe potuto creare un altr'uomo simile in tutto ad Adamo, fuor solo nella propria individualità; ma questo ha bisogno di spiegazione. L'*idea* è una per tutti gl'individui uguali (1); ma la *realità-sussistente* non è inchiusa nell'idea (2), e molto meno è l'idea stessa, come a torto pretende Hegel. Dove adunque il Creatore prende la realità della cosa? Non certo nell'idea delle cose, ma nell'atto di sua volontà potentissima (3), colla quale le crea e le fa *sussistere.* Ma la realità che egli crea non esaurisce mai la sua potenza creatrice, la quale rimane sempre atta a creare nuove realità. Dunque alla stessa idea possono corrispondere infiniti individui uguali (qualora la natura dell'ente, termine della creazione, non escluda per ispeciali condizioni la pluralità d'individui): dunque a Dio non potea mancare la realità d'un altro uomo tutto simile ad Adamo, se avesse voluto crearla, cioè farla sussistere; e questa realità che avrebbe potuto creare è ciò che si appella *realità-possibile.* Leibnizio vuol provare l'impossibilità che Iddio elegga fra due individui possibili uguali, quali la mente umana li può concepire (4), oppo-

(1) V. *N. Saggio,* sez. VI, p. III, c. I, a. VIII. — King l'ebbe già detto nell'opera sul male.

(2) Ivi, sez. V, p. I, c. I, a. II.

(3) Che la volontà di Dio sia la causa delle cose contingenti è dimostrato da s. Tommaso S. I, XIX, IV.

(4) La mente umana può concepire la *possibilità* di più individui, non perchè la possibilità di essi unicamente distinti sia compresa nella loro idea specifica; ma perchè l'uomo, che già conosce l'esistenza di qualche individuo reale, riporta questo alla sua idea, e conosce così che quell'individuo non esaurisce, non realizza tutto ciò che nell'idea si comprende. Quindi intende che nell'idea giace la possibilità d'un nu-

Digitized by Google

nendo che il creatore non avrebbe ragion sufficiente per eleggere di essi più tosto l'uno che l'altro. Ma questa opposizione nasce dal falso supposto leibniziano, che l'intelligenza operi sempre secondo una *ragion sufficiente* non solo, ma secondo una *ragion prevalente fra le ragioni;* sicchè non vi abbia ragion sufficiente, se non a condizione che una per sua natura prevalga all'altra. Quindi Leibnizio non ammette che la volontà umana sia libera a scegliere *fra le volizioni* (1). Ma noi impugniamo questa dottrina, che distruggerebbe la libertà bilaterale necessaria a produrre il *merito* in senso stretto; anzi dimostriamo, che questa facoltà esiste, e che la sua natura consiste: 1.° nello scegliere fra le volizioni; 2.° nell'accrescere colla *forza pratica* la prevalenza di una ragione sopra l'altra, sicchè la ragione che prevale e determina la scelta non è sempre prevalente per sè, ma perchè si rende prevalente dalla stessa libertà. Accordiamo dunque a Leibnizio, che l'intelligenza esige sempre una ragione, secondo cui operare; ma contro lui sosteniamo, che avendovi due ragioni che militano ugualmente a favore di due volizioni, la libera volontà può scegliere l'una delle due volizioni più tosto che l'altra, coll'aggiungere ella stessa qualche peso ad una delle due ragioni, deliberando così la bilancia del suo bilico. Questo è un vero, che noi caviamo primieramente dall'osservazione di ciò che avviene nell'uomo, e di poi confermiamo con argomenti tratti dagli assurdi che ne verrebbero nell'opposto sistema, de' quali accenneremo tre soli:

---

mero infinito d'individui uguali. Io ho già dimostrato in più luoghi che la possibilità non è l'idea, come molti falsamente mi attribuiscono, ma è una relazione che aggiunge la mente all'idea dell'ente. Vedi *N. Saggio,* sez. V, p. II, c. V, a. II.

(1) Nelle *Riflessioni* di Leibnizio sulla controversia agitata fra Hobbes e Bramhall, i cui atti uscirono a luce in Londra nel 1656 nel libro intitolato: *Questions touchant la liberté, la nécessité et le hazard, éclaircies et débattues entre le docteur Bramhall, évêque de Derry, et Thomas Hobbes de Malmesbury,* in 4.°, il filosofo tedesco dice: « Gli uomini scelgono gli oggetti colla loro volontà, ma essi non iscel« gono *le loro volontà presenti:* esse vengono dalle ragioni e dalle di« sposizioni »; ed è una sentenza che Leibnizio ripete in molti luoghi. Ma noi dimostrammo al contrario che la *libertà meritoria,* in senso stretto, non può consistere in altro che nella *elezione delle volizioni stesse;* e che in questo appunto si distingue la libertà, dalla volontà, la libertà dico che noi chiamammo bilaterale. Vedi l'*Antropologia,* lib. III, sez. II, c. IX.

Digitized by Google

1.° Non potersi senza di ciò spiegare un vero merito morale nell'uomo;

2.° Non essere impossibile a concepire due ragioni uguali per due volizioni. Così, nel caso indicato, concepiamo che Iddio potea creare più tosto un uomo che un altro uguale al principio del mondo. Ora in questo caso l'attività di un essere intelligente rimarrebbe legata nel suo operare. Ben s'intende, che l'attività intellettiva di sua natura scelga sempre il meglio, finchè vi ha questo meglio. Ma dato che nella natura delle cose, questo meglio non si trovi, come è nell'ipotesi delle due ragioni eguali, l'attività non è più legata alla legge della ragione per sè sufficiente; perchè questa non può aver luogo. Si dirà, che in tal caso l'attività non è intellettiva. Basta intendersi nelle parole: se per operare intellettivo s'intende operare condizionato ad una ragione, egli è intellettivo. Ma non si voglia anco denominare intellettivo un operare che sceglie fra le ragioni ad arbitrio: e che perciò? Ne segue forse assurdo? Niuno. Poichè è a considerarsi, che non si può già in nessun caso ridurre ogni attività all'intellettiva, avendovi, come abbiamo dimostrato, un'attività propria dell'esser reale.

E di più, noi dicemmo che ogni attività, propriamente parlando, appartiene all'essere reale; che questo è sempre quello che opera, e che egli si giova delle varie ragioni dell'intendimento solo a sua direzione. Onde l'attività non è formata dalla cognizione de' possibili, ma da essa è diretta; dunque non rimane ella distrutta quando non trova direzione in questa, ma la sua realità persevera, lasciata libera di far ciò che vuole, licenziata dallo stesso intendimento ad operare da sè in qualunque de' modi che egli le presenta; poichè ei non la dirige più da una via che dall'altra, o più tosto ei le mostra egualmente l'una e l'altra delle due vie. Laonde alla questione « se in tal caso l'attività sia intellettiva o no », rispondiamo, ch'ella è intellettiva in parte, nel principale, perchè opera con ragione; ma non è intellettiva in tutto, nell'accessorio, perchè v'ha qualche cosa, la direzione del movimento, scelta arbitrariamente per propria vigoria.

3.° Se si negasse a Dio il potere di creare, più tosto che l'ente intellettivo che crea, un altro del tutto uguale, si limiterebbe la potenza divina. Onde Leibnizio stesso non osò negarne la possibilità metafisica; e il Baldinotti, appigliandosi a questa

Digitized by Google

concessione, potè opporgli la stessa ragione che noi gli opponiamo della scelta d'individui possibili del tutto uguali, quali può pensarli la mente umana (1).

622. E dico « quali può pensarli la mente umana »; perchè l'intendere e l'operare divino, è grandemente altro dal nostro. Primieramente Iddio non ha bisogno di scegliere; chè con un solo atto egli vuole tutto ciò che vuole, e l'oggetto di quest'atto unico e perfetto gli è posto innanzi dalla sua sapienza e dalla sua volontà essenzialmente buona, senza che preceda un altro atto di scelta. Onde gli *uomini possibili uguali* che abbiamo supposti non esistono per Iddio con una esistenza distinta, chè gl'individui acquistano esistenza e distinzione fra loro, pur col decreto che fa Iddio di crearli, non l'hanno anteriormente a questo decreto; e però non possono essere oggetti di vera scelta; ma l'umana mente ne forma a sè stessa le possibilità e le immagini distinte, e così va concependo e ideando una scelta, che trasferisce in Dio; nel quale i meri possibili sono virtualmente indistinti, tale essendo il loro vero essere; di che non sarebbe alieno dal vero il dire che in Dio v'ha la possibilità de' possibili, come abbiamo altrove spiegato (2), e di più v'ha la relazione della creatura colla sua inesauribil potenza. Indarno adunque vorremmo sforzarci di concepire una veracc scelta fra la realità di Adamo, ed altre realità uguali; chè la realità di Adamo si distingue dall'altre cose come il distinto dall'indistinto, e come il primo dal secondo, ossia come un primo atto creante da un altro atto creante che venisse in appresso, e che perciò può creare oggimai un ente in tutto uguale al primo anche nelle sue relazioni. Solo nel sistema erroneo dell'emanantismo si potrebbe introdurre una scelta d'individui; poichè in un tale sistema componendosi le creature della sostanza divina, si fa preesistere la

(1) *Sed si duo perfecte similia sunt in se possibilia, quod inficiatus non est Leibnitius, cum non potuerit videre haud esse in se pugnantia, nonne potest Deus ex his unum pro termino suæ actionis eligere?* Methaph. Generalis 73. Non è però conseguente, che Iddio potesse far sussistere ad un tempo due enti uguali qualunque, senza distinzione; ripugnando a ciò la connessione degli enti dell'universo, ossia l'unità del mondo, come abbiamo indicato; onde le ragioni e del Clarke, e del Baldinotti, a questo passo vengono meno.

(2) *Il Rinnovamento*, ecc., lib. III, c. LII e LIII.

Digitized by Google

loro sostanza o realità in Dio. Ma non così nel sistema cattolico della creazione, perocchè in questo la realità delle creature non è prima del decreto creativo, e però non può essere oggetto di scelta. Onde la terza questione che abbiam proposta ha il suo nascimento e la sua soluzione dall'imperfezione dell'umano intendimento; ma trasportata in Dio svanisce in nulla, come quella che non è pur possibile.

623. Riprendiamo ora la seconda questione, che è quella che fa al proposito di questo capo, e dimostriamo ciò che ci siamo proposti, « non convenire alla legge della sapienza il far sì che esistano più individui intellettivi nel loro stato finale intieramente uguali ».

La proposizione si restringe ai soli individui intellettivi, perchè solo questi hanno ragione di fine all'intelligenza e alla moralità operante.

624. Quanto agli *esseri non intellettivi*, i quali hanno solo ragione di mezzo, sarebbe malagevole cosa provare la stessa tesi; ed è perchè Leibnizio estese anche a questi il suo principio degl'indiscernibili, che esso presentò debole il fianco agli assalti di Clarke. Perocchè questi vi oppose, che se Iddio potesse aver bisogno per qualche suo fine di creare più individui uguali, e perchè nol potrebbe (1)? Dove si scorge, che Clarke argomenta dalla *ragione di mezzo*, che possono avere gli enti creati, e non dalla ragione di fine, come facciam noi.

625. Di più è da considerare attentamente ciò che faccia uopo ad ottenere che due o più individui possano dirsi uguali in tutto, eccetto nella loro individualità. Acciò che s'avveri questa perfetta uguaglianza, è mestieri che quelli abbiano uguale tutto ciò che li costituisce, o li fa essere quel che sono, perciò la sostanza e tutti i loro accidenti. Noi abbiamo aggiunto nell'esposizione della questione seconda, oltre la sostanza e gli accidenti, anche le *relazioni cogli altri enti;* perchè certe relazioni entrano a fare che gli enti siano quello che sono, come avviene nell'ente intellettivo, nel quale la cognizione può considerarsi come una relazione cogli altri enti, costitutiva o determinativa di esso. Ma nè tutti gli enti, nè tutte le relazioni sono di questa natura. Così pe' corpi le relazioni esterne di spazio e di tempo, cioè il luogo e l'epoca, non entrano a costituire nè la loro sostanza nè gli accidenti, nè

(1) *Cinquième réplique de M. Clarke.*

Digitized by Google

sono cose che al corpo appartengano. Onde, se si dicesse che l'universo materiale è composto di elementi perfettamente duri d'una stessa natura, e aventi una stessa grandezza ed una stessa figura, come gli ὁμοιομερεῖς di Anassagora; il che non è per lo meno assurdo a concepirsi; certo è, che questi elementi sarebbero enti in tutti uguali, eccetto che nella propria realità, benchè collocati in luoghi diversi dello spazio, e considerati in epoche diverse del tempo. Se poi il diverso conato al moto, o il diverso moto cangi qualche cosa negli elementi corporei, ella è questione non facile a solversi, dipendendo dal sapere, se il conato al moto, e il moto stesso sia cosa che appartenga alla natura corporea, o straniera ad essa. Io stimo che nell'*idea di materia* non entra nè il moto nè il conato al moto, perchè la materia ha *ragione di termine;* ma sì bene entra la facoltà di ricevere e di trasmettere il moto e il suo conato, checchè poi sia questa facoltà (1).

626. Secondo una tale sentenza, acciocchè i descritti elementi fossero in tutti eguali, dovrebbero o esser tutti in quiete, o aver lo stesso conato al moto, e la stessa velocità di moto impressa dalla stessa parte dell'elemento; essendo poi indifferente la diversa direzione del moto; appunto per la ragione, che il luogo diverso dello spazio in cui è un corpo, niente muta nel corpo stesso.

Non vogliamo dunque sostenere che non si possano dare o non si diano elementi corporei perfettamente uguali, e nè pure il contrario; niente importando questa questione al presente nostro scopo.

627. Quanto agli *enti animati non intellettivi,* questi vengono indubitatamente modificati dalle sensazioni che ricevono dal di

(1) Francesco Orioli, professore nell'Università di Corfù, nell'opera periodica che pubblica in questa città col titolo di *Spighe e Paglie,* propose l'ipotesi, che quando il movimento del corpo si elide per impressione d'un movimento contrario, rimanga nel corpo il movimento virtuale o tendenza alla continuazione del movimento, e quindi rimangano in esso tendenze continue, ma rese inefficaci per la loro contrarietà. « Allora, dice egli, ogni sostanza materiale conserve« rebbe in sè, almen virtualmente, tutte le tendenze a moto in ogni « passato tempo impresse, e le conserverebbe coll'ordine che furono « impresse » (*Quaderno VI, n.* 1, anno 1844). Accenno quest'ipotesi come un pensamento nuovo, della verità del quale però io non vedo fin ora la minima prova, nè anche di mera probabilità.

Digitized by Google

fuori, e dalle azioni ch'essi stessi esercitano sui corpi stranieri; onde tali relazioni dovrebbero essere uguali per enti animali uguali, altramente divarierebbero; il che, come dicevamo, pare a noi del tutto impossibile, fuor solo nell'ipotesi inamissibile di due o più mondi uguali; o almeno nell'ipotesi che siano uguali i piccoli mondi, per dir così, in cui è chiusa l'azione e la reazione di quegli enti animati, cioè il gruppo d'enti stranieri in contatto con essi od influenti in essi; cosa che non involge assoluta impossibilità, quando la cosa si riduca ad uno istante; ma trattandosi di uguaglianza durevole sembra inconcepibile, per la ragione della connessione di tutte le parti dell'universo fra loro, e delle loro continue e reciproche azioni, e conseguenti mutazioni. Ma nè pure a questo tuttavia tende l'assunto nostro, che si restringe a' soli esseri intellettivi, i quali hanno ragione di fine.

628. Ora noi neghiamo potersi dare più enti intellettivi perfettamente simili nel loro stato finale, non perchè una ragione per sè sufficiente sia tanto necessaria all'operar ragionevole, come voleva Leibnizio, che, mancando quella, dovesse mancare l'operazione. L'argomento del gran Leibnizio zoppica da due lati: 1.° egli parte da un erroneo concetto della libertà meritoria, non riconoscendo egli quella libertà che ha virtù di mutare l'efficacia delle ragioni che si rappresentano all'animo; per la quale libertà si rende possibile anche l'elezione fra due per sè uguali, giacchè la libertà stessa gli disuguaglia; 2.° non s'accorge, che potrebbero esistere due uguali, non perchè Iddio scegliesse alla esistenza l'uno de' due, ma perchè Iddio potrebbe farli sussistere entrambi, non preferendo l'uno all'altro, che è una delle ragioni oppostegli dal Clarke.

629. Nè pure ci contentiamo della ragione data da noi più sopra, benchè efficace, della connessione degli enti, onde risulta l'unità dell'universo, e delle perpetue loro reciproche mutazioni; la qual ragione esclude l'uguaglianza istantanea.

630. La ragione che a noi importa qui di valutare, si è quella che riguarda solamente l'uguaglianza finale di più individui intellettivi, e viene dall'intima natura dell'intelligenza e della sapienza, la quale non si propone giammai a fine gl'individui, ma gl'individui come realizzanti in sè una *specie* di bene morale-eudemonologico.

631. Si consideri adunque, che la forma dell'intelligenza è l'*idea*, e che l'idea è sempre il fondamento di una *specie* (classe); giacchè

Digitized by Google

anche le idee generiche si riducono alle idee specifiche, di cui sono astratti (1). Si consideri ancora, che la volontà, principio dell'azione intellettiva, termina sempre colla sua azione nell'oggetto conosciuto e propostole dall'intelligenza. A quel modo adunque che si conoscono gli oggetti dall'intendimento, si vogliono altresì dalla volontà (2). La questione dunque si riduce a cercare come si conoscono gli enti reali, in cui si porta l'inclinazione della volontà.

Ora gli enti reali percepiti nel sentimento, si riconoscono col riferirli che fa lo spirito all'*idea*, in cui lo spirito ne intuisce l'essenza. Dunque il conoscere un essere reale non è altro, che l'accorgersi che una data essenza (ed è una parte dell'essenza universale) è realizzata, è passata dalla potenza all'atto (3). L'entità dunque che si trova in un individuo reale, non è che quella che è nella sua essenza conoscibile coll'idea. Ora questa entità è ciò che costituisce il bene ch'egli ha: in quanto ha di questa entità, in tanto egli è buono, perchè *ens et bonum convertitur* (4).

E poichè la volontà ha per suo oggetto il bene; in quanto è bene, in tanto egli inchina a sè la volontà. Ora se noi supponiamo che si tratti di tali enti, che hanno sostanza ed accidenti diversi ed opposti, egli è chiaro, che un individuo solo non può ricevere in sè tutta l'entità a cui si estende la sua essenza; perocchè egli non ammette nello stesso tempo tutti gli accidenti di cui l'essenza sua è suscettiva. E poichè qui trattiamo di stato finale e permanente, dunque un individuo nel suo stato finale e permanente non può realizzare tutto il bene che nell'essenza l'intelletto contempla. Dunque la volontà, che ha per oggetto il bene che vede nell'essenza, dopo aver prodotto un individuo, rimane ancora inclinata a produrne degli altri, ne' quali venga realizzata quella porzione di ente e di bene che non fu potuta realizzare nel primo individuo, inetto a capirla in sè medesimo. Ma per la stessa ragione, quando la volontà producente ha posti in essere tanti in-

---

(1) Conviene qui aver presente la dottrina intorno le *specie* e i *generi*, da noi esposta nel *N. Saggio*, sez. V, p. V, c. I, a. V.

(2) Si avverta, che qui si parla del *modo* del volere, non del *grado* con cui si vogliono gli oggetti. Questo *modo* dipende in parte dalla volontà stessa; ed in ciò consiste l'efficacia propria della libertà bilaterale.

(3) Vedi *Nuovo Saggio*, sez. VI, p. III, c. I, a. VIII.

(4) Vedi *Principj della Scienza Morale*, c. II.

Digitized by Google

dividui, quanti le fa bisogno a fare che siano realizzati tutti i modi, e tutti gli accidenti, a cui l'essenza s'estende, allora ella non ha più altro da realizzare; ed ella per conseguente cessa dal produrre altri individui; perchè il bene che tendeva a realizzare è già tutto realizzato, non trova più oggetto alcuno da poter volere. Che se la causa producente, dopo aver prodotti tutti gl'individui varj ne' loro modi ed accidenti, ripetesse la produzione mettendo in essere individui uguali ai primi, in tal caso niun bene, niun ente produrrebbe che fosse nuovo all'intendimento ed alla volontà, cioè che non fosse già prodotto. L'ente prodotto uguale ad un altro, sarebbe, è vero, buono a sè stesso; ma sarebbe come nulla all'intendimento ed alla volontà del suo autore; e sarebbe una superfluità alla realizzazione del mondo ideale, perchè niun bene aggiugnerebbe a questo mondo, cha già non l'avesse. Quell'essere adunque che opera essenzialmente per intelligenza e volontà, come è l'essere divino, nol produrrà giammai; non perchè egli non abbia potenza di produrlo, volendolo, ma perchè nol vuole; giacchè il produrlo contraddice alla legge che dirige la sapienza nel suo *fine*, che è quella « di realizzare tutto il bene che è nell'essenza intelligibile »; come pure alla legge che dirige la sapienza nel *modo* del suo operare, che è quella « d'usare il minimo mezzo al fine », legge che esclude tutte le superfluità.

632. E s. Tommaso aggiunge ancora qualche cosa a questa dimostrazione, che la compie via meglio, osservando, che è per la *forma* che le creature partecipano della divina bontà, e non per la *materia*; poichè la forma si riduce in Dio, trovandosi nel divino esemplare e conseguentemente nel Verbo; e Iddio non fa le cose se non in quanto può loro partecipare di sua bontà. *In substantiis autem materia est propter formam*, dice: *PER HANC ENIM PARTICIPAT DIVINAM BONITATEM, PROPTER QUAM OMNIA FACTA SUNT* (1). Onde deduce il santo Dottore l'esclusione de' particolari, superflui a realizzare la forma: *Ex quo patet, quod particularia sunt PROPTER NATURAM UNIVERSALEM: cujus signum est, quod in his in quibus potest natura universalis conservari per unum individuum, non sunt multa individua unius speciei* (2).

633. Laonde due enti intellettivi, eguali del tutto nel loro stato finale e permanente, non possono essere oggetto d'una

(1) *C. G.*, III, LXXVI, 6. (2) Ivi.

Digitized by Google

sapienza infinita. Lo stesso si prova, se noi consideriamo la legge della moralità, che coincide e siede sempre in quella dell'intelligenza, o certo da questa è diretta: vediamolo.

Il principio della morale è « il riconoscimento pratico del bene che è in un ente reale conosciuto » (1). Se dunque l'atto morale ha per suo oggetto il *bene*, che è in un ente reale conosciuto; la stima e l'affetto morale non si ferma alla realità dell'individuo, ma si riporta all'essenza eterna di esso che nell'idea si contempla. La mente misura quell'individuo appunto coll'idea dove ne intuisce l'essenza; e tanto l'apprezza, quanto trova che ha in sè stesso realizzato di quell'essenza. Che la *realità* che lo costituisce individuo sia questa o quella, è al tutto indifferente alla morale; di guisa che, se due individui intellettivi perfettamente uguali aver vi potessero, la stima e l'affetto morale, di cui essi formerebber l'oggetto, non sarebbe moralmente diverso, ma identico, benchè diversa sarebbe la loro realità e individualità. Dico *identico*, volendo con ciò indicare che l'affetto morale che avesse per oggetto due enti intellettivi perfettamente uguali non solo non diverserebbe in qualità, ma nè anche in quantità, se si prescinde dalla deficienza dell'amatore. Poichè se l'affetto si considera nell'uomo, egli sembra dover esser maggiore verso due enti uguali, che verso un solo, a cagione che l'affetto umano è per lo più debole e deficiente. Ma se trattasi d'affetto considerato in Dio, dove si realizza la nozione intera dell'affetto, se trattasi d'affetto compiuto; s'intenderà assai facilmente che un solo ente basta ad esaurire tutto l'affetto possibile richiesto da quella essenza che egli esprime e realizza. E ciò per quello che dicevamo, che l'affetto razionale e morale ha per oggetto suo l'ente in quanto egli realizza la sua essenza. Onde, dato l'affetto verso un solo ente reale, dove l'essenza mirasi sussistente, in un perfetto amatore, quale è Iddio, e, proporzion fatta, i comprensori celesti, si assolve in quell'affetto ogni possibile affetto verso altri enti uguali al primo, che si realizzassero: l'amarne uno, è amarli tutti, perchè è amare la loro specie e natura, oggetto dell'intelletto e dell'intellettivo amore; nè l'intensità o la moralità di questo amore può crescere col moltiplicarsi di essi, nè l'amatore ricevere, colla loro moltiplicazione, occasione alcuna di rendersi, amandoli,

(1) V. *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*, c. I.

Digitized by Google

più virtuoso o più felice. Solo nell'uomo viatore, come dicevamo, essendo l'amore deficiente, potenziale o abitale, questo cresce colla ripetizione degli atti, senza però divenire d'una specie più nobile se la specie dell'oggetto non muta; e tuttavia questi atti si possono replicare verso un solo ente, senza bisogno che più uguali n'esistano.

Non è dunque l'*individualità* e la *realità* siccome tale, che costituisce il proprio oggetto della morale; ma ell'è l'*essenza* realizzata. Così se in vece d'Adamo Iddio avesse creato un uomo uguale ad Adamo, diverso solo nella realità, il che è possibile a concepire, l'atto morale a cui quest'uomo avrebbe dato occasione in altri esseri intellettivi che l'avessero conosciuto, sarebbe stato nè più nè meno il medesimo: la morale non ci avrebbe nè guadagnato nè perduto. Laonde supponendo una bontà infinita, questa vorrà sì produrre tutto il bene; ma voler produrre tutto il bene non è altro che volere realizzate l'essenze degli enti compiutamente. Quando adunque quella bontà creatrice abbia conseguito questo suo fine, s'acqueterà; non avrà più ragion di creare nuovi individui, i quali non aggiugnerebbero nulla alla perfetta realizzazione delle loro essenze, non darebbero occasione a niun atto nuovo di morale bontà; chè coll'amare gl'individui dov'è compiutamente realizzata tutta l'essenza dell'ente specifico a cui appartengono, è pienamente apprezzata ed amata tutta quell'essenza in essi, e così si può esaurire ogni bontà morale relativamente ad essi possibile. Dunque la suprema bontà creatrice non produrrà giammai due individui che nel loro *stato finale* e durevole sieno perfettamente uguali; chè ciò sarebbe superfluità, ottenendosi il fine morale da lei cercato con un individuo solo.

634. Che se il principio *della realizzazione delle specie* adduce la legge *dell'esclusa uguaglianza*, d'altra parte egli conferma quella *della varietà*.

Poichè è da riflettersi che la *specie astratta* è una specie imperfetta, la quale non può essere proprio oggetto di un intendimento perfetto, qual è il divino, a cui sono norme o tipi dell'operare le *specie piene*, col suo atto creatore distinte. Ora le specie piene per ciascun ente sono altrettante quante le modificazioni e varietà in bene ed in male, che in esso posson cadere e che s'escludono reciprocamente.

Vero è che nell'archetipo, o specie-piena-completa, le altre specie sembrano virtualmente contenersi; ma primieramente non

Digitized by Google

è dimostrato, che ciascun ente abbia un archetipo solo, e forse per qualche ente si può dimostrare il contrario (il che io tengo essere al tutto probabile trattandosi d'enti composti di più elementi). Oltracciò, sia unico l'archetipo; non segue per questo ch'egli contenga in sè ogni possibile eccellenza d'un ente, poichè certe eccellenze si escludono per la limitazione dell'ente stesso. A ragion d'esempio, se noi supponiamo che l'archetipo de' colori sia il bianco, non ne viene mica che il bianco abbia in sè l'attitudine di produrre quella grata sensazione che produce il verde ed il rosso, od altro colore. E un colore speciale, per esempio il verde, posto nella sua maggiore intensità, benchè si possa in qualche modo dire, che contenga virtualmente tutte le sensazioni più languide che quella specie di colore è atta a muovere, pure non si può sostenere che l'intensità massima del verde arrechi all'animo ed agli occhi che la contemplano tutte quelle dilettevoli sensazioni, che eccitar sogliono le sue tinte graduate, ciascuna delle quali esclude l'altra, e dà un diletto suo proprio. In terzo luogo, quand'anche nell'archetipo si potessero contenere tutte le eccellenze di cui un ente è suscettivo, elle sarebbero in esso così mescolate e confuse, che già per questo solo ne riuscirebbe una cosa diversa da quello che sono separate e distinte l'una dall'altra; quasi appunto a quel modo che due colori fusi insieme ne producono un terzo, che non è nè l'uno nè altro de' due. In quarto luogo, quand'anco potessero nell'archetipo esser comprese tutte le eccellenze possibili ben distinte, come accade negli archetipi de' composti, tuttavia le une limiterebbero necessariamente le altre, perchè dovrebbero tenere un ordine fra loro e produrvi armonia; onde ciascuna non potrebbe esser portata al massimo grado d'intensità senza nuocere all'armonia del tutto. Così egli è impossibile, che in una eccellente pittura tutt'i colori che vi s'adoperano primeggino e siano intensissimi, distruggendosi con ciò l'effetto totale del quadro. In quinto luogo nell'archetipo manca la parte deficiente dell'ente, che sono i mancamenti de' pregi, e le inordinazioni, ossiano i mali; i quali si trovano nelle altre specie piene, non complete. E questi mancamenti e mali sono anch'essi pur necessarj acciocchè l'essenza venga a pieno realizzata e manifestata alle create intelligenze, perocchè sono ciò che fanno conoscere la sua limitazione e la sua deficienza.

635. Per tutte queste ragioni l'eterna sapienza tendendo a

Digitized by Google

realizzare compiutamente le essenze, dovea far si che esistessero in tutte le loro possibili varietà; a cui due altre ragioni ancora aggiugner si possono:

1.° Senza di quelle si sarebbero perduti molti beni nell'universo; perchè non è varietà, non pregio di ente, non pregi composti diversamente insieme, non difetto, nè disordine, il quale posto che sia sapientemente in relazione con altri enti e con altre varietà, non produca o non dia occasione a beni e particolari e universali, risultanti cioè dall'armonia delle cose. Così il dolore corporeo messo in relazione collo spirito ben disposto occasiona la virtù della fortezza, e messo in relazione con tutte le vicende della vita umana, produce memorie gratissime, secondo quel del poeta:

Vos et Cyclopea saxa
Experti, revocate animos, mœstumque timorem
Mittite: forsan et hæc olim meminisse juvabit (1).

La sventura stringe amicizie indissolubili, eccita affetti di compassione, apre il varco a tant'opere di carità, che senz'essa sarebbe di gran lunga più scarso l'amore che stringe insieme gli uomini, e tutta l'attività umana diminuita e quasi cessata.

636. 2.° Senza tutte le possibili varietà non potrebbe l'uomo *conoscere*, o stimare a pieno gli enti nelle loro essenze, perchè una sola essenza o astratta o anche archetipa non rivela all'uomo tutte le eccellenze e le varietà di cui l'ente è suscettivo, nè l'intelletto della creatura finito com'egli è, può contemplare molte entità ad un tempo colla stessa intensità di pensiero con cui le contempla divise, ed una alla volta; ond'era necessaria la divisione delle entità accidentali, perchè l'uomo potesse nel miglior modo conoscer le cose create, e per esse conoscere Iddio: su di che, importantissima cosa essendo, noi torneremo più sotto.

637. Intanto da questa dottrina, che dimostra il divino operare avere a scopo la piena realizzazione delle essenze eterne degli enti, discendono molte e rilevantissime conseguenze, delle quali noi accenneremo qui alcune.

La prima, che mediante tale dottrina si compone la questione agitata da' teologi e da' filosofi, come possa Iddio amar le creature e voler crearle per atto di bontà, quando egli non ha biso-

(1) Virg., *Æneid.* I, 205-207.

Digitized by Google

gno di loro, nè esse gli possono aggiungere alcun bene, nè l'amor suo può avere altro degno oggetto che sè stesso. Guglielmo King, nella sua celebre opera *De origine mali*, sostiene che Iddio si determinò a creare il mondo con una libertà di sì perfetta indifferenza, che il creare e il non creare era per lui il medesimo; concedendo che le creature non possono essere oggetto d'un'appetizione divina, come quelle che non sono buone per lor natura, ma per la volontà di Dio, il quale le fa buone volendole, a tale che astraendo dalla relazione col voler divino non si potrebbero trovare negli enti nè mal nè bene. A cui Leibnizio si oppose con tutta ragione: « Egli è difficile a concepire, dice, come au« tori di merito potessero dare in sentenza sì strana. — Egli pare « che la si voglia provar da questo, che tutte le creature hanno « ogni loro essere da Dio, nè possono operare su di lui nè de« terminarlo. Ma quest'è manifestamente un mutare lo stato della « questione. Quando noi diciamo che una sostanza intelligente è « mossa dalla bontà del suo oggetto, non pretendiamo già che « questo oggetto sia necessariamente un essere esistente fuori di « essa, e ci basta che sia concepibile; giacchè è la sua rappresen« tazione che opera nella sostanza, o più tosto la sostanza agisce « sopra sè stessa in quant'ella è affetta e disposta da questa rap« presentazione. In quanto a Dio, egli è manifesto che il suo inten« dimento contiene LE IDEE di tutte le cose possibili, ed è per que« sto che in lui sta tutto eminentemente. Iddio adunque si deter« mina da sè stesso: la sua volontà è attiva in virtù della bontà, « ma ella è specificata e diretta nell'azione dall'intelletto ripien di « saviezza. — Or se le IDEE sono indipendenti dalla volontà, la per« fezione e l'imperfezione che vi è rappresentata, sarà del pari. E « di vero, è egli forse per la volontà di Dio, o più tosto per la na« tura de' numeri, che certi numeri, per esempio, sono più capaci « che altri di ammettere più divisioni esatte? che certi sono più « proprj che altri a formare quadrati, a compor poligoni, e altre « figure regolari? che il numero sei ha la prerogativa d'essere « il minore fra tutti quelli che si chiamano perfetti? che in un « piano sei circoli uguali possono toccare un settimo? che fra « tutti i solidi uguali, la sfera ha la minor superficie? che certe « linee sono incommensurabili, e per conseguente poco atte all'ar« monia? Non si scorge che tutti questi vantaggi o svantaggi ven« gono dall'idea della cosa, e che il contrario implica contraddi« zione? Si pretende fors'anco che il dolore e l'incomodità delle

Digitized by Google

« creature sensitive, e massimamente la felicità e l'infelicità delle « sostanze intelligenti sieno a Dio indifferenti? E che si dirà della « sua giustizia? È anch'essa cosa arbitraria, e avrebb'egli operato « saviamente e giustamente, se avesse risoluto di dannare gli « innocenti? — Vi avea dunque in Dio una ragione anteriore « alla risoluzione, e, come io dissi già tante volte, non fu per caso, « non senza scopo, nè pure per necessità che Iddio creò que- « sto mondo; ma fu *per inclinazione* ch'egli venne a questo, e « la sua inclinazione lo conduce sempre al meglio. — Non è « dunque assolutamente indifferente a Dio il creare o il non crea- « re; e tuttavia la creazione è un atto libero. Nè gli è meglio in- « differente il creare questo o quel mondo, il creare un caos « perpetuo, o il creare un sistema pieno di ordine. Così le qua- « lità degli oggetti, comprese nelle loro IDEE, furono la ragione « della sua scelta » (1). Nel qual brano eccellente, molte cose son vere e dette assai bene. La distinzione solenne, che è il fondamento della filosofia fra l'*essere reale*, e l'*essere ideale*, chiarisce non poco questo argomento. — Il *principio dell'operazione* sta sempre nell'essere reale: l'idea non fa che dirigere l'operazione. Ma la differenza fra l'operare divino e l'umano sta qui, che in Dio il principio dell'operazione è nell'essere reale divino in un modo così perfetto, che Dio non può ricevere alcun eccitamento da nessun altro essere reale fuori di lui; laddove nell'uomo il principio dell'operazione è nell'essere umano reale imperfettamente, di modo che l'uomo può ricevere eccitamento e mozione da altri esseri reali diversi da sè. Onde l'uomo vien mosso ad operare anche dall'azione d'una realtà creata a lui straniera. La realtà è il principio degl'individui, come vedemmo: perciò l'uomo come individuo reale riceve l'azione d'altri individui reali, la quale talora produce in lui una dilettazione, onde procede l'inclinazione operativa, od istinto piacevole che tende ad unire individuo con individuo, realtà con realtà. Nulla di simile a ciò avviene in Dio, il quale non ha inclinazione verso altra realtà, come realtà, che verso la propria; non si compiace che di sè medesimo.

La dilettazione e l'istinto che si suscita entro una realtà contingente, verso un'altra realtà contingente, non è cosa per sè

(1) *Adnotationes in librum De origine mali, haud ita pridem in Anglia evulgatum*, n. 21.

Digitized by Google

intellettuale nè morale. Ben è vero che l'intendimento dell'uomo la percepisce, e però l'uomo può proporsi a fine del suo operare quella dilettazione appunto, e l'assecondamento piacevole dell'istinto che ne nasce; ed è così che l'essere intellettivo creato opera non sempre pel bene che vede nell'*idea*, ma talora per l'impulso individuale della realità concepito dall'attività intellettiva e lasciato operare dalla volontà, o anche secondato. Ma se l'operare per impulso della realità contingente in questo modo diviene un operare intellettivo, egli tuttavia non acquista moralità alcuna, perchè la moralità non considera mai l'individuo come individuo, e come realità, ma come realizzamento d'un'essenza eterna, in cui termina sempre tutta la stima e l'affetto morale. Dunque Iddio, il cui operare è sempre intellettivo e sempre morale, non può mai avere a scopo della creazione l'individuo come individuo, la mera realità dell'individuo che non esiste prima ch'egli l'abbia creata; ma sì unicamente l'*essenza eterna dell'individuo*, la quale merita stima ed amor morale, e sta nell'idea divina, onde nasce l'inclinazione della bontà di Dio a produrre la realità creata come un'attuazione e una realizzazione di quell'eterna essenza che nell'abisso del suo essere si giace. Onde l'Aquinate dice colla sua solita acutezza e verità, che « al primo agente « che è puro agente (e non paziente) non conviene operare per « acquisto di alcun fine (come accade agli agenti passivi che tendono ad acquistare); ma egli ha per fine unicamente di COMUNICARE LA SUA PERFEZIONE CHE È LA SUA BONTA' » (1), la qual comunicazione a lui dilettevole sta appunto in fare che quelle essenze delle cose contingenti da possibili divengano sussistenti; giacchè la creazione è il fare che la loro realità dal non essere passi all'essere.

638. Di che ancora si rende manifesto, perchè si dica da' Padri e Dottori, che la scienza di Dio, noi diremo la *scienza pratica*, è la causa delle cose. Si ascolti san Tommaso: « La *forma* « *intelligibile* (l'essenza della cosa intuíta dall'essere intelligente) « non indica principio d'azione in quanto solo è nell'intelligente, « se non vi si aggiunga un'inclinazione all'effetto, che nasce dalla « volontà. Poichè avendo la forma intelligibile abitudine agli opposti (giacchè la scienza degli opposti è una medesima scienza), « ella non produrrebbe un determinato effetto, se non fosse de-

(1) S. I, XLIV, IV.

Digitized by Google

« terminata ad uno, dall'appetito (1). — Ora egli è manifesto che « Iddio cagiona le cose pel suo intelletto, giacchè il suo essere « è il suo intendere. Egli è uopo adunque che la sua scienza sia « causa delle cose in quanto ha congiunta la volontà » (2), che è appunto quello che la rende pratica. L'*operazione* adunque risponde alla *causa*, e questa in Dio essendo la scienza pratica, tanto Iddio crea, quanto è sufficiente e basta a realizzare le essenze delle cose che vuol creare, le quali essenze costituiscono la scienza. Di che si conchiude che Iddio ama le cose contingenti per sè stesso, amandole per quelle essenze eterne, che indistinte dimorano nella sua stessa natura e che egli distingue producendole nel tempo coll'atto creatore.

639. La seconda conseguenza si è, che quantunque nell'essere contingente si sviluppino i mali di cui esso è suscettibile, pure non è perciò meno amato da Dio. Perocchè nell'essenza eterna della creatura già questi mali si trovan segnati. E l'amore che Iddio porta alle creature reali riferendosi alle lore essenze che risplendono nel divino ideale, e non alle realità come tali, consegue che i mali, a cui Iddio permette che le creature soggiacciano realmente, e che sono d'altra parte necessarj al compimento dell'ideale divino, non diminuiscono l'amore che Iddio porta alla totalità della sua creatura; perchè, come dicevamo, la misura di questo amore è la misura d'entità e quindi di bene che trovasi nell'esemplare eterno. Onde come l'oggetto dell'amor divino non è il *bene individuale* come tale, cioè prescindendo dalla relazione di questo bene reale coll'eterno suo tipo; così all'opposto l'oggetto dell'odio di Dio è solo il *male individuale*, come individuale e reale, prescindendo dalla relazione coll'eterno tipo, dove il male si contiene, e dove esso limita il bene senza distruggerlo, concorrendo anzi a completarlo. Di che ancora, a quel modo che Iddio non produce alcun ente che non sia necessario a realizzare il suo tipo, così non permette alcun male che non sia necessario a realizzare pure l'accidente del male nell'archetipo implicitamente contenuto. E quantunque questo aumento di male se lo permettesse, nuocerebbe solo agl'individui, e non a Dio; tuttavia impedirebbe che la somma del bene si rimanesse massima, e sarebbe superfluità, onde alla sapienza divina per due ragioni ripugnerebbe. Ma come l'amabilità delle creature rispetto a Dio

(1) Arist., Metaph. IX, Text. 10. (2) S. I, XIV, VIII.

Digitized by Google

tutta raccogliesi nel divino archetipo che esprimono, così ciò che limita questa amabilità, è il male possibile, il quale è necessario, non il reale. Di che si scorge che se la possibilità del male, che è necessaria, non detrae alla santità divina, nè pure può in alcun modo detrarre ad essa l'esistenza, la realizzazione di esso.

640. La terza conseguenza si è, che in cielo, nella moltitudine de' santi, niuno ve ne debba essere che sia uguale in ogni cosa ad un altro, anzi ciascuno sarà unico e principe nella sua forma, il che accrescerà la loro gloria. Onde si potrà dire di ciascheduno quello che la Chiesa canta ugualmente d'ogni pontefice: « Non si « trovò un altro simile a lui, che custodisse la legge dell'eccelso »; e si vedranno avverate le parole dette all'estatico s. Giovanni: « Io « darò a chi vincerà una manna nascosta, e gli darò una bianca « pietruzza, e nella pietruzza un nome nuovo che nessuno sa leg- « gere se non quegli che la riceve » (1), il qual nome non leggibile agli altri che non l'hanno in sè scritto, che altro è se non quel carattere o tipo di santità proprio di ciascheduno, di cui niun altro avrà esperienza, e che recherà a chi l'esprime in sè stesso, un diletto incomunicabile simboleggiato nella manna nascosta? Che se si avvera anche in terra qualche cosa di simile nella sposa di Cristo, quanto più si dee avverare nello stato finale, nella sposa entrata alle nozze in cielo, quello che di lei dice il Salmista, chiamandola « ornata attorno di varietà » (2)? Laonde noi non dubiteremo di credere, che quanti sono i tipi della santità, altrettante sono le sedi della magione celeste, e che un solo giugne a pigliarne una d'esse, ricevendo qui lume l'apostolica similitudine: « Non sapete voi che coloro che corron l'ar- « ringo, corrono ben tutti, ma un solo ne riporta il palio? Cor- « rete in modo che lo prendiate » (3). Molti adunque corrono in questa vita per pigliarsi una sede celeste, ma uno solo la piglia; benchè chi fallisce ad una, può forse giugnere a guadagnarsene un'altra, nella quale però sieda egli solo.

641. La quarta conseguenza finalmente si è, che si chiarisce, mediante la dottrina esposta, perchè il conoscimento de' particolari come particolari non dia scienza nè perfezione all'intendimento, e perchè si dica che ogni scienza sta negli universali. Sicchè la cognizione de' singolari come tali niente aggiunge all'intendimento speculativo, e solo ajuta l'intendimento pratico

(1) Apoc. II, 17. (2) Ps. XLIV, 15. (3) I. Cor. IX, 23.

Digitized by Google

ad operare (1), il quale tuttavia non opera con sapienza e bontà morale se non si volge a qualche notizia speculativa, dando la debita stima e il debito affetto all'*essenza degli enti* secondo che più o men prende dell'*essenza universale* ed infinita.

CAPITOLO XXIV.

CONSEGUENZA SETTIMA. — LEGGE DI UNITA' NEL DIVINO OPERARE.

Et cum sit una, omnia potest: et in se permanens omnia innovat.
Sap. VII, 27.

642. Ma non ci basta considerare che il fine dell'operar divino, creando la realtà delle cose, s'appunta nell'*idealità*. Convien aggiungere che questa idealità stessa non è spezzata e divisa in Dio, ma semplicissima ed unitissima: di che l'unità e la complessità del divino operare.

643. Quantunque quest'unità dell'operare divino, che non limitandosi alla parte, abbraccia nel suo calcolo il tutto, discende anco come nuova conseguenza dalla legge del minimo mezzo; poichè volendo questa che la volontà tenda al massimo bene, conseguentemente la obbliga a calcolare tutti i beni ed i mali particolari, per trovare quel risultato ultimo di bene, che, essendo massimo, si fa ottimo ed unico oggetto all'operare d'un'ottima volontà.

Ma perchè si vegga come tutto in queste dottrine è consentaneo, in questo capitolo io non mi studierò tanto di provare l'unità del divino operare come conseguente alla legge del minimo mezzo, quanto come uscente dalla stessa essenza di Dio.

644. Iddio è l'*essere assoluto:* egli ha tre forme che, in un linguaggio umano e inadeguato, si chiaman da noi la realità, l'idealità e la moralità convenienti in unità semplicissima. Il suo modo di operare conviene che sia pari a lui, uno e trino. L'azione operativa appartiene alla realità, ma ella è sempre diretta dall'idealità; onde nel capitolo precedente noi vedemmo Iddio non es-

(1) *Cognitio singularium non pertinet ad perfectionem animæ intellectivæ secundum cognitionem speculativam. Pertinet tamen ad perfectionem ejus secundum cognitionem practicam, quæ non perficitur absque cognitione singularium in quibus est operatio, ut dicitur in VI Ethicorum* (cap. VII). S. Th. S. III, XI, 1, ad 3.

Digitized by Google

sere inclinato a creare le nature contingenti da questo che egli ami quasi fine la realità di tali nature, ma da questo, che nella realità loro egli ama l'*ideale essenza* che nel proprio intelletto risplende; onde il divino affetto del Creatore termina ultimamente in sè, che è quello che dice la Scrittura: « Tutte le cose Iddio fece « per cagion di sè stesso: anche l'empio al dì della sciagura » (1). Perocchè anche l'empio trova il suo tipo eterno nell'ideale della divina intelligenza e contribuisce a realizzarlo (2).

645. Che Iddio trovi il fine di sue operazioni nell'essenze che nel suo seno dimorano, quest'è manifesto perchè è legge d'ogni operare intellettivo, ed ancora d'ogni operar morale; conciossiachè la morale, come vedemmo, non è tendenza che s'acqueti nel finito e nel temporaneo, ma va all'infinito ed al perenne, e nasce in seno di questo; di che la ragione di quella nostra sentenza, che oggetto di morale virtù non può essere un ente, dove non sia intelligenza; conciossiachè dove non è intelligenza manca l'elemento divino.

Or poi Iddio non opera solo come intelligente, ma ben anco come infinitamente ed essenzialmente intelligente; di che un'altra legge del suo operare, quella *dell'unità* di cui parliamo.

646. Già se si considera solamente la sua potenza, s'intende ch'egli dee fare tutte le cose che fa con un solo e semplicissimo atto, e ab eterno, poichè il concetto di potenza spinto alla massima grandezza esige questa maniera di operare. Ma lo stesso vero si raccoglie se si considera qual dee essere l'operazione d'un'infinita intelligenza: conviene che con un solo e semplicissimo atto, l'intendimento infinito tutto ed ab eterno conosca: perciò un solo e semplicissimo atto dell'intelligenza di Dio sarà quello che ab eterno coglie l'esemplare di tutto ciò che vuole operare, ed è quello stesso con cui opera.

647. Noi vedemmo che Iddio non avrebbe potuto cavare dall'universo il massimo bene che potea dare, se non a condizione che tutto fosse connesso e collegato nelle sue parti: quindi dalla legge del minimo mezzo deducemmo l'unità dell'universo.

Ora qui aggiungiamo, che quest'universo così uno, com'era

---

(1) Prov. XVI, IV.

(2) Si tenga presente che l'idea del male non è cosa mala, nè il tipo dell'empio è macchiato di alcuna empietà.

Digitized by Google

necessario che fosse, acciocchè rendesse il massimo bene possibile, e in questo senso riuscisse degna opera di sommo artefice, dovea prima di tutto venire rappresentato nella sua essenza coll'atto semplicissimo dell'intendimento divino, e collo stesso atto operato.

Poichè quell'atto del divino intendimento è pratico, cioè operativo; è l'atto stesso potente creatore del mondo. Dunque quell'atto intellettivo dovea essere suscitato dalla volontà. Ora egli non è già a credere, che la volontà divina, riguardando nell'*idea* dove tutto l'essere splende, abbia qualche poco indugiato a vedere il *mondo perfetto* che ella crear voleva; ovvero che da un volere in potenza, come accade nell'uomo, che incominciando a volere non sa ancora ciò che si vuole se non in modo generale e imperfetto, sia passata a determinare il mondo desiderato, quasi che nella volontà divina sia stato un momento in cui ella abbia deliberato e determinato quale dovea essere questo mondo, acciocchè fosse perfetto. Niente di tutto ciò; e quindi è anche da escludere nell'atto della volontà divina una scelta fra i mondi possibili, la quale suppone un cotal paragone fra loro; chè sarebbe un attribuire a Dio l'operare imperfetto dell'uomo. Dunque è a dirsi, che la volontà divina eccellentissima e perfettissima, senza alcuna investigazione e senza alcuna scelta, ma per uno istinto perfettissimo e divinissimo siasi incontanente, e direttamente recata come in suo oggetto nel *mondo perfetto* voluto da essa realizzare. La volontà divina mosse così istintivamente l'intendimento divino a quell'atto pratico semplicissimo pel quale il mondo perfetto fu tratto dal nulla, senz'altra determinazione che la natural perfezione della potenza volitiva divina; il che spiega, come quel mondo, che per sè era indistinto nella scienza divina di *semplice intelligenza*, fosse distinto nella *scienza di visione*, o di *approvazione* (1), come la chiama s. Tommaso, equivalente alla nostra scienza pratica.

Era dunque ab eterno la divina volontà determinata dalla sua propria liberissima bontà ed eccellenza a creare il mondo perfetto, ed ella non l'ebbe nè a comporlo, nè a cercarlo, nè a sceglierlo fra gl'infiniti possibili (2).

---

(1) S. I, XXXII, II, ad 3.

(2) Come i possibili non abbiano in Dio per sè stessi una distinzione reale, ma vengano distinti dalla volontà creante, fu da noi ragionato nel *Rinnovamento*, ecc., lib. III, c. LII e LIII.

Digitized by Google

648. Ora da questa semplicità ed unità dell'atto intellettivo con cui Iddio volle e creò il mondo, discendono più corollarj utili al nostro intento, i quali sono:

1.° L'atto intellettivo pratico con cui Iddio volle e creò il mondo non ebbe per oggetto una parte del mondo in separato dall'altra, un ente diviso dall'altro; ma *il tutto*, il complesso delle cose, copulate insieme ad unità in modo sapientissimo. Dunque il *bene*, che è scopo ultimo alla divina volontà, è il bene di risultamento totale, è tutto il bene, quale risulta da tutti gli enti componenti il mondo, invisibilmente unito nel divino intendimento.

649. 2.° Dunque le parti e gli enti singolari del mondo non sono voluti dalla *volontà creante* se non nel *tutto*, come parti del tutto, come convenienti al tutto, ossia come necessarj a produrre quel *totale di bene ultimo* e semplicissimo dell'atto divino, che è la ragione divina dell'atto divino.

650. 3.° Dunque ciò, che non è il bene ultimo morale-eudemonologico, nè parte di esso, non è voluto se non per la ragione ch'egli ha di *mezzo* al bene ultimo preso nella sua totalità. Così Iddio vuole permissivamente i mali fisici e morali, così egli vuole l'essere contingente reale e l'essere contingente intellettuale (se noi segreghiamo colla mente l'uno e l'altro dal morale), così egli vuole lo stesso esser morale considerato in potenza, e non ancora in atto; benchè nella potenza stessa del ben morale vi ha un atto primitivo, e questo ha ragione di fine; e quindi entra nella somma del ben finale.

651. 4.° Dunque Iddio dalla sua somma sapienza e dalla sua somma bontà è determinato a permettere i mali particolari, fisici e morali, ogni qual volta, attese le limitazioni delle cose create, ei trova che que' mali non si possono escludere dall'universo senza scemare la somma ultima de' beni, in cui si porta essenzialmente l'ottima sua volontà; contro alla quale opererebbe, se sacrificasse alla parte il tutto, e al fine il mezzo. Nè si può conseguentemente cercare perchè Iddio voglia questo o quel male particolare, ma sì perchè voglia quel tutto, quel mondo in cui è compreso quel male; chè niun particolare preciso dal tutto può essere oggetto alla volontà creatrice e provvidente. Or alla domanda perchè volle creare quel mondo, anzi che un altro, dee rispondersi, perchè quel mondo era degno della somma bontà, come quello che col minimo mezzo produceva il massimo bene, e perciò fu il solo possibile.

Digitized by Google

652. 5.° Dunque ogni qualvolta l'uomo parla di intellezioni o di volizioni divine riguardanti una sola parte e non il tutto dell'universo, supponendo, che in Dio cada pluralità di atti d'intendere e di volere; altro egli non fa che attribuire a Dio la maniera imperfetta dell'intendere e del volere suo proprio; giacchè l'uomo non vuole tutto ciò che vuole con un atto solo, perchè non intende tutto ciò che intende con un atto solo; ma parte a parte, e quindi con molti e molti atti. E questo modo di concepire l'operar divino al modo umano può essere utile, è vero, qualora si corregga poscia colla riflessione; cioè s'avverta, che fra le supposte moltiplici intellezioni e volizioni di Dio non v'ha reale separazione, e nè manco mentale; ma è l'uomo che le divide per la limitazione del suo intendimento sommesso al processo analitico. Secondo il quale concepire umano Leibnizio dice del divino intendimento: « La sapienza di « Dio, non paga d'abbracciare i possibili tutti, li penetra e li pa« ragona, bilancia gli uni cogli altri per fare stima de' gradi di « lor perfezione o imperfezione, ciò che è forte e ciò che è de« bole, il bene ed il male: ella oltrepassa le combinazioni finite, « ne fa un'infinità d'infinite, cioè un infinito numero di serie « possibili d'universi, ciascun de' quali contiene infinità di crea« ture; e così la divina sapienza distribuisce tutti i possibili « ch'ella avea già veduti a parte in tanti sistemi universali ch'ella « pure confronta; e il risultamento di tutti questi confronti e di « tutte queste riflessioni è poi la scelta del meglio fra tutti que' « sistemi possibili, che ella, la sapienza divina, fa per soddisfare « a pieno alla bontà; e tale è il piano dell'universo sussistente » (1). Ora tutti questi atti molteplici di paragoni, di riflessioni e di elezioni non cadono nella mente di Dio; ma sono supposti dal filosofo, quasi come altrettanti postulati; nè basta per rettificare ciò che essi hanno d'inesatto quanto Leibnizio soggiunge dicendo: « E tutte queste operazioni dell'intendimento divino, benchè ab« biano fra esse un ordine e una priorità di natura, si fanno tutte « insieme, senza che cada in esse priorità di tempo » (2); perocchè quest'avvertenza lascia ancor sussistere la pluralità degli atti del divino intelletto, benchè tutti quegli atti si facciano insieme; quando anzi è vero, che un atto solo e semplicissimo è il divino intendere, il quale concepito da noi, si traduce in moltissimi, e diversissimi quasi in lingua umana. Ma se in vece d'ac-

(1) Theod. n. 225. (2) Ivi.

Digitized by Google

contentarci di spezzare così l'operare del divino intelletto per intenderne, in qualche modo, l'ampiezza, noi vogliamo fondare su tale divisione de' ragionamenti, e cavarne conseguenze, quasi quella divisione esistesse in Dio, noi usciremmo incontanente di strada, e conchiuderemmo il falso.

Dunque, per restringere il discorso all'intendere pratico e creatore, questo, come dicevamo, esclude anche ogni paragone e scelta precedente; perchè la volontà, essendo ottima per natura, muove l'intelletto creante al perfetto ed all'ottimo per un suo istinto divinissimo, il quale ottimo e perfetto ella non l'ha da cercare, ma già vi porta inclinazione ed amore ab eterno, dal quale amore esce il liberissimo decreto della creazione.

653. E così pure al modo umano parla lo stesso filosofo della volontà di Dio, quando dice, che « Dio, in virtù della suprema « bontà, ha una seria inclinazione a produrre o a volere, e far « produrre ogni bene ed ogni azione lodevole; e a impedire o a « disvolere e far mancare ogni male ed ogni mala azione; ma per « questa medesima sua bontà, a un'infinita sapienza congiunta, « e dal concorso stesso di tutte le inclinazioni prealabili e particolari verso ciascun bene, e verso l'impedimento di ciascun « male, è determinato a produrre il miglior disegno possibile « delle cose; il che forma la sua volontà finale e decretoria » (1). Ma il vero si è che la volontà divina non ha che un atto solo, il quale, rispetto alle creature, ha per oggetto l'universo perfetto divenuto possibile, perchè natural oggetto dell'atto creante; chè altro non esiste che questo universo e Dio, nè altra inclinazione della volontà divina può esser realmente, se non quella che ha per oggetto Iddio e il sussistente universo, di cui in Dio sta l'essenza ideale, dalla stessa volontà che eternamente crea, determinata.

654. Ma l'uomo poi è quasi necessitato dalla limitazione di sua mente a collocare in Dio più volontà ipotetiche per ispiegare a sè stesso le operazioni divine. Per esempio, quando egli considera che Iddio è la bontà essenziale, tosto deduce che dunque egli ama ogni bene particolare, ed odia ogni male particolare, e che perciò voglia ogni bene e disvoglia ogni male. E che Iddio ami ogni bene particolare ed odii ogni male particolare è vero esattamente; ma che perciò voglia che sussista ogni bene particolare

(1) *Réflexion sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en anglais, De la liberté, de la nécessité et du hazard*, n. 11.

Digitized by Google

possibile a concepirsi da noi, con esclusione d'ogni male, questo non è vero che ipoteticamente; cioè egli è vero nell'ipotesi, che quel bene e quel male particolare, così staccato, potesse essere oggetto al volere divino essenzialmente sintetico. Le quali volizioni parziali e, quanto al decreto, ipotetiche, si riducono a quella che i teologi chiamano *volontà antecedente*, a cui corrisponde qualche cosa di vero in Dio, ed è l'inclinazione o sia l'amore a tutto il bene, e l'odio a tutto il male. Ma posciachè molti beni si escludono l'un l'altro, attese le loro limitazioni, e così pure molti beni vengono limitati da' molti mali a cui sono condizionati; e posciachè non è ottima volontà quella che vuol sussista più tosto un bene minore che un maggiore, o che, per non volere un piccol male, vuole e decreta la perdita di maggior copia di bene; perciò Iddio colla sua volontà ama prevalentemente, e conseguentemente la somma maggiore del bene, comparativamente al mezzo impiegatovi; e questa è quella volontà che i teologi chiamano *conseguente*, la sola, che dirige l'operazione divina, poichè ella è quella che coglie il tutto dell'opera divina, unico oggetto all'unica volizione, con cui Iddio fa ab eterno ogni cosa che fa (1).

---

(1) Iddio ama e vuole l'essenza del bene: da questo vero la mente umana deduce rettamente, che Iddio ama tutti i beni particolari a lei concepibili, alcuni de' quali ne produce, altri no. La volontà divina così concepita rispetto a questi ultimi beni si chiama nelle scuole *antecedente*. La *volontà antecedente* adunque altro non è che la volontà divina che ama e vuole l'essenza del bene, e quindi che ama e vuole tutte le cose nelle quali l'uomo concepisce in qualche grado l'essenza del bene. Quando diciamo che non v'ha in Dio che un atto di volontà, intendiamo parlare d'atto compito e distinto. Per altro, la volontà antecedente, per esprimerci colle parole di Leibnizio, « è al tutto seria e pura, e non dee confondersi colla *velleità* di colui che « vorrebbe se potesse, e che vorrebbe potere, cosa che non cade in « Dio; e nè pure colla *volontà condizionale* di cui qui non si tratta. — « Egli è evidente — che le volontà antecedenti non sono affatto vane, « ma che elle hanno la loro efficacia, benchè l'effetto che se n'ottiene non « sia mai pieno ed intero, ma ristretto dal concorso d'altre volontà an- « tecedenti. Quanto alla volontà *decretoria* risultante da tutte le vo- « lontà *inclinatorie*, ella riesce sempre al pieno suo effetto ». (*La cause de Dieu plaidée par sa justice, conciliée avec ses autres perfections et toutes ses actions*). Dunque la volontà antecedente qual si concepisce dalle scuole è vera, seria e pura, perchè termina nell'essenza del bene; ma manca di *decreto*, perchè l'essenza del bene non può essere realizzata dove l'uomo concepisce e crede che possa essere; ella dee essere considerata come un vero amore ed anco ef-

Digitized by Google

655. La qual dottrina dichiara meglio quanto spetta all'efficacia dell'orazione. Poichè egli è certo, che se l'orazione dimanda l'aumento del bene complessivo ed ultimo, ella non può mancare di essere esaudita, poichè quel bene Iddio stesso lo vuole, e l'ottiene coll'esaudire appunto le orazioni, in quella piena e riboccante misura ch'egli ab eterno vide e decretò. Che se ancora l'uomo domanda perseverantemente e convenientemente la propria sua eterna salute, non può ancora non ottenerla, quantunque ciò che dimandi sia un bene particolare, poichè è necessario al bene ultimo complessivo che all'orazione debitamente fatta segua l'esaudimento, attesa l'infinita bontà di Dio, benchè non sempre allo stesso modo; or poi questa speciale dimanda non ha che un solo modo d'esaudimento, ed è quello di accordare la salute dimandata. Conciossiachè, che cosa varrebbe all'uomo che gli si accordasse la salute di tutto il mondo, se poi andasse perduta l'anima sua? Ei non sarebbe esaudito. All'incontro se l'uomo dimanda la salute d'altra persona, può essere esaudito in più modi, cioè venendogli accordata la grazia che precisamente domanda, la quale è la salute della persona raccomandata, o venendogli accordata una grazia maggiore, che implicitamente si dee contenere nella sua dimanda, cioè la salute di più altre persone, o della sua propria, e in fine beni ed avvenimenti che valgano ad aumentare la somma ultima del bene a cui l'universo è ordinato, e in cui tutte le buone volontà debbono tendere co' desiderj loro e co' prieghi. Perocchè certo non pregherebbe bene colui, che amasse tanto la salute eterna d'una persona, che la preferisse ad un'altra grazia che via più aumentasse la somma finale del bene. Poichè essendo quest'ultimo risultato di bene massimo, l'oggetto della volontà di Dio, chi l'escludesse, pregando, non si uniformerebbe al divino volere. Molto più ciò s'avvera se l'uomo dimanda un bene particolare di mezzo, come sarebbe la cessazione d'un corporal dolore. Egli è necessario, che colui che prega, per pregare debitamente, faccia dimanda condizionata, « se l'accordar quel bene riesca della maggior gloria di Dio, cioè contribuisca ad aumentare la somma ultima di

---

ficace, perchè influente a produrre la volontà conseguente, che è volizione con decreto; dico che dee esser considerata così, perchè altrimente si dovrebbe rinunziare a concepirla umanamente come una volontà. Se si comincia a parlar di Dio al modo umano, si deve continuare, pena, se si fa il contrario, di pronunciare errore.

Digitized by Google

bene che Iddio intende ritrarre dal creato ». E l'orazione così fatta ottiene sempre se non il bene richiesto, uno maggiore.

656. Di che s'intende qual divina sapienza movesse Cristo nell'orto angosciato dalla rappresentazione dell'imminente passione, a pregare l'eterno Padre con queste parole: « Padre mio, s'e- « gli è possibile, trapassi da me questo calice; ma tuttavia non « siccome io, ma siccome vuoi tu ». E ancora: « Padre mio, se « questo calice non può trapassare senza che io il beva, si fac- « cia il tuo volere » (1). Come mai dice « s'egli è possibile », « se questo calice *non può* trapassare senza che io il beva »? Non era possibile tutto a suo Padre? Certo era possibile, se si considera la sua potenza precisa dalla sua sapienza e dalla sua bontà. Ma poichè Iddio non opera mai colla sola potenza, ma dirige l'opere della potenza colla norma della sapienza e della bontà, potea non esser possibile l'ottenimento di quella grazia; e veramente non fu, come dimostrò l'evento. Posto che non fosse stata altra via di cavar dal creato il massimo bene che quella della passione di Cristo, no, non era possibile che questa si cansasse; poichè non era possibile che Iddio operasse senza la legge della sapienza e della bontà essenziale. Certo il Padre fece entrare nell'infinito calcolo il desiderio, la volontà umana, la preghiera del Cristo, vi fece entrare il patimento del suo Figliuolo incarnato; ma egli dovette con tutto ciò ancor trovare che dibattuto tutto questo gran male dal bene che dovea provenire dalla divina passione, ancor rimaneva in fine cotal copia di bene, da doversi giudicare assai ragionevolmente spesi que' patimenti ineffabili, quella morte atroce dell'Uomo-Dio, quel diniego d'esaudire la preghiera del giusto, quella estrema mortificazione ed annegazione della sua umana volontà come mezzo impiegato ad eccelsissimo fine. Che se pure Cristo pregando secondo la sua umanità, mette in dubbio se fosse possibile o no, che quel calice trapassasse da sè e nol dovesse ingojare; niuno già pensi ch'egli, come Dio, ignorasse l'impossibilità di quel suo dimando; ma volea dimostrare con esso che il calcolo del bene ultimo si dee rimettere tutto al Padre, siccome calcolo che si fa nell'abisso del divino intelletto, soverchiante ogni umano pensiero, chè in esso bilanciansi gl'infiniti, quindi i patimenti del Verbo fatto carne, e quinci la soverchiante, sempiterna mole di gloria che nell'umanità di Cristo e ne' suoi fedeli

(1) Matth. XXVI, 39-44.

Digitized by Google

seguaci sarebbene ridondata, onde a lui come uomo, benchè perfettissimo, la soluzione ragionata del gran problema ascondevasi. Quindi ancora ei sommette la volontà umana, che non può avere ad oggetto determinato se non ciò che abbraccia l'umano conoscimento, alla volontà divina, che ha per oggetto determinato il bene massimo abbracciato dal conoscimento divino; e con ciò insegna all'uomo a subordinare l'oggetto del voler proprio all'oggetto del voler divino; appunto perchè questo oggetto ignora ciecamente, abbandonatamente, riferendosi ad esso, cioè al pieno bene, che Dio solo conosce, e che egli, l'uomo, non può colla sua mente raggiungere; sebbene egli può ben sapere che l'oggetto del divino volere a sè incognito, è maggior bene d'ogni oggetto del suo volere umano a sè cognito. E così la volontà divina, ottima essenzialmente, tutta luce determina l'*intelletto divino operante*, ed altri possibili non v'hanno distinti, che quelli, a cui essa volontà divina guida il pratico divino intelletto.

657. Ma perchè poi Gesù Cristo risorto dice agli Apostoli: « Mi « è data ogni potestà in cielo ed in terra: andate dunque, ammae« strate tutte le genti battezzandole in nome del Padre, del Fi« gliuolo e dello Spirito Santo » (1)? Perchè li manda a tutte le genti, e non a tutti gl'individui? quando pure gli era stata data ogni potestà in cielo ed in terra? Forse che non amava la salute di tutti e di ciascuno? E infinitamente, perchè l'amor suo era divino. Ma è il bene complessivo di tutta l'umanità a cui rimira. Poi que' desiderj suoi che avevano ad oggetto la salute di ciascheduno, i desiderj de' beni particolari si collidevano ed escludevano l'un l'altro, onde doveano prevalere i desiderj de' beni maggiori; dovea prevalere il desiderio massimo avente a scopo la somma massima di ben finale, e per aver questa somma dovea anche permettere la perdita di alcuni individui, come condizion necessaria. E tuttavia egli sembra potersi conchiudere dalle parole di Cristo, che se qualche individuo di necessità perisce pel maggior bene, non s'avveri questa necessità per le *nazioni*, a ciascuna delle quali mandò i suoi inviati la sapienza incarnata, che non manda mai senza frutto. Laonde le parole di Cristo consuonano qui mirabilmente alle parole, che la stessa sapienza pronunciò tanti secoli prima: « Io mi stetti in ogni regione, e in ogni popolo

(1) Matth. XXVIII, 18, 19.

Digitized by Google

« e in ogni gente ebbi il primato » (1), ella non dice « in ogni individuo », e adempiono la promessa antica fatta da Dio ad Abramo: « E saranno benedette nel tuo seme tutte le nazioni della « terra » (2), non « tutti gl'individui »; onde il profetico cantico, sì ripetuto nel patto antico: « Laudate il Signore, o voi tutte gen« ti; laudatelo, o voi popoli tutti » (3). Ne' quali luoghi, e in tant'altri non si parla d'individui, ma si afferma la salute di tutte le schiatte amplificate in nazioni con quella vista complessiva che è propria della sapienza.

658. Or dallo stesso principio, che il Sapientissimo ha un unico oggetto del suo operare, la somma del bene, e l'ottiene con un semplicissimo atto, riceve gran lume altresì tutta quanta l'economia del governo divino del genere umano, e segnatamente s'illustra il mistero della riprovazione degli Ebrei e della vocazione de' Gentili. Perchè, dice s. Paolo degli Ebrei, che « dal loro delitto venne la « salute de' Gentili », che « il loro delitto sono le ricchezze del « mondo, e la loro diminuzione le ricchezze delle genti », e « la « perdita d'alcuni di loro la conciliazione dell'universo » (4)? Altro con ciò non vuol dire l'Apostolo, se non che Iddio vide nella sua eterna saviezza, che il permettere, che molti Ebrei non prestassero fede al suo Cristo era un male necessario ad ottenere il massimo bene col minimo mezzo, e perciò lo permise sacrificando alcuni Ebrei alla salute di tutte le nazioni dell'universo. Lungo sarebbe il descrivere come ciò fosse necessario, e noi torneremo sopra di ciò; ma l'Apostolo ci dice chiaro il fine ch'ebbe Iddio nell'abbandonare momentaneamente una parte degli Ebrei alla loro volontaria incredulità: *conclusit Deus omnia in incredulitate; ut* OMNIUM MISEREATUR (5), sicchè il fine del divino operare è sempre il bene, sempre il massimo bene possibile, salva la legge del minimo mezzo. E veramente, se questa legge prescrive che tutto il bene si dee far germogliare e fruttificare dalla creatura intelligente, senza alcun superfluo straordinario intervento, conveniva al Sapientissimo, che dovea adempir quella legge, di cavare dalla debolezza stessa della creatura, dalla sua stessa incredulità e malizia ogni bene che, direttamente o indirettamente, ella apportar poteva. Onde dal traviar delle genti da Dio permesso per tanti

(1) Eccli. XXIV, 9-10.
(2) Gen. XXII, 18; XII, 3.
(3) Ps. CXVI.
(4) Rom. XI, 11-15.
(5) Rom. XI, 32.

Digitized by Google

secoli, l'umanità s'ebbe una prova di fatto dell'insufficienza de' lumi di sua ragione e dell'impotenza della propria libertà a conseguire il bene ultimo morale-eudemonologico: e dal traviare poi degli Ebrei s'ebbe una prova di fatto dell'insufficienza della stessa legge positiva, benchè rivelata alla loro salvezza; ed appari manifesto che l'umanità avea bisogno che l'Uomo-Dio la redimesse dalla sua perdizione: ella toccò con mano che solo con un dono interamente gratuito, che Iddio gli aggiungesse, cioè colla grazia del Redentore, potea conseguire il suo fine: cognizione preziosa che l'umanità non poteva acquistarsi altramente che mediante esperimento, senza il quale ella non sa mai conoscer sè stessa; nè le può venire altronde questo bene della cognizione di sè per la legge della minima azione, che vieta di dare a lei per divino intervento, ciò che pure può trar da sè stessa. Or poi questa cognizione sperimentale, informata dalla grazia, umiliando l'uomo, il solleva a Dio, onde già vede pendere tutto sè stesso e la propria eterna felicità. E questo conoscimento del bisogno di Dio e di sua gratuita misericordia aperta a tutti quelli che ne riconoscono il bisogno e ne pregiano l'eccellenza, era per l'uomo la *santità*, l'unico e massimo bene; pel quale ottenere fu sapientemente permesso che si perdessero molti; sicchè questa permissione, al giudizio d'un Dio ottimo e sapientissimo, quant'era giusta, perchè l'uomo era lasciato col suo, tant'era buona, computato ogni cosa, anzi era atto di somma bontà, e bontà sapientissima, perchè mezzo necessario all'ottimo.

659. Finalmente, se si considera che nel tutto, nel massimo bene che il creato può dare, non si dee scorgere solo un'unione di enti, ma un ordine ed un'armonia stupenda fra essi; s'avrà nuovo argomento da cui ritrarre la necessità del male, come quello che giova alla bellezza e perfezione morale del tutto. Il quale argomento è illustrato da s. Tommaso così: « Il « bene del tutto primeggia sul ben della parte. Dunque spetta ad « un governatore prudente lasciare incorrere qualche manca- « mento di bontà nella parte per ottenere un aumento di bontà « nel tutto. Così l'artefice asconde il fondamento sotterra, ac- « ciocchè tutta la casa acquisti fermezza. Or se si sottraesse il « male da alcune parti dell'universo, perirebbe gran parte della « perfezione di esso universo; la cui bellezza consurge dall'or- « dinato accozzamento de' beni e de' mali, perocchè i mali pro- « vengono da' beni che scadono, e tuttavia seguon da tali mali

Digitized by Google

« certi beni per la provvidenza del governante, come l'interposi-« zion della pausa fa la canzone soave » (1). Dove è sempre a notarsi che la bellezza dell'ordine non è qualità straniera al bene degli esseri intelligenti, perchè questi sono quelli che contemplano quella bellezza, e n'hanno lume e diletto; onde, anche per questo, porre ordine nel mondo, è produr bene alle intelligenti nature.

CAPITOLO XXV.

CONSEGUENZA OTTAVA. — ERA NECESSARIO CHE IDDIO OPERASSE NEL MONDO SECONDO LE LEGGI SOPRA ESPOSTE DELLA SAPIENZA PER RITRARNE LA GLORIA DIVINA FINE DELL'UNIVERSO.

Hominem fecit, cui INNOTESCERET.
S. THEOPH. ad Antolyc. II, x.

660. Di che si deduce il chiaro concetto della *gloria divina*, fine dell'universo.

Perocchè sotto il nome di gloria si dee intendere la manifestazione alle nature intelligenti e morali della potenza, sapienza e bontà nell'unità del divino operare.

661. Qualora Iddio, messa da parte la sua sapienza e la sua bontà, avesse fatto ogni cosa, colla sua potenza, niuna gloria n'avrebbe tratto: poichè egli non è glorioso l'esser potente, di potenza cieca e a un fine buono non ordinata.

E che cosa è la gloria? Non altro che l'applauso che danno ad una intelligenza le intelligenze. Or queste non danno plauso nè il posson dare all'operare della nuda potenza, ma a quell'operare ove la potenza si dispone con sapienza e bontà: onde a Dio, che per sua propria essenza dee seguir sempre in operando le leggi della sapienza e della bontà che lo inclinano ad economizzare la sua potenza, è dovuta massima gloria.

662. Quindi è, che i Padri osservano, come Iddio non vuole mai combattere gli empj colla sua sola potenza, colla quale gli potrebbe d'un tratto annientare, ma si toglie a vincerli principalmente coll'uso di sua sapienza e bontà, cortesia che egli usa al demonio stesso. Il perchè san Giustino martire del secolo III, disse, avere Iddio disposto nascesse il Cristo da donna che avea

(1) S. Th. *C. G.* III, LXXI, 6.

Digitized by Google

marito per celarne il parto al demonio: sul qual concetto s. Bernardo così ragiona: « Egli era uopo, che il sacramento del di-
« vino consiglio fosse tenuto nascosto per certo tempo al principe
« del mondo: non che Iddio temesse da lui impedimento, se avesse
« voluto fare l'opera sua in palese, ma perchè egli fece tutte le
« cose che volle non pure potentemente, ma ancora sapiente-
« mente. E siccome egli usò in tutte l'opere sue di mantenere
« certe congruenze di cose e di tempi per la bellezza dell'ordine,
« così anche in quest'opera sì magnifica della nostra riparazione,
« gli piacque dimostrare non la sola potenza, ma la sua sapienza
« altresì » (1).

663. Nelle quali parole risplende il vero che da noi s'inculca, cioè come la legge del minimo mezzo obblighi Iddio ad economizzare il più possibile di sua potenza, nella qual sola non risiede gloria, ed a fare il maggior uso all'opposto degli altri attributi suoi di sapienza e bontà che riscuotono giusta lode dagl'intelletti. Al qual fine di riscuotere giusta e degna lode, il gran pontefice s. Leone attribuisce pure l'avere Iddio voluto, che la stessa natura umana assunta dal Verbo in una persona vincesse il demonio, celando così sotto spoglie fragili e mortali l'onnipotenza colla quale l'avrebbe potuto a suo piacere, ma senza gloria, soggiogare. « Il qual conflitto, egli dice, preso per noi (da Cristo) fu
« combattuto secondo una grande e ammirabile ragion di equità;
« quando l'onnipotente Signore con uno inimico crudelissimo
« non viene alle mani nella maestà sua, ma nella nostra bassezza;
« opponendo a lui la stessa forma e la stessa natura, fatto par-
« tecipe di nostra mortalità, immune d'ogni peccato. Poichè
« il Figliuolo di Dio nella pienezza del tempo disposto dall'al-
« tezza dell'inscrutabile divino consiglio, assunse la natura del
« genere umano per riconciliarla al suo Autore, acciocchè il dia-
« volo inventor della morte, fosse vinto per quella stessa natura,
« la quale egli avea vinto » (2). Dove chiaramente si vede, che Iddio preferì cavare la sconfitta del demonio dalla natura umana, in vece d'usare a ciò immediatamente di sua onnipotenza, facendo che la stessa natura umana portasse un frutto sì grande. E poichè ella nol potea da sè sola, il Verbo vi si aggiunse, avverandosi che questo soprappiù di spesa, quasi dicevo, che facea Dio,

(1) Hom. II super *Missus est.*
(2) Serm. I De nativ. Dom.

Digitized by Google

era bene e sapientemente impiegato, facendo così ad essa natura umana produrre quel massimo frutto soprammodo squisito.

664. Nel libro della Sapienza è in più luoghi celebrato Iddio per questa economia e risparmio di sua potenza, a cui lo induce la sapientissima sua bontà. Così nelle piaghe di cui egli afflisse l'Egitto, l'inspirato scrittore ammira come Iddio punì gli Egiziani mandando loro una moltitudine di minuti animali. « Perocchè, dice, « non era già fiacca l'onnipotente tua mano, che creò il globo « terrestre di non veduta materia, a mandar loro una gran torma « di orsi o di audaci leoni, o di bestie ignote, di nuova specie, « piene d'ira, spiranti vapor di fuoco, sboccanti odor di fumo, e vi« branti orrende scintille dagli occhi, che non pure col morso po« tessero sterminarli, ma coll'aspetto ucciderli di paura. Ed eziandio senza queste, egli poteva ucciderli con un fiato, premuti « dai loro proprj misfatti, e dispersi dallo spirito di sua pos« sanza. Ma tu hai disposto tutte le cose con misura, numero e « peso » (1). E nel capitolo susseguente si fa di nuovo a mostrare, come la sapienza e la bontà divina rattenne la potenza non permettendole di tutta spiegarsi nel discacciare dalla Palestina i popoli corrotti che l'abitavano. « Ma anche a questi, soggiunge, tu fosti « indulgente siccome a uomini; e mandasti le vespe a precursori « del tuo esercito, acciocchè lentamente gli sterminassero, non « perchè tu sia impotente a sommettere in guerra ai giusti gli « empj, o a struggerli con fiere belve, o pur solo con una dura « parola, ma giudicandoli a gradi, tu lasciavi luogo alla penitenza, « non ignorando, che iniqua era la loro schiatta, e naturale la loro « malizia, e che non potea più mutarsi in perpetuo il loro pensie« ro. Conciossiachè il loro seme fu maledetto fin da principio; nè « egli era timore d'alcuno che ti facea compatire a' loro peccati. — « Laonde essendo tu giusto, disponi giustamente tutte le cose; « e stimi alieno da tua potenza il condannare colui che non « dee esser punito. Chè la potenza è il cominciamento di tua giu« stizia, e perciò appunto che se' Signore di tutte cose, tu fai « di perdonare a tutte. Ben dimostri la potenza tu, cui non cre« dono appieno potente, e confondi l'audacia di costor che ti « ignorano. E signoreggiatore della potenza, tu giudichi con « tranquillità, e disponi di noi con gran riserbo; perocchè ti sta « accosto il potere, tosto che il voglia. Ora per tali operazioni

(1) Sap. XI, 18-21.

Digitized by Google

« tu insegnasti al popolo, che si addice esser giusto ed umano, « e facesti i tuoi figliuoli di buona speranza, poichè in giudicando « lasci luogo ne' peccati al pentimento » (1). Il titolo nobilissimo che a Dio si dà di « signoreggiatore della potenza », mostra come gli attributi della sapienza e della bontà sono quelli che dirigono la potenza sua e che la moderano; e il dire, che « la potenza in Dio è il cominciamento della giustizia », mostra la potenza essere quasi dalla giustizia informata, sicchè ella non si muove se non quanto la giustizia, sua forma, la muove; dove per giustizia è ad intendersi, con espansione di significato solito a usarsi dalle divine Scritture, tutto il bene morale, e perciò anche la misericordia, la quale usa della potenza a fare sue meraviglie, cangiando i cuori, e l'affrena mitigando e indugiando la pena.

665. Ora la gloria divina che penetra e risplende per l'universo è di due maniere, l'una sostanziale è quella che Iddio dà a sè stesso; l'altra accidentale è quella che gli esseri intelligenti da Dio creati danno al loro creatore.

E poichè gloria è l'applauso, che un essere intelligente dà ad un essere intelligente quand'opera con sapienza e bontà, perciò la gloria che Iddio dà a sè stesso è quell'approvazione che egli rende alle opere sue proprie, espressa nel Genesi in quelle parole: « E Iddio vide tutte le cose che avea fatte, ed erano molto « buone » (2). Nè perciò conviene intendere, che in Dio v'abbia distinzione di tempo fra l'operare, e il vedere nel suo operato i vestigi di sua propria sapienza e bontà compiacendosene. No; anzi ab eterno egli fu inclinato, come vedemmo, a realizzare l'essere contingente, amandolo quale realizzazione delle eterne idee, anzi quale realizzazione di quell'ideale, tipo unico dell'universo, in cui la sua volontà, ottima per essenza, trovava ciò che nel contingente potea manifestarsi di sapiente e di buono. Onde questa stessa approvazione che Iddio dava a ciò che di sapiente e di buono vide ab eterno nell'esemplare del mondo, e che lo inclinava a crearlo ed a governarlo, questa stessa costituisce anche la gloria eterna che egli dà a sè medesimo per averlo creato, poichè non vi fu mai tempo in cui il mondo fosse a Dio solo possibile, avendolo egli creato nel tempo bensì, ma con un atto eterno quant'è eterno il possibile. Ora l'esemplare in cui Iddio vide ab eterno il mondo creato nel tempo e in cui commendò l'opera

(1) Ivi XII, 8-19. (2) Gen. I, 31.

Digitized by Google

sua, e compiacendosene giustissimamente e santissimamente se ne gloriò, è il Verbo divino. E però quando il Redentore pregò con queste parole: « Ed ora chiarificami tu, o Padre, di quella chia- « rezza ch'io m'ebbi, prima che fosse il mondo, presso di te » (1), egli allora rammentò quella gloria che ebbe ed avea come Verbo divino, nel quale il Padre approvando ab eterno il mondo esemplato, lo vedeva, e vedendolo lo creava. Onde domandava con quel sublime suo prego, che quella gloria, che il Padre già dava al Verbo da tutta l'eternità, sguardando in esso l'esemplare del mondo, venisse realizzata nel tempo, come volea pure ab eterno il Padre, ed all'umanità del Verbo comunicata. Perocchè al Verbo, contenente il tipo del mondo, non venne mai meno quella gloria, o approvazione paterna; ma rimaneva che ella si realizzasse e si comunicasse così nel tempo allo stesso Verbo in quant'era fatto uomo, poichè l'umanità del Cristo era umanità della stessa divina persona. Laonde non chiedea già il Redentore la gloria propria del Verbo siccome immagin del Padre che abita una luce inaccessibile, ma quella gloria che è propria del Verbo siccome avente in sè il mondo tipico, dove il Padre, amando, vide l'uomo assunto dalla persona divina, e a quest'uomo che ricevea dal Verbo la personalità, vide ogni cosa, ogni gloria del Verbo comunicata. Se dunque nel tipo eterno vedeasi la gloria del Verbo comunicata all'umanità, dovea ciò realizzarsi nel tempo, e questo il Cristo chiedeva. E lo chiedeva, perchè cotesta realizzazione nel tempo dovea farsi in virtù de' preghi suoi, per modo d'impetrazione, i quali preghi vedeansi pure nel tipo eterno: e dovea farsi altresì per modo di merito, per la predicazione, e per le virtù eroiche, e per l'offerta magnanima di sua vita che il Cristo faceva, il che tutto vedeasi pure segnato nello stesso tipo eterno dal decreto di Dio. Onde la realizzazione della gloria, che il Cristo dovea ricevere come uomo risorto, era condizionata all'operazione dello stesso Cristo; e però egli dice al Padre d'aver già compito quanto a sè era stato ingiunto; cioè d'avere, prima di raccoglier la gloria, già realizzata quella parte dell'esemplare che a lui si spettava di realizzare. Onde compiuta ogni giustizia colla vita santissima, già al solo Padre rimaneva a compire ed a realizzare l'altra parte che toccava di fare a lui: « Io ti ho chiarificato sopra la « terra: consumai l'opera che tu mi hai dato a fare; ed ora tu,

(1) Jo. XVII, 5.

Digitized by Google

« o Padre, chiarifica me presso te stesso di quella chiarezza ch'io « m'ebbi prima che fosse il mondo, appo te » (1). E il Cristo disse d'aver consumata l'opera, benchè ancora non avesse patito, per l'offerta pienissima e perfettissima già fatta di sè stesso, e pel sacrificio incruento celebrato alla cena, che equivaleva alla realità della morte, al *consummatum est* che pronunciò in sulla croce.

666. Quando adunque il Cristo come uomo dimandava al Padre che fosse realizzata quella gloria che gli era ab eterno destinata, altro ei non chiedeva se non che quella inclinazione e volizione unica, che ab eterno ebbe Iddio di produrre il mondo, ricevesse nel tempo il suo compiuto effetto. Perocchè l'esemplare stesso del mondo, benchè unico, risultava da molti stati successivi, i quali tutti svolti e successivamente realizzati fino all'ultimo e finale; questo poi doveva permanere eternamente, siccome stato delle cose create compiuto ed ottimo; in ordine al quale gli stati precedenti tengono ragione di mezzo e di via. Se non che il mondo contemplato in questo suo stato ultimo e permanente, che è come l'*archetipo* de' precedenti, benchè a perfetta unità e armonia tutto composto, ha un ordine nelle sue parti, e ve n'hanno di quelle in cui sta il fine del mondo, e di quelle in cui non istà propriamente il fine, ma sono condizioni indispensabili alle parti finali. Le parti che costituiscono il fine sono gli eletti nello stato in cui si troveranno dopo la risurrezione de' quali Cristo è capo; onde scrive san Paolo: « Ciascuno (sarà vivificato) poi nell'ordine suo: le primizie, « Cristo: di poi quelli che sono di Cristo, i quali nella sua venuta, « avranno creduto. Appresso, il fine; quando egli avrà rimesso il « regno a Dio, e Padre; quando egli avrà invanito ogni Principato « e Potestà e Virtù. Ben egli è mestieri che regni fino che ponga « tutti nemici sotto i suoi piedi; e il nemico che sarà distrutto « l'ultimo, è la morte: poichè « sommise tutte le cose a' suoi « piedi » (2). Pure dicendo: « tutte le cose gli sono sommesse », « intese senza dubbio « fuori di colui che sommise a lui ogni « cosa ». Ora quando saranno a lui soggette tutte le cose, allora anche egli stesso il Figliuolo sarà soggetto a Colui, che gli « soggettò tutte le cose, acciocchè Iddio sia tutte le cose in tutte « le cose, *UT SIT DEUS OMNIA IN OMNIBUS* » (3). Questa dunque si

(1) Jo. XVII, 4. (2) Ps. VIII, 8. (3) Cor. XV, 23-28.

Digitized by Google

è la parte eminente dell'esemplare divino del mondo, quella a cui tutte le altre sono ordinate, il cui realizzamento è il fine, come dice s. Paolo, di tutte affatto le cose. Quindi la sapienza creatrice ed ordinatrice si compiace e si riposa in quest'ultimo stato degli eletti suoi, come dice ella stessa in un libro ispirato: « Io sola « percorsi il giro del cielo, e penetrai il fondo dell'abisso, e « camminai pe' flutti del mare, e stetti in ogni contrada, ed ebbi « il primato in ogni popolo e in ogni gente, e colla virtù domai « il cuore di tutti i sublimi e gli umili: e in tutte queste cose « cercai RIPOSO, e farò mia dimora nell'EREDITA' DEL SIGNORE » (1); che sono appunto gli eletti. Onde il divino Maestro ci mise in bocca quell'orazione al Padre « avvenga il regno tuo », colla quale si affretta la realizzazione compiuta dell'esemplare eterno, lo *stato ultimo* delle cose quando Cristo, come disse l'Apostolo, rimette al Padre il regno conquistato dal suo valore.

667. Tale è anche ciò che s. Paolo chiama « il sabatismo del « popolo di Dio », cioè quell'ultimo stato, in cui la sapienza, finita l'opera sua, se ne compiace e gloria seco stessa eternamente, rappresentato già in principio delle cose nel settimo giorno, di cui il libro della creazione dice: « Iddio compì nel settimo giorno l'o- « pera sua, a cui avea lavorato, e RIPOSÒ nel settimo giorno da « tutto l'operar che avea fatto » (2). E acciocchè a tutta quanta l'umana specie stesse mai sempre altamente impresso questo fine ultimo delle cose, questo gran FINE a cui fu creato specialmente l'uomo, e a cui l'uomo dee volgere tutti i suoi affetti, studj ed operazioni, venne, io credo, da principio del mondo istituito qual dì solenne il sabbato, dì d'astinenza d'ogni materiale fatica, poscia con tante leggi, e sì gran rigore inculcato, con tanti riti santificato.

668. Iddio dunque si compiace ab eterno, e ab eterno si gloria dell'opera sua, il mondo, non per la cieca realità, effetto di sua potenza; ma perchè nella realità di lui s'esprimono e splendono i vestigi di sua infinita sapienza e di sua eterna bontà; se ne gloria, perchè la potenza infinita vi si spiega mossa dalla sapienza; e la sapienza vi si spiega e spazia mossa dalla bontà. Or poi anche l'uomo, com'essere intelligente e morale, e così dicasi d'ogn'intellettiva creatura, scorge nel mondo più o meno addentro gli stessi vestigi di sapienza e bontà, da' quali impara a conoscere

(1) Eccles. XXIV, 8-11. (2) Gen. XI, 2.

Digitized by Google

la sapienza e la bontà dell'infinito artefice, e li approva, e a lui applaude, e gli dà gloria interminata. Nel che è a considerare che l'uomo attigne quest'alto conoscimento del Creatore sapiente ed ottimo per varj gradi, poichè egli non ha già in sè tutto l'esemplare del mondo come l'ha Iddio, ma lo raccoglie e rileva dalle percezioni che riceve dal creato e dalle meditazioni che vi fa sopra. Ajutato da' lumi della rivelazione e della grazia, egli bel bello procedendo dal segno al segnato (perocchè il mondo non è che un segno) si traccia e delinea in mente l'esemplare del mondo medesimo; e gli serve di carta su cui tracciarlo quell'essere ideale appunto ed indeterminato che per natura egli intuisce, e che tutta l'entità racchiude indistinta, quasi come il masso di pietra racchiude quante statue vuol cavarne un artista, o la superficie quante figure vi si possono disegnare. E quantunque le percezioni che l'uomo ha dal creato sien poche verso all'immensità delle cose, gli bastano nondimeno a riconoscere tal raggio di sapienza e bontà divina, che il rechi ad indovinare, direi così, l'immenso sole, onde emana quel raggio. Laonde in veggendo la sapienza e la bontà creatrice quasi riflettuta in sì piccolo specchio, egli ha cagione di esercitar la sua *fede*, e di adorare l'abisso della sapienza e scienza divina dove non può a pien penetrare. Ma il suo intendimento più prende di quella sapienza, più che intende delle cose create, e religiosamente vi s'addentra col suo pensiero; e tutto ciò che ne prende, è favilla che accende in suo cuore l'affetto al Creatore dovuto. Nè solo l'uomo è limitato a contemplare i vestigi della suprema sapienza e bontà dal non potere abbracciare coll'intendimento la vastità del creato, nel quale per penetrar ch'egli faccia, non giugne ad intendere giammai che una menomissima particella; ma ancora per questo, che il mondo reale gli si svolge davanti per successione di fatti, e gli presenta uno stato alla volta de' molti che dee percorrere e che sono tutti nell'eterno esemplare: nuova ragione per cui l'intelligenza dee condur l'uomo alla fede; chè nello stesso tempo che quella vede un anello della immensa catena, l'avvisa altresì, che altri anelli rimangono sepolti tuttavia nell'avvenire. Ma ogni uomo prima che il mondo abbia percorso il suo viaggio, finisce il proprio, e giugne, se al lume ricevuto e alla grazia acconsente, a veder la faccia di Dio, secondo quello che è scritto: « La « sapienza della dottrina è grande come il suo nome, e non è « a molti palese: ma in quelli a cui è conosciuta, permane fino

Digitized by Google

« al cospetto di Dio » (1). Quivi adunque l'uomo trova il suo fine, ed aspetta in riposo lo stato ultimo dell'universo, contemplatore già dello stesso esemplare eterno; dove la grandezza della cognizione della sapienza e bontà creatrice divien materia di un cantico nuovo, col quale il comprensore rende a Dio una gloria più esplicita e già finale; benchè a questo cantico stesso gran materia presterà altresì quella luce inaccessibile che vince anche allor la potenza della creatura. Iddio sarà lodato adunque e glorificato principalmente per questo stato finale già da lungi preordinato a compimento e fastigio dell'universo, col quale gli avvenimenti che si svolsero precedentemente e che si svolgeranno tengono relazione di strettissimo mezzo, e fanno stupenda unità. E posciachè qui sta l'ultima perfezione di ogni creatura intelligente, quindi tutto l'ordine della creazione dovea essere ordinato e disposto ad ottenere che gli esseri intelligenti-morali conoscessero per entro ad esso e vi appercepissero la sapienza e bontà di Dio, prima per parti, e poscia nel suo complesso, e ammirandola ed amandola ne dessero a Dio lode senza modo ed indesinente: la qual lode è come naturale sfogo dell'intellettiva sostanza e ultimo verbo con cui ella pronuncia il giusto a cui consente, e si soddisfa e si bea. E questo assenso, questo plauso che dà la creatura volonterosa al Creatore conosciuto, amato e ammirato per sapientissimo ed ottimo, è egli medesimo parte e la parte finale dell'esemplare eterno; onde lo stesso encomio che la creatura tributa alla sapienza e bontà che nel creato contempla, diviene così il più sublime monumento di questa bontà e sapienza del creato: di che la stessa lode di Dio, per la quale la creatura si perfeziona, dà nuova e miglior materia alla creatura di lodare il Creatore; riproducendosi qui ancora quel circolo maraviglioso ed eterno che avemmo altrove ammirato nell'ordine delle cose morali (2), pel quale il bene morale si fa oggetto a nuovo e più sublime bene morale in perpetuo.

669. La qual dottrina pregna d'importantissimi corollari se or vogliamo riassumere e continuare, ridur la potremo alle seguenti proposizioni:

1.° La descritta *lode* che la creatura intelligente dà alla sa-

---

(1) Eccli. VI, 23.

(2) *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*, c. VIII, a. III, § 7.

Digitized by Google

pienza ed alla bontà dell'Autore del mondo, cioè del complesso degli enti contingenti e di tutti i loro stati successivi, costituisce l'ultima perfezione morale a cui ella può pervenire.

Intendiamo qui per lode quell'ultimo atto d'approvazione che è inclinata a fare, e che fa volontariamente la intellettiva sostanza quando appercepisce e riconosce la sapienza e bontà di Dio ne' segni reali e vestigi che gliene sono comunicati. L'uomo, essere misto, avente un corpo che co' movimenti seconda a' sensi dell'anima, e nel corpo avente un organo vocale inclinato a produrre altrettanti suoni, quanti verbi interiormente pronuncia lo spirito, ritrova in questi suoni così spontanei, altrettanti indizj degl'interni suoi pronunciati, e gli repristinano nella mente questi pronunciati passaggeri, e gli agevolano il ripeterli, e glieli rendono consistenti. Quindi in cotai suoni compiacesi, ed ei gli usa a soddisfare al bisogno che ha di render vivi a sè stesso, e moltiplicare e produrre que' suoi interni giudizj, che senza un tale ajuto svaniscono leggermente. E qui è la cagione della poesia e de' cantici, di quei specialmente che la Chiesa di Dio in terra sempre usò dal principio del mondo a celebrare il Creatore. Ma i sonori vocaboli e i suoni tutti non sono veramente l'essenza della lode, che a Dio volge l'essere intelligente; ma sono bensì l'effetto e lo sfogo spontaneo che la lode interiore ed intellettuale produce nella parte animale dell'uomo, co' quali suoni egli s'ajuta, come dicevamo, a concepirla altresì colla mente, a serbarla nella memoria, e a riprodurla, e a pascersene con diletto. Ora poi, se l'essenza della lode d'un essere intellettivo altro non è che l'*approvazione* ch'egli interiormente pronuncia; chiaro apparisce, che dov'abbia a suo oggetto l'esser supremo, quella lode dee essere l'ultimo atto della perfezione morale d'una creatura. Perocchè il conoscimento del Creatore è sì fattamente la perfezione della creatura intellettiva, che il Cristo ebbe a dire: « Que« sta poi è la vita eterna che CONOSCANO te, solo Dio vero, e GESÙ « Cristo che tu hai mandato » (1), e dice questa cognizione esser *vita*, perchè non si può conoscere Iddio di cognizion positiva e pratica senza sentimento di gaudio; e la dice *eterna*, perchè egli è quel gaudio che per sè non vien meno, nè si cangia in tedio giammai. Ora di questa cognizione la parte ultima che l'attua e

(1) Jo. XVII, 3.

Digitized by Google

completa, si è quell'interno giudizio che esulta in una piena e volonterosissima approvazione, per la quale la persona stessa dell'uomo nella luce che vede, acconsente e tripudia.

670. 2.° E come la *perfezione morale* dell'intellettiva creatura è il fine dell'universo, unico degno di Dio, così quella lode o *gloria del Creatore*, è pure il fine dell'universo.

671. 3.° Ancora, questa lode, quest'ultimo atto di perfezione morale dell'intelligente creatura, questo fine dell'universo, è la parte più sublime dell'esemplare divino del mondo, a realizzar la quale tutto il resto è ordinato. Quindi Iddio che ama il mondo nell'esemplare, di cui il mondo è realizzazione, ama sopra tutto questa lode che le creature gli danno, e se ne piace ab eterno; applaudendo a sè medesimo per avere realizzato cotanto bene e così diffusa la sua bontà largamente nelle creature. Perocchè anche in Dio l'approvazione che egli dà a sè medesimo si concepisce come l'apice del bene morale, ch'egli è a sè medesimo. E le creature che a lui danno cotesta lode, cavano la principal cagion di lodarlo da questa lode medesima a cui sono ordinate, approvando la loro approvazione come il massimo bene, che Iddio loro di sè comunica; e così raddoppiandosi la lode e la gloria che danno a Dio, raddoppiano a sè stesse il gaudio di cui tripudiano, facendo il loro gaudio materia e cagione di gaudio. Conciossiachè per così fatto modo esse partecipano della bontà morale di Dio stesso, divenendo oggetto della bontà loro quella medesima cosa che è oggetto della bontà di Dio, consenzienti così a Dio, e in un solo termine consumate.

672. 4.° Quindi la moral perfezione e l'intellettual godimento sì de' terreni viatori, come de' comprensori celesti, ha per oggetto Iddio autore del mondo, pel quale intendiamo il complesso di tutte le cose create e di tutti i diversi stati pe' quali trapassano fino all'ultimo della visione di Dio, in cui le intelligenze percependo l'atto divino che realizza il mondo e intuendone l'esemplare, veggono in esso la stessa visione beatifica che n'è il fastigio, lor destinata, mercede a' meriti, e dono gratuito ad un tempo. Egli è dunque a dire, che nella visione beatificante ciò che farà conoscere alle intelligenti creature, e lodare Iddio, sarà ancora l'opera del mondo, la cui tela vedranno in lui spiegata, e nell'immenso complesso chiarissimamente splendente d'infinita sapienza e bontà; perocchè quell'opera divina, nell'esemplare,

Digitized by Google

e nel decreto eterno che lo disegna creandolo (1), altro non è che Dio stesso, la stessa divina faccia. Egli è vero, che di più intenderanno, oltre quello che veggono e comprendon di Dio, essere ancora Iddio inaccessibile luce, che in lor non cape, argomento di adorazione sempiterna d'ogni creatura che nell'infinito incomprensibile si annienta e consuma; ma questo perdersi che farà la creatura nell'abisso dell'essenza divina, di nuovo è parte anch'esso del fine dell'universo; e come tale già nel Verbo creante ed esemplante si trova e ravvisa. Così sebbene Iddio, senza mezzo alcuno, sia oggetto della visione beatificatrice e forma dell'intelletto de' beati, tuttavia egli è tale in quanto è autore delle opere *ad extra;* le quali in un modo ineffabile sono in lui, secondo le parole delle Scritture, e in quanto in lui, sono lui. Perocchè egli è scritto: « portando tutte le cose col verbo della sua virtù » (2), e ancora « in lui viviamo, ci moviamo e siamo » (3), e di nuovo: « Il quale è immagine di Dio « invisibile, primogenito d'ogni creatura; perocchè in lui sono « state fondate tutte le cose ne' cieli ed in terra, visibili ed in« visibili, siano i Troni, o le Dominazioni, sieno i Principati, o le « Potestà: tutte per lui e in lui furon create: ed egli è avanti « a tutti, e tutte le cose constano in lui » (4). Dove è a notarsi che al Verbo divino conviene la parola di primogenito, in quanto è esemplare del mondo e creatore (5), e in quanto è tale egli è quella sapienza di cui sta scritto: « Io me n'uscii dalla bocca « dell'Altissimo primogenita avanti ogni creatura. Io feci che na-

(1) Le essenze delle cose create nel Verbo divino non hanno distinzione reale, perchè il Verbo è semplicissimo. La loro distinzione nasce dal decreto creatore, e però ella si dee considerare come una *relazione* fra il decreto creatore, cioè i termini di questo decreto e il Verbo. Quindi vedere in Dio le creature distinte non si può senza vedere Iddio stesso creante e il Verbo a cui si riferiscono i termini di quel decreto. Da ciò s'intende l'inconveniente del sistema di Malebranche, il quale ponendo che si vedano i corpi in Dio viene a porre di necessità che si veda Dio stesso, e s'intende pure l'insufficienza della difesa che n'ha fatto il Gerdil, sforzandosi di provare, che si possono vedere le cose in Dio senza vedere Iddio. Perocchè se le cose si vedessero in Dio senza vedere Iddio, le cose in Dio dovrebbero essere distinte da Dio, e distinte realmente fra loro; il che torrebbe a Dio la sua somma semplicità, per la quale altra distinzione in Dio non cade, eccetto quella delle persone.

(2) Hæbr. I, 3. (3) Act. XVII, 28. (4) Coloss. I, 15-17.

(5) *Rinnovamento ecc.*, cap. LII in fine.

Digitized by Google

« scesse ne' cieli il lume indeficiente, e velai di nube ogni ter-« ra » (1), e seguita descrivendo l'opere del creato. Questi è anche il Dio beatificatore dell'anime; onde è detto di Cristo « nel « quale desiderano gli angeli di rimirare » (2). E si vuole intendere che gli angeli non rimirano già il Verbo in quello ch'egli ha d'incomprensibile ad ogni creatura, ma in quello che ha di manifestativo. Onde lo contemplano siccome autore e redentore del mondo, e però desiderano di rimirare « nella faccia propria « del Cristo » o Verbo incarnato. Il perchè l'Apostolo insegna che Iddio profuse tanta sapienza e tanta bontà nel mondiale sistema, acciocchè appunto tale sapienza e bontà divenisse oggetto alla cognizione ed all'ammirazione degli stessi angeli, e materia alle loro lodi, in cui essi si beano: *UT INNOTESCAT PRINCIPATIBUS ET POTESTATIBUS in cœlestibus per Ecclesiam MULTIFORMIS SAPIENTIA DEI* (3), e in generale, parlando di tutte affatto le intelligenze create, *UT OSTENDERET in sæculis supervenientibus ABUNDANTES DIVITIAS GRATIÆ SUÆ* (4).

673. 5.° Vi ha dunque questa differenza fra il contemplare che or noi facciam la sapienza e bontà divina nelle creature, e il contemplarla che faremo nella celeste magione; che ora noi ne raccogliamo faticosamente i vestigi dalle creature reali, quasi specchi in cui si riflettono, ed enimmi che abbreviata l'acchiudono e ci si danno a vedere con successione di tempo, componendo a noi stessi imperfettamente qualche piccola parte dell'eterno esemplare; quando allora noi vedremo in Dio tutto il creato, e ciò che vedrem sarà Dio. Al presente adunque le creature tutte altro non son per noi che *segni* delle eterne verità e delle incommutabili essenze (5): le creature sono per noi come

(1) Eccli. XXIV, 5-6. (2) I. Pet. I, 12.
(3) Eph. III, 10. (4) Eph. II, 7.
(5) Questa osservazione fa intendere la proprietà metafisica e la sublimità di alcune frasi delle divine Scritture in cui gli uomini grandi e gloriosi sono chiamati segnacoli o sigilli, cioè segni della potenza e sapienza divina. Così s'interpreta il passo di Giobbe XXXVIII, 14, che la Volgata rende *Restituetur ut lutum signaculum, et stabit sicut vestimentum,* e che il Martini volgarizza: « Tornerà come fango « il sigillo e sussisterà come una veste », esprimendo la parola sigillo la grandezza e la potenza degli uomini segno della potenza di Dio, a quel modo che Ezechiello XXVIII, 12 chiama il re di Tiro « sigillo di somiglianza », cioè sigillo che rende somiglianza di Dio, *Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia, et perfectus decore,* e che in

Digitized by Google

un linguaggio che Iddio usa a farsi intendere dalle sue creature d'intelletto dotate: non sono le creature stesse la verità, niente hanno in sè di finale; ma sono, come dicevamo, altrettante espressioni ed indicazioni di ciò che è finale e divino. Dove ancora ritorna il circolo maraviglioso, che appartiene al *sintesismo* dell'essere. Poichè se le contingenti nature non sono che alcuni segni, i quali dimostrano alle create intelligenze l'essere e il vero eterno, che cosa poi sono queste stesse intelligenze? Certo elle sono ad un tempo ed enti, a cui i *segni* son dati perchè si levino all'ente eterno, e sono *segni* elleno stesse. Conciossiachè in quanto sono *soggetti intelligenti* sono pur quelli che leggono in questo libro dell'universo le verità sempiterne; ma in quanto si fanno a sè medesimi *oggetti* sono anch'esse alcune di quelle lettere onde questo libro dell'universo è tutto scritto, che lette che sieno, significano e mostrano le divine idee: così fattamente che le creature intellettive possono acconciamente definirsi altrettante lettere vive, che rilevano e intendono il proprio loro significato.

674. 6.° Ed ora quantunque i comprensori non abbiano oggimai più mestieri di leggere in questo libro della realità creata l'entità vera e sempiterna, perocchè questa entità è data loro a contemplare e percepire immediatamente; tuttavia i vestigi della sapienza e della bontà del creato, lungi dal divenire loro inutili, anzi riescono necessarj; perocchè questi vestigi, tutti raccolti nell'esemplare eterno, sono appunto quella parte di esso che è loro accessibile: onde sono tuttavia quelli che danno argomento alle lodi che a Dio eternamente tributano. Di maniera che niun fuscello del creato si va smarrito ne' secoli eterni, di niuno piccolo avvenimento si perde memoria, scolpito com'egli è nell'esser divino, niuno accidente ch'ebbe il suo luogo nel succeder de' tempi è allora inutile ovvero superfluo alla beatitudine de' comprensori celesti; i quali veggendo in Dio la stupenda connessione delle cose, l'unità del tutto nella innumerata moltiplicità delle parti, la convenienza della parte più minima al tutto e la sua necessità al fine semplicissimo e sublimissimo della creazione; e tutto ciò percependo

---

Aggeo II, 24 Iddio promette a Zorobabelle di farlo come un suo sigillo *In die illa, dicit Dominus exercituum, Assumam te Zorobabel fili Salathiel serve meus, dicit Dominus, et ponam te quasi signaculum, quia te elegi, dicit Dominus exercituum.*

Digitized by Google

nell'atto del divino volere santissimo, che nella essenza intelligibile vede l'ottimo contingente, e in veggendolo l'ama, e in amandolo il vuole, e in volendolo il crea; volizione essendo ivi onnipotenza; tutto ciò veggendo, dico, esauriscon sè stessi in dar gloria al Creatore, e in ciò si beano, e sentono tuttavia non potere a lui dare quanta gloria gli si dovrebbe.

675. 7.° Dal che seguita parimente che Iddio non avrebbe potuto ottenere il fine dell'universo, che è questa manifestazione di sè, di sua sapienza e bontà alle intelligenti creature, se non avesse ordinato il mondo, siccome fece, tutto a regola d'arte divina, dove fossero mantenute costantemente le norme essenziali della sapienza, fra cui quella principalmente del minimo mezzo, di cui noi ragioniamo.

676. Le quali cose tutte, se saranno intese, niuno più oserà pretendere, che Iddio colla sua potenza infranga le leggi di sua sapienza: siccome pure fanno coloro, che mormorando contro alla Provvidenza vanno dicendo: « Che cosa costano a Dio i miracoli s'egli è onnipotente? Non potrebbe egli levar via tutti i mali del mondo? Non potrebbe impedire il peccato, salvar gli empj, impedire la dannazione di molti »? Certo il *potrebbe;* ma la sua sola potenza non è quella che dovea artificiare e comporre cotesto mondo; e se fatto l'avesse, il fine del mondo era perduto; perchè il fine del mondo era, che questo fosse un complesso di *segni* della sapienza e bontà sua; pe' quali *segni* le intelligenze finite, sollevandosi al conoscimento dell'Essere sapientissimo ed ottimo, dessero a lui gloria incessante; e in questa oblazione di gloria a Dio trovassero l'ultimo termine possibile di loro morale perfezione, e quinci altresì attignessero la loro sempiterna beatitudine.

677. Con che vien rasa ancora un'altra difficoltà che potea affacciarsi alla mente. Conciossiachè taluno potea così ragionare: « Se Iddio ha fatto tutto pel fine dell'universo, e se questo fine consiste nella visione beatifica, non potea egli ammettere le intelligenze create immediatamente a questa visione, lasciando tutto il resto »? La quale obbiezione è annichilata nel pensiero di chi considera la teoria da noi data della visione, e il principio che non dee mai perdersi di veduta, « della limitata condizione di tutte le cose create »; la quale limitazione pone quasi un limite alla stessa potenza di Dio, voglio dire, agli effetti prodotti da essa. Ella fa sì, questa limitazione, che niuna creatura, ben-

Digitized by Google

chè ammessa alla visione, possa comprendere totalmente la divina essenza, onde per una parte Iddio si rimane sempre agli esseri finiti un Dio nascosto ed inaccessibile. Se dunque Iddio non potea comunicare sè stesso totalmente ad esseri finiti nè pure mediante il lume di gloria, rimane a cercare in che modo egli potea rivelare loro e comunicare la propria essenza. Certo in quel modo che alla natura delle intelligenze create è conforme, e questo modo è quello, pel quale Iddio ha con esso loro relazione, cioè come creator loro, come provvisore, come redentore, come santificatore. Si consideri attentamente che l'atto creante è Dio stesso, così pure è Dio l'atto provvidente, Dio è l'atto dell'incarnazione e della santificazione del mondo; perchè ogni atto di Dio, è Dio (1). Fino a tanto che l'uomo è viatore, vede e prova gli effetti e il *termine* di questi atti divini: quando è divenuto beato, vede questi stessi atti nel loro *principio* e nella loro essenza, i quali veramente sono un solo atto, e quest'atto è lo stesso atto dell'essenza divina. Così egli vede tutta l'essenza divina alle create menti comunicabile e in esse quasi fluente; nè potea essere diversamente. Dunque conveniva che Iddio creasse l'universo e vi facesse intorno tutto ciò che la sua sapienza e la sua bontà seppe farvi, acciocchè fosse possibile alla creatura la visione divina che è la visione dell'essenza divina in quanto essa fa tutte le cose che riguardano la creatura.

678. Di nuovo dunque diciamolo: niuno de' vestigi di sapienza e di bontà che sono sparsi nell'universo, o più tosto che sono l'universo, va perduto pel fine dell'universo medesimo, che è di fatto la beatificante visione; perocchè questa visione altro non è che il vedere que' vestigi, ossia l'universo nel suo fonte; e l'universo nel suo fonte è la stessa essenza divina alla creatura comunicabile. Dunque niente perisce di ciò che nell'universo trapassa; e i mali permessi da Dio per trarne de' beni, e i gradi inferiori degli enti creati, e le imperfezioni che in ciascun grado si svolgono con tutte le possibili varietà, sono tutte cose ordinate a fare risultare un tutto disposto con infinita sapienza e bontà, che il beato vede in Dio, e che in Dio è Dio, e che perciò costituisce il modo nel quale il beato vede Iddio, e nel qual solo può vedere

(1) Onde egregiamente san Tommaso: *Creatio active significata significat actionem divinam, quæ est ejus essentia cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum.* S. I, XLV, III, ad 1.

Digitized by Google

l'originale potenza, sapienza e bontà, che è Dio. Perocchè il Dio che vede non è staccato dall'universo, ma a lui congiuntissimo come suo principio, di cui l'universo riceve di continuo l'essere che egli ha, e mantiene in perpetuo (1).

679. Per le quali cose tutte, sebbene le leggi dell'operar divino da noi fin qui esposte, quella cioè di gradazione, quella di varietà, e quella di esclusa eguaglianza, dimostrino, come abbiam veduto, la sapienza e bontà infinita di Dio nell'universo anche non giunto al suo stato finale; tuttavia noi le possiamo e le dobbiamo trasportare ora in esso stato finale, e considerarle siccome necessarie ad ottenere questo eccellentissimo e sublimissimo stato; in cui la serie degli enti e degli eventi non ha più successione, ma è presentissima tutta raccolta in unità piena di divina armonia e d'ogni maniera di beni.

680. E veramente, ove noi togliamo a considerare quanto contribuisca al massimo bene de' beati la legge *dell'esclusa uguaglianza*, noi vedremo agevolmente che da essa viene loro un bene, che per nessun'altra via avrebbero potuto ottenere. In fatti per quella legge si ottiene, che ogni beato sia unico nella sua specie piena (2). Ora l'esser unico in possedere una data eccellenza, aumenta il gaudio che si trae dal suo possesso. Nè si creda che ciò deroghi punto alla carità, com'egli pare a prima vista, e come avviene, qualora a questo appetito dell'unica eccellenza si mescolano le passioni individuali, ciò che in terra spesso accade per l'infermità umana. Ma in cielo non così. Poichè l'unicità nella propria eccellenza si ama da chi l'ha per questo appunto, ch'egli vede sè stesso eletto a realizzare sufficientemente quella essenza specifica-piena, senza che faccia bisogno a tanto fine che altri pur la partecipi. Ond'è che si gode altresì che ciascun altro sia unico nell'essenza sua propria. Il qual godimento riferendosi all'essenza eterna delle cose, si riferisce conseguentemente a Dio, dove tali essenze sono fondate. Di che vedesi parimente, che questo singolare diletto che l'essere reale intellettivo ritrae dal vedersi unico

(1) Dico in perpetuo, perocchè niente si annichila di ciò che Iddio ha creato, benchè cangi di forma.

(2) La *specie astratta* racchiude un gran numero d'altre *specie piene* (fra le quali almeno una *specie completa*), che sono altrettanti modi della stessa *specie*. Vedi *N. Saggio*, sez. V, p. V, a. V. Così la specie umana *astratta* è una sola, ma *specie piene* sono altrettante, quante possano essere le varietà ideali degli uomini.

Digitized by Google

d'un'eccellenza specifica, non è di quelli che provvengono dalla limitazione degli enti, ma dalla natura stessa e dall'ordine dell'essere; è legge ontologica, non cosmologica. Onde Iddio medesimo gode di sua unicità in quanto vede in sè tutto l'essere realizzato.

681. Se poi noi consideriamo le leggi *di gradazione* e *di varietà* come quelle che contribuiscono ad aumentare la felicità eterna de' giusti, potremo cavarne due importanti considerazioni.

Primieramente, l'essenza ideale non potea esser conosciuta a pieno dalle creature intelligenti, se ella non si realizzasse in tutti i modi possibili. Poichè fino a che ella non è realizzata, contiene in sè i modi affatto indistinti, o più tosto questi modi, come modi, non esistono. Quindi la creatura non può vedere la fecondità dell'essenza se non esistono le distinzioni. Nell'essenza poi semplicissima d'una cosa si distinguono i modi dalla mente che contempla col limitare che essa fa questa essenza. Ma la mente non può limitare un'essenza col suo pensiero, se ella non trova questi limiti, co' quali quasi con altrettanti segni o linee di confine, ella descriva nella essenza i modi speciali. Dove piglierà ella dunque queste linee, per le quali disegni nella essenza tali modi che sono altrettante possibilità di enti reali? Non altrove che negli enti realizzati per forma, che ciascun non adegua nè esaurisce l'essenza intera. Delle quali limitazioni alcune sono arbitrarie, cioè non hanno la loro ragione nell'idea dell'ente di cui si tratta, come per lo più quelle che riguardano la quantità, e queste non sono indispensabili a conoscere la fecondità dell'essenza ideale. Altre sono necessarie, come tutte quelle che riguardano le qualità e gli accidenti che si escludono reciprocamente. Egli è dunque mestieri che più enti reali esistano, acciocchè per questi s'intendano distintamente tutti i modi, ne' quali l'essenza può essere realizzata. Ora se la sapienza e la bontà volea comunicarsi a create intelligenze, ella dovea loro dare il modo da vedere tutta la fecondità delle essenze degli enti; perchè solo così l'intendimento e l'affetto delle creature, dagli esseri reali percepiti, potea salire ad intendere pienamente gli ideali; dove termina, come vedemmo, l'atto del conoscere e del volere morale. Solamente adunque mediante la gradazione e la varietà degli enti reali di cui l'universo si compone, l'uomo potea, nello stato di viatore, sollevarsi alla perfetta contempla-

Digitized by Google

zione e stima morale delle essenze delle cose; e quindi quella gradazione e quella varietà era necessaria alla perfezione intellettiva e morale di lui, e medesimamente di tutte l'altre create intelligenze. Ma ora si trasporti questo ragionamento alla visione beatifica tale, quale l'abbiamo già noi descritta. In quella visione l'uomo trova la stessa gradazione, la stessa varietà, ed ivi la contempla in tutta la lunga serie ch'ella abbraccia; il che non può fare certamente quaggiù, dove non percepisce che alcuni pochi anelli della catena, alcune varietà. Di più, egli colassù la contempla in fonte, veggendo Iddio, perchè quella gradazione e varietà nell'atto divino creante e nel Verbo divino, a cui ha relazione, è Dio stesso. La sapienza dunque e la bontà di quella gradazione e di quella varietà è allora una parte della sapienza e della bontà essenziale di Dio, perchè l'atto che la produce e in cui ella si vede è l'essenza divina. Se dunque quest'atto è l'essenza divina visibile al beato, e se quest'atto è determinato da' suoi termini, che sono la detta gradazione e varietà reale; dunque questa gradazione e varietà reale degli enti è condizione della beatifica visione, ed è quella che ne determina, per così dire, la quantità ed il modo. Tanto le cose create sono congiunte col Creatore! tanto tutti gli stati successivi dell'universo sono connessi coll'ultimo stato de' comprensori celesti, ed alla felicità di questi, ed alla gloria che rendono ivi a Dio, necessarj!

682. La seconda considerazione che è a farsi somiglia a quella che traemmo dalla legge *dell'esclusa uguaglianza*. Noi osservammo, che questa legge dovea dominare nel creato, anchè perchè senz'essa si sarebbe perduto uno de' più squisiti beni, di cui potessero godere i celesti, qual è quello del vedersi fregiati d'un'eccellenza al tutto unica. Ora qui medesimamente avvertiamo, che senza le leggi *della gradazione* degli enti e *della varietà* loro sarebbesi perduto per l'umanità un bene da lei appetito sommamente, qual è quello della *superiorità*. Questa osservazione non è nuova, ma bella ed importante: fra gli altri è recata dall'Aquinate a difesa della Provvidenza in questo tratto: « Non si troverebbe « bontà perfetta nelle cose create se non vi avesse un ordine di « bontà in esse, di modo che alcune fossero migliori di altre. Pe« rocchè non si realizzerebbero tutti i gradi possibili di bontà, « *NON ENIM IMPLERENTUR OMNES GRADUS POSSIBILES BONITATIS* » (che è la legge di gradazione veduta tanti secoli prima de' mo-

Digitized by Google

derni filosofi), « nè vi avrebbe qualche creatura che si assomi-
« gliasse a Dio in quanto a questo, di essere eminente in sugli
« altri » (1).

683. Egli è certo, che naturalmente torna grato all'uomo, il vedersi superiore ad altri esseri. Solamente si possono qui intavolare due questioni sulla natura di questo *appetito di superiorità:* 1.ª Se esso sia non più che un effetto del guasto della natura umana, di guisa che in una natura umana perfetta trovare non si potesse; 2.ª se esso sia almeno una conseguenza della limitazione necessaria dell'essere contingente, di maniera che non appartenga all'ordine dell'essere stesso, non sia proprietà ontologica, ma cosmologica.

684. Quanto alla prima questione rispondiamo che l'appetito di superiorità, per sè stesso considerato (rimosso l'abuso e la mala applicazione che ne fa la natura corrotta), non procede dal guasto dell'umanità, ma dall'umanità stessa. La ragione che fa dubitar del contrario è quella medesima che a torto fa sospettare di trista origine l'appetito dell'unica eccellenza; la qual ragione si è l'abuso che sì spesso fa dell'uno e dell'altro appetito l'uom decaduto. Questi nello stato di decadimento volendo soddisfatti i suoi naturali appetiti, senza riguardo alle leggi della giustizia e della bontà, li rende cause d'istinti ciechi, esclusivi, prepotenti. Ma rimosse da

---

(1) Meritano di riferirsi anche le parole con cui s. Tommaso seguita poco appresso a mostrare che la disuguaglianza fra gli enti e i mali stessi è necessaria se si vuol cavare tutti i *beni possibili* da una data essenza di cose. Perocchè dice: *Si æqualitas omnimoda esset in rebus, non esset nisi unum bonum creatum. Gradus autem bonitatis superior est, ut aliquid sit bonum, quod non possit deficere a bonitate. Inferior autem eo est, quod potest a bonitate deficere. Utrumque igitur gradum bonitatis* PERFECTIO UNIVERSI *requirit. Ad providentiam autem gubernantis pertinet, perfectionem in rebus gubernatis conservare, non autem eam minuere. Igitur non pertinet ad divinam providentiam, ut omnino excludat a rebus potentiam deficiendi a bono. Hanc autem potentiam sequitur malum: quia quod potest deficere, quandoque deficit* (per la *legge della probabilità*, come noi sponemmo altrove); *et ipse defectus mali malum est. — Non est igitur ad divinam providentiam pertinens, ut omnino malum a gubernatis prohibeat.* C. G. III, LXXI, 2. Si avverta che san Tommaso parte costantemente dal principio, che *l'universo dee esser perfetto*, e che niente si può pensare in esso di meglio di quel che avviene; perocchè altrimente l'opera non corrisponderebbe all'infinita perizia dell'Artefice.

Digitized by Google

loro queste male qualità, e considerati in sè stessi, tali appetiti son buoni. Ora, affine d'intendere come essi sieno buoni, convien cercare se si possa dare che, nel caso nostro, l'*unicità dell'eccellenza*, e la *superiorità* di un ente agli altri, possa riuscir cosa giusta, anzi dalla giustizia e dalla bontà stessa voluta. Poichè se si dà un solo caso, in cui tali opinati beni non offendano la giustizia o la bontà, tosto si può dimandare se abbiano in sè ragione di bene. Or, siccome noi abbiamo veduto, che rispetto all'unicità dell'eccellenza, questo caso si avvera; così del pari diciam che si avvera rispetto alla superiorità; perocchè anche questa può esser giusta e buona, se da Dio stesso viene distribuita secondo il merito. Ricercasi adunque se la superiorità di un essere sopra gli altri, scevra d'ogni male morale, sia oggetto natural d'appetito all'uomo incorrotto. E rispondesi affermativamente, dimostrandosi ciò col principio di che abbiamo fatto uso più sopra, « che non si può intendere l'eccellenza di una prerogativa che nell'essenza astratta s'intuisce, se questa eccellenza non si percepisca o veda in tutti i suoi gradi distinta, ne' quali ella può essere realizzata, perocchè l'essenza astratta non è sufficiente da sè sola a dimostrare all'intendimento umano, a cui splende, tutta la fecondità di cui ella è capace ». Ora se un uomo o altro essere intelligente possiede una data eccellenza, egli è giusto che ne goda, ed anzi ne tragga tutto il diletto ch'ella gliene può dare. Se dunque la sapienza infinita non gli desse l'occasione e il mezzo di conoscere a pieno la propria eccellenza, quell'essere rimarrebbe privo di una parte del diletto che giustamente potrebbe trarne; e così si perderebbe uno de' beni che dalla natura creata spremere si potrebbe. Ma l'essere creato non può intendere pienamente la propria eccellenza se non riguarda a' gradi minori, in cui ella si può realizzare. Dunque è necessario che vi abbiano degli esseri inferiori ne' quali i superiori veggendo divisa in parti la eccellenza ch'essi posseggono, giungano a penetrarne tutto il prezzo, e per questa ragione godano della propria superiorità. Il godimento adunque di trovarsi superiori a tant'altri, non è che il mezzo di conoscere a pieno l'eccellenza propria, e quindi di goderne il più possibile. Egli è giusto e buono questo diletto, e non nasce, come appare, da corruzione di natura; ma è appetito che consegue alla stessa natura. Quindi si trova una superiorità data già all'uomo nella prima sua creazione: « Facciamo l'uomo a immagine e similitudine nostra; ed

Digitized by Google

« egli presieda ai pesci del mare, e ai volatili del cielo, e alle « bestie, e a tutta la terra, e ad ogni rettile che si muove nella « terra ». E agli uomini da lui creati maschio e femmina disse: « Crescete e moltiplicate, e riempite la terra, e sommettetela, e « dominate sopra i pesci del mare, e i volatili del cielo, e tutti « gli animanti che si muovono sopra la terra » (1). Dove il dominio è dato non meno al maschio che alla femmina, perchè avendo anche questa natura umana, anche in essa era appetito di superiorità. Ma in Adamo pose una superiorità relativa anche al suo simile, cioè ad Eva, ed a' figliuoli che da lui sarebbero nati; onde Iddio chiama la donna *ajuto* dell'uomo, ed è fatta dall'uomo; il che san Paolo commentando, dice che « l'uomo è capo della donna » (2).

685. Che se la *superiorità* è bene conveniente alla natura umana, e se Iddio per legge di sua sapienza è mosso a cavare ogni bene possibile dalle sue creature, e a disporre le cose per modo che ogni bene riesca a toccare il suo apice, si sviluppi fino all'ultimo frutto di cui è capace; conséguita la convenienza che anche il *bene della superiorità* dell'uomo debba crescere fino alla massima sua misura. Ora la condizione prima dell'umana genere non favoriva questo effetto; perocchè l'uomo non potea esercitare sopra i suoi simili se non una signoria limitata, perchè poco da lui differivano in eccellenza, nè avean gran fatto del suo governo bisogno. V'avea dunque qui una nuova ragione, per la quale alla sapienza eterna conveniva meglio disporre, che quella prima condizione si cangiasse in un'altra, più favorevole allo sviluppo di questo gran bene dell'umana natura, la superiorità. Altrimenti la natura umana non avrebbe mai potuto cogliere ogni bene di cui conteneva in sè il germe, nè quindi esaurire ne' suoi svolgimenti l'essenza sua, da Dio contemplata e voluta. Perciò fu permesso il *peccato*, accidente che diede occasione alla massima disuguaglianza in fra gli uomini. Della quale disuguaglianza conseguente al peccato già si fece tosto un cenno assai chiaro da Dio medesimo, dicendo egli alla donna: « Tu sarai sotto la podestà « dell'uomo, ed egli signoreggerà su di te » (3). Il peccato poi disuguaglia gli uomini in più modi. Primieramente rendendo gli

(1) Gen. I, 26-28. (2) I. Cor. XI, 3-10.
(3) Gen. III, 16. — I. Cor. XIV, 34.

Digitized by Google

uomini deboli, vacillanti ne' loro pensieri, e inclinati al male, è bisogno che la loro società si costituisca con ordine più forte e compatto, che i tristi sieno tenuti a freno colla forza, gl'ignoranti sieno ammaestrati da chi ha più scienza, gl'incostanti sieno governati con leggi fisse, o certo che una volontà sola individua o collettiva, regga le altre, mantenendole così in certa regola, dalla quale sono propense continuamente a scattare disordinandosi. Quindi l'origine de' potenti, de' sovrani, de' maestri, de' legislatori, ecc., e sotto essi i deboli, i sudditi, i discepoli, i cittadini, ecc. In secondo luogo, posto che Iddio volle dare ancora agli uomini ingiusti il mezzo di giustificarsi, riaprendo la via della giustizia a cui piacesse entrarvi; ebbe luogo una disuguaglianza immensa tutta interiore fra la condizione degli empj e quella de' giusti, la qual pure venne conosciuta ne' primi tempi del mondo, chiamandosi i primi *figliuoli degli uomini*, e gli altri *figliuoli di Dio* (1), formanti quasi due città, di cui all'una è superiore Iddio, all'altra il demonio. Or la distanza fra il giusto e l'ingiusto è infinita, e viene assai acconciamente simboleggiata da quel firmamento che divide le acque superiori dalle acque inferiori (2), e da quel *caos magnum*, che nel Vangelo ci si dice dividere per sempre e separare di non variabile spazio il ricco ingiusto dal povero giusto (3).

686. Posciachè adunque la natura umana, secondo la legge del minimo mezzo, dovea dare tutto il bene possibile, convenia di più che si spiegasse nell'uman genere tutta la disuguaglianza possibile, e però che vi avesse da una parte l'*estremo dell'iniquità*, dall'altra l'*estremo* ultimo possibile *della giustizia*, acciocchè l'uomo giustissimo signoreggiasse su tutti gli altri gradatamente fino all'ingiustissimo, unica via da ottenere che nell'umanità comparisse la *superiorità massima* di tutte le possibili. A tanto consiglio fu necessario che fosse alcuno nell'uman genere il quale discendesse al grado dell'ultima malizia possibile, e questo sarà l'Anticristo, e che alcuno altresì salisse all'ultimo possibile di santità, e questo fu Cristo. Che quegli compaja è permissione di Dio, che questi nascesse fu opera di Dio. Onde veggiamo la *superiorità* di Cristo sopra tutto il genere umano e su gli stessi demoni magnificata da un capo all'altro delle divine lettere, lui sedente alla destra del Padre, su tutti gli angelici cori, e la serie degli eventi

(1) Gen. VI. (2) Gen. I, 7. (3) Luc. XVI, 26.

Digitized by Google

andarsi svolgendo allo scopo di sommettere a lui ogni cosa secondo la sublimissima parlata che il Padre fa al Figliuolo, e che incomincia « Siedi alla mia destra fino che io ponga i tuoi « nemici sgabello de' piedi tuoi » (1).

687. Conviene appresso di ciò osservare che tutte le diverse maniere di *superiorità*, come anche tutte le classificazioni delle cose, si riducono nelle tre categorie. Infatti come v'hanno tre eccellenze categoriche, che sono quelle della *potenza*, della *sapienza*, e della *bontà morale* prevalente, così v'hanno tre superiorità: e l'umanità dovea toccare l'ultimo possibile apice di queste tre superiorità, come pure l'ultimo fondo possibile delle inferiorità corrispondenti.

688. Alla superiorità di potenza riducesi la vendetta sopra i nemici. Dunque doveano separarsi nell'umanità due società, una buona e l'altra rea, e quella dovea dominare altissimamente ed eternamente sopra di questa. Ma sì nella prima come nella seconda dovea ravvisarsi una graduata gerarchia, nell'una di seggi che s'innalzano sempre più sino alla destra del divin Padre, nell'altra di seggi che si abbassano sempre più sino al centro dell'abisso. Nella gerarchia de' buoni aver vi dovea inferiorità de' men buoni sotto a' migliori, senza che ciò togliesse il pieno gaudio a nessuno: perocchè i buoni non amano nè desiderano a sè ogni superiorità, ma solo quella che è giusta; e perchè in quelli che sono a lor superiori, ella è giusta, perciò amano che sia in essi, ed amano di lor soggiacere; laddove i superiori godono d'essere superiori perchè a piena giustizia possono e debbono esser tali. Nella gerarchia de' tristi all'opposto ogni superiorità è odiata e crucciosa: nè possono cavarne diletto quelli stessi che l'hanno in proprio, perchè odiano la giustizia, e l'odio della giustizia è martirio.

689. Passiamo alla seconda questione, in cui proponevamo: se l'appetito della superiorità sia *ontologico*, o *cosmologico* solamente, cioè se venga dall'essere stesso, o dalla limitazione dell'essere contingente. Rispondiamo che è naturale a Dio il dare a sè stesso gloria anche per l'opere sue *ad extra*, le quali manifestano alle intelligenze finite la magnificenza di sua sapienza e bontà. Poichè egli si compiace infinitamente di esse in sè, in cui sono per l'atto col quale le crea veggendole di vision volontaria

(1) Ps. CIX, 1.

Digitized by Google

e creante. Dee dunque Iddio bearsi anche di questo ch'egli sia superiore all'essere contingente e ne sia il fonte infinito. Il quale rapporto fra l'essere contingente e necessario, è in Dio argomento della gloria che egli rende a sè medesimo, ed appartiene alla propria eccellenza conosciuta. Dunque il diletto della superiorità convien dirsi intrinseco propriamente all'ordine dell'essere, e per sè stesso considerato, non nasce dalle limitazioni de' contingenti; benchè involga una relazione eterna co' contingenti, come la parola *sommo* involge una relazione con ciò che scade dal sommo.

690. Trasportiamo tutto ciò nella visione beatifica de' comprensori celesti. In quella essi trovano la propria superiorità: e la gradazione di tutto ciò che sta e che stette sotto ad essi, loro dimostra chiarissimamente quanto bene nell'eccellenza lor si contenga; come la gradazione di ciò che è a lor superiore dimostra la maggiore eccellenza degli altri enti, e così dà loro occasione di amare in essi via più la giustizia nell'altrui giusta superiorità. E queste graduate eccellenze sono poi tutte vedute in Dio, anche come appartenenti a Dio stesso per eminenza; poichè chi vede Iddio, vede che tutta l'indicibile eccellenza e bontà del creato si riduce e si accoglie in Dio medesimo, siccome nel fonte, appieno semplificata, divenuta eterna, essenziale, non più bontà del creato, ma bontà di quel Dio, di cui veggon la faccia, della quale bontà divina dà piccol cenno il creato.

CAPITOLO XXVI.

CONTINUAZIONE.

691. Tutto ciò risulta dai principj posti, che gioverà riassumere per ajutare la mente a seguire la successione de' ragionamenti.

La legge della sapienza operatrice è quella *della ragion sufficiente*. Questa determina il *fine* ed anco il *modo* dell'operare del savio.

Applicata al *modo* dell'operare ne produce un'altra, chiamata *del minimo mezzo*.

Questa ha bisogno d'un principio d'applicazione, e noi trovammo che il principio di sua applicazione al governo degli enti contingenti, si è « doversi governare per modo da cavare da essi stessi tutto il bene che posson dare ».

Digitized by Google

La fecondità di questo principio ci si manifestò, quando noi lo considerammo come il generatore di varie altre leggi presidenti al governo dell'universo, le quali furono quelle *del non intervento di Dio* nella natura senza necessità, quella *dell'intervento necessario*, quella *dell'esclusa superfluità*, quella *dell'unità e dell'armonia dell'universo*, quella *della gradazione degli enti*, la legge *di varietà, dell'esclusa uguaglianza, dell'unità del divino operare, della manifestazione divina nel tempo, e della manifestazione divina nell'eternità*, dove tutti gli avvenimenti passaggeri diventano consistenti e necessarj, mezzi alla divina gloria, fine ultimo del creato.

Egli è necessario porre ben mente a queste due ultime leggi, che abbiamo svolte nel capitolo precedente, e che si fondano sul principio che « alla creatura intellettiva non si potea manifestare la divina sapienza e bontà se non mediante l'opera del creato, o percepita in sè stessa, come accade all'uomo viatore, o contemplata nella divina essenza creante il mondo, come accade a' comprensori ».

Questa importantissima verità merita di essere più che mai meditata: tratteniamoci ancora un poco a farvi sopra qualche nuova considerazione.

692. L'essere creato non può intendere la somma bontà di un altro essere, se non ne intende insieme la sapienza; perchè la bontà non può esser somma, se non a condizione che la volontà sia guidata da una somma sapienza nel suo operare, di maniera che questo operare giunga a produrre il maggior bene possibile. Dunque basta intendere che la sapienza divina non potea manifestarsi alle intelligenze finite senza il creato, per avere già inteso con questo solo, che non potea loro manifestarsi nè pure la bontà divina senza il creato. Cominciamo dunque a vedere se la sapienza divina si fosse potuta all'essere intellettivo contingente far conoscere senza l'opera della creazione.

693. Primieramente senza la creazione non sarebbe stato l'essere intellettivo contingente: dunque niente a lui si potea manifestare.

694. Di poi, poniamo che ad un essere intelligente creato solo, senza niun'altra delle cose dell'universo, Iddio avesse comunicata incontanente la visione della sua propria essenza. La relazione comunicativa fra Dio e quest'essere, sarebbe un compi-

Digitized by Google

mento soprannaturale dello stesso atto creativo (1); poichè Iddio con un atto solo operante, creante e beneficante, terminerebbe e riposerebbe in questa creatura. Questa adunque vedrebbe ancora Iddio, in quanto Iddio agisce in lei come creatore e perfezionatore; quindi l'oggetto della visione sarebbe sempre l'essenza divina non in quanto è in sè precisa dalla sua operazione, ma in quanto opera con sapienza e bontà nella creatura. Non potrebbe dunque la creatura intendere della sapienza divina se non quanto le si manifesta nell'atto creante e beatificante; di cui l'essenza divina le si discoprirebbe siccome radice, fonte, principio, base, e in qualsiasi altro modo più proprio si trovi opportuno denominarla. Dunque il quantitativo, per così dire, della sapienza divina conoscibile alle creature, è quello nè più nè meno che risplende nella divina essenza, in quanto questa comunica loro di sua bontà, in quanto produce le creature nello stato più o men perfetto in cui sono, ossia in quanto adopera più o meno di sua sapienza e bontà operando in esse. Così se le creature, se il loro complesso, se l'universo, in una parola, è più o meno perfetto, se vi hanno più o meno vestigi di sapienza, più o meno si dee dire avervi di sapienza divina manifestabile; perocchè a' vestigi creati della sapienza è proporzionata od analoga quella sapienza che nell'essenza divina si manifesta. Convenía dunque, che nelle creature tralucesse un magisterio di sapienza somma, acciocchè nell'essenza divina si potesse intuire la sapienza divina in modo sommo. Vero è che chi vede Iddio, oltre alla sapienza che in lui vede limitatamente, sa che un altro abisso gliene rimane nascosto; è materia questa di sempiterna adorazione; ma pure anche quanto rimane di Dio non compreso, non veduto dalla creatura giova alla creatura solo perchè ella se ne forma un cotal negativo concetto da ciò che ella positivamente ne comprende e vede.

695. Si dirà, che dandosi Iddio a vedere alla creatura, egli le può comunicare di sua essenza quanto gli piace, e però le può mostrare quanto vuole di sua essenziale sapienza e bontà. Sì, certamente, ma ad una condizione, che egli prima renda atta e capace la creatura a ricevere quella parte modale (2) di sua essenza che

(1) Quindi s. Tommaso: *Caritas autem est quæ unit nos Deo, qui est* ULTIMUS FINIS HUMANÆ MENTIS. S. II, II, CLXXXIV, I.

(2) L'essenza di Dio semplicissima non può dividersi nè pure in quanto si concepisce dall'uomo; ma il *modo* di concepirla può va-

Digitized by Google

egli le vuole comunicare, perocchè questa parte modale dee esser ricevuta dalla capacità della creatura percipiente. Laonde Iddio non potrebbe manifestare la sua essenza ad una pietra, o ad un bruto, se non a condizione che desse prima alla pietra l'intelligenza (il che è assurdo), o che sollevasse un bruto a stato di essere intelligente, cessando così d'essere un bruto. Dunque la comunicazione dell'essenza divina non può farsi se non in un modo accomodato e proporzionale alle facoltà naturali; e il pretendere il contrario involge contraddizione. E quantunque le *facoltà naturali* non possano mai raggiungere l'essenza divina, pure nelle *facoltà naturali* si trova la *capacità* alla percezione di quella essenza, cioè la capacità di ricevere da Dio la *facoltà di tale percezione,* e questa nuova facoltà viene da Dio innestata, per così dire, sulle facoltà naturali mediante la comunicazione del *lume di gloria,* come lo chiamano i teologi, che è la stessa divina essenza. E poichè Iddio si vede per intelletto, l'intelletto è la facoltà naturale che ha la capacità di ricevere l'innesto della facoltà soprannaturale della visione. Quindi, sebbene l'oggetto della visione sia infinito, tuttavia la facoltà di vederlo, che è soggettiva, è finita, perchè è finito il soggetto e tiene proporzione alla facoltà soggettiva-naturale, su cui viene innestata (1). Se dunque noi vorremo indagare il *limite necessario* di questa facoltà di visione che è data all'uomo, dovremo considerare qual sia l'intelletto naturale dell'uomo, al quale ella è proporzionata; come se vorremo indagare il limite necessario della facoltà di visione in un altro essere intellettivo, dovremo considerare qual sia l'intelletto naturale di lui. Ora la qualità dell'intelletto umano si conosce dalla sua forma, che è l'essere universale e indeterminato. In questo essere niuna specie, niun genere di cose, niuna differenza, niuna realità per sè stessa si manifesta. Onde acciocchè l'uomo possa conoscere la realità e le differenze delle diverse realità, gli è dato il *sentimento,* che definito in generale non si limita già ai sensi esterni, ma è « la facoltà di per-

---

riare ed esser più o men perfetto. Per esprimere in che senso si dica che l'essere finito percepisce la divina essenza in un modo limitato, si chiama *parte modale* dell'essenza l'essenza stessa in quanto risponde al modo limitato in cui viene percepita.

(1) *Intellectus creatus,* dice s. Tommaso, *non videt divinam essentiam secundum modum ipsius essentiæ, sed secundum modum proprium, qui finitus est.* S. III, XCII, III, ad 3.

Digitized by Google

cepire ogni realità che agisca nella realità dell'uomo ». Si noti bene questa definizione che abbraccia tanto il sentimento dell'uomo, quanto quello di ogni essere percettivo, perocchè ogni essere percettivo ha un sentimento, senza il quale sarebbe morto. Quindi dunque si trae la conseguenza, che « la realità del soggetto percipiente, essendo quella che soffre l'azione d'un'altra realità, dalla quale azione seguita il sentimento »; ogni facoltà di sentire ha un limite determinato dal quanto di realità onde il soggetto stesso percipiente risulta. Il sentimento adunque di cui può esser capace il soggetto uomo è proporzionale al quanto della sua propria entità reale. Ora un tal quanto si può rilevare considerando quali sieno le facoltà sensitive e reali di lui, che son le seguenti: 1.° la facoltà del sentimento animale; 2.° la facoltà del sentimento spirituale; 3.° la facoltà del sentimento misto. Essendo quest'ultima effetto delle due prime conseguente all'unità dell'umano soggetto, ella non può dare alcuno indirizzo a determinare fin dove si possa estendere l'umano sentimento. Consideriamo adunque le due prime. La sensitività animale produce sensioni, che determinano alcune differenze nell'*essere universale* dall'uomo intuito; onde se n'hanno le idee specifiche, dalle quali per via d'astrazione si deducono le generiche. Or queste idee generiche e specifiche sono così determinate da que' sentimenti, che senz'essi non potrebbero essere (1); sicchè qualora Iddio volesse infonderli in un uomo, che non li avesse mai sperimentati, altro non potrebbe fare che suscitare in lui que' sentimenti o immagini o vestigi corrispondenti, a cui quelle specie si riferiscono. Il contrario sarebbe assurdo, perchè altro non è la specie d'un sentimento, se non il rapporto di questo sentimento coll'idea dell'essere, e il rapporto non si può dare senza i termini. Passiamo alla sensitività spirituale pura. Il sentimento che l'uomo ha di sè stesso gli nasce in conseguenza delle sensioni animali, onde si può dire sensitività mista. Per verità come intelligente, cioè come intuente l'essere, l'uomo ha un sentimento del proprio soggetto, e questo si può dire sensitività spirituale pura. Ma è da notarsi che questo puro sentimento non è tale che possa divenire oggetto del pensiero senza qualche sensione che muova l'uomo a riflettere su di sè.

(1) In che modo sia che noi non conosciamo gli enti, se non per quel tanto che in noi agiscono, fu dimostrato nel *N. Saggio*, sez. VI, p. III, c. V, ed è oltremodo necessario che il lettore abbia concepita ben chiaro questa dottrina.

Digitized by Google

Dato poi che l'uomo rifletta sul proprio soggetto intuente, egli si forma l'idea specifica dell'uomo, e l'affermazione di sè. Ora Iddio di nuovo non potrebbe infondergli tale idea, o tale percezione, se non infondendogli ad un tempo il sentimento umano a cui quell'idea e quella percezione si riferisce, per la stessa ragione indicata di sopra, cioè perchè quell'idea non è che l'essere ideale limitato dal detto sentimento, e quella percezione non è che l'affermazione del rapporto fra l'essere ideale e quel sentimento, il qual rapporto non può darsi senza i termini da cui risulta. Di che può raccogliersi che cosa sia la sensitività dell'intelletto umano, e il sentimento dell'uomo intuente l'essere: è un sentimento prodotto dall'essere intuito nell'intuente: dall'oggetto nel soggetto. È il soggetto che sente la presenza dell'oggetto, il quale oggetto se non è la pura essenza ideale dell'essere, ma le s'aggiunge la sua propria realità, egli aumenta il sentimento fondamentale del soggetto, e quindi il soggetto stesso. Di qui potremo dedurre come l'uomo possa percepire la realità di Dio. La realità di Dio è quella che corrisponde e che adegua l'essere ideale ed universale, che è la forma dell'umano intelletto (1). Dee adunque Iddio darsi a vedere come forma reale dell'intelletto: nell'essere ideale dee l'uomo vedere rivelato, sentire, apprendere il reale. Questa comunicazione delle realità di Dio dee essere fatta per modo, che, sebbene sublimi l'uomo, tuttavia non cangi l'uomo in un altro essere. Il suo intelletto dee rimanere della stessa natura: dee rimanere intelletto umano, benchè sublimato. Ora l'essere ideale, forma dell'intelletto umano, è così ordinato, ch'egli venga segnato dalle diverse realità di cui l'uomo sente l'azione colle sue potenze sensitive, è ordinato a ricevere appunto in sè tutte queste diverse segnature, che tutte sono comprese virtualmente nel sentimento fondamentale, che lo costituisce quel soggetto che egli è. Acciocchè dunque Iddio s'adegui manifestandosi a tutte quelle segnature e realità di cui è capace l'essere ideale proprio dell'umano intelletto, e non aggiunga altro, il che cangerebbe la natura di esso intelletto; forz'è che egli si manifesti come principio di tutte quelle realità che sono destinate a produrre le dette segnature, come fonte di esse; che si manifesti in somma come quell'atto pel quale egli crea l'uomo e l'universo, e nel quale solo l'universo sussiste.

(1) Vedi *Nuovo Saggio*, sez. VI, p. III, c. I.

Digitized by Google

Così l'essenza divina si adatta alla limitazione o soggettività umana, e così solamente ella può adempire tutte le potenze umane, e tutte di sè bearle (1).

696. Si noti bene, che se Iddio si volesse manifestare all'uomo solamente in quanto egli risponde all'essere indeterminato che splende nella mente umana, e non in quanto risponde alle segnature di cui quell'essere indeterminato è suscettibile, l'uomo certamente sentirebbe un ente infinito ed assoluto, e conseguentemente lo affermerebbe a sè stesso. L'uomo già con questo solo comincierebbe ad essere in uno stato soprannaturale, ed è ciò che costituisce lo stato di grazia. Perocchè si accorge in questo stato, se giugne a riflettere sopra sè stesso, che v'ha una realità infinita, e l'ente di questa realità è identico all'ente intelligibile che vede nell'idea. Dal sentir poi l'identità di quest'ente

(1) Non si vuol già dire con questo che i beati debbano necessariamente vedere in Dio tutto ciò che egli conosce per *scienza di visione*. Primieramente forse non tutte le cose create sono proporzionate all'uomo e al suo sentimento: forse l'uomo è costituito a cagione della special natura del suo sentimento in un sistema di cose limitato e suo proprio. Di poi s'oda s. Tommaso: *Non est necessarium*, dice, *quod sciens causam, sciat omnes ejus effectus, nisi causam comprehendat, quod non competit intellectui creato; et ideo unusquisque videntium Deum per essentiam, tanto plura in ejus essentia conspicit, quanto clarius divinam essentiam intuetur et inde est quod de his potest unus alium instruere, et sic scientia angelorum et animarum sanctarum potest augeri usque ad diem judicii; sicut et alia quæ ad præmium accidentale pertinent, sed ulterius non proficiet: quia tunc erit* ULTIMUS STATUS RERUM, *et in illo statu possibile est quod omnes omnia cognoscant quæ Deus* SCIENTIA VISIONIS NOVIT. S. III, XCII, III. E tuttavia anche venuto l'ultimo stato delle cose in cui tutti i beati vedranno tutte le cose contingenti (o almeno quelle che appartengono al loro sistema); non le vedranno però tutte nell'essenza divina, ma parte, e dell'altre ne saranno ammaestrati da Cristo: *Non omnes omnia vident*, così ancora l'Angelico, *in essentia divina, sed* ANIMÆ CHRISTI *ibi plane videbit omnia, sicut et nunc videt. Alii autem videbunt ibi plura vel pauciora secundum gradum quo Deus cognoscent, et sic anima Christi de his quæ præ aliis videt in verbo, omnes alias illuminabit. Unde dicitur Apocalypsi XXI quod « claritas Dei illuminabit civitatem Hierusalem et lucerna ejus est agnus ». Et similiter alii superiores illuminabunt inferiores, non quidem nova illuminatione, ut scientia inferiorum per hoc augeatur, sed quadam continuatione illuminationis sicut si intelligatur quod sol quiescens illuminat aerem; et ideo dicitur Danieli XII quod qui ad justitiam erudiunt plurimos, fulgebant quasi stellæ in perpetuas æternitates.* Ibid. ad 12.

Digitized by Google

infinito reale ed intelligibile a lui proviene un pieno gaudio di natura sua infinito, che sente pur essere un nuovo atto dello stesso essere infinito identico in tre modi. Ma tuttavia in quest'essere, che è tutto l'essere, niente altro l'uomo distingue; perchè niun'altra realità contingente può ancora riferire a lui, niun'altra realità finita vedere in lui. Iddio così viene comunicato all'uomo come TUTTO; ma l'uomo non vede ancora perciò necessariamente l'azione propria di questo tutto; nè l'azione interna che esercita inverso di sè, nè quella che esercita inverso l'altre cose: in una parola, vede solo un reale che adegua l'*ideale indeterminato*, e che è di questo principio. Tale è certamente lo stato in cui sono costituiti i santi del nuovo Testamento su questa terra: tale è l'ordine della giustizia graziosa del Salvatore. Vi ha percezione di Dio; ma rimane dentro a lui nascosto quell'atto, col quale produce tutto ciò che produce: è come la percezione della potenza divina che tutto virtualmente comprende, più tosto che del suo atto. E la potenza di Dio è tuttavia essenza di Dio; onde vi ha una cotal visione, ma quale è quella che s'ha pel lume di fede; la quale non è sufficiente a spiegare all'uomo il mistero dell'universo, ed a compiutamente bearlo.

697. A questo s'aggiunga un'altra considerazione. Quella sapienza che dirige la somma bontà nelle tre operazioni categoriche *ad extra* ha di necessità relazione con queste operazioni; e però solo mediante questa relazione ella si può manifestare. In fatti la sapienza e bontà, onde l'uomo conosce e loda il Creatore, è quella per la quale Iddio opera *liberamente* il bene, e dispone i mezzi da' quali averne la somma maggiore possibile. Ora questa sapienza e bontà libera di Dio non ha luogo nelle operazioni *ad intra;* perocchè queste sono poste per *necessità*, e non per libera scelta: è la natura divina, che, per così dire, con quelle operazioni si costituisce e pone sè stessa identica in tre modi, in tre atti, e, propriamente parlando, in tre persone. Onde quando anco all'uomo fosse dato vedere queste operazioni interne, non ne conseguirebbe già necessariamente ch'egli vedesse altresì quella libera bontà e sapienza che costituisce l'argomento delle sue lodi. L'uomo sarebbe beato con sola quella visione, ma non conoscerebbe perciò la sapienza e la bontà divina del suo operare *ad extra*, se gli rimanesse nascosta la relazione che Iddio si ha col creato e con lui stesso. La ragione di ciò si trova in quel principio d'Aristotele, riconosciuto vero da san Tommaso, che « solamente

Digitized by Google

l'atto è per sè conoscibile, e non la potenza », la quale non si conosce che dal suo atto (1). Ora, vero è che nella divina essenza, anche precidendo da lei colla mente nostra l'atto con cui produce le cose contingenti dell'universo, vi avrebbe la sapienza e la bontà verso queste; ma vi avrebbe in radice e in potenza, e però non si potrebbero in essa ravvisare e riconoscere dalla creatura. All'incontro vedendo queste doti in atto nell'essenza divina, si conoscerebbero. Ma acciocchè abbia luogo questa visione, egli è mestieri che si vegga la relazione dell'essenza col creato, o, per dir meglio, coll'atto creatore; perocchè non si può veder quell'atto creante senza il suo termine che il determina, lo specifica. Qualora dunque si supponesse che un essere intellettivo vedesse l'essenza divina in modo, che gli fosse tenuto nascosto l'atto creatore e governatore del mondo, quell'essere sarebbe beato, ma non potrebbe tuttavia conoscere nè la libera sapienza nè la libera bontà divina; e però non glorificherebbe Iddio per questi suoi attributi; ma solo come suo bene. E tuttavia ancora glorificandolo come suo bene, lo glorificherebbe per la relazione e comunicazione di Dio a lui; onde s'avvererebbe di nuovo che l'oggetto della visione altro non è che l'essenza divina in quell'atto nel quale alle creature sue si comunica. Giacchè l'essenza divina non si percepisce senza la realità di Dio, e la realità divina non si percepisce che nella realtà della creatura percipiente; dunque l'essenza divina è sempre in ogni caso percepita a quel modo che alla realtà della creatura si comunica, che è un atto *ad extra*.

698. Raccogliamo da tutto ciò la conferma di quanto abbiam detto nel capitolo precedente:

1.° Il fine dell'universo si è, che le creature intelligenti conoscano ed esaltino la sapienza e bontà divina, il che costituisce la divina gloria;

2.° Questa sapienza e bontà divina non si può conoscere dalle creature, attesa la costoro limitazione, se non dall'opere della creazione dove ne risplendono luminosamente i vestigi, cioè le leggi essenziali della sapienza e bontà;

3.° Nella vita presente l'uomo conosce la sapienza e bontà

---

(1) *Res autem quælibet est intelligibilis secundum id quod habet de actu, non secundum id quod habet de potentia ut patet in IX Metaphysicorum.* S. Th. S. III, XCII, 1.

Digitized by Google

divina, raccogliendo tali vestigi dalla percezione delle stesse creature, sulla qual percezione egli esercita la sua riflessione;

4.° Nella vita futura l'uomo conosce la sapienza e bontà dalla percezione della divina essenza in quanto essa è atto che produce e comunica della propria bontà alle creature con infinita sapienza;

5.° Era dunque necessario che Iddio regolasse l'universo secondo le leggi esposte della sapienza e della bontà, acciocchè si potesse far conoscere, ed ottenesse dalle creature quella gloria che è il fine della creazione;

6.° L'universo, e tutto ciò che in esso avviene, tutti i suoi stati successivi, rimangono permanenti nell'atto della divina essenza che n'è la causa prima, e formano un tutto solo sapientissimo ed ottimo, che si rivela, secondo certi gradi, alle beate intelligenze, e formano il sempiterno argomento delle lodi che quelle innalzano al lor Creatore, e il compimento di loro felicità.

CAPITOLO XXVII.

CONSEGUENZA NONA. — IDDIO SEGUE NELL'OPERARE LA LEGGE DELL'EROISMO, CHE È QUELLA DEGLI ESTREMI.

699. Le leggi adunque da noi esposte fin qui della sapienza e della bontà sono necessarie: Iddio non potea prescindere da esse nel creare e governare l'universo, non solo perchè egli stesso è sapienza e bontà essenziale, ma ben anco perchè senz'esse non avrebbe potuto ottenerne il fine, la sua gloria.

Confermata con questo nuovo argomento tratto dal fine del mondo la necessità di tali leggi nobilissime, noi possiamo ora continuarci a svolgerle nelle loro applicazioni, nelle quali esse acquistano nuova efficacia a dissipare le obbiezioni che l'ignoranza umana oppone all'alto governo della Provvidenza.

700. Incominciamo dal cavare una nuova conseguenza dalle leggi *di continuità, di varietà* e *d'unità* nel divino operare. Questa si è che « Iddio segue nel suo operare nell'universo la legge dell'eroismo, che è quella degli estremi ». In fatti questa è la differenza fra l'operare degli uomini comuni e degli eroi; che mentre quelli non escono dalla via battuta, e osservano la mediocrità, gli eroi spingono il bene ed il male, secondo che son buoni o malvagi fino all'ultimo estremo, a cui esso può pervenire, in nulla

Digitized by Google

arrestandosi, ogni impresa a cui pongon mano, essi la vogliono recata a quel compimento di cui è capace, e di cui hanno il vivo tipo nella mente. I quali perciò, se son buoni, sono ottimi; se mali, pessimi. Or così opera sempre Iddio, che è certamente il massimo e l'ottimo degli eroi.

701. E la santa Scrittura addita quest'indole del divino operare, dicendo che la sapienza « tocca d'un estremo all'altro for- « temente, e dispone soavemente ogni cosa » (1). Splende la *forza* del divino operare nell'infallibile ottenimento d'ogni effetto che si propone; la *soavità* poi si dimostra in conseguire l'effetto voluto, lasciando libero il corso alle cause seconde, anche quand'esse pajono operare in contrario, le quali pur nella fine cospirano tutte, contro ogni apparenza, al disegno dell'Onnisciente.

Onde quest'alta legge degli estremi, abbraccia il *fine*, ed i *mezzi*.

702. Se la si considera rispetto al fine, ossia all'effetto che Iddio si propone, ella discende qual conseguenza dall'unità del divino operare, per la quale unità con solo un atto eterno si fanno tutte le cose, e ad un solo scopo preconcepito è volto il governo dell'universo, cioè ad ottenere quel massimo bene, che dalle cose create si può cavare. Ora appunto perchè questo *bene finale* è il massimo che possano dar le creature da Dio dirette e ajutate; perciò egli è l'ultimo estremo a cui si possa toccare. Onde il citato luogo della Scrittura, che dice, Iddio toccare dall'uno all'altro confine, è preceduto dalla ragione di cotal usanza di Dio, che è, noi dicevamo, quella dell'unità del divino operare. Poichè così dice il sacro Testo: « Essendo UNA (la sapienza), ella « può TUTTE COSE: e permanendo in sè stessa, ella tutte cose « rinnova, e per le stirpi trasferisce sè medesima nell'anime sante, « e costituisce gli amici di Dio ed i profeti. Perocchè essa è più « bella del sole (che illumina tutto il mondo), e comparata alla « luce, primeggia su tutta la disposizion delle stelle (i cui raggi « vanno sì lungi). Conciossiachè alla luce succede la notte, ma « la malizia non vince la sapienza giammai (chè splende uguale « in tutti i tempi). Laonde (ecco la conseguenza) ella tocca con « fortezza da estremo ad estremo, e tutte cose dispone con soa- « vità » (2).

(1) Sap. VIII, 1.
(2) Sap. VII, 27. — VIII, 1.

Digitized by Google

703. Se si considera poi la *legge degli estremi* rispetto ai *mezzi*, ella deriva dalle leggi *di continuità* e *di varietà*, perocchè tutti gli esseri graduati, e tutte le lor varietà e i loro atti, sono mezzi nelle mani della divina sapienza ordinati all'unico intento di lei che fa servire gli stessi mali alla somma finale del bene; al che si riferisce la parola testè citata, che «la malizia non la vince»; poichè la stessa malizia è mezzo all'ottimo intento della sapienza, e niuna deficienza della creatura, niuna perversa volontà può impedire, o scemare quel fine: non può che contribuire ad esso, qual necessario mezzo a compirlo.

704. La divina sapienza adunque ordina ed usa a suo fine tutte le cose dalla massima alla minima; ed è perciò che sta scritto: «Io riempio il cielo e la terra» (1). E nell'ammirabile salmo CXXXVIII s'esalta Iddio perchè giugne a tutto colla sua sapienza e potenza, senza che nulla sfugga al suo sguardo od alla sua mano: è l'uomo che ivi parla al suo Fattore in questa maniera: «Signore, tu facesti saggio di me e m'hai conosciuto; «tu conosci quand'io giaccio e quand'io sorgo: tu da lungi in- «tendesti i miei pensieri, spiasti il sentiero de' passi miei e il «retaggio a cui tendo; e tutte le mie vie prevedesti, anche «prima che parola spunti sulla mia lingua. Ecco, o Signore, tu «conosci tutte le cose, le recentissime e le antiche: mi formasti «tu, e ponesti su di me la tua mano. La scienza che trai di me, «si è resa ammirabile; ella s'è avvalorata, e nulla io posso ad «essa. Dove me n'andrò io dinanzi al tuo spirito, e dove me «ne fuggirò io dalla tua faccia? Se io salirò nel cielo, tu vi sei; «se discenderò nell'inferno, eccoti ivi presente. Se prenderò «l'ali dell'aurora e me n'andrò ad abitare negli estremi del ma- «re, colà pure mi condurrà la tua mano, e mi terrà la tua de- «stra. Se io dico: forse le tenebre mi asconderanno; la notte «è luce d'intorno a me, che mi disvela ne' miei piaceri. Peroc- «chè le tenebre non sono oscure per te, e la notte si illumina «come il giorno: le tenebre e la luce ti son tutt'uno. Perocchè «tu possiedi i miei reni: tu mi assumesti dall'utero di mia ma- «dre. Io ti confesso, giacchè terribilmente magnifico ti sei mo-

(1) Jerem. XXIII, 23, 24. — Dice Iddio in questo luogo che non istà lontano, ma vicino a tutte le cose, *Putas ne Deus e vicino ego sum, dicit Dominus? et non Deus de longe? Si occultabitur vir in absconditis; et ego non videbo eum, dicit Dominus? Numquid non cœlum et terram ego impleo, dicit Dominus?*

Digitized by Google

« strato; le tue opere sono stupende, e l'anima mia troppo l'in-
« tende. Non sono ignote a te le mie ossa lavorate in segreto,
« la mia sostanza lavorata ne' visceri della tua terra. Mi videro
« già gli occhi tuoi, quand'io era informe; e tutte queste cose
« nel tuo libro erano scritte allora che si formavano, quando
« niuna di esse era ancora » (1). Tale è il linguaggio conve-
niente dell'umanità; tali sono i sentimenti dell'umanità perfetta,
che conosce Iddio, quale fu in Cristo.

705. Iddio dunque colla sua sapienza e colla sua azione tocca gli estremi sì dell'ordine naturale, che dell'ordine soprannaturale; argomento consueto a cantici di lode nelle divine Scritture. Davidde esclama che « il nome di Dio è degno di lode dall'orto all'occaso », i due estremi di larghezza; egli aggiunge che « il Signore è eccelso su tutte le genti, e la sua gloria va sopra i cieli, e abitando regioni sì alte, riguarda tuttavia le cose basse in ciclo ed in terra » (2), toccando i due altri estremi di altezza e di profondità. A cui alludendo san Paolo, esorta gli Efesini a procacciarsi la scienza di tali estremi della grandezza divina, « acciocchè possiate comprendere, dice, con tutti i santi, qual « sia la lunghezza e la larghezza, e l'altezza e la profondità » (3).

706. Iddio tocca gli estremi nella *sfera dell'essere reale* colla sua potenza, creando tutti gli anelli in ciascuna specie da un capo all'altro della catena, e svolgendo tutte le lor varietà.

Iddio tocca gli estremi nella *sfera dell'intelligenza*, ponendo tra tutti gli enti graduati e variati (escluse le repliche dello stesso tipo) tutta l'armonia, e facendoli tutti cospirare ad un solo scopo.

Iddio tocca gli estremi nella *sfera dell'essere morale*, facendo che quest'unico scopo di tutti gli enti sia il *massimo bene* morale-eudemonologico che possano dare; e che tutta la mole dell'essere reale, benchè cieco, e tutto il complesso degli esseri intelligenti, benchè liberi, servano all'*essere morale*, contribuiscano a produrlo nella maggior copia possibile, ed a felicitarlo, ed a rendergli onore. Sicchè dice il Salmista, ch'egli leva di « terra il mendico, ed erige il povero dal sucidume per collo-
« carlo co' principi, co' principi del popol suo; e fa che la ste-
« rile abiti nella casa onorata e lieta d'aver de' figli » (4); il che è quanto dire trae alla felicità ed alla gloria il giusto che in

(1) Ps. CXXXVIII, 1-16.
(2) Ps. CXII, 3-6.
(3) Eph. III, 18.
(4) Ps. CXII, 7-9.

Digitized by Google

lui si confida contro tutte le apparenze, il fa trionfare a fronte di tutta la potenza dell'essere reale, e la prudenza dell'essere intellettuale a lui per qualche tempo contraria.

707. Egli fa servire altresì tutto l'*ordine naturale* all'*ordine sopranaturale*, e per tal fine egli fa scendere il Verbo da sua infinita altezza fino a divenire l'ultimo degli uomini (1). E a quest'ultimo de' mortali fa poscia percorrere la stessa via in senso opposto acciocchè salga fino alla destra del Padre: « Colui che « discese, dice san Paolo, è Colui che ascese sopra tutti i cieli « acciocchè empisse tutte le cose, *UT IMPLERET OMNIA* » (2). Il che quanto sia conveniente a Dio, la stessa ragione naturale il travide: e possono valere a provarlo queste parole di Platone: « Iddio, com'è antica sentenza, abbracciando il *principio*, « il *fine*, e il *mezzo* di tutte cose, persegue una buona via, cir- « cuendo conforme a natura. E lui sempre accompagna il giudi- « zio, punitore di quei che deviano dalla legge divina ». Onde trae la nobile conseguenza che « quegli diviene felice, il quale a « tal giudizio aderendo, se ne vien dietro umile e temperato » (3).

708. Qual gloria poi risulti a Dio dal toccare colla sua sapienza e colla sua bontà l'uno e l'altro estremo, può rilevarsi dallo stupore in cui entrano le create intelligenze, allorquando conoscendo l'immensità dell'opera divina, ne intendono chiaramente la grandezza e bontà dello scopo, che è quel di cavare da tutte cose che sono e da tutti i loro atti il maggior bene universale

---

(1) Is. LIII, 3. (2) Eph. IV, 10.

(3) *De Legib.* IV. — Su questo luogo di Platone è da osservarsi: 1.° che egli non adduce questa sentenza come sua propria, ma come ricevuta da antica tradizione ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος; 2.° che dal conoscere la grandezza divina, che tutte cose dispone e a cui niun può resistere, trae il precetto dell'*umiltà* che alla divina Provvidenza si sommette e da lei lasciasi regolare, κοσμημένος ταπεινός. È uno de' rarissimi luoghi de' gentili scrittori, in cui sia nominata e commendata l'umiltà. La parola greca ταπεινὸς corrisponde all'*humilis* de' latini, basso, vile. 3.° Che questo documento di dover gli uomini starsi umili ed arrendevoli alla Provvidenza che tutto conduce, è il primo di quelli che Platone vuol dati a' coloni che doveano formare la sua repubblica, e da esso incomincia il discorso che pone doversi lor fare, quando da prima vengono ad abitare i terreni su cui si stabiliscono, sicchè la sommissione a Dio, alle sue leggi, alla sua provvidenza è riconosciuta dal filosofo ateniese essere il fondamento della prosperità civile; e questi sono appunto i fondamenti della repubblica cristiana.

Digitized by Google

che posson dare, il maggior aumento alla somma finale del bene; intendon altresì o l'ampiezza e la difficoltà del calcolo ad ottenerlo, pel quale Iddio deve, a nostro modo di concepire, e prevedere e mettere in conto tutt'i possibili accozzamenti di tutti gli enti, e tutte le loro relazioni, azioni e influenze reciproche, eleggendo all'esistenza sol quelle che allo scopo rispondono, tutto così armoneggiando fino all'atomo che sfugge a' sensi; sicchè nè filuzzo di paglia, nè muover di foglia, nè pensiero di essere intelligente egli elegga a dover esistere, se non considerandol prima in rapporto con tutti gli altri minimi enti e le loro minime azioni, e opportuno trovandolo; dovendo così riescire tanto difficile a determinare se crearsi convenga, o come far muovere in ogni istante una molecola d'aria o di luce, quanto è difficile a determinare la forma dell'intero universo; e intendono finalmente qual predominio su tutto esiga la realizzazione di un tanto calcolo. Vincendo ogni suo pensiero un'opera sì smisurata, l'intelligenza creata si dà per vinta in tanta luce di sapienza, e la volontà creata non trova affetti rispondenti a tanta bontà: e questo annientamento della creatura dinanzi alla grandezza divina si fa maggiore più che la creatura intende per induzione l'opera del Creatore, il quale intendimento è quello che si completa nella visione di Dio.

CAPITOLO XXVIII.

CONTINUAZIONE. — LEGGE DELL'ANTAGONISMO.

709. Laonde egli è pregio dell'opera che consideriamo più partitamente come s'avvera nell'operar divino la *legge degli estremi*, che è quella dell'eroismo.

L'eroismo del divino operare splende mediante l'opposizione, anzi mediante un combattimento terribile e continuo, dal quale Iddio, qual protettore de' giusti, riesce sempre mai vincitore, contro a tutte le apparenze, senza spendervi nulla più di sua potenza che quel minimo che è necessario a cavare dalle create cose, e dalla misura di potenza divina spesavi, il massimo bene possibile. E questa è quella che noi chiamiamo *legge dell'antagonismo*.

710. Egli è chiaro, che se alla sapienza divina era consentaneo il produrre gli enti in gradazione continua, e il far sì che si svolgessero in tutte le loro possibili varietà; ne dovea seguire fra essi la più terribile lotta, perocchè essi si doveano trovare svolti

Digitized by Google

ne' sensi i più contrarj, fino agli estremi delle contrarietà a cui pervenir potessero; e quindi dovea aver luogo la forma del male graduata fino al più profondo possibile, e così del pari la forma del bene graduata fino alla più alta cima possibile. E poichè altro non sono gli enti che un complesso di attività, ne dovea seguire che vi avesse un'attività somma pel male, e una attività somma pel bene: tendente a prevalere l'una all'altra, e ad aumentarsi a danno e rovina scambievole.

711. La qual condizione del problema rendea più difficile lo scioglierlo a quella maniera che lo si proponeva l'infinita bontà. Perocchè questa volea ottenere, con una direzione sapiente delle cose, che a malgrado che si facesse luogo a tutta la possibile opposizione, e che all'attività del male si lasciassero tutte le sue forze possibili, senza punto impedirle, a malgrado di ciò, ed anzi con ciò appunto se n'avesse il compiuto trionfo del bene; il quale dovea consistere in una cotale e tanta quantità di bene ultimo, che sarebbe stata minore, se non vi avesse avuto quel gran male opposto, o se si avesse questo impedito dallo spiegare tutto il suo possibil vigore. Egli è in questa somma difficoltà di sciogliere felicemente tale e tanto problema, che rifulge nella sua massima luce la sapienza e bontà divina agli occhi di tutte le intelligenze.

712. Quindi da un capo all'altro delle Scritture noi vediamo Iddio descritto siccome un prode, un eroe che vince i nemici: *Dominus quasi vir pugnator, omnipotens nomen ejus* (1). Ne' Salmi egli è chiamato « Dio, Signore, re delle prodezze » (2), « Signore eccelso, terribile, re grande su tutta la terra » (3), e come tale egli viene di continuo invocato. « Giudica, o Si-« gnore, quei che mi nuocono, espugna quei che m'impugna-« no. Dà mano all'armi e allo scudo, e lévati in mio soccorso. « Sguaina la spada, e stringila addosso a loro che mi perseguo-« no. Di' all'anima mia: io sono la tua salvezza » (4). Gesù Cristo poi apparisce a san Giovanni qual sarà nella fine degli eventi in figura di un cavalier vincitore di tutte le genti, di tutte le cose, non però senza aver prima sostenuto il più aspro e sanguinoso combattimento. « E vidi aperto il cielo, ed ecco un caval bianco, « e quegli che su vi sedea si chiamava Fedele e Verace, e giu-« dica con giustizia, e pugna. E gli occhi suoi siccome fiamma di

(1) Exod. XV, 3.
(2) Ps. LXXIX, 5, 8, 20. — Psalm. LXVII, 13.
(3) Ps. XLVI, 3. (4) Ps. XXXIV, 1-3

Digitized by Google

« fuoco, e sul suo capo molti diademi, con iscritto un nome, che « niuno conosce se non egli solo. Ed era vestito di vesta aspersa « di sangue, e il suo nome si chiama Verbo di Dio. E lo segui- « vano su bianchi cavalli gli eserciti che sono in cielo, vestiti « di bisso candido e mondo. E dalla bocca gli esce una spada a « due tagli, acciocchè percuota con essa le genti. Ed egli le reg- « gerà con verga di ferro, e calcherà egli stesso il torchio del « vino dell'ira di Dio onnipotente. E nel suo vestimento e nel « femore ha scritto: Re de' regi e Signore de' dominanti » (1).

713. E nulla di meno questa piena vittoria, ei non la ottiene collo sfoggio di sua potenza; quando egli è chiaro, che se egli volesse sfoggiarla, ogni combattimento rimarrebbe impossibile; chè colla potenza egli può annullare, come e quando vuole, i suoi nemici prima ancor di combattere, essendo egli stesso che dà loro l'esistere; ovvero può renderli inetti a fare alcun atto ostile contro di lui; essendo egli stesso che somministra loro ad ogni istante la forza e la vita: o può renderli a sè umili ed ossequiosi, essendo egli prima causa de' loro atti buoni, benchè volontarj e liberi. Ma invece di combattere colla sua potenza, pugna coll'infinita sapienza, che è guida fedele a sua infinita bontà; ed è questa sapienza che infrena la sua potenza e le proibisce sprecarsi; anzi impone al problema la gran condizione, che dicevamo « di doversi cavare tutto il frutto che può dare la natura creata dalla creatura stessa, realizzata pienamente, non adoperando (oltre il grado di potenza necessario a produrre questa piena realizzazione) alcun altro grado, se pure non frutti anch'esso il massimo, cioè più che non frutterebbe speso tutt'altramente ».

714. Laonde a cagione del certo effetto preveduto di sue sapientissime disposizioni, Iddio diceva al popolo ebreo: « io ti do « in mano il tal re, o il tal paese, ovvero io non te lo do in « mano », senza che per ciò avesse bisogno di sua straordinaria potenza o di miracoli, ma vi adoperava, come dicevamo, la sua sapienza, la quale avea già disposte così le cose stesse naturali da riuscirne la vittoria del popol suo, o, se altramente avea predetto, la sconfitta (2). Onde egli stesso accenna questo disporre ch'egli

(1) Apoc. XIX, 11-16.

(2) Ecco come parlava Iddio a Mosè avvicinandosi il tempo in cui egli avea destinata la conquista della Palestina: « Tu oggi trapasse- « rai i confini di Moab, la città che si chiama Ar, e accostandoti alle

Digitized by Google

faceva delle cause seconde per venire a capo de' suoi disegni, siccome là dove dice: « Oggi io comincierò a mettere il terrore e « la paura di te ne' popoli che abitano sott' ogni cielo, acciocchè, « udito il tuo nome, paventino, e tremino, e sentan le doglie sic- « come donne che si stan sopra parto » (1). E di poi Mosè racconta come la guerra mossa al re Sehon ebbe un titolo d'equità e di giustizia, cioè il non aver egli voluto lasciar passare il popolo d'Israele sulle sue terre contro promessa di non recargli danno di sorte, promessa mantenuta a' figliuoli di Esaù ed a' Moabiti, che aveano loro accordato il transito. Ma, dice Mosè, « Sehon re « di Hesebon ricusò lasciarci passare, perchè il Signore Dio tuo « avea indurata la sua mente e serrato il suo cuore, acciocchè « egli fosse dato nelle tue mani, come tu or vedi esser fatto » (2).

715. Ora se Iddio avesse voluto usare di sua sola potenza a fare che riuscissero tali avvenimenti, non era bisogno nè che i nemici degli Ebrei fossero presi da timore, che è un effetto secondo natura, nè che il re di Hesebon si ostinasse a negare il transito per le sue terre, il che pure può essere disposizion naturale e libera. Ma Iddio ordinatore delle cause seconde con infinita sapienza, le avea disposte sì fattamente che ne riuscisse a tempo debito quel terrore e quella caparbietà, che avrebbero reso Israello giustamente vincitore, e per le mani d'Israello distrutti que' popoli che più non producevano, per la loro corruzione, il bene universale che Iddio vuol cavare dalla creatura. Onde, quando gli antichi e i nuovi fedeli davano e danno ancora a Dio il titolo di « Signor degli eserciti » (3); o quando dicevano ch'egli « pugnava per Israello » (4), non venivano con ciò a dire

---

« vicinanze de' figliuoli di Ammon, guárdati dal pugnare contr'essi, « nè ti muovere a battaglia: perocchè io non ti darò nulla della terra « de' figliuoli di Ammon, avendola io data in possessione a' figliuoli « di Lot ». E qui nota Mosè che la terra degli Ammoniti era prima abitata da uomini giganteschi, e « il Signore gli sterminò dinanzi « agli Ammoniti, e fece che questi v'abitassero in luogo di quelli, « come avea fatto pe' figliuoli d'Esaù che abitano in Seir, avendo di- « strutti gli Horrei, e data loro la terra di questi ». Di poi continua il Signore a parlare: « Su via passate il torrente Arnon: ecco che « io ti ho dato in mano Sehon re d'Hesebon Amorrheo, e comincia a « posseder la sua terra, e appicca con lui battaglia ». Deut. II, 20, 25.

(1) Deut. II, 25. (2) Deut. II, 26-30. (3) I. Reg. I, 3.

(4) Deut. III, 22. — Jos. X, 14, 42; XXIII, 10. — Judic. IX, 16. — II. Par. XX, 29. — Judith V, 16. — Sap. V, 21. — Is. LI, 22.

Digitized by Google

ch'egli sempre facesse miracoli; ma sì ch'egli assicurava la vittoria ad Israele per mezzo di quelle cause seconde che sono in sua mano fino a principio, e di cui egli dispone la serie, acciocchè producano il suo volere con certissimo riuscimento: onde a Dio, come a prima causa, ogni effetto delle altre cause giustissimamente si riferiva, e lui solo se ne gloriava.

716. Ma indaghiamo, a maggior chiarezza della *legge dell'antagonismo*, qual sia la ragione dell'opposizione ed ostilità di fatto che si manifesta nella creatura. Convien cercarla nella stessa essenza dell'essere contingente.

L'essere contingente è reale, ma partecipa dell'essere ideale per mezzo dell'intuizione. Ora l'essere reale contingente è finito; ma l'essere ideale è infinito. L'antagonismo dunque è la lotta del finito e dell'infinito. Di questo abbiamo dato un cenno: dichiariamo meglio sì importante verità.

717. L'essere reale ha tre atti, il suo proprio e altri due che sorgono in lui mediante l'essere ideale che gli s'aggiunge, e sono l'intellettivo e il volitivo.

L'essere reale, considerato nel solo atto suo proprio, trattandosi di essere contingente qual si presenta alla nostra percezione, è di tre maniere: 1.° l'estensione o spazio, 2.° la materia corporea, 3.° il sentimento.

718. L'estensione o spazio apparisce come immutabile, e però incapace di antagonismo.

719. Quanto alla materia corporea, ella sembra indifferente ad ogni stato d'unione o di separazione, non avendo in sè la ragion del suo moto. Laonde se si concepisce che lo stato d'unione sia naturale alla materia in modo ch'ella abbia una continua tendenza a stare tutta unita, già con ciò si aggiugne a lei qualche cosa che non le appartiene, e che propriamente appartiene al sentimento, cagione manifesta di moto nella materia. Nè vale il dire che concependo così la materia, spogliandola di sue forze ella si annulla; perchè basta che ella possa sussistere ajutata da altre forze non sue, quali sono appunto quelle del sentimento corporeo. L'unica conseguenza nè assurda, nè improbabile che ne viene dal concetto indicato, si è, che la materia non è da sè sola una sostanza completa, e che ha bisogno d'avere seco congiunto qualche altro principio, acciocchè essa possa sussistere. Nella semplice materia adunque così concepita non si scorge alcun vero antagonismo.

720. Nel principio sensitivo animale comincia a palesarsi l'an-

Digitized by Google

tagonismo, perocchè quel principio tende veramente ad individuarsi e comporsi un organismo, atteggiandosi nel modo il più comodo e più piacevole. Indi una lotta fra lui e la materia, o, per dir meglio, fra le diverse individualità in che il sentimento s'aduna per tutto là dove più ne trova il destro, tendenti ciascuna a costituirsi nel modo più perfetto, rapendo a sè la materia, ed assorbendo in sè gli altri sentimenti. Dalla quale continua attività del sentimento procedono i movimenti del mondo, il cozzo delle varie forme, l'infrangimento loro e il loro rinnovellamento, una universale fatica di tutta la natura travagliata ad organizzare e disorganizzare.

721. Qui appare veramente una lotta necessaria, la quale io ignoro se, quando non intervenisse altra forza straniera, cioè l'intellettiva, potesse trovar mai quiete, cioè potesse mai riuscirne uno stato della natura, in cui tutto il sentimento organizzato ad unità e ad individualità perfetta, facesse di tutta la materia un solo grande animale; ma egli è certo che a questa quiete, quand'anche fosse possibile di pervenire, il sentimento nel fatto non è ordinato; poichè egli non è solo, e non ha un fine in sè stesso, ma dee servire alle intelligenze, le quali sono molte e molteplici.

722. E perciò anco l'antagonismo che si ravvisa nell'ordine dell'animalità non finisce in questa, nè in questa ha sua ragione, ma nelle intelligenze a cui egli è ordinato. La moltitudine di queste intelligenze destinate a servirsi d'un sentimento corporeo, come sono le umane, rende necessarie molte individuazioni del sentimento; e tostochè il sentimento è obbligato a costituirsi in più individui animali, egli è già spezzato, e si trova in uno stato necessario di combattimento e di lotta fra sè. Così rimane giustificata a pienissimo la divina sapienza, rispetto al conflitto de' varj principj senzienti individuali fra loro, e a quel conseguente del mondo materiale; e non rimane che a parlare del conflitto quale si ravvisa nell'ordine delle intelligenze, di cui quello dell'animalità diviene una condizione e un istrumento.

723. Qui si avvera quello che dicevamo, che l'antagonismo onde Dio cava tanta sua gloria, è una lotta del finito coll'infinito: dichiariamo meglio questo concetto.

L'uomo è un essere reale finito che intuisce l'essenza dell'essere, la quale non ha confini. Mediante questa intuizione l'uomo si fa idoneo a conoscere ogn'essere. Ma l'essere conosciuto può anche dall'uomo volersi o no, amarsi o no. Per questa facoltà

Digitized by Google

l'uomo diviene morale, poichè il bene morale consiste « nel volere e nell'amare l'essenza dell'essere, e perciò *tutto l'essere*, senza esclusione di sorte ». Ora, se la natura del bene morale esige che si voglia e si ami tutto l'essere, dunque ella vuole altresì che si ami ogni essere particolare in proporzione dell'essenza dell'essere di cui partecipa. Questa proporzionata distribuzione della nostra stima ed amore è la somma de' doveri morali; e l'uomo è tanto più perfetto quanto più la mantiene e l'ama. Ma il mantenere quella giusta proporzione costa talora fatica e patimento: quindi la lotta ed il sacrificio. Avendovi più perfezione e merito morale, più che l'atto con cui si vuole ed ama ogni ente in proporzione dell'essenza dell'essere costa di sforzo e di travaglio; egli è chiaro che non si può concepire nell'uomo la somma perfezione morale, se non a condizione del conflitto, anzi d'un conflitto atroce, il più atroce, il più terribile che si possa immaginare.

724. Ma perchè dee costare fatica e patimento il distribuire la nostra stima e il nostro affetto agli enti tutti in proporzione che partecipano più o meno dell'essenza dell'essere?

La ragione di ciò non si trova nella moralità in sè stessa, ma nella LIMITAZIONE nostra propria.

Noi siamo finiti e abbiamo per oggetto della moralità l'infinito (l'essenza dell'essere). Dobbiamo dunque sforzarci d'estendere incessantemente la nostra limitazione allargandoci all'infinito. Ora questo sforzo dell'essere finito per commisurarsi all'infinito è oltremodo travaglioso; perocchè egli importa, quasi, un infrangere sè stesso, un rompere, in qualche modo, i limiti ne' quali l'ente creato è racchiuso; e poichè questi limiti gli sono naturali, perciò da lui sono amati, e naturalmente egli ricusa uscir da essi, parendogli perdere con ciò la propria individualità e quasi annientarsi lasciandosi cadere ed assorbire nell'infinito. Quindi il grand'atto dell'UMILTA' cristiana, ossia il continuo volontario annichilamento di sè dinanzi all'infinito. Ma di questo gran vero abusò l'orientale filosofia, scambiando l'*annichilamento morale* e volontario coll'*annichilamento reale;* e facendo dell'assorbimento degli enti creati in Dio con perdita totale d'ogni loro individualità, la somma perfezione e felicità (1).

(1) « Così l'uomo che riconosce nella sua propria anima l'anima « suprema presente in tutte le creature, si mostra il medesimo verso

Digitized by Google

Per quantunque si paja mostruoso un tal errore, egli non è meno una verità disguisata: è un testimonio d'approvazione che que' savj, benchè illusi, danno involontariamente alla cristiana dottrina dell'umiliazione della creatura sotto il Creatore.

725. Il che via più chiaro apparisce se si considera che l'uomo, per natura sua, opera coll'intendimento pratico, che è quanto dire colla volontà che assente ed aderisce agli enti che l'intelletto le rappresenta, ed è buona e perfetta la volontà, come dicevamo, quando aderisce loro secondo la proporzione dell'entità. Quindi anche le operazioni dell'uomo, acciocchè sieno buone, debbono da quella adesione della volontà provenire, e ad essa conformarsi. Ma l'intendimento umano non conosce tutti gli enti in egual modo, benchè di tutti ne conosca l'essenza entitativa. Altri li conosce presenti e agenti nel suo sentimento, altri che furono già percepiti col sentimento li conosce lontani per immaginazione o per semplice memoria; altri nè li percepisce in presente, nè gli ebbe percepiti in passato, ma gli intuisce soltanto, come avviene appunto dell'essenza dell'ente (cognizione ideale), ovvero gli induce per ragionamento, ne induce l'esistenza determinata da relazioni e nulla più (cognizione induttiva-ideale-negativa). Or noi dicemmo che se l'uomo conoscesse tutti gli enti che egli dee volere ed amare, allo stesso modo facile a lui sarebbe proporzionare il suo affetto e la sua operazione al grado d'entità che posseggono, così operando, secondo l'esigenza morale. Ma avvenendo tutt'all'opposto ch'egli sia più mosso dagli uni che dagli altri, non per cagione di loro entità maggiore, che costituisce la *norma morale*, ma per cagione del diverso modo di conoscenza ch'egli ha di loro; quindi lo sforzo che dee fare per operar verso di essi a tenore del grado di loro entità, senza badare a quella mozione maggiore che in lui si produce dal modo della cognizione: indi la lotta. Rimettiam mano agli esempi.

L'essenza umana è uguale in sè, e negli altri uomini suoi simili è la medesima: dunque agli altri egli dee un rispetto e un amore uguale di specie a quello che porta a sè stesso: quest'è

« tutti, ed ottiene la sorte più avventurosa, quella di essere alla fine « assorbito in Brama ». Manava-Dharma-Sastra XII, 125. — La dottrina dell'*assorbimento* della realità è conseguente a quella dell'*emanazione*.

Digitized by Google

la norma del suo operare. Ma egli conosce sè stesso per intimo ed essenzial sentimento, gli altri per una esterna percezione e per immaginazione. Ora il modo onde conosce sè stesso è tale, che il muove assai più ad operare a favore di sè che a favore degli altri. Quindi egli è tentato sovente di preferire indebitamente sè stesso agli altri contro la norma della moralità, amando sè come fine, e gli altri come mezzo, che è amore d'altra specie: per essere dunque virtuoso egli dovrà lottare e vincere quella tentazione.

La legge morale che impone l'amore di tutti gli enti, dice prima di non far loro alcun male, perchè l'amore non sa far male; poscia di far loro bene in proporzione dell'amore, e l'amore dandolo in proporzione dell'entità loro essenziale. A questi due precetti, l'uno negativo e l'altro positivo, si riduce tutta la morale.

Cominciamo dal primo (dovere di giustizia) a vedere come egli sovente non si possa adempire senza combattimento, per la nostra limitazione.

Se egli accade che io soffra un dolore, per esempio, quel della fame, o un pericolo, per esempio, quel della morte, e che io possa evitare quel dolore producendolo direttamente io ad un altro uomo, rubandogli, poniamo, il suo nutrimento, o possa campare da quel pericolo uccidendo un innocente; avverrà che io non potrò conservarmi innocente se non lotto colla fame o non mi sommetto alla stessa morte. Certo io non sono obbligato di fare un male a me stesso, anzi sono obbligato di non far male a chicchessia nè a me nè agli altri; ma appunto perciò, quando mi viene addosso alcun male, io debbo portarlo in pace, se non posso evitarlo senza fare io stesso un male altrui, perchè la legge morale è universale, e dice, « non farti autore del male ». Questa lotta che spesso dee sostener la virtù è manifestamente occasionata dall'umana LIMITAZIONE: io percepisco me stesso più vivamente degli altri esseri, perchè sono una *realità limitata*, quando la legge della moralità vuole che io diriga la mia azione a stimare ed amare *ogni ente secondo la sua essenza*, sia che il conosca in un modo, sia che il conosca nell'altro, purchè il conosca.

Passiamo al precetto positivo, che è fare il bene, il quale diviene obbligatorio, se per fare il bene s'intenda adoperarsi a rimuovere il male dagli esseri intelligenti (doveri di carità).

La patria è in pericolo: io non posso difenderla che a condizione

Digitized by Google

d'espormi alla morte. S'io do il mio amore alle cose in proporzione del quanto d'entità, debbo preferire la patria alla mia vita. Ma la mia realità rifugge dall'adempimento di tanto dovere, perchè ella è LIMITATA. Se la realità di tutti i miei concittadini fosse realità mia, in tal caso io avrei l'istinto complessivo di tutta questa realità, e nulla mi costerebbe, anzi non potrei a meno di sacrificare una porzione di tale realità, cioè me stesso, alla conservazione della realità maggiore, quella degli altri miei cittadini, che a ciò mi condurrebbe indeclinabilmente lo stesso istinto. Ma l'esser io mosso dal sentimento e dall'istinto della sola mia individuale realità, mi fa rifuggire dall'esigenza della legge morale, la qual non bada a questa limitazione, ma dice assolutamente « preferisci colla tua stima, col tuo amore, coll'opera tua l'entità maggiore alla minore, sacrifica te stesso alla patria ». È dunque ardua questa legge, e di nuovo esige combattimento, sacrificio.

726. Questa lotta morale, noi dicevamo, è sempre una lotta fra il finito e l'infinito; ciò s'avvera anche quando l'entità maggiore, che debbo preferire alla mia realità, è finita, come nel caso in cui mi debbo immolar per la patria. Perocchè la legge che dice « preferisci l'entità maggiore alla minore », non è che una conseguenza dell'altra precedente, « riconosci l'essenza dell'essere », la quale essenza è infinita. Nel rispetto dovuto a questa essenza infinita sta la ragione ultima di ogni legge morale, di ogni morale obbligazione, sta l'essenza della moralità, benchè questa essenza infinita si rispetti nell'ente reale che ne partecipa in un modo finito.

727. Ma molto più appar manifesto che la lotta morale s'agita tra il finito e l'infinito, se l'oggetto del dovere morale sia immediatamente l'essenza stessa dell'essere, o ideale o realizzata.

728. La fedeltà alle promesse, e la veracità sono doveri che hanno per oggetto immediato l'essenza dell'essere intuíta nell'idea; e talvolta non si possono soddisfare senza la perdita della propria vita.

729. L'essenza dell'essere realizzata pienamente è Dio: ne' doveri verso Dio trattasi dunque dell'essere sussistente, che nè pure da parte della sua realità ammette confine. Onde il rispetto a quest'essere non tollera alcun confronto col rispetto che l'uomo deve alla propria realità, che è nulla verso alla realità divina. Quindi la necessità di onorare Iddio e di adempire il divino volere sempre e a qualunque costo, a costo di tutte le sofferenze,

Digitized by Google

della stessa morte. Se l'uomo manca a sì evidente dovere, egli perde la perfezione personale, e si rende moralmente perverso. Di nuovo, la LIMITAZIONE della realità che costituisce l'uomo è occasione necessaria di lotta morale, di questa lotta per la quale il finito è obbligato a rompere la propria cerchia per distendersi nell'infinito comunicato all'intelletto, e partecipare così appunto del bene infinito, quale è già sempre per sè stesso il morale.

730. La qual perfezione è manifestamente tanto maggiore, quant'è maggiore l'atto e lo sforzo dell'uomo per acquistarla. Dunque la somma perfezione morale per l'uomo non si potea porre in essere, se non a condizione dell'antagonismo. Ma la bontà di Dio è infinita, e come tale tende a cavare dalla creatura TUTTO il bene morale che può darle. Dunque era consentaneo alla sapienza e bontà divina che così le cose create si ordinassero, che si dovesse svolgere in esse e per esse il MASSIMO ANTAGONISMO, qual mezzo indispensabile alla MASSIMA LORO MORALE PERFEZIONE.

731. Tutto adunque dovea congiurare contro la virtù della creatura, e la virtù della creatura dovea trionfare di tutto: l'infinito nella creatura dovea vincere TUTTO IL FINITO: tale è il trionfo della sapienza e bontà del Creatore, tale è LA GLORIA DI DIO.

732. Ora acciocchè l'antagonismo si spiegasse colla massima forza, massima dovea essere opposizione delle parti belligeranti, e l'opposizione non potea riuscir massima se fosse stata individuale; dunque conveniva che vi avesse un'opposizione organizzata; molte cose, molte persone congiurate contro alla virtù.

733. D'altro lato, la virtù e il bene morale è individuale; ma posciachè dovea avervi nella creatura stessa una forza atta a repellere l'opposizione organizzata, quindi anche da parte della virtù dovea organizzarsi una difesa; molte cose e molte persone doveano unirsi a favore della virtù.

734. Quindi *due società* sulla terra, l'una composta di quelli che la Scrittura dice « figliuoli di Dio », l'altra di quelli che la Scrittura chiama « figliuoli degli uomini »: due città, la città di Dio e la città del demonio. Le quali comparvero distinte e nemiche incontanente che gli uomini si moltiplicarono, e combattono tuttavia fra loro a morte sino alla fine de' secoli. Esse prestarono sublime argomento all'aquila d'Ippona, che dal nome della città migliore intitolò la sua opera immortale.

735. Nelle divine Scritture ci si descrivono tutti i re e tutte le genti congiurate contro il Cristo di Dio. Così il salmo: « Perchè

Digitized by Google

« le genti tumultuano e i popoli meditano cose vane? E surgono i « re della terra, e i principi consultano insieme contro il Signore « e contro il suo Unto, dicendo: Infrangiamo i loro ceppi e scuo- « tiamo da noi il lor giogo » (1).

E ci descrivono del pari tutti i re e tutte le genti che si volgono a favore del Cristo di Dio: « E l'adoreranno tutti i re della « terra: tutte le genti a lui serviranno » (2).

Tutti i re adunque e tutte le genti appartengono alla città del demonio, e tutti i re e tutte le genti appartengono alla città di Dio; quale antagonismo! quale conflitto! Convien dire, a mio parere, esser probabile che di tutte le stirpi reali permetterà Iddio che surgano de' potenti nemici al suo regno, e che in tutte le genti si manifestino de' periodi di corruzione e d'empietà, acciocchè tutto sia contro il bene. Ma convien dire altresì, che di tutte le stirpi reali vi avranno de' fedeli servi del Signore, e in tutte le genti correranno de' periodi di virtù e di pietà, acciocchè tutto sia a favore del bene (3). E il bene così in fine trionferà del male colla vittoria più strepitosa e più inaspettata.

736. Per vero egli sta scritto, che Iddio deriderà i suoi nemici, e « ridurrà al niente tutte le genti » (4), umiliando la loro superbia e la loro empietà quando sembravano più sicure della vittoria. E di nuovo, predicendosi l'impero di Gesù Cristo, si dice: « Colui che abita ne' cieli se ne riderà (della congiura de' prin- « cipi e de' popoli), e il Signore schernirà cotestoro. Allora par- « lerà ad essi nell'ira sua e sbigottiralli nel suo furore. Dirà: Io « poi fui costituito da lui Re sopra Sionne, monte suo santo: « pubblicherò il suo decreto. Il Signore m'ha detto: Tu se' il mio « figliuolo: oggi io ti ho generato. Chiedimi, ed io ti darò in ere- « dità le genti ed i confini della terra a tua possessione. Tu le « fiaccherai con verga di ferro, e le stritolerai come vaso di « creta. Ora dunque, o regi, insavite, emendatevi voi che giudi- « catè la terra: servite al Signore nel timore, festeggiate a lui « con tremore. Adorate il Figliuolo, che per avventura non s'a- « diri il Signore, e voi non ismarriate dalla via retta » (5). Dice

(1) Ps. II, 1-3. (2) Ps. LXXI, 11.

(3) Qui si vede ragione, perchè la Scrittura parli della parte come del tutto, giusta l'osservazione di sant'Agostino, Ep. CXLIX, 20.

(4) *Et tu Domine deridebis eos:* AD NIHILUM DEDUCES OMNES GENTES. Ps. LVIII, 9.

(5) Ps. II, 4-12.

Digitized by Google

che annienterà le genti, ma per ricrearle; dice che le fiaccherà e stritolerà come vaso di creta, ma per farne vasi d'onore, ornamenti della sua reggia. E così noi vediamo i più famosi regni idolatri caduti, le antiche genti disciolte, e venirsi tuttodì rinnovando il mondo coll'Evangelio, che compie i voti dell'uman cuore, onde il Cristo è chiamato « speranza di tutti i confini della terra « e nel mare da lungi » (1).

737. E qui ancor si consideri nuova ragione che rendea necessario questo smisurato antagonismo, acciocchè la divina sapienza cavasse dalle sue creature tutto il bene possibile. Mediante la vittoria che il principio del bene (l'infinito) riporta sul principio del male (la limitazione) nasce nelle creature, che sono l'oggetto fortunato di questa vittoria, nelle creature in cui vince il principio del bene un sentimento d'infinita gratitudine e d'esultanza a quel sovrano Signore, alla cui sola sapienza e bontà tal vittoria è dovuta. E in fatti coloro che si veggon passati dall'iniquità alla giustizia, dal castigo meritato alla mercede promessa, nutrono una riconoscenza e una gioja infinita; poichè queste creature ben avventurate non godono solo del ben che hanno, ma traggono diletto dal confronto col male che aveano, la cui memoria, la cui vista fa risaltare ai loro occhi e pienamente apprezzare la grazia ottenuta: ottenuta senza lor merito, perchè erano ingiusti: ottenuta da Dio coll'uso che fece in pro loro di tanta sapienza e di tanta potenza, quant'è quella che egli impiega al governo del mondo, la quale fu necessaria tutta alla salvazione di ciascheduno. Diviene questa gratitudine giubilante materia infinita a que' cantici che la divina Scrittura stessa pone in bocca a' buoni, o sono l'espression fedele de' loro intimi sensi. Perocchè dicono fra di sè: « Egli non ha fatto a noi secondo i nostri peccati, nè ci « retribuì secondo le nostre iniquità. Poichè secondo l'altezza « del cielo dalla terra (ecco gli estremi), egli avvalorò la sua « misericordia sopra quei che lo temono. Quanto l'orto dilungasi « dall'occaso, tanto allontanò da noi le nostre nequizie. Come « il padre ha compassione de' figliuoli, così il Signore è pietoso « verso quei che lo temono » (2); ed altrettali affettuose laudi di prezzo morale infinito, per chi le pronuncia, che non avrebbero luogo nell'anime, s'esse non avessero chiara notizia e dolorosa sperienza della miseria onde l'uomo viene sollevato dalla beni-

(1) Ps. LXIV, 6. (2) Ps. CII, 10-13.

Digitized by Google

gnità del Creatore. E poichè quel passaggio dal male al bene con cui s'aduna tutta la schiera, adduce tanto di cognizione della bontà divina e tanto di giubilo, leggesi, che il monte di Sion, la città del gran re, si fonda coll'esultanza e colla gioja di tutta la terra (1).

738. Ma se noi entriamo più addentro a veder la natura intima di sì tremendo conflitto, di sì smisurato antagonismo fra l'infinito e il finito, via più sentiremo quanto Dio è grande nella bontà.

Da una parte vi è la natura contingente, che è una realità limitata. Questa realità limitata è un sentimento sostanziale limitato, che ha istinti limitati, ha principj d'azione limitati; i quali tendono tutti al bene limitato di cui è capace una realità limitata.

Dall'altra vi è la legge morale illimitata, l'essenza dell'essere lucente alle menti che non ha confini, vi è un essere reale illimitato, Iddio.

Ora che la natura limitata tenda al proprio bene limitato, non è disordine, anzi legge di natura. Ma che preferisca nella stima e nell'amore sè stessa limitata com'è, all'essere illimitato che le è fatto conoscere, questo è disordine, ingiustizia, oltraggio fatto all'infinito.

La quale specie di collisione fra il finito e l'infinito non era per sè stessa necessaria, poichè ben si concepisce la possibilità di armonia e di pace fra il finito, che è la natura creata, e l'infinito che le si manifesta.

Ma Iddio volle fare altramente perchè convenía meglio alla sua infinita sapienza e bontà. Dispose dunque quell'ordine di cose, in cui la virtù morale vincesse le massime tentazioni, e così l'infinito riuscisse vincitore di tutto il finito; e il creatore ricevesse massima gloria dal creato.

Al quale intento era uopo la permissione del peccato:

1.° Perchè senza il peccato, la creatura non si potea svolgere in tutti gli stati a lei possibili, chè nell'eterna idea contenevasi virtualmente non solo la sua *limitazione*, non solo la sua *deficienza*, ma ancora la sua *caduta* con tutti i miserabili gradi pe' quali scende;

2.° Perchè il peccato lasciando nella creatura intelligente uno stato di malizia e di disordine, e conseguentemente di morale impotenza, la lotta della natura peccatrice col vizio diveniva dif-

(1) Ps. XLVII, 3.

Digitized by Google

ficilissima, anzi sproporzionata a segno, che già quella colle proprie sue forze non potea più venire a capo di vincere. Quindi avveravasi il caso in cui qualche ajuto straordinario di Dio a salvazione della creatura era necessario, e il suo immediato intervento trovava una ragion sufficiente, poichè, senz'esso, la creatura non potea più dare quel frutto massimo, pel quale era stata cavata dal nulla.

739. All'incontro confortata di tanto ajuto, nello stesso tempo che la creatura rendeva tutto il frutto che potea rendere, la gloria ne ricadeva tutta in Dio solo, che sol egli cavava questo gran bene col suo straordinario intervento dalla creatura scaduta, e divenuta affatto impotente. Onde san Bernardo, consenziente a tutta l'ecclesiastica tradizione, scrive: « E dove sono dun« que, tu dici, i meriti nostri, o dove è la speranza nostra? « Io rispondo, ascolta: « Non per l'opere della giustizia che noi « facessimo, ma secondo la misericordia sua egli ci rese sal« vi » (1). E che? credevi tu forse d'aver creato tu stesso i tuoi « meriti, di poter salvarti colla tua giustizia, tu che non puoi « dire, Signore Gesù, se non nello Spirito Santo (2)? Così dimen« tichi tu chi sia colui che disse: « Senza di me non potete far « nulla » (3)? E, « Non è di chi corre nè di chi vuole, ma di « Dio che ha misericordia » (4)? E sant'Agostino magnifica la grazia del Redentore sopra la grazia data ad Adamo come quella che traendo dall'uomo malvagio il bene si mostrò così potentissima. « Laonde, dice, questi (cioè gli uomini scaduti) abbisognano di « una grazia più potente, benchè per ora (cioè durante questa « vita) non più lieta » (5). Caduta l'umanità, dovette lo stesso Verbo di Dio mettersi alla testa della battaglia perduta dall'uomo; e sotto un tale capitano già non potea la vittoria riuscire più incerta. Ma quello che noi qui vogliamo ben osservato, si è che se Iddio intervenne egli stesso nel conflitto, non v'intervenne però in modo da distruggere con ciò le forze degli avversarj che il peccato avea tanto accresciute, anzi lasciando loro tutto il nerbo che aver potessero, volendo vincerle in regolare conflitto; ed è perciò che la lotta divenne tremenda, e l'antagonismo che noi descriviamo, massimo. No, non volle Iddio vincere

(1) Tit. III, 5. (2) I. Cor. XII, 3. (3) Jo. XV, 5.
(4) *De gratia et libero arbitrio*, n. 1.
(5) *Proinde, etsi non interim lætiore nunc, veruntamen* POTENTIORE GRATIA *indigent isti.* L. De Correptione et gratia, n. 30.

Digitized by Google

coll'annientare le forze avversarie, com'avrebbe potuto, ma solo coll'aggiungere una forza divina dalla parte di quegli uomini che avrebber pugnato per la giustizia: cioè aggiungendo il suo Verbo all'umanità perdente, aggiungendole la grazia del Verbo (1), e del resto lasciando intatte le forze opposte, il demonio e il suo principato nel mondo (onde non è cacciato se non dopo giusta vittoria), il fomento della carne, l'inclinazione al male, la natura sconcertata, non più armonica alla virtù, la morte, e tutte l'altre conseguenze penali del peccato, che traggono l'uomo, anche unito col Verbo, o colla grazia del Verbo, agli estremi cimenti. Perocchè tutto ciò era necessario, acciocchè risplendesse la fortezza invincibile della divina grazia. « E qual « grazia più potente, dice sant'Agostino, del Figliuolo unigenito « di Dio, uguale e coeterno al Padre, per essi (peccatori) fatto « uomo, e senza alcun peccato nè originale nè suo proprio, dagli « uomini peccatori crocifisso? Il quale, benchè risorgesse il terzo « dì per non più morire da poi, sostenne pe' mortali la morte, « egli che a' rei diede la vita, acciocchè col suo sangue redenti, « tanto e tale pegno ricevuto, potessero dire: « Se Iddio per noi, « chi contro di noi? Il quale nè al proprio suo Figliuolo la per- « donò, ma il diede per tutti noi: or come non ci avrà egli dato « con lui anche tutte le cose » (2)? (3).

740. Dove è a riflettersi che quantunque vengano da Dio solo tante vittorie, tuttavia Iddio pugna coll'uomo e nell'uomo, onde è pure quest'uomo che frutta tanto bene nelle mani di Dio. « E (gli « uomini) ricevono, dice sant'Agostino, tanta libertà per questa « grazia (del Salvatore), che sebbene, fino che vivono, pugnino « contro le concupiscenze de' peccati, e in alcuni incappino, pe' « quali dicono giornalmente: « dimettici i nostri debiti »; tuttavia « non servono più al peccato mortale » (4). E questa nuova forza di arbitrio, questa maggior libertà che acquistan da Cristo i peccatori redenti, si spiega e sfoggia nella maggiore battaglia che hanno

(1) Come la giustificazione degli uomini per Gesù Cristo non venga operata col distruggersi qualche cosa in essi, ma coll'aggiungersi un nuovo principio soprannaturale di operare elevato sugli altri principj d'operar naturale, può vedersi nell'opera, *Dottrina del peccato originale*, Quest. V.

(2) Rom. VIII, 31-32.

(3) L. *De Correptione et gratia*, n. 30. (4) Ivi.

Digitized by Google

a vincere, acciocchè conseguano maggiore vittoria. Perocchè, come dice lo stesso sant'Agostino, « Una maggior libertà è per « fermo necessaria contro tante e sì gravi tentazioni, che nel- « l'Eden non erano, munita e fortificata dal dono della perseve- « ranza, acciocchè questo mondo sia vinto con tutti i suoi amori, « i suoi terrori, i suoi errori » (1). E non finisce di celebrare il valore e il merito de' peccatori redenti, specialmente de' martiri, sopra il valore del primo uomo innocente. « Finalmente, dice, « quegli, senza che alcuno il minacciasse, anzi usando del libero « arbitrio contro al comando di Dio minacciante, non si man- « tenne in così felice stato, in tanta facilità di non peccare: lad- « dove questi, mentre il mondo non pur minacciava ma incru- « deliva per ismuoverli, si mantennero nella fede; e pur quegli « vedeva i beni presenti che dovea abbandonare, questi non ve- « deano i futuri che dovean ricevere. Deh, onde ciò, se non per « dono di lui, dal quale conseguirono la misericordia d'esser fe- « deli, ed ebbero uno spirito non di timore che ceder li facesse « a' persecutori, ma di valore, e di carità, e di continenza, che « superar li facesse tutte le minaccie, tutti gl'inviti, tutti i tor- « menti? A colui dunque immune d'ogni peccato fu dato una li- « bera volontà colla qual fu creato, ed egli la fece servire al « peccato; all'opposto la volontà di questo essendo serva al pec- « cato, fu liberata per lui che disse (2): « Se il Figliuolo vi libe- « rerà, allor sarete liberi veramente » (3).

741. Ora egli è da considerare di nuovo, e non è mai abbastanza, che l'uomo scaduto al peccato e sollevato da tanta bassezza all'eterno regno, in questo smisurato passaggio che gli è fatto fare d'uno all'altro estremo, fra' quali estremi tramezza un immenso caos, sperimenta sensibilmente la nullità propria e la grandezza e bontà del suo Creatore, e in sì viva cognizione della grandezza e della bontà di Dio sta la sua perfezione morale; poichè, come dicevamo, nel *conoscimento pratico di Dio* la perfezione consiste. Ripigliamo ancora: L'uomo è una potenza (4), e il suo perfezionamento sta nell'atto, e l'atto è tanto maggiore quant'ha più d'*estensione*, cioè quanto più prende di spazio dal punto onde

(1) *De Correptione et gratia*, n. 35.
(2) Jo. VIII, 36.
(3) L. *De Correptione et gratia*, n. 25.
(4) *La Società ed il suo fine*, lib. IV, c. VI.

Digitized by Google

muove al punto ove perviene, e a cui adduce l'uomo; e però l'atto morale più esteso, di cui possa l'uomo esser subbietto, si è quello che dall'estremo del mal morale morendo perviene all'estremo del bene; e quant'è maggiore questo transito, e più celere, tanto più l'uomo conosce e sente Iddio che glielo fa fare siccome buono e possente, e sè malvagio ed inetto.

742. Oltracciò l'atto morale ha più di prezzo quant'è più *intenso*, e si fa intenso pel vivo combattimento. Il quale combattimento nella prima istituzione dell'uomo non potea esser grande nè difficile, perchè non potea Iddio essere autore del male, o creare egli stesso qualche natura che alla virtù s'opponesse; anzi dovea disporre ogni cosa a favore, e perciò medesimo ad agevolamento della virtù. L'opposizione dunque non potea uscire che dalla stessa libera volontà colla quale l'ente creato potea peccare; e però la sapienza e la bontà divina permise il peccato, acciocchè surgesse così quella opposizione immensa, che avrebbe occasionato alla virtù di Dio nell'uomo immensa vittoria. La quale opposizione nacque dal peccato in questo modo. La giustizia dimandava punito il delitto; dato dunque il delitto della creatura, Iddio dovea concedere che si rompesse l'armonia da lui posta fra l'essere reale, intellettuale e morale, e che l'essere sotto queste tre forme cozzasse seco orribilmente, e sè medesimo straziando e dilacerando si punisse della volontaria sua ribellione. Adunque le conseguenze penali del peccato, alla divina giustizia consentanee, e ordinate a bene dalla sapientissima Provvidenza, furono quelle che ingenerarono quell'intima lotta della natura, la quale natura, a troppa ragione si paragona da s. Paolo a una donna sopra parto che manda gemiti acuti e strida dolenti. Ed acconcissima viene questa similitudine, perchè indica acconciamente che la presura che già soffre tutta intera la natura non è volta però a tristo esito, anzi ella è ordinata da Dio al bene, siccome il parto che accompagnato da sì aspre doglie è seguito appresso dalla gioja del nato figliuolo. Onde l'Apostolo: « Poichè la creatura fu assoggettata alla vanità non di sua propria « inclinazione, ma per colui che ve l'ha assoggettata, in isperan« za; poichè e la stessa creatura verrà liberata dalla servitù « della corruzione alla libertà della gloria de' figliuoli di Dio. Chè « noi sappiamo, come tutta la creatura geme e sta ne' travagli « del parto fino ad ora. E non pur essa; e noi stessi aventi le « primizie dello spirito, e noi stessi, dico, gemiamo in noi aspet-

Digitized by Google

« tando l'adozione de' figliuoli di Dio, la redenzione del nostro « corpo » (1). Dove l'Apostolo, descritta la pugna che si ravvisa nell'ordine della natura già sconcertato; poscia dice che questa lotta rimane anche in quelli che sono redenti e giustificati da Cristo, perchè anche in essi rimangono le conseguenze del peccato onde la lotta procede, cioè la corruzione del corpo, e la volontà natural della carne, che concepisce contro lo spirito, cioè contro al principio soprannaturale che è l'apice dello spirito umano, è la personalità già salva, l'uomo nuovo, la nuova creatura, a cui spetta combattere l'antica ed il vincerla.

743. Questa volontà ed attività soprannaturale adunque suscitata nell'uomo dalla grazia e virtù di Cristo, è ciò che Cristo oppose alla natura guasta e sconcertata; e se Cristo stesso non avesse creato nell'uomo questo nuovo principio attivo, era finito il combattimento, perchè la virtù umana era vinta, e spenta, l'uomo perduto, prigioniero, morto per sempre. Così nacquero i due terribili avversarj che si danno atroce ed accanita battaglia: la natura col suo libero pervertimento permesso da Dio mise in essere la potenza del male, e Iddio produsse e mise in essere la potenza del bene, che è il suo Verbo incarnato e la grazia del suo Verbo infusa nell'anime degli uomini, e producente in esse invitta forza atta a sostenere con certa riuscita il combattimento. Così fu reso possibile un massimo antagonismo, ed assicurata la più gloriosa delle vittorie (2).

744. Che se si considera questo gran piano della divina Provvidenza, ben si vedrà ch'egli era l'unico conveniente ad una sapienza e bontà infinita, la quale vuol cavare dalla creatura tutto il possibile ben morale, e però spingere questa creatura al massimo della morale perfezione, che col minimo mezzo ottener si potesse. Perocchè la massima perfezion morale, a cui s'aggiugne sempre la massima felicità, non consiste in altro, per ripeterlo ancora, che nella massima cognizione pratica di Dio come buono, e la bontà di Dio si conosce solo dall'atto suo, e l'atto dall'esperimento. Acciocchè dunque fosse data alla creatura intelligente il maggiore conoscimento di Dio, ond'ella poi amandolo libera-

(1) Rom. VIII, 20-23.

(2) Come le nazioni cristiane resistono senza corrompersi alle maggiori tentazioni fu da noi dichiarato nell'opera, *Lo Società ed il suo fine*, lib. IV, c. XXII, XXIII.

Digitized by Google

mente si santificasse e perfezionasse, convenia che le fosse fatto sentire il più grand'atto della divina bontà, e in essa come nel suo solo bene ogni speranza ed amor riponesse: convenia conseguentemente che a lei fosse dato un modo da paragonare il bene ch'ella potea avere da Dio, e quello che potea avere in sè stessa o nell'universo delle contingenti nature. Il quale paragone acciocchè ella potesse fare utilmente, niente di meglio si può concepire del piano descritto, dove l'uomo sente tutta la deficienza e la nullità di sua natura invanita ed isterilita, anzi surgente quasi cavaliero in battaglia, contro al bene morale ed all'umana perfezione; e tuttavia, mentre non vede più nè in sè nè in altra parte del creato raggio alcun di speranza alla sua morale salute, mentre anzi sperimenta sè a sè nimico, e tutti gli enti pure inimici a sua virtù, inimici se l'affliggono, più inimici se il lusingano; mentre, dico, egli è così perduto senza conforto; scorge nuovamente farglisi incontro Dio stesso, e dirgli ancora amoroso Padre: « Eccomi, io sono la tua salvezza ». Vero è che l'uomo fino che giaceva nel male nè pur conosceva bene il suo stato, assopito tanto più gravemente, quanto più lasciavasi da' suoi nemici sedurre, e ad essi schiavo, in essi pur confidava; ma tostochè fu rilevato da tanto abisso e suscitato da quella morte, egli acquistò anche il cuore necessario a conoscere la disperata condizione sua precedente, e l'avventuratissima susseguente. E però negli animi di que' felici che a tanto passaggio pervengono, rimanendo scolpiti gli antichi lor guai, ed i beni presenti a cui vedonsi gratuitamente sortiti, dee pur sorgere un'ammirazione indicibile della divina bontà; e togliendo via ogni loro mal nato affetto alle nature finite a cui non andavano debitori che d'irreparabil sciagura, è consentaneo che pongano tutto il cuore nel lor Creatore e nel lor Salvatore a cui si professano debitori di tanta liberazione dal male e di tanta copia di bene. Iddio unico Salvatore della creatura: ecco il gran concetto che dovea rivelarsi per via d'esperimento alle creature intelligenti, e che solo potea dar materia al massimo amore, alla massima perfezione, al più perfetto cantico di gloria all'Essere supremo.

745. L'esser finito adunque, pel peccato da Dio permesso, divenne l'avversario del bene, potenza pugnante pel male; l'essere infinito, Iddio, rimase la sola potenza pugnante a favore del bene contro il male. Così s'avverò a pieno quel d'Isaia « E il

Digitized by Google

« SOLO Signore sarà esaltato » (1). Ma questo esaltamento di Dio solo fu a gran salvezza della creatura perduta, e perciò Iddio fu potenza del bene a favore dell'uomo stesso, unendosi all'uomo nella incarnazione, e così il Cristo riuscì l'eroe destinato a combattere la gran guerra. Quindi egli potè dire d'aver « calcato solo « il torchio, e con lui non essere stato alcun uom delle genti » (2).

746. Che cosa contribuì dunque alla propria salvazione la natura umana? Nient'altro (prima che fosse redenta e salvata da Dio), nient'altro, se non questo che porse a Dio l'oggetto che dovea esser salvato. Qui cade ciò che dice san Bernardo del libero arbitrio. « E che n'è dunque, tu dici, del libero arbitrio? « Breve rispondo: egli è salvato. Togli il libero arbitrio, e non « ci ha più che salvare: togli la grazia, e non è più onde sal- « vare. Non si può far quest'opera senza due cose: l'una dalla « quale sia fatta, l'altra a cui o in cui sia fatta. Dio è l'autore « della salute, il libero arbitrio n'è solo capace. Dio solo può « darla, il libero arbitrio vale solo a riceverla. Quello adunque « che sol da Dio viene, e al solo libero arbitrio si dà, non può « essere senza il consenso di chi riceve quanto non può essere « senza la grazia di chi dà. E così si dice che il libero arbitrio « coopera alla grazia che opera, mentre egli consente, il che « equivale a dire, mentre egli è salvato. Perocchè consentire è « esser salvato » (3). Dove per libero arbitrio s'intende l'umana volontà libera ad adoperare qualche ben naturale, ma incapace per sè stessa a conseguire la vita eterna, ond'ella da Dio è salvata quando per Cristo n'è resa capace.

747. Ma egli è pregio dell'opera che noi consideriamo a parte a parte i due grandi avversarj, le due potenze che battagliano insieme sulla scena del mondo, quanto il mondo dura, quella del male e quella del bene.

La potenza del male, noi dicevamo, si formò da tutto l'esser finito scaduto da quel primo ordine che avea dal Creatore ricevuto. L'esser finito suscettivo di mal morale è quello che ha intelletto e volontà; e due maniere di esso sono a noi note, gli angeli e gli uomini. Acciocchè la potenza avversaria al bene riuscisse massima, permise Iddio che entrambi peccassero.

---

(1) Is. II, (2) Ivi, LXIII, 3.
(3) *De gratia et libero arbitrio*, n. 2.

Digitized by Google

748. Allora gli angeli prevaricatori cangiaronsi in demoni, ed è a credersi, attesa la legge della varietà, che tanti cadessero quanti sono i gradi del male di cui l'angelica natura è capace, come altresì che tanti rimanessero fedeli, quanti sono i gradi del bene di cui è pur capace quella natura. Co'demoni cominciò dunque ad essere la potenza del male.

749. Di poi s'aggiunse che il demonio sedusse l'uomo, quasi vincendo una prima battaglia, e così guastò la natura umana, e di tal guasto, che dovea propagarsi a tutti gl'individui di lei, eccetto un solo predestinato riparatore (1), a differenza dell'angelica, parte della quale s'era mantenuta incorrotta. Da quell'istante l'umana natura divenne l'oggetto della più spaventosa guerra fra Dio e il demonio: l'umanità che il demonio volea trarre a sè, e rinforzar con essa la potenza del male, dovea essere da Dio salvata, e dopo aver ella servito quasi di campo di battaglia de' due avversarj, dovea divenire il trofeo della vittoria divina. Era l'umanità fra le creature intelligenti inferiore a tutte, debole, mortale, obbligata a trarre la materia prima di sue cognizioni da' corpi, e Iddio ab eterno avea tuttavia ordinato di doverla innalzare colla sua onnipotente bontà e grazia al di sopra dell'altre maggiori creature, di tutte le angeliche intelligenze, e fino di farla sedere in trono con Dio stesso, ed ivi farla adorare dal creato universo. Tutte le creature più sublimi doveansi, secondo questo concetto divino, inchinarsi sotto l'umanità fino all'adorazione. Ora anche prima che questo gran disegno ricevesse esecuzione, pare che Iddio il dimostrasse alle angeliche intelligenze, tenendo però loro occulto il modo onde l'avrebbe eseguito, chiamato perciò nelle Scritture *misterium absconditum a sæculis.* Tale dovea essere l'espediente della sapienza di Dio per sollevare gli angeli alla massima perfezione morale, e quindi alla massima loro felicità. Perocchè agli angeli, mediante un tale e tanto misterio del suo consiglio loro manifestato pria dell'adempimento, veniva offerta occasione di sollevarsi al maggiore conoscimento di Dio e di sè stessi, e di porre il maggiore atto di stima, d'amore, di confidenza e di fede nel loro Creatore. Conciossiachè credendo essi fermamente alla divina parola, benchè loro inesplicabile, e aderendo con tutto il cuore alla sua eccelsa volontà,

(1) La Madre del Salvatore era anch'essa *obnoxia peccato,* ma fu preservata dalla macchia originale in grazia di Cristo.

Digitized by Google

veniano con ciò a riconoscere che l'infinito era tutto, ed il finito a comparazione di lui era nulla, cioè veniano a riconoscere che come dall'infinito dipendea l'esistenza del finito, così pure ogni esaltamento ed ogni felicità del finito, lungi dal venire a lui dalle proprie forze, anzi dipendeva dalla sola libera volontà e dalla sola potenza dell'infinito, sicchè era uopo che il finito già non isperasse in sè medesimo, ma nel suo solo Creatore, a cui le forze del finito non ponevano alcun ostacolo che lo impedisse, conservandole egli intatte, di fare del finito stesso ogni suo beneplacito. Illustrate le angeliche intelligenze del conoscimento di tanta verità, conseguiva ch'esse aderendo ad essa liberamente, potessero dare a Dio attualmente ogni onore e gloria, sommettendosi al suo volere, e dichiarandosi pronte con cieca ed immobile fede alla divina parola, di umiliar sè stesse, benchè per natura sì grandi, sotto a quell'essere umano comparativamente sì piccolo, e pur destinato ab eterno ad essere assunto al consorzio di Dio medesimo, ed a sedere alla destra del Padre. Solo in tale annichilamento volontario della creatura finita sotto al Creatore infinito consistea la massima gloria di Dio, e in pari tempo la massima perfezione morale della angelica creatura.

750. Alcuni angeli adunque lasciaronsi andare dietro all'istinto della loro finita realità, ricusando per esso di soddisfare all'esigenza morale dell'essere infinito, che volea quell'umiliazione, la quale avrebbe lor dato perfezione, ed acquistata protezione e grazia dall'Onnipotente, e quindi decaddero. Altri all'opposto volonterosi umiliarono la propria realità finita sotto al decreto dell'infinito, e quasi annichilandosi davanti a lui, compirono il loro dover morale; e l'infinito alla cui parte si eran tenuti, li assunse a sè, di sè stesso beatificandoli. Questi collo stesso loro atto di umiliazione acquistarono un massimo conoscimento pratico della grandezza e bontà di Dio, che nell'istante stesso loro si dava a percepire ed a fruire eternamente.

751. Ora quell'uomo stesso, quel sistema del mondo dell'umanità di cui Iddio si era così giovato quasi di segno per rivelare agli angeli i suoi divini attributi (1), la sua sapienza, bontà e po-

(1) Vale anche per la natura angelica il ragionamento che noi facemmo parlando dell'uomo, là dove dimostrammo, che l'uomo non avrebbe potuto essere ammaestrato a conoscere la sapienza e bontà di Dio, se questa sapienza e bontà non si fosse manifestata nel creato,

Digitized by Google

tenza, e che era loro riuscito occasione a loro libera scelta, e di perdizione e di salute, secondo che aveano riconosciuto la divina grandezza segnata e mostrata loro nella creazione del mondo umano, o l'avevano disconosciuta; divenne in appresso l'argo-

---

il quale è un complesso di segni da cui si può raccogliere quella suprema bontà e sapienza nel suo atto creante. E l'uomo, noi dicemmo, raccoglie questi segni, e sale per essi a concepire la sapienza e bontà essenziale del Creatore fino che sta in questa vita; ma quando è poi assunto a vedere lo stesso Creatore, allora percepisce lo stesso atto creante, che è l'essenza divina, e contempla immediatamente in esso la sapienza creatrice; sicchè la cognizione di Dio che hanno i beati è compimento di quella che hanno i viatori, e l'oggetto dell'una e dell'altra cognizione è il medesimo, cioè la creazione, ma contemplata da' viatori nel suo termine da Dio distinto, e contemplata da' beati nel suo principio che è Dio stesso. Ora il simile, se io ben veggo, è a dirsi della cognizione angelica; se non che, come gli uomini viatori conoscono le cose corporee mediante sentimenti passivi, prodotti in essi dall'azione de' corpi; così gli angeli conoscono i corpi mediante sentimenti attivi prodotti dall'azione di essi ne' corpi. In tal modo i corpi possono esser *segni* di cognizioni più elevate sì agli uomini, che agli angeli, e mezzi di comunicazione fra loro. E come le sensioni e le immagini sono le *specie* che fanno agli uomini conoscere i corpi; così i *sentimenti attivi* sono le *specie*, se così dir si possono, proprie degli angeli. E secondo l'opinione da me prescelta, questi *sentimenti attivi* sono inseriti nella natura angelica e creati con essa, in un modo simile, come il *sentimento fondamentale* col quale l'uomo sente il proprio corpo è innato, ossia inserito nella natura umana e creato con essa; e così io mi spiego la cognizione angelica *per species innatas*, per la quale, dice s. Tommaso, *cognoscunt res in propria natura* (S. Th. *S.* I, LVIII, VII). Posta questa sentenza, niente impedisce che nella creazione degli angeli si distingua in quanto all'ordine, e non già in quanto al tempo, la creazione della loro realità soggettiva, la quale può essere significata dalla parola *cœlum* nel primo versicolo della Genesi, *In principio creavit Deus* CŒLUM *et terram*, cioè la natura celeste (angelica), e la terrestre (il mondo umano), dalla comunicazione della luce intellettiva, ovvero dell'oggetto che informa le angeliche menti, la qual comunicazione può essere significata nel primo giorno della creazione, del quale è detto: *Fiat lux et facta est lux*, dichiarando il qual passo, dice sant'Agostino: *Lux qua angelica mens formata est.* (*De Gen.* ad litt. IV, n. 50). E come l'opera della creazione è distinta in sei giorni, così si può intendere acconciamente, che sei attività, o sentimenti attivi, che è quanto dire sei *percezioni angeliche*, sieno seguite negli angeli; che risponde a quella cognizione che sant'Agostino nominò *vespertina*. Dal che si vede come sia vero che gli angeli *non accipiunt cognitionem a rebus.* (S. Th. *S.* I, LVIII, VI), non essendo essi pas-

Digitized by Google

mento del gran conflitto degli angeli ribelli con Dio, il cui disegno essi voleano guastare e impedire coll'uso di quelle loro forze naturali, in cui avevano confidato sì temerariamente quando in prima peccarono.

752. Onde nelle Scritture bene spesso s'introduce Iddio, che prende sotto l'ali di sua protezione l'umanità, salvandola dall'inimico, e di questa salvazione, fra cotanti pericoli ottenuta, egli è gloriato e magnificato. Tale è l'argomento fra gli altri del salmo XCII, uno di quelli, in cui ricorrono le antichissime maniere di dire proprie della Scrittura, divenute enigmatiche; perocchè in vece dell'uomo si pone la *terra*, e in vece delle potestà dell'abisso si pone il *mare* ed i *fiumi*. Egli è costante nella Scrittura questa cotale allegoria del mare e de' fiumi i quali si sollevano rigonfi e spumosi contro la terra per ingojarla, e di Dio che frena i loro impeti, ponendo impreteriti limiti al mare superbo, e contro all'insulto de' suoi ondosi cavalli difende la terra. Quanto bella e sublime, altrettanto breve è quest'ode; e però mi permetta il lettore di recarla qui volgarizzata:

« Jeova regnò, egli è vestito di maestà, egli è ammantato e « cinto i fianchi di forza. Poichè egli ha stabilito la terra, e non « sarà smossa. Fin d'allora fu preparato, o Dio, il tuo trono: tu « sei ab eterno ».

« Alzarono i fiumi, o Signore, alzarono i fiumi la loro voce. « Alzarono i fiumi le loro onde con fragor di molte acque coz- « zanti ».

---

sivi dalle cose corporee come sono gli uomini, ma in esse attivi. Dal che però non viene ch'essi sieno creatori de' corpi, essendo Iddio il solo creatore e degli angeli e delle loro attività, e del termine di queste attività lor naturali che sono i corpi; come Iddio è l'autore del sentimento fondamentale proprio dell'uomo e dello spazio, benchè lo spazio sia termine di quel sentimento. Quanto poi alla cognizione *mattutina* degli angeli, ella è quella, per la quale conoscono le cose *secundum quod sunt in verbo*, quella, per la quale le vedono nell'atto creatore, nell'essenza divina, e perciò appartiene agli angeli già beati, e in questa cognizione sono passivi. *Mens vero angelica*, dice sant'Agostino, *PURA CHARITATE INHÆRENS VERBO DEI, postea quam illo ordine creata est ut præcederet cetera, prius ea vidit in verbo Dei facienda, quam facta sunt.* (*De Gen.* ad litt. IV, 49). Nè fa ostacolo il dir qui sant'Agostino, che la mente angelica *illo ordine creata est ut præcedat cetera*, perchè il santo Dottore qui non parla di ordine di tempo, ma d'ordine di ragione, come si raccoglie da ciò che dice in appresso. (*De Gen.* ad litt. IV, 51-55).

Digitized by Google

« Mirabile il rigonfiamento del mare, più mirabile Jeova nel-
« l'alto! Le tue testimonianze sono oltremodo fedeli: alla tua casa,
« o Jeova, è decoro la santità per la lunghezza de' giorni ».

753. E che l'interpretazione che noi diamo di questo salmo non sia arbitraria, si scorge pur dal titolo che porta in fronte l'ebraico testo, il quale dice, che questo cantico di lode è pel dì che precede il sabbato, cioè pel sesto giorno della settimana, in cui venne formato l'uomo. La terra dunque che ivi si dice stabilita in quel giorno, non è altro che la stessa umanità, della quale prende Iddio la potente difesa contro a' nemici significati nel mare e ne' fiumi frementi (1), perocchè in quel giorno, nel quale fu creato, altri nemici non avea l'uomo a temere fuori che gli angeli a Dio ribelli. Onde il trono che nel salmo si dice apparecchiato fin d'allora a Jeova, è il trono all'Uomo-Dio destinato nell'eterno decreto con cui Dio fece l'uomo, e le testimonianze divine che si dicon fedeli, altro non sono che questo decreto, il quale dovea avere pienissimo adempimento a fronte di tutto il tremendo poter de' demonj. La quale interpretazione riceve conferma e nuova luce dal versicolo con cui tutto il salmo si conchiude; perocchè ivi si parla della casa di Dio, il cui perpetuo ornamento dee essere la santità, fine del mondo; la qual casa di Dio è l'umanità, dove Iddio prese ad abitare incarnandosi e comunicandosi per via di grazia ai credenti; onde egli degli uomini si compose una sua eletta società, la Chiesa, chiamata acconciamente tempio o casa di Dio, il cui carattere è d'esser santa, per adempire quel bene che Iddio si propose, in creando l'uomo ed il mondo, e di questa casa il tempio di Salomone non era che un simbolo (2).

754. Ma perocchè Iddio non dovea vincere il demonio coll'uso di sua nuda potenza, ma opponendogli la sua sapienza, di cui è legge costante quella del *minimo mezzo*, perciò egli licenziò il demonio a fare tutto quel male, che riusciva necessario a cavare

(1) Anche Enrico Rosenmüller ammette come cosa indubitabile, almen questo, che nel mare e ne' fiumi nominati in questo salmo non si debbono intendere il mare ed i fiumi materialmente presi, ma inimiche potenze: *Significatur potentia impetusque horribilis hostium ut sæpe alias exercitus numerosi, omnia instar fluvii inundantes, fluminibus comparantur, velut.* Jes. VIII, 7-8; XVII, 12-13; Jer. XLVI, 7-8. *Simili imagine,* osserva egli ancora, *ad adumbrandum irruentem græcorum exercitum usus est Virgilius Æneid.* II, 494 seqq. Scholia in h. l.

(2) Lo stesso argomento ha il salmo XXIII.

Digitized by Google

dalle forze della creatura, dallo sviluppo di essa in tutti i sensi, dalle sue stesse limitazioni, dalle sue deficienze ogni specie di bene, che uscir ne potesse; lo licenziò a tentare lo stipite dell'umana natura, a sedurla ed a perderla. Ma nel peccato e nell'infezione, indi provenuta di tutta l'umana stirpe, egli s'era tuttavia riserbato per sè una figliuola, da ogni infezione originale guarentendola e proteggendola (1), del cui sangue, senza intervento umano, fosse generato un uomo che insiem fosse Dio, il quale Uomo-Dio dovesse ristorare copiosamente l'umanità, e così vincere e confondere il demonio. Il che era necessario anche per la *legge di varietà*, per la quale non potea mancare questa forma di eccellenza nell'umana specie.

Il Figliuolo poi della Vergine era colui, nel quale l'umanità toccava l'eccesso di sua grandezza e di sua magnificenza, già indissolubilmente a Dio unita col vincolo massimo de' possibili, qual è il personale; e bastava soprabbondantemente quest'uno a redimere tutti i suoi simili, gli altri uomini, dalle mani inimiche, rialzandoli dal fondo a qualsivoglia grado di moral perfezione; e però era necessario che costui fosse nell'uman genere sì per la *legge del minimo mezzo* (2), e sì per quella dell'*esclusa uguaglianza*.

755. Per tal modo s'ebbe quel grande individuo della specie umana che dovea tenere la sommità fra tutti quelli in cui la specie sarebbesi propagata, ed anzi la sommità del creato, che con anello di union personale fu connesso al Creatore; così s'ebbe non pure realizzato l'*archetipo dell'umanità*, ma l'*umanità deificata*; così l'uomo inferiore a tutti gli altri esseri intelligenti, anzi pur ciò che vi ha d'inferiore nell'umanità, la carne, videsi sollevata

---

(1) Nascendo la stortura della volontà, che costituisce il peccato d'origine, dal guasto della carne generata, Iddio potea aver disposto così fattamente le stesse cause naturali della generazione, che ad un determinato tempo nascesse un individuo senza quella fisica infezione, che costituisce la causa prossima ed efficiente della infezione morale, rialzandolo dal fondo a qualsivoglia grado di morale perfezione; il che era tutto grazia singolarissima, e però anche quell'individuo era *peccato obnoxius*, come dicemmo già prima.

(2) S. Tommaso adduce appunto questa ragione, *Ad brevitatem viæ quam sapiens operator observat; pertinet quod non faciat per multa quod sufficienter potest fieri per unum. Et ideo convenientissimum fuit, quod per unum hominem omnes alii salvarentur.* S. III, IV, V, ad 3.

Digitized by Google

a sì gran dignità da dover essere giustamente adorata da tutte le angeliche intelligenze, ET VERBUM CARO FACTUM EST, secondo l'antico divino decreto che nella costituzione del mondo era stato scandalo agli angeli prevaricatori, ed occasione di perfezione morale e di beatitudine interminabile agli angeli fedeli: così i demoni che avean negato fede al mistero sì ripugnante al loro orgoglio, videro il mistero svelato e compito, come Iddio avea loro detto, e sè medesimi aver cooperato a fare che si compisse più pienamente e più gloriosamente con ciò appunto onde credevano averlo oggimai sturbato e impedito, cioè colla seduzione del primo uomo e coll'avvelenamento del fonte della vita, del principio generativo.

756. Ma nell'umanità, acciocchè ella si svolgesse da tutti i lati, da cima a fondo, in tutte le sue varietà, come imponea la legge della sapienza, dopo effettuato il capo di essa, reso anche capo dell'universo, dopo realizzato il CRISTO, che s'innalzava fino a Dio, di cui godea la natura siccome propria, ed era divina persona, rimanevano a realizzarsi tutte le specie piene, o sieno tutti i tipi che nell'essenza sua contenevansi, il che importava una serie numerosissima di umani individui rispondenti ai tipi del bene, e una serie numerosissima d'umani individui rispondenti ai tipi del male: questi in servigio e a gloria di quelli.

757. Gl'individui destinati a rispondere ai tipi del bene doveano essere tolti dalla massa corrotta in virtù di Cristo, e fatti vasi di elezione. Gl'individui destinati a rispondere ai tipi del male doveano esser l'opera del demonio e di loro stessi, non voluta da Dio, ma semplicemente permessa, acciocchè il demonio stesso co' suoi concorresse, ingannando sè medesimo, a produrre quel massimo bene che dovea risultare dal creato col minimo intervento di Dio.

758. Ora come Cristo potè comunicare agli altri uomini, già resi inutili pel peccato, qualche parte di sua santità? L'ostacolo nascea dalla giustizia, di cui eterna legge è questa: « Che il male morale, nella sua somma, riesca equilibrato all'eudemonologico »; sicchè la volontà creata che preferì il bene della propria realità finita all'esigenza morale dell'infinito; nella propria realità stessa trovi altrettanto dolore quanto vi cercava di soddisfazione. Or bene, il Cristo assunse di pagare egli stesso un tanto debito dell'umana natura; e pagatolo vantaggiosamente, egli potè salvare tutti quegli uomini, che convenissero meglio alla sua somma bontà.

759. Ma ad effettuare il pagamento all'eterna giustizia dovuto,

Digitized by Google

si servì di nuovo della potenza del male, cioè del demonio, e degli uomini aggiunti alla sua parte per permissione divina: nuovo esempio del bene che Iddio trae dal male, e dalla necessità dell'antagonismo per averne il massimo bene, col minimo intervento di Dio, lasciando fare più che si possa alla stessa creatura. Permise adunque Iddio, che il demonio e gli uomini a lui confederati, mettessero a morte il Cristo, che non potea esser sedotto, come Adamo, ma potea, volendolo egli stesso, morire. Onde lo stesso Cristo nell'orto disse: « Credi tu forse che io non possa pregare « il Padre mio, e che egli non mi presterebbe all'istante più che « dodici legioni di angeli » (1)? Le quali parole molte verità c'insegnano. E prima, che il Cristo subì la sua passione volontariamente, e non per rigoroso comando fattogli dal Padre suo, perocchè se egli avesse pregato il Padre, con prego assoluto, il Padre l'avrebbe liberato da morte, spedendogli legioni d'angeli in suo soccorso. Ma egli non volle, se non a condizione, che nulla si perdesse del massimo bene che dalla sua morte potea provvenire; perocchè « assaporava le cose di Dio, e non quelle degli « uomini » (2), le cose dell'infinito, e non quelle del finito. Avea già pregato che passasse il suo calice, ma solo, *se era possibile*, cioè se passando, niente perciò si dovesse perdere del bene massimo che aver si potea dal creato col minimo mezzo. Ed ora, che questo massimo bene non si potesse avere senza la morte di Cristo, calcolo incomprensibile ad umana mente, stava in quel decreto eterno, e nelle antiche Scritture era già registrato. Onde Cristo soggiunse: « E come adunque si adempirebbero le Scritture, « le quali dicono, che così è uopo che avvenga » (3)? Il che equivale a dire: « Io chiederei al Padre, che mi spedisse i suoi angeli a difendermi dalla morte, se non sapessi quanto è registrato ne' libri divini, che io debba morire; il che significa chiaramente, la mia morte essere necessaria al grande intento dell'infinita bontà, che vuol cavare il massimo bene col minimo mezzo, alla quale bontà io pienamente aderisco. Questo massimo bene è volontà di mio Padre, e perciò è egli stesso che mi porge questo calice amaro (4); ed è anche volontà mia, perchè io pure voglio, come Dio, quel massimo bene che vuole il Padre, e voglio, come uomo, questa volontà divina ciecamente, cioè anche senza consi-

(1) Matth. XXVI, 53.
(2) Ivi XVI, 23.
(3) Ivi XXVI, 54
(4) Jo. XVIII, 11.

Digitized by Google

derarne le profonde ragioni, come se io punto non le conoscessi, sapendo abbastanza non poter esser che ottima nel suo intendimento e in sè stessa adorabile la volontà di mio Padre. Laonde, se io facessi qui intervenire legioni di angeli a mia difesa, e le avrei se io le domandassi incondizionatamente al Padre, tutta questa potenza angelica sarebbe spesa inutilmente, chè il mezzo non sarebbe minimo rispetto al fine voluto; e però farei cosa opposta all'eterna sapienza, e al volere del Padre mio. Io cedo dunque, e preferisco la passione e la morte non meritata: io lascio assai volontieri, che le podestà inimiche operino contro di me colle naturali lor forze, e che vincano sull'umanità un'altra battaglia; ed il Padre saprà poscia convertire anche questa sconfitta momentanea in una vittoria perpetua ».

760. Sarebbe punto ingiustizia che il giusto patisse la più crudel morte, s'egli stesso non l'avesse accettata, cedendo volontariamente al suo diritto. Ma tanta pena senza merito ricevuta e d'infinito valore, divenne in mano di Cristo un credito, che la giustizia del Padre dovea pagargli, giacchè ella è pur legge d'eterna giustizia « che ogni pena non meritata sia compensata a chi la soffre con altrettanto di godimento ». Ora qual compenso, qual godimento volea Cristo dal Padre? La salute de' suoi fratelli, gli altri uomini. L'amore adunque di Cristo verso gli uomini si giovò del suo credito immenso verso alla giustizia siccome di prezzo ad estinguere il debito dell'umanità peccatrice. Così le ragioni furono pareggiate con gran vantaggio degli uomini: fu restituito a pieno quell'equilibrio che l'eterna giustizia fra il peccato e la pena ordinava. Rimosso l'ostacolo, l'umanità potea essere ristorata da tutti i suoi mali morali colla comunicazione della grazia del Verbo incarnato, il quale potè comunicare sè stesso a tutti gli umani individui, in ogni misura in cui gli fosse meglio piaciuto. E questa misura qual fu? Quella appunto che determinava l'infinita sapienza e bontà; quella che conveniva colla legge del minimo mezzo. Iddio spese e spende negli uomini tutta quella quantità di grazia, che egli ben sa fruttargli il massimo.

761. Così il Cristo potè eleggersi altrettanti individui dell'umana famiglia quante egli vide essere le molte mansioni che sono nella casa paterna (1) senza che ne rimanesse vuota pur una. Le quali mansioni, che mai significano, se non que' tipi dell'umanità,

(1) Jo. XIV, 2.

Digitized by Google

ne' quali si riscontrano tutte le varie possibili forme del bene che emanano dall'essenza dell'umana natura, e che vennero distinte a principio coll'atto creatore, dove Cristo anche come uomo le mira, ed è l'esemplare mostratogli, secondo cui egli costruisce di pietre vive il tempio del Signore?

762. Ma sotto a questa gerarchia di predestinati incomincia altra serie di tipi umani realizzati, dove probabilmente si riscontreranno nella fine delle cose tutte le forme che può prendere la natura umana priva di grazia, ed al male scaduta. Può anche essere nondimeno che queste forme di malizia si svolgan nel tempo, ma non tutte rimangano eterne alla fine del mondo; ma solo rimarranno come forme finali quelle, che, giusta il divino calcolo, riusciranno necessarie alla maggior gloria de' santi, e più generalmente a fare che il bene totale dell'umanità si colmi e ribocchi fino a vantaggiata misura.

763. Dove non è mai a dimenticare che tutti questi individui umani, che rappresentano il mal morale di cui l'umana natura è capace in tutte sue forme e graduazioni, non prendono quel misero loro stato per opera di Dio stesso, ma del demonio e del proprio libero arbitrio; niente altro facendo Iddio che permettere più o meno di male, impedirne più o meno colla sua grazia; acciocchè se n'abbia in fine quella varietà che è necessaria alla suprema bellezza del mondo, ed il massimo frutto ch'egli deve apportare.

Perocchè questo massimo frutto non si avrebbe, come di sopra noi dicevamo, senza un massimo antagonismo, il quale non potea aver luogo senza che fosse costituita una potenza avversaria massima, la quale appunto si accozzò nelle potenze angeliche ribellate e nell'umanità sedotta ad esse confederata, anzi serva; di cui non rimase dalla parte di Dio che una povera verginella da' profeti chiamata verga uscita dalla radice di Jesse, onde dovea spuntare un fiore su cui riposasse lo spirito del Signore (1); e questa verga fiorita era tutta la potenza pel bene.

764. Così parve che la natura umana si dividesse troppo inegualmente fra il bene ed il male, mettendosi tutta dalla parte del male, eccetto un individuo del sesso più debole, senza famiglia e senza influenza nel mondo: nè questo stesso individuo fu preservato dal male per sua propria virtù naturale, ma per dispo-

(1) Is. XI, 1-2.

Digitized by Google

sizion del Creatore, che volea di lui trarre il principio della sua gloria; la gloria dell'infinito sopra il finito. E così riuscì. Poichè quando tutta la natura umana fu resa via più inutile che mai alla produzione del bene, salvo la povera Vergine di Nazarette, l'infinito disse: « Ecco io vengo » (1): io vengo a cavare dal finito divenuto oltremodo inutile un bene infinito: il Verbo allora si fece carne, e la terribil guerra fu ingaggiata non fra forze e forze di natura, ma fra il naturale ed il soprannaturale.

765. Il fiore così spuntato sul ramuscello di Jesse era già per sè stesso un prodotto d'infinita bellezza e di prezzo infinito; era un individuo umano sublimato oltre la misura umana, un individuo-Dio. Perciò se anco tutto il resto dell'umana specie allora fosse perito, la natura umana avrebbe già prodotto abbondantissimo frutto: la vittoria sul male con questo solo era salva. Ma il Cristo salvò, come dicevamo, per sopraggiunta altri uomini, ed innumerevoli, pagando a scialacquo il debito di tutti. Salvò cioè tutti quelli che gli avea dati il Padre (2), al quale viene sempre riferito nelle Scritture il grand'arcano della predestinazione; perocchè il calcolo del massimo bene a cui essa risponde, solo alla mente di Dio è proporzionato, e con esso il Padre fece l'eterno decreto in cui vide il Verbo, facendolo anch'egli col Padre, quanti e quali beati si dovesser cavare dall'uman genere, acciocchè massimo riuscisse il frutto di questa sua vigna, e vedendoli li creò.

766. Dovendo adunque l'Uomo-Dio dare i suoi doni agli uomini con quell'ordine, che si facea necessario a produrre il massimo bene, come conseguì il grande intento?

Divise primieramente in due parti la ristorazione degli uomini suoi fratelli, secondo i due elementi di cui l'uom si compone: 1.° ristorazione dell'*elemento personale*, 2.° e ristorazione dell'*elemento naturale*.

Poscia, dispose di compire l'opera della doppia ristorazione in due tempi, l'un dall'altro assai lontani, secondo l'umana misura. Poichè la ristorazione della *persona umana* si fa tosto che l'uomo creda e sia battezzato, laddove la ristorazione della *natura umana* si fa alla fine del mondo, mediante la risurrezione de' corpi. E l'una e l'altra ristorazione nelle divine Scritture chiamasi egualmente *rigenerazione* (3), perchè nella prima viene ri-

(1) Ps. XXXIX, 8. (2) Jo. XVII, 6-24. (3) Matth. XIX, 28.

Digitized by Google

generata la persona, nella seconda viene rigenerata la natura dell'uomo, la quale dall'unione dell'anima col corpo si costituisce. Di che avvenne che fra l'una e l'altra ristorazione o rigenerazione rimanesse un ampio intervallo, parte del quale è la vita presente che ciascheduno mena sopra la terra. Nella qual vita, in cui l'uomo rigenerato quanto allo spirito, si trova aver seco unito un corpo guasto, disordinato, morto, cioè degno di distruzione e di morte, potè continuare per ciascuno de' giusti quel combattimento, quell'antagonismo che s'è veduto necessario alla perfezione della virtù, senza il quale non si dispiega il valor morale de' combattenti, nè può riuscirne la più solenne vittoria, nè riportarsi la più gloriosa palma.

767. Certo, se l'anima non fosse stata rigenerata da Cristo, e creato in essa il principio soprannaturale, base di una nuova persona, non potea aver luogo nè combattimento nè vittoria, poichè sarebbe mancato il campione che dovea combattere pel bene e vincere, il quale è il principio soprannaturale che combatte con tutta la natura deficiente. Ma se insieme coll'anima Gesù Cristo avesse incontanente ristorato anche il corpo, il che egli potea ben fare colla sua potenza, nè pure in tal caso davasi luogo a combattimento, perchè sarebbe mancato all'uomo l'avversario. Nel primo caso il combattimento era impossibile, perchè non avrebbe esistito che la potenza del male; nel secondo era impossibile, perchè non avrebbe esistito che la potenza del bene. Nè nell'uno nè nell'altro caso si sarebbero trovati in presenza i due avversarj necessarj alla lotta.

768. La vita presente adunque è il tempo della battaglia per l'*individuo* redento, onde sta scritto: « Milizia è la vita dell'uomo « sopra la terra (1) ». La durata del mondo è il tempo destinato al combattimento pel complesso degl'individui redenti, per la *città di Dio*, onde il regno de' cieli si rassomiglia da Cristo al campo di frumento in cui l'inimico soprasseminò le zizzanie, le quali fanno guerra al frumento acciocchè non cresca, e tuttavia il padrone vede che non si potrebbero sradicare senza nuocere al frumento stesso, onde comanda a' suoi servi d'aspettare a raccoglierle alla stagion della messe. « Or la messe, dice Cristo, è la « consumazione del secolo, e i mietitori sono gli angeli. E come « raccolgonsi le zizzanie e si brugiano sul fuoco, così sarà nella

(1) Job VII, 1.

Digitized by Google

« consumazione del secolo. Il Figliuolo dell'uomo (il vincitore) « manderà i suoi angeli e raccorrà dal suo regno tutti gli scan- « dali e quelli che fanno l'iniquità, e li metterà nel cammino del « fuoco: ivi sarà pianto e stridore di denti. Allora i giusti ri- « splenderanno siccome il sole nel regno del loro Padre » (1): il qual sole è Gesù Cristo stesso, a cui saranno simili i suoi imitatori.

769. Ma ora, veduto qual sia il tempo assegnato alla lotta cosmica, vediamo altresì come ella si conduca e proceda.

Ritengasi che l'infinita bontà di Dio volea recare la sua creatura al più alto grado di moral perfezione: che questo grado altissimo giace nel conoscimento più perfetto della bontà, sapienza e potenza di Dio: che questo conoscimento non potea aversi dalla creatura se non pel confronto della nullità sua propria col tutto, che è il Creatore, e del tutto del Creatore colla nullità sua propria: che Iddio perciò dovea dare alla creatura un'occasione di abbassarsi infinitamente sotto di lui, riconoscendo la propria nullità comparativamente alla sua grandezza: che egli diede agli angeli quest'occasione rivelando loro il mistero dell'umanità indiata: che alcuni adoraronla, e con volontario abbassamento riconobbero la grandezza divina, e pervennero così a quell'alto conoscimento in che consiste l'apice della perfezione morale: altri confidati nella propria natura, anzichè nella potenza della grazia che prometteva rendere la natura umana sì grande, divennero sozzi demoni: che l'uomo sedotto da' demoni confidò anch'egli nella natura creata, anzi che in Dio e nella sua parola: che ne' suoi figliuoli si propagò la stessa baldanza, eccettuata la sola vergine Maria, dove il Verbo divino trovò un abitacolo puro e mondo ove incarnarsi, rifondendo così nell'umanità un principio di salute.

Ritengasi dopo di ciò, che il Verbo incarnato diede agli uomini « la potestà di farsi figliuoli di Dio » (2). Ma perocchè doveano anche questi essere innalzati a quella somma perfezione morale, a cui tende l'infinita bontà, volle che essi stessi cooperassero alla salute lor propria, e quindi loro propose nuovamente l'alternativa « o di riconoscere il nulla della natura in confronto al Creatore, e così deponendo ogni speranza nel finito, riporla tutta nell'infinito; ovvero di sperare nel finito e a questo attenersi ». Egli diede loro il potere soprannaturale di attenersi alla

(1) Matth. XIII, 33-49. (2) Jo. I, 12.

Digitized by Google

parte buona di questa alternativa, e gli ammaestrò a ciò, e promise loro il buon esito finale. Aveano sommo bisogno di tale ammaestramento, e però diede loro lezioni di sapienza inaudite; egli disse: « Beati i poveri di spirito, perchè di loro è il regno de' « cieli. Beati i mansueti, perchè possederanno la terra. Beati « quelli che piangono, perchè saranno consolati. Beati quelli che « hanno fame e sete della giustizia, perchè saranno satollati. Beati « i misericordiosi, perchè conseguiranno misericordia. Beati i « mondi di cuore, perchè vedranno Iddio. Beati i pacifici, perchè « saranno chiamati figliuoli di Dio. Beati quelli che patiscono per- « secuzione per la giustizia, perchè di loro è il regno de' cie- « li » (1).

Tutto ciò venía a dire: « Beati quelli che reputano nulla la natura in confronto di quant'è sopra la natura; beati quelli che non confidano in ciò che è finito, ma in ciò che è infinito; che antepongono Dio al creato, in modo da stimar questo nulla verso di quello; che conoscono perfettamente ciò che è Dio in confronto di ciò che è ogni altro essere contingente »; ma viene a dire più ancora.

770. Se la natura non fosse restata guasta dal peccato, se la natura dell'uomo, anche rigenerato nello spirito, non fosse tuttavia disordinata, Gesù Cristo non avrebbe mai detto beati i poveri, perocchè la ricchezza per sè non è un male; nè beati i mansueti che cedono alla violenza, perchè l'uso della potenza a giusta difesa non è un male; nè beati quelli che piangono, perchè il riso del piacere, di nuovo, non è alcun male. Nell'ordine della natura incorrotta i beni naturali erano destinati all'uomo; la ricchezza, la potenza, il piacer naturale sarebbero andati in armonia colla sua virtù morale, non gli avrebbero cagionato mai seduzione di sorta. Or poi all'opposto tali beni spesso a lui riescono d'incentivo al male: di più, son divenuti fugaci e perituri, come fugace e peritura è la stessa sua natura abbandonata alla morte. Finalmente quand'anco non fossero nè seducenti, nè fallaci, nè perituri, tuttavia non potrebbero formare la felicità dell'uomo rigenerato, elevato cotanto al di sopra dell'ordine naturale, nato di Spirito Santo, destinato a tal bene, a cui compenso quanto può dar la natura tutta di dilettevole è dolore. La beatitudine adunque del peccatore redento infinitamente vince tutti i

(1) Matth. V, 3-10.

Digitized by Google

beni creati, anzi è da questi indipendente, anzi tale che nè i beni creati la possono aumentare, di più ancora tale, che i mali creati sono l'occasione ed il mezzo di ottenerla in misura pienissima, trabocchevole.

771. Per il che l'uomo così ristorato e rinato, fu anche ammaestrato a diffidarsi del ben naturale, siccome infetto di veleno pestifero, secondo le parole di san Giovanni: « Tutto ciò « che è nel mondo è concupiscenza della carne, e concupi- « scenza degli occhi, e superbia della vita. — E il mondo stesso « passa, e la sua concupiscenza. Ma chi fa la volontà di Dio, ri- « mane in eterno » (1). Fu ammaestrato ed esortato a considerare que' beni siccome fallace lusinga, chè la natura è labile e mortale, laddove il principio soprannaturale dà quello che non può la natura, ed è il tutto dell'uomo, l'immortalità. « Laonde, o « fratelli, non andiamo debitori alla carne, che viver dobbiamo « secondo la carne. Poichè se voi vivrete secondo la carne, mor- « rete, ma se collo spirito mortificherete le opere della carne, vi- « vrete » (2). La qual vita immortale che Iddio promette a chi in lui solo confida, e non punto nella natura, è beatissima, e cotale che verso ad essa, niun patire che far possa la presente natura nostra corrotta è oggimai patire. « Perocchè io stimo, che « non sieno condegne le passioni del tempo presente alla futura « gloria che si rivelerà in noi. Conciossiachè l'aspettazione della « creatura è questa: ella aspetta la rivelazione de' figliuoli di « Dio » (3).

772. Ed ecco ragione ben giusta, perchè Iddio permise che la natura si sconcertasse, perdendo quell'ammirabile armonia colla virtù morale, a cui sul principio ancillava, somministandole tutti i suoi beni, e di nessun male affliggendola. Or la natura di spesso alla virtù contrariando, qual serva ribelle, e anzichè rallegrarla de' beni, co' mali opprimendola, fa spiccare più che mai l'eccelsa potenza della virtù stessa, della virtù novella innestata da Cristo nella guasta natura, la sua indipendenza dal finito, sul quale ebbe così bella vittoria l'infinito fonte di quella virtù dominatrice.

773. Tale è la dottrina insegnata dal Redentore agli uomini. E l'ebbero questi ricevuta?

Altri sì, altri no: associandosi i primi a Cristo, appartennero alla potenza del bene: i secondi al demonio, crebber la potenza

(1) I. Jo. II, 16-17. (2) Rom. VIII, 12-14. (3) Ivi 18-19.

Digitized by Google

del male. Iddio di nuovo permise la defezione di questi ultimi, perchè anch'essa da lui veduta necessaria alla produzione del massimo bene e del sommo trionfo.

774. Ora come il bene morale che s'acquistarono quelli che credendo al Cristo, lo seguitarono fu d'una misura a cui petto s'annienta ogni ben morale entro l'ordine di natura; così il male morale degli altri che, discredendo, non vollero seguire il Cristo, divenne di una immensa gravità. Laonde sta scritto, che il Cristo venne a mettere separazione fra gli uomini (1); e ch'egli è posto in rovina e in resurrezione di molti (2); e che è pietra angolare, e « colui che cadrà su questa pietra si frangerà, e su cui ca- « drà questa pietra, ne lo fracasserà » (3). Perocchè disse il Cristo: « Se io non fossi venuto e non avessi loro parlato, non « avrebbero il peccato, ma ora non hanno scusa del loro pec- « cato » (4). Essi non hanno scusa, perchè a tutti quelli a cui fu predicato il Vangelo, fu col Vangelo offerta la grazia, e per loro mala disposizione la rifiutarono, col qual rifiuto « si rive- « larono i pensieri del loro cuore », secondo il detto di Simeone (5), onde, attesa quella lor mala disposizione, non erano piantagione del Padre; ed « ogni piantagione che non piantò il mio Padre celeste, disse Cristo, sarà diradicata » (6).

775. Vero è, che dovendosi glorificare di ogni bene il solo Iddio, nè pur quelli che credettero, credettero per propria virtù, ma per dono gratuito, per pura elezione fatta di essi ab eterno, onde Iddio in Isaia dice: « Io sono stato trovato da quelli che « non mi cercavano: io comparvi manifestamente a quelli che « non m'interrogavano » (7). Se Iddio non avesse disposto così l'ordine della loro salute, essi non avrebbero potuto conoscere l'infinita, l'essenziale bontà di Dio, nè sentire a lui quell'indicibile gratitudine, che forma la loro ultima perfezione. E pure quelli che hanno creduto al Vangelo, doveano avere una predisposizione rimota alla fede, la qual si era forse un cotal disinganno delle creature e disistima della propria virtù. La quale disistima di sè mancata agli Ebrei fu ad essi cagione d'infedeltà, non accogliendo la grazia della fede in Cristo, perchè fidenti nell'opere proprie, nell'opere esteriori della legge mosaica, e ne'

(1) Matth. X, 35. (2) Luc. II, 34. (3) Matth. XXI, 42-42.
(4) Jo. XV, 22. (5) Luc. II, 35. (6) Matth. XV, 13.
(7) Is. LXV, 1.

Digitized by Google

beni naturali promessi a chi l'osservava: onde già Iddio non poteva da essi cavare la piena sua gloria, onde la creatura tutto attribuisce al Creatore, nulla a sè stessa. Tale è il mistero della riprovazione degli Ebrei, e della vocazione de' Gentili spiegatoci dall'Apostolo (1): « Le genti, dice, che non seguivano la « giustizia, abbracciarono la giustizia, la giustizia cioè, che è dalla « fede; e Israello, seguendo la legge della giustizia, non pervenne « nella legge della giustizia. E perchè? Perchè non la cercò dalla « fede; ma quasi dalle opere. Laonde offesero contro la pietra « d'inciampo, siccome è scritto: « Ecco io pongo in Sionne la pie- « tra d'inciampo, e il sasso di scandalo » (2): e « ognuno che « crede in esso non sarà confuso » (3).

776. La potenza del male odia la potenza del bene, e più la odia più che il bene a cui tende è perfetto. Ora nel Cristo era il sommo del bene, perchè la natura umana di lui era assunta in una persona divina, era il fonte d'ogni ben morale agli uomini che a lui aderivano, e il bene che questi ne derivavano era altissimo, perfettissimo, perchè soprannaturale e deiforme. Dunque dovea conseguitare che la potenza del male pigliasse a proprio e peculiare oggetto dell'odio suo il Cristo, ond'è chiamato « bersaglio alla contraddizione » (4); e dovea conseguitare, in secondo luogo, che quell'odio divenisse smisurato e furente per la grandezza del bene; e in terzo luogo, che quell'odio abbracciasse ancora, proporzionatamente tutti quelli che partecipavano della santità del Redentore. Di che il divino Maestro avvertì i suoi discepoli (5): « Se il mondo vi odia, sappiate che « prima di voi ha odiato me. Se voi foste stati del mondo, il « mondo avrebbe amato quello che era suo: ma poichè voi non « siete del mondo, ma io vi ho eletti dal mondo, perciò il mondo « vi odia. Ricordatevi del mio sermone, che io dissi a voi: Non « è il servo maggiore del suo padrone. Se hanno perseguitato « me, perseguiteranno anche voi: se hanno osservato il mio ser- « mone, osserveranno anche il vostro. Ma tutte queste cose ve le « faranno pel nome mio: perocchè ignorano colui che mi ha man- « dato. — Chi odia me, odia anche il Padre mio. — Ma così av- « viene, acciocchè s'adempia la sentenza scritta nella loro legge:

---

(1) Rom. IX, 30-33.
(2) Is. VIII, 14; XXVIII, 26.
(3) Rom. X, 11.
(4) Luc. II, 35.
(5) Jo. XV, 18-26.

Digitized by Google

« che mi hanno odiato gratuitamente » (1). Il mondo è la realità umana finita, che ama ed esalta sè stessa, anzichè l'infinito, per la quale Cristo non prega. Perciò, dice, che « se fossero stati del mondo, il mondo avrebbe amato quello che sarebbe stato suo ». Ma egli guarda i suoi discepoli dal mondo, facendo che non confidino nella realità finita, ma nell'infinita; e perciò esso gli odia. La realità finita, occupata di sè, non può conoscere praticamente la dignità e maestosa bellezza della realità infinita; e perciò dice, che il mondo non conosce il Padre, praticamente ed intimamente. Ma lo conosce bene speculativamente ed esteriormente, chè Cristo gli avea mostrate le opere del Padre, e questa cognizione speculativa ed esteriore bastava all'odio del Padre, benchè non bastasse all'amore, *nunc autem et viderunt et oderunt, et me et Patrem meum* (2). Tornano di frequente nella Scrittura queste due maniere di cognizione, la *speculativa* e la *pratica*, la cognizione necessaria, e la ricognizione volontaria (3): il mondo non ha la seconda, perchè volontariamente disconosce Iddio, ma sì la prima che non può non avere, ed il rende inescusabile.

777. L'odio dunque proprio della potenza del male fu rinfiammato dall'eccellenza della virtù di Cristo, che sollevandosi su tutta la natura, siccome guasta e corrotta, altamente la sprezza, e al suo perir non si duole, e in Dio solo, come in solo fonte del bene, confida.

Indi le accanite, le ostinate, le furibonde, ed altramente inesplicabili persecuzioni, a cui il Cristo e la sua Chiesa fu segno fisso per tutti i secoli passati, e sarà agli avvenire: indi quel cozzo tremendo, quel combattimento all'ultimo sangue fra le due universali e perpetue città.

778. La vittoria a cui tende ciascuna è la finale felicità, di cui è parte la signoria dell'universo; poichè l'intelligenza aspira alla signoria, aspira a far tutto ciò che vuole, a disporre colla sua volontà di tutto. La *città del demonio* confidasi rinvenire tanta indipendenza di volontà e signoria di tutto nelle proprie sue forze, nelle forze della creatura; la *città di Dio* niente spera nel finito, ma confida di rinvenir tutto nell'infinito, nella virtù del Cristo, in Dio. Quindi la città del demonio non può essere

---

(1) Is. XXIV, 19. (2) Jo. XV, 24.
(3) *Filosofia del Diritto, sistema morale,* Sez. III, n.

Digitized by Google

per suo costume che violenta, poichè ella muove ed agita tutte le forze create che si trova alle mani, non curante della morale virtù per venire a capo di struggere la città di Dio, che le impedisce quella signoria e indipendenza in cui cerca il proprio contento. La città di Dio procede pacifica essenzialmente e quieta, perchè sfiduciata delle forze finite, da Dio solo aspetta ogni cosa, nè ha cura che della virtù morale, di cui ella sa per fermo essere Iddio il giustissimo rimuneratore. E perciò ell'aspira alla perfezione della virtù, mansueta e quasi abbandonata al furore degli empj; secondo la parola del divino suo Capo, che disse ai suoi inviati: « Io vi mando siccome agnelli in mezzo a' « lupi » (1), assicurati di sua infallibil promessa: « Voi siete « beati quando vi avranno maladetti e perseguitati, e diranno « ogni male contro di voi, mentendo per mia cagione: godete « ed esultate; poichè la vostra mercede copiosa è ne' cieli » (2).

779. Ora in questo decisivo combattimento, Iddio sostiene, quasi direbbesi, due persone. Poichè sostiene la persona di campione che combatte, fattosi come umana, e sostiene la persona di giudice imparziale che assiste al combattimento per dar premio e corona a cui si addice.

Quale campione, l'arma di sua potenza tien velata dall'umanità quasi nel fodero; e pugna coll'umanità mortale, facendole fare ogni prova di valore in moral perfezione.

Ma neppur qual giudice egli usa di sua potenza, ma di sua imparziale giustizia e di sua equità pronunciando giudizio rettissimo. Riserba la sua potenza alla fine in servigio di questo giudizio, la riserba unicamente a sanzionare quella sentenza incorrotta che deciderà de' combattenti, e a premiare chi avrà vinto legittimamente.

780. Si avverta qui, che la potenza del male e quella del bene ripongono la loro vittoria in cose opposte.

La potenza del male crederebbe aver già vinta la lotta riuscita che fosse a queste due cose: 1.° a sedur l'umanità, togliendole ogni giustizia; 2.° a distruggerla colla morte conseguente al peccato.

La potenza del bene all'incontro ripone la vittoria a cui aspira nel tenimento della giustizia nell'anime umane contro alle tentazioni, abbandonate a Dio le conseguenze.

---

(1) Matth. X, 16. — Luc. X, 3. (2) Matth. V, 11-12.

Digitized by Google

781. Quindi la potenza del male venendo a conflitto coll'Uomo-Dio non mancò di fare ogni sforzo da parte sua per sedurlo: l'angelo della menzogna abusatosi delle stesse parole ispirate, tentollo e d'intemperanza, e di presunzione, e d'ambizione (1)! Riuscito a vuoto l'audacissimo attentato, rimaneva l'ucciderlo, distruggendo la sua umana natura, in cui la potenza del bene esisteva. E l'Uomo-Dio che non curavasi d'altro che della massima morale perfezione, lasciatene a Dio le conseguenze eudemonologiche, soggiacque alla morte, onde si potea schermire volendolo: egli non volle perchè la morte stessa gli porgeva occasione d'esercitare il massimo, il più eroico atto di confidenza e di carità verso il Padre. Così la potenza del male credette un istante aver distrutta la potenza del bene, e pienamente trionfato.

782. Ma era vana illusione: ella non sapea che quantunque l'umana natura del Cristo fosse distrutta, rimanevano i due elementi di questa natura, il corpo e l'anima, e questi, che da sè non si sarebbero potuti giammai unire, aveano seco congiunto un principio soprannaturale immune da morte, la stessa persona del Verbo divino consustanziale al Padre. Così per la morte non era distrutto, come parea, il soggetto vincitore; egli era stato offeso nella parte sua inferiore, vale a dire nell'umanità: e qui ancora era il finito che periva, era il finito che avea straziato e distrutto sè stesso: l'infinito non avea ricevuta ferita o piaga: e, siccome dice la Scrittura, il suo solo vestimento s'era alquanto tinto in rosso pigiando i suoi nemici, siccome l'uva nel tino (2); cioè Iddio avea sommessa a punizione l'umanità, benchè egli l'avesse presa questa umanità, con infinita degnazione, per suo proprio tabernacolo.

783. Fu allora che il Padre stesso, entrato qual giudice, decretò la vittoria alla persona vincitrice non morta, ma vivente ne' secoli, e questa, unanime al Padre, risuscitò quella umanità che avea confidato in Dio senza limiti e dimostrata ed esercitata una perfezione morale perfetta. La quale perfezione morale giaceva in una così grande riverenza ed amore al Padre, che quantunque la risurrezione e la gloria spettar potesse a quella fedelissima e religiosissima umanità qual conveniente e debita mercede a' suoi meriti, tuttavia Cristo, siccome uomo, preferì di averla per grazia del Padre stesso; acciocchè nella sola bontà del Padre ogni

(1) Matth. IV. 1-9. (2) Is. LXIII, 1-4.

Digitized by Google

sua gloria si rifondesse, sicchè come se egli non meritasse un tanto favore, essendo anche questo somma perfezione, rinunziare per tal motivo al diritto di straordinaria mercede, « ne' giorni « della sua carne, offerendo preci e suppliche a Colui, che po- « tea camparlo da morte, con clamore valido e con lacrime, fu « esaudito per la sua reverenza » (1). Ella era qui la natura umana che, riconoscendo esser mortale, protestava non dovutale l'immortalità qual sua propria prerogativa, ma per pura divina clemenza, e che riconoscea in pari tempo, la virtù e la fedeltà a Dio esser degna di mantenersi anche senza pretension di mercede, e convenire al finito essere olocausto all'infinito. Onde la stessa preghiera che fa Cristo al Padre d'avere in grazia la vita, ei non la fonda in altro, che nella volontà stessa preconosciuta del Padre, cioè nella predestinazione eterna, in cui il Padre avea decretato e vita e gloria immortale a quella umanità che per l'amore, per la confessione, per la gloria di lui s'immolava: « Io « ti ho chiarificato sopra la terra: consumai l'opera che tu mi « desti a fare; ed ora tu, o Padre, chiarifica me presso te stesso, « di quella chiarezza ch'io m'ebbi, prima che fosse il mondo, « presso di te » (2). Poichè erano ab eterno nell'atto creatore tutte le cose del Cristo che nel tempo si dovevano realizzare, la sua passione e la conseguente sua gloria: e nell'atto creatore Cristo veggendole, dimandava, che si compisser nel tempo, perchè già erano presso il Padre.

784. Aggiudicata dunque da Dio giustissimo giudice la vittoria, al vincitore immortale ed invincibile, questi, cioè la persona del Verbo che non avea mai lasciato nè l'anima nè il corpo di Cristo, li ricongiunse, e l'umanità distrutta prima dalla potenza del male, ricomposta poi dal soggetto personale a cui ella spettava, comparve gloriosa in atto di trionfatrice. Non potea, no, lagnarsi la potenza del male, che Iddio in questo gran fatto con poca equità avesse operato, quasi egli fosse intervenuto colla sua onnipotenza; poichè quel Cristo che avea ucciso, s'ajutò a risorgere da sè stesso, senza intervento d'altra forza straniera; chè non avevano già uccisa la personalità sua, la quale era divina, e questa risuscitando la propria umanità, il che potea fare in ogni caso di pien diritto, s'era anche in ciò conformata a quanto ab eterno era stato dichiarato e giusto e convenientissimo

(1) Hebr. V, 7. (2) Jo. XVII, 4-5.

Digitized by Google

all'infinita bontà di Dio e come tal decretato, e a ciò che dall'umanità di Cristo era stato con umilissimi sensi, siccome grazia non debita, domandato, alla qual preghiera l'infinita bontà non potea chiuder l'orecchio.

785. Così la potenza del male venuta alle mani col Cristo ebbe perduta la doppia battaglia temerariamente commessagli, quella *della seduzione* e *quella della distruzione:* la prima nell'ordine della virtù, l'altra nell'ordine della forza. In quello, lungi da riuscire alla seduzione, prestò al Cristo occasione opportuna di far brillare la santità sua di splendore perfetto agli occhi delle intelligenze, con merito infinito. In questo ella riuscì più debole di lui, benchè licenziata a fare tutto ciò che ella avesse colle sue forze potuto, poichè non potea far più che uccidere lui stesso, in cui tutta la potenza del bene giaceva: ma non potè distruggere la sua persona, a cui porse occasione, colla morte dell'umana natura, di ricomporre l'umanità disciolta fregiandola di tutto quello splendore di potenza e di gloria, ch'essa persona divina e sapea, e volea, e potea, e dovea darle.

786. E qui ogni combattimento pareva finito. In fatti il Cristo risorto disse: « Mi fu data ogni potestà in cielo ed in terra » (1). E ancor prima di morire, vedendo Cristo questa potestà data ab eterno a sè risorto nell'atto creatore, avea detto: « Padre viene l'ora, chiarifica il tuo Figliuolo, acciocchè il tuo « Figliuolo chiarifichi te: secondo che desti a lui la potestà d'o« gni carne, acciocchè ogni cosa che tu desti a lui, dia loro la « vita eterna » (2). Avendo dunque il Cristo per giustissima vittoria acquistata la podestà su tutte le cose, egli già da quell'ora potea fare di tutto il mondo il voler suo, in tanto che, come dice Isaia, « la stessa volontà di Dio si dirigeva nella sua ma« no » (1); potea perciò salvare tutti gli uomini, e liberarli d'ogni tentazione, e d'ogni infermità, e confermarli nel bene. Ma nell'alto consiglio di sua bontà sapientissima egli non volle, perchè volle fare e più, e meglio per gli uomini, che era cavare dagli uomini stessi, da' loro proprj atti tutto quel bene morale che potean rendere, operando egli così non solo qual Dio, ma an-

---

(1) Matth. XXVIII, 18. (2) Jo. XVII, 1-2.

(3) « E il Signore volle fiaccarlo nella infermità: se egli porrà l'a« nima sua ostia per lo peccato, vedrà una progenie longeva, e la « volontà del Signore si dirigerà nella mano di lui ». Is. LIII, 10.

Digitized by Google

che qual uomo, secondo la stessa legge della sapienza, che è quella del minimo mezzo, giusta la quale l'eterna predestinazione era ordinata, dove di continuo riguardando egli vedea tutto ciò che volea fare, perchè vedea l'ottimo ed altissimo oggetto del divino volere, l'esemplare da cui ritraesse. Secondo il calcolo per tanto infinitamente profondo nell'eterna sapienza conchiuso, venía a raccogliersi maggior copia di bene dall'uman genere, permettendo che tutti i redenti alla lor volta misurassero le lor forze, e combattessero colla potenza del male, siccome avea fatto il Redentore, e di proprio valore ottenessero vittoria e corona; eziandio che alcuni nella lotta perissero, perdita riccamente compensata dal troppo maggior guadagno che ne' vincitori s'accumulava. Onde il Cristo parla spesso di quelli che a lui vivente in terra avea donato il Padre, gli Apostoli e gl'immediati discepoli, e prega anche per quelli che avrebbero creduto sulla loro parola, non prega pel mondo, non prega che credano tutti affatto gli uomini. E ciò egli fa non perchè non fosse di tutti Signore; ma perchè egli vuole esercitare il suo dominio al maggior bene totale e complessivo di tutta l'umanità; il quale non potea aversi senza che alcuni nel cimento di propria volontà perissero: e perciò, colla volontà di beneplacito vuol salvare tutti e soli quelli che salvar si possono, salvo il maggior bene; chè la sua volontà come Dio è identica a quella del Padre, e come uomo è uniforme alla volontà del Padre, dove legge quali debbano esser salvati, acciocchè se n'abbia il massimo bene voluto di necessità dalla bontà e sapienza infinita. « Manifestai, dice, il nome tuo agli uomini che « tu m'hai dati dal mondo. — Io prego per essi, non prego pel « mondo, ma per quelli che tu mi hai dati: perocchè sono tuoi, « e tutte le cose mie sono tue, e le tue sono le mie: ed io sono « stato chiarificato in essi. — Padre santo, conserva nel nome « tuo quelli che tu mi hai dati, acciocchè siano una cosa sola, « siccome anche noi siamo. — E non prego solo per essi, ma « per quelli ancora che crederanno per la loro parola in me: « acciocchè tutti sieno una cosa sola siccome tu, o Padre, in me « ed io in te: acciocchè essi sieno in noi una cosa sola: acciocchè il mondo creda che tu m'hai mandato » (1). Egli dunque non chiede che i discepoli suoi sieno tolti via da questo mondo, nel quale e contro il quale debbon combattere; nè prega pel

(1) Jo. XVII. 6-21.

Digitized by Google

mondo, cioè per quelli che fondano le loro gioje e le loro speranze nella realità finita della creatura; ma prega per quelli che non ponendo nel finito speranza, credono alle parole di lui e de' suoi inviati, della sua Chiesa; acciocchè il mondo stesso creda nella sua missione, e così cessi d'esser mondo, o rimanendosi mondo, resti conquiso dalla luce fulgentissima dell'eterna verità e della sua gloria. E tutto ciò egli prega per amore del Padre; conciossiachè anche nella salute de' predestinati cerca ed ama la volontà e gloria del Padre, « perocchè sono tuoi, dice, e tutte le « cose mie sono tue, e le tue sono mie ».

787. L'Apocalisse, ossia la rivelazione di Gesù Cristo, è la manifestazione dell'altissimo combattimento, che il Cristo già risorto, già glorioso continua a trattare, non di necessità, ma di spontanea e generosa volontà, colla potenza del male, mediante i suoi servi fedeli, fino alla fine de' secoli; e però questo libro misterioso, secondo l'esposizione de' Padri, contiene una cotale storia delle vicende della sua Chiesa, storia che tutta si riduce a moltiplicati conflitti.

788. L'apparizione di Cristo a Giovanni nel primo capitolo già non ci lascia dubitare della piena podestà di cui egli è investito dopo la sua risurrezione e sessione alla destra del Padre. « Io « sono, dice, il primo e l'ultimo: e vivo, e fui morto: ed ecco sono « vivente ne' secoli de' secoli, ed ho le chiavi della morte e del- « l'inferno » (1). Se dunque egli non usa della pienezza di suo potere, e lascia ancora, che la morte e l'inferno diano guerra agli uomini, non è che egli non potesse impedire il loro imperversare a pieno diritto; ma la sua generosità verso la stessa potenza del male, acciocchè riesca nella fine maggiormente confusa, e il maggior bene che vede nella sua sapienza uscirne dalla gran lotta, lo inducono a lasciare in libertà le forze inimiche, acciocchè rinnovino il conflitto, che rinnovar dee le vittorie de' santi.

789. L'Apocalisse ha due parti principali, perocchè viene ordinato a Giovanni di scrivere *quæ sunt*, cioè lo stato della Chiesa d'allora, il che si fa nel secondo e terzo capitolo; *et quæ oportet fieri post hæc* (2), cioè gli stati della Chiesa che dovevano seguitare a quel primo, morti gli Apostoli, il che si fa in tutto il resto del libro.

790. Nel capitolo V compare nel cielo il libro dell'eterna pre-

(1) Apoc. I, 17-18. (2) Ivi, 19.

Digitized by Google

destinazione, dove stanno scritti i nomi degli eletti (1), che costituiscono quel massimo bene finale, che fu decretato doversi cavare dall'umana natura; l'aprimento del qual libro, è la realizzazione di quell'ottimo eterno decreto. Questa realizzazione si fa per opera di Cristo vincitore e risorto, ed è cosa che parea ad ottenersi disperata. « Ed io piangeva molto, dice s. Giovanni, pe« rocchè niuno s'è trovato degno d'aprire il libro, nè di vederlo » (poichè chi degli uomini peccatori potea vedere il decreto della predestinazione eterna, non che la potesse realizzare?). « Ed uno « de' seniori mi disse: Non piangere: ecco il leone della tribù di « Giuda, la radice di Davidde, vinse d'aprire il libro e di sciogliere « i suoi sette segnacoli. E vidi, ed ecco nel mezzo del trono e de' « quattro animali, e nel mezzo de' seniori, un agnello su' suoi « piedi, siccome ucciso, avente sette corna e sett'occhi, che sono « i sette spiriti di Dio mandati in tutta la terra. E venne e prese « dalla destra di chi sedeva in trono il libro. Ed avendo aperto « il libro, i quattro animali, e i ventiquattro seniori caddero in « faccia all'agnello, aventi ciascuno cetere e nappi d'oro pieni « di profumi, che sono le orazioni de' santi, e cantavano un « cantico nuovo, dicendo: Sì, sei degno, o Signore, di rice« vere il libro e di aprire i segnacoli, poichè tu fosti ucciso, e « ci redimesti a Dio col tuo sangue d'ogni tribù, e lingua, e « popolo, e schiatta, e ci facesti regno al Dio nostro, e sacerdoti, « e regneremo sopra la terra » (2). È l'antica Chiesa d'Israello, che stava nel limbo, e che, per la morte e la risurrezione di Cristo, ammessa a vedere in Dio l'atto creatore, vi scorge la gloria del Cristo, e come egli realizzerà la predestinazione de' santi a quell'antica Chiesa appartenente, raccogliendo le reliquie degli Ebrei destinate a salute di tutte le nazioni, fra le quali saranno disperse. Perocchè i ventiquattro seniori, rispondenti ai capi delle ventiquattro famiglie sacerdotali, rappresentano l'israelitico sacerdozio; e i quattro animali rappresentano i profeti che hanno profetato delle quattro prerogative di Cristo, ciò sono la divinità, l'umanità, il regno ed il sacerdozio: e pel *sacerdozio* e per la *profezia* si rappresenta tutta la israelitica Chiesa. La quale ammessa alla visione dell'atto creatore, dà gloria a Dio con queste

(1) Che il libro chiuso contenesse solamente i nomi degli eletti, intendesi dal c. XXI, 12, dove il libro della vita è distinto da' libri, ne' quali sono scritte le opere degli altri uomini.

(2) Apoc. V, 4-10.

Digitized by Google

parole, che gli attestano l'onore dovutogli per la sapienza e bontà di sua provvidenza: « Tu se' degno, o Signore Dio nostro, di ri- « cevere gloria, ed onore, e dominio; perocchè tu creasti tutte « le cose, e per tua volontà erano (nell'atto creatore), e sono « create » (in sè stesse) (1). L'agnello riceve il libro dalla destra del Padre, perocchè il Padre commise a lui l'effettuamento della predestinazione (2), la commise alla sua stessa umanità, perocchè colla sua umanità immolata salvò il mondo, e colla virtù perfetta di sua umanità altro egli non cercò che d'eseguire il volere paterno che vedea nella visione beata, e colla sapienza pienissima dalla medesima umanità sua, diretta dalla divinità pur sua come da principale, e personale agente, la compiè. Onde avea detto de' suoi discepoli: « Essi erano tuoi, e tu gli hai dati a me ». Ma dice che « l'agnello era su' suoi piedi siccome ucciso »; perchè il momento in cui il Cristo ricevette il diritto e la facoltà di realizzare la predestinazione fu tosto dopo consumato il suo sacrifizio, prima ancora che risorgesse, quando benchè paresse spento nel sepolcro, tuttavia la sola umanità sua era in preda alla morte, e la sua persona viveva, perchè divina, ed unita coll'anima appariva liberatrice a' Padri del limbo.

791. Ma come è poi che dopo che l'agnello ebbe aperto un tratto il libro stesso, le visioni di Giovanni ricominciano, ed i segnacoli del libro, siccome fosse ancor chiuso, si svolgono l'un dopo l'altro successivamente ad intervalli di tempo e con varj eventi?

Mediante la morte, il Cristo era rimasto vincitore: onde era già tolta ogni difficolta che impediva l'aprimento del libro della predestinazione; poichè Cristo avea meritamente ottenuto pienissima podestà di effettuare l'eterno decreto salvando gli eletti. Ed essendo egli in prima risorto e condotti seco in cielo gli antichi santi prigioni ne' luoghi inferiori, il gran libro s'era dischiuso agli occhi di questi « fatti a Dio regno e sacerdoti » (3). Ma rimaneva tuttavia a compirsi la predestinazione d'altri santi, cioè di quelli della nuova Chiesa, i quali non poteano tutti adunarsi nel celeste regno, se non pel lungo corso de' secoli, così richiedendo la legge della sapienza che avea dettato il libro, dove leggeva il vincitore ciò che fare gli conveniva. Perciò lo scioglimento de' sette segnacoli parmi che sia l'uso de' sette grandi mezzi, delle

(1) Apoc. IV, 11. (2) Jo. XVII, 6. (3) Ivi XVII, 10.

Digitized by Google

sette grandi operazioni, onde Gesù Cristo già Signore e reggitore del mondo compie l'arcana paterna volontà, ch'egli solo può leggere per natura nell'essenza di Dio, e fu degno di leggerla anche siccome uomo, per merito d'eroica virtù. E acconciamente si chiaman segnacoli o sigilli cotesti grandi mezzi, e grandi e divine operazioni; poichè tal parola nelle Scritture, come già dicemmo, ha valore d'esprimere i segni della divina grandezza, e quasi lo stampo di sè, che Iddio operando lascia nel creato.

792. Onde, siccome il primo aprimento del libro, che significa l'adempimento della predestinazione dell'antica casa di Giacobbe, è a Giovanni indicato da uno de' ventiquattro seniori rappresentanti dell'antico sacerdozio, custode della mosaica legge; così l'apertura de' quattro primi segnacoli è a Giovanni indicata da' quattro animali rappresentanti i profeti banditori delle grandezze di Cristo in tutta l'umanità al Vangelo invitata.

793. Il Cristo risorto, opera nel mondo come Re, come Sacerdote, come Uomo, e come Dio; ed a queste quattro sue prerogative sembrano rispondere le quattro maniere d'operare, colle quali egli conduce l'umanità, suo retaggio, a quel fine a cui ella dee pervenire della massima divina gloria, e del massimo bene morale di lei medesima. Dovendo essere Cristo glorificato sotto tutt'e quattro queste sue magnifiche doti, egli nelle diverse età della Chiesa si compiace, io penso, di far risplendere agli occhi degli uomini più vivamente l'una che l'altra con una maniera di operare analoga più tosto all'una che all'altra.

794. Egli siccome Re ottiene tutto ciò che vuole con infallibile effetto per la pienezza di suo potere, e la maniera regia di suo operare risplende in prima nella sua risurrezione, quand'esce dal sepolcro vincitor della morte, e nel trionfo e nel giudizio finale; onde questa prerogativa sfoggia nel principio, e nella fine della Chiesa, e così nel principio e nella fine dell'Apocalisse.

795. Come Sacerdote, Uomo e Dio egli dispone i mezzi co' quali ottenere infallibilmente tale effetto, esaltando il principio soprannaturale comunicato a' suoi servi, ed umiliando insieme la natura che dee comparire quasi annientata in faccia all'infinito.

796. Ed ecco per quali vie: Sacerdote, egli immola vittime. E siccome immolò prima sè stesso, così fa degli uomini olocausto al Creatore: il che riesce a diverso esito ne' buoni e ne' tristi. Poichè ne' buoni umiliata la natura e distrutta, a similitudine di ciò

Digitized by Google

che avvenne in Cristo, rimane ancor vivo il principio soprannaturale e personale in cui solo essi sperano, e pel quale ricuperano poi abbondantemente tutto ciò che hanno perduto.

797. Ma ne' tristi, venuta meno la natura, ogni fondamento di loro speranza è svanito per sempre. Onde Cristo a' suoi discepoli: « Non vogliate credere ch'io sia venuto a metter pace, ma spa« da » (1), e ancora: « Chi non riceve la sua croce e mi segue, « non è degno di me. Chi trovò la sua vita, la perderà, e chi « avrà perduta la sua vita per me, la ritroverà » (2). All'incontro colle morti violenti, e colle guerre, ordinate dalla provvidenza creatrice, Cristo atterra e castiga i malvagi, ne' quali tali sventure sono mali atroci ed irreparabili. La maniera sacerdotale dell'operar di Cristo risplende i primi secoli della Chiesa ne' sacrifizj de' martiri, e nelle morti atroci di cui furono colpiti i loro persecutori.

798. Come Uomo digiuna egli il primo, e fa digiunare i suoi, che in ispirito di penitenza si purificano così maggiormente. Ed essi d'altra parte sanno, che « l'uomo non vive di solo pane, « ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio » (3), e a similitudine del lor Maestro hanno un altro cibo oltre il terreno (4); e Cristo finalmente dà loro un cibo soprasostanziale, le proprie carni sotto specie di pane e di vino, coll'olio odoroso della sua grazia, che non può esser mai leso (5). All'incontro egli usa delle carestie per flagellare il mondo, umiliarlo, convincerlo che non ha in sè stesso come sussistere. La maniera dell'operar di Cristo, secondo l'umanità, risplende ne' penitenti e ne' monaci che seguitarono ai martiri, e che occupa il medio-evo, tempo dove le carestie furono sì frequenti, e, in generale, la povertà, il decadimento dell'arti produttive e l'ignoranza afflisse per tanti secoli, ed umiliò il mondo.

799. Come Dio, viene a prendere al letto di loro morte gli eletti quasi sposo reale che va a pigliare la sposa bellissima per introdurla nel palagio lucente e festoso (6), e a mala morte abbandona i tristi ostinati all'inferno precipitandoli. E così alle eresie del secolo XVI e all'incredulità in cui tutte finirono, Cristo contrappose la riprovazione di molti, e un gran numero di santi

(1) Matth. X, 39. (2) Ivi 38, 39. (3) Ivi IV, 4.
(4) Jo. IV, 32-34. (5) Apoc. VI, 7. (6) Cant. I, 3.

Digitized by Google

straordinarj che rabbellirono la sua Chiesa, facendo col suo poter divino ai primi giustizia, e ai secondi grazia e misericordia.

800. Ed eccoci i primi quattro segnacoli aperti.

Il leone, simbolo della real dignità, mostra a Giovanni come aperto il primo sigillo, se n'uscisse « un caval bianco, e chi « su vi sedea, avea l'arco, e gli fu data corona, e uscì vincitore « per vincere » (1). Era vincitore, ed uscia per vincere tuttavia: è Cristo risorto come Re della gloria che già percorre la terra e vi fa ciò che vuole, niuna cosa potendo al suo arco resistere.

801. Il vitello, simbolo della dignità sacerdotale, mostra a Giovanni come aperto il secondo sigillo, « esca un altro caval rosso, « e a chi su vi sedea è dato di tôrre dalla terra la pace e di fare « che mutuamente si uccidano, e gli è dato una grande spada » (2). È il tempo delle persecuzioni: e il cavallo ed il cavaliere di sangue rappresenta il potere di Cristo, di flagellare con morti violente ed atroci il mondo di regione in regione, e forse è l'angelo ministro di Cristo e rappresentante Cristo a ciò incaricato.

802. Il terzo animale colla faccia d'uomo, simbolo della natura umana di Cristo, mostra a Giovanni come aperto il terzo sigillo, se n'esca « un caval nero, e chi su vi sedea aveva una bilancia « in sua mano » ed una voce dicea: « Una chenice di frumento « per un danajo, e tre chenici d'orzo per un danajo » (3). È il medio-evo: ed il cavallo ed il cavaliere bruno rappresenta il potere di Cristo di flagellare colla carestia e colla fame il mondo di regione in regione; e forse è l'angelo ministro e rappresentante di Cristo, a ciò deputato.

803. L'aquila finalmente, simbolo della natura divina di Cristo, mostra a Giovanni come aperto il quarto sigillo se n'esca « un caval pallido, e chi su vi sedea avea nome morte, e l'in- « ferno il seguiva; e fu loro data potestà sulla quarta parte della « terra d'uccidere con ispada, con fame, con mortalità, e colle « fiere della terra » (4). È il tempo in cui l'ingegno imbaldanzito dopo il medio-evo, abusa della scienza a corrompere il mondo cogli errori e colla incredulità; ed il caval pallido, la morte e l'inferno rappresentano il potere divino di Cristo di punire i reprobi coll'eterna dannazione, lasciandoli colpir di morte in peccato: e forse anche qui un angelo ministro e rappresentante di Cristo presiede all'esecuzione della giusta e terribil sentenza.

---

(1) Apoc. VI, 1-2. (2) Ivi 4. (3) Ivi, 6. (4) Ivi, 7-8.

Digitized by Google

804. Al disciogliersi de' tre ultimi sigilli accadono pure avvenimenti, in cui Cristo interviene colle tre prerogative di sacerdote, di uomo e di Dio, e tutto il gran dramma riesce finalmente sgrupparsi col ritorno di Cristo siccome Re che, giudicato il mondo e vendicato de' suoi nemici, entra alle nozze colla sua sposa reale, la Chiesa de' suoi eletti.

805. All'aprirsi dunque del quinto sigillo s'odono le orazioni de' martiri, che domandano vendetta degli uomini terreni che hanno sparso il lor sangue innocente. Essi credono venuto il tempo della vendetta, perchè Cristo è già stato glorificato in tutti i modi come Re, come Sacerdote, come Uomo e come Dio. Ma egli deve essere glorificato di nuovo in tutte queste quattro maniere siccome sta scritto: « L'ho glorificato, e di nuovo lo glo- « rificherò » (1). Egli è stato glorificato negl'*individui*, ora egli dee essere glorificato nella *società:* la potenza del male e la potenza del bene in terra non è stata ancora a pieno organizzata: dee organizzarsi l'una e l'altra nel modo il più perfetto; perocchè è dato al male di fortificarsi e di sviluppare tutte sue forze, acciocchè sia poscia vinto con maggior gloria dal bene. È dunque loro risposto che il numero delle vittime non è per anco compito, e che riposino un poco sotto l'altare fino a tanto che l'eterno Sacerdote abbia consumato il gran sacrificio ne' servi suoi. La vendetta, che la giustizia divina deve a' martiri, accelera la venuta del regno di Dio. Le orazioni de' martiri, che non possono andare inesaudite, è un quinto mezzo che s'aggiugne ai quattro primi, i quali insieme continuano a promuovere il compimento del gran disegno della Provvidenza; e segna un tempo di nuove persecuzioni, quali son quelle, che tutto dì avvengono specialmente nel Giappone, nella Cina, ed in altre regioni dove si sta tuttavia annunziando il Vangelo. La differenza fra queste persecuzioni, e l'altre che avverranno nell'ultima età, si è, che qui si tratta di persecuzioni e di martirj incontrati per diffondere il Vangelo a tutta la terra, laddove ne' tempi più remoti trattasi di persecuzioni mosse da uomini apostati in seno al mondo già cristiano.

806. Il bene si organizza sulla terra nella Chiesa di Gesù Cristo, che è la gran società de' credenti, e la quinta età è destinata a predicare il Vangelo alle nazioni infedeli, innaffiandolo i predicatori col loro sangue.

---

1) Luc. XXIII, 50.

Digitized by Google

807. Intanto dunque che si sta compiendo il numero di quelli che danno la propria vita per Cristo e si fanno vittime volontarie insieme con lui per diffondere il Vangelo ne' popoli più remoti, s'apre il sesto sigillo, dove interviene principalmente l'azione dell'umanità del Signor nostro Gesù Cristo. All'aprirsi del qual sigillo cominciano i fenomeni planetarj predetti da' profeti e da Cristo stesso; e con essi, egli mostra il suo poter come uomo sulla natura; a quella guisa che ne' tre precedenti sigilli l'avea dimostrato sull'umanità. Un tremuoto atterrisce prima tutto il mondo oltremodo incivilito ed insuperbito, come lo descrive Isaia (1). « Ed i re della terra, ed i principi, ed i tribuni, ed i « ricchi, e i potenti, ogni uomo servo e libero si nascosero nelle « spelonche e nelle rocce de' monti, e dicono ai monti ed alle « rocce: Cadeteci addosso e nascondeteci dalla faccia di lui che « siede sul trono, e dall'ira dell'agnello » (2). Così sgomentati gli uomini, e rasa interamente la loro baldanza, acquistano la disposizione del timore opportuna alla divina pietà. Il Cristo allora ricordandosi de' suoi Padri, secondo la carne, e del patto stretto da Dio con essi, fa entrare le reliquie d'Israello, un numero fisso delle varie tribù nel seno della Chiesa, la quale rivive di nuovo fervore ed accoglie tra' fedeli suoi una turba innumerabile di tutte le genti. La conversione degli Ebrei era già predetta dagli antichi profeti, e dallo stesso Mosè (3).

808. Questo è il tempo in cui il battesimo, che segna gli uomini con carattere indelebile, e gli altri sacramenti istituiti da Cristo, ed operanti per virtù comunicata loro dalla sua sacratissima umanità già gloriosa, sono ricevuti da molti con gran fervore che ne traggono santificazione. Ma l'umana superbia non cessa però in altri; e quindi è necessario che Cristo in ultimo dia mano a nuovi mezzi proprj immediatamente della sua divinità, quali sono nuovi lumi dati ai maestri della sua Chiesa per abbatter gli errori, e nuova virtù dell'interiore sua grazia, e della sua carità comunicata ai santi della sua Chiesa per vincere la freddezza e l'odio degli uomini; e questo è significato dall'apertura del settimo segnacolo.

---

(1) Is. II. (2) Apoc. VI, 15-16.

(3) *Postquam te invenerint omnia, quæ prædicta sunt, novissimo tempore reverteris ad Dominum Deum tuum, et audies vocem ejus. Quia Deus misericors. Dominus Deus tuus est. Non dimittet te, nec omnino delebit, neque obliviscetur pacti, in quo juravit Patribus tuis.* Deut. IV, 30-31.

Digitized by Google

809. Perocchè dopo aver la Chiesa goduta tanta prosperità e pace, trovandosi da per tutto in fiore la pietà, Iddio permette che essa venga più che mai turbata con sistemi di erronee dottrine; sfogo novello dell'umana e della diabolica nequizia, che produce al mondo grandi scompigli, e che in fine dee essere pure compressa e vinta dalla sapienza e potenza del Verbo di Dio. Laonde all'aprirsi del settimo segnacolo appariscono sette angeli, a cui pare rispondano sette prelati e dottori nella Chiesa (come è indicato a bel principio della rivelazione negli angeli delle sette Chiese dell'Asia), avente ciascuno una tromba, per la quale è significata, io penso, la dottrina buona o rea ch'essi bandiranno con grandi effetti nel mondo. Ma prima ancora che essi dieno fiato alle loro trombe e sconvolgano il mondo, un altro angelo getta del fuoco dall'altare celeste in sulla terra ben disposta, e vi produce voci e folgori, e grandi movimenti di terra; al qual angelo risponde pure un gran santo, e forse un romano pontefice di santità sublime, che col fuoco dell'amor divino produce nel mondo strepitosi avvenimenti, con terrore e commozione de' malvagi. Poscia suonano le loro trombe successivamente i primi quattro angeli, al cui suono quattro dottrine perverse cagionano gravissimi mali. Succede il suono della tromba del quinto angelo, e la dottrina infernale, che per quel suono è indicata, suscita la guerra trovando appoggio nelle podestà secolari. Ancor maggiore è la discordia che produce la predicazione della sesta dottrina, significata dal suono della sesta tromba. La quale susciterà guerre più micidiali ancora, in cui si dice dover comparire in campo, forse successivamente, dugento milioni di cavalieri, muniti di macchine a fuoco e polvere, le cui invenzioni sono non dubbiamente indicate (1). Queste dottrine e questi tumulti, chiamati da Cristo *initia dolorum* (2), depraveranno nuovamente la terra fino a ricomparire l'idolatria. Dopo lasciata cotanto imbizzarrire la potenza del male, interverrà Cristo coll'opere della sua stessa divinità a salute del mondo sì fattamente pervertito. Egli darà tal lume a' suoi servi, che lungi dallo scandalezzarsi dell'avvenuto, già vedranno chiaramente i fili ammirabili tirati dalla divina sapienza, e il mistero della divina predestinazione risplenderà aperto e giustificato, in modo che non potranno a meno di dare infinita gloria a Dio. Cristo che rivela il gran mistero è chia-

(1) Apoc. IX, 16-18. (2) Matth. XXIV, 8.

Digitized by Google

mato angelo: « E vidi, dice il sacro Testo, un altro angelo forte « discendente dal cielo intorniato da una nube, e l'arco celeste « al suo capo, e la faccia di lui era siccome il sole, ed i suoi « piedi come colonne di fuoco, ed avea nella sua mano il libriccino « aperto, e pose il suo piede destro sul mare, ed il sinistro sulla « terra e gridò con gran voce a quella foggia, che ruggisce il « leone » (1). Il libro aperto è l'arcano della Provvidenza già manifesto; e il mare e la terra indica la natura angelica e l'umana, su cui impera la divinità di Gesù Cristo. La comunicazione de' lumi che Cristo fa qui alla sua Chiesa è significata da voci simili a' sette tuoni, che a Giovanni è vietato di scrivere, e ordinato solo di segnare, ossia notare in cifra, acciocchè rimanga occulta la gran dottrina dell'opera di Dio, a quel tempo serbata in pro degli uomini, a' quali ella sarà divenuta necessaria. Questa dottrina che si rivelerà e che spiegherà lo sviluppo dell'opera di Dio, annunzierà quello che restava ancora a succedere sonando la tromba il settimo angelo, ed è per questo che si dà il libro della provvidenza e della predestinazione da mangiare a Giovanni (2), in persona de' santi di quel tempo a cui sarà dato tal lume; e il mangiarne significa il prenderne la scienza pratica, non la sola speculativa, che è il leggerlo. Onde è detto a Giovanni: « Egli è uopo che di nuovo tu profeti alle genti, ed ai « popoli, ed alle lingue, ed a re molti » (3). Questa rivelazione è indicata compendiosamente, e non iscritta, ma segnata nel giuramento che fa l'Angelo del testamento, Cristo Gesù: « Che il tempo « non sarà più, ma ne' giorni della voce del settimo angelo, quando « comincierà la tromba a suonare, sarà consumato il mistero di « Dio, siccome egli evangelizzò per gli suoi servi i profeti » (4). E dicesi, « ne' giorni della voce del settimo angelo », indicandosi così un tempo lungo, e si dice « quando comincierà a suonar la tromba, si consumerà il misterio di Dio », cioè si comincerà a consumare, perchè il Cristo entrerà ad operare siccome Re, e vedrà il suo regno già fondato immobilmente su questa terra. Onde al suonarsi della settima tromba si fanno grandi voci nel cielo, le quali dicono: « È formato il regno di questo mondo « del nostro Signor Gesù Cristo, e regnerà ne' secoli de' secoli, « Amen » (5). I fatti adunque destinati alla settima tromba sono annunziati durante il tempo della sesta a lume e sostegno de'

(1) Apoc. X, 1-3. (2) Ivi 8-10. (3) Ivi 11. (4) Ivi 7. (5) Ivi XI, 15.

Digitized by Google

servi fedeli rappresentati in Giovanni che misura il tempio di Dio, che vede come già fosse ultimato, e conosce i due testimonj profeti che debbono predicare, far prodigi, esser martirizzati, risorgere dopo tre giorni e mezzo, e salire al cielo in presenza de' lor nemici colti in quell'ora medesima da un tremuoto che ne uccide sette mila, « e gli altri sono messi in timore, e danno « gloria al Dio del cielo » (1).

810. Ne' giorni dunque del settimo angelo, rappresentante Cristo stesso, che viene ad opporsi a' falsi profeti precedenti, e rimediare a' mali avvenuti agli uomini col suono delle sei trombe, il regno di Cristo sopra la terra si compie, e i ventiquattro seniori ne celebrano il compimento con queste voci: « Rendiamo « grazie a te, Signore Dio onnipotente che sei, e che eri, e che « dei venire: perocchè tu desti di piglio alla tua gran possanza, e « regnasti » (2). Ed è accennato il grand'atto reale del giudizio de' reprobi, e della rimunerazione degli eletti (3).

811. Il primo giudizio che si fa durante il suono della settima tromba è quel de' demonj, e la sentenza viene eseguita dagli angeli buoni: « E fu appiccato un gran combattimento nel cielo: « Michele e i suoi angeli combattevano col dragone, e il dragone « pugnava, e gli angeli suoi, e non prevalsero, nè fu più trovato « luogo per essi nel cielo » (4).

812. Lo scacciamento de' demoni dal cielo significa l'essere essi rimasti pienamente confusi dalla sapienza di Dio, la quale non volle con essi usare di sua potenza se non dopo aver disciolte tutte le cavillazioni ed eccezioni che l'angelo prevaricatore, col suo intelletto perspicacissimo, opponeva alla vittoria di Cristo a favor degli uomini, secondandolo in tutte le prove ch'ei dimandava poter fare contro a' santi di Cristo per provare la loro virtù, come avea fatto con Giobbe, e riuscendogli tutte fallite. Esaurite pertanto coteste prove, esaurite tutte le tentazioni, che Cristo gli avea conceduto di dare a' suoi seguaci, il demonio confuso non potea più ritornare al cospetto di Dio, disputando con lui, e chiedendone di novelle. Tuttavia lungi dal cedere alla giustizia, benchè ammutolito, ricusa il castigo, che Michele cogli altri celesti spiriti gl'infliggono a forza. Ma se ogni ragione del demonio è confusa, e così egli è scacciato dal cielo, che è la ragione dell'intelligenza, gli rimane tuttavia ancora d'imbizzarrire non più

(1) Apoc. XI, 1-14. (2) Ivi, 17. (3) Ivi, 18-19. (4) Ivi, XII, 7.

Digitized by Google

ragionando, ma usando il suo potere cieco e conosciuto da lui stesso iniquo contro gli uomini, e questo significa, l'esser gittato dal cielo in sulla terra. « E fu gittato quel gran dragone, serpente an- « tico, che chiamasi diavolo e Satana, che seduce l'universo mondo; « e fu gittato sulla terra, e con lui fur mandati i suoi angeli. Ed « udii una gran voce in cielo, che dicea: Ora s'è operata la sa- « lute, e la possanza, e il regno del nostro Dio, e la potestà del « suo Cristo: perocchè fu gittato l'accusatore de' nostri fratelli, « che li accusava nel cospetto del nostro Dio giorno e notte » (1). Le quali accuse sono appunto i cavilli che usava il diavolo per mettere in dubbio la vittoria di Cristo ne' santi suoi, e le prove che dimandava a Dio, perchè la virtù loro fosse posta a cimento, le quali tutte erano già terminate.

813. Rimase adunque tolto al demonio il potere di più ragionare contro la saldezza e la pienezza della virtù e della grazia di cui Cristo avea regalati i suoi discepoli. Ma il demonio perciò appunto furibondo non combatteva oggimai che colle forze brute che gli somministrava il suo essere reale, le quali non gli erano ancora legate. Onde è scritto: « Guai, o terra e mare, perocchè « il diavolo discese a voi, entrato in furore, ben sapendo che ha « ancor poco tempo » (2).

814. Così l'equità, la generosità, la sapienza e giustizia perfetta di Cristo vince il demonio a gradi, e di luogo in luogo scacciandolo, il riduce all'inferno. La gran lotta adunque non fu più in cielo, si ridusse in terra: non fu più di sapienza, divenne di potenza; la quale ancora dovea rimaner vinta pienissimamente dalla virtù di Cristo, e perchè fosse vinta non dovea legarsi a principio la forza del dragone, anzi lasciarla liberissima a dispiegare tutte sue valentie nel combattimento.

815. Allora la malizia diabolica e l'umana significate nelle due bestie, l'una delle quali esce dal mare, l'altra dalla terra (3), verranno organizzate e di somma potenza fornite: sarà l'epoca della magia, per la quale si vedranno portenti da dover esser ridotti in errore, se fosse possibile, anche gli eletti (4). La bestia non è che un grande imperatore avente sotto di sè più re, ed uno de' portenti che egli farà, onde il mondo rimarrà sbalordito, sarà

(1) Apoc. XII, 9-10. (2) Ivi 12. (3) Ivi XIII.
(4) Matth. XXIV, 24.

Digitized by Google

la guarigione d'una mortalissima ferita d'uno de' re a lei soggetti, che parea già morto (1). Or questo imperatore suscitato dal dragone, e a cui il dragone comunicò una potenza magica, vincerà i santi, e formerà una monarchia universale, e si farà adorare. E perocchè trattasi di persecuzione violenta, conchiudesi la profezia dicendo: « Qui è la pazienza e la fede de' santi » (2), cioè l'estrema e la massima prova della loro fede e della loro costanza. Regnerà questo potentato tre anni e mezzo, comparendo sotto lui i due profeti già annunziati, che sembrano dover essere Enoch ed Elia, i quali ai falsi oppongono veri prodigi, la cui predicazione dura altrettanto, cioè milledugentosessanta giorni (3), e in fine sono martirizzati. « E quando avranno finito di « rendere la loro testimonianza, la bestia che ascese dall'abisso (che è lo stesso che il mare), farà guerra contro di essi, « e li « vincerà e li ucciderà » (4). A questo potentato bestemmiatore di Dio e strumento del demonio, guerriero pieno di violenza e di crudeltà, s'associerà come ministro un uomo astutissimo, il quale è la seconda bestia uscita dalla terra, rappresentante della malizia umana; e questi simulerà mansuetudine, e sedurrà le genti con una somma ipocrisia e con sofismi sottilissimi, onde è detto che « avea due corna simili a quelle dell'agnello e che parlava « come il dragone » (5). A questo suo ministro, sommo politico pel male, l'imperante, cioè la prima bestia, lascierà amplissimo potere onde dicesi: « Ed esercitava tutta la podestà della prima « bestia nel suo cospetto » (6), e per indicare che si tratta del ministro della prima soggiunge: « E facea, che la terra e gli abi- « tanti d'essa adorassero la prima bestia la cui piaga mortale era « stata sanata » (7). Quest'uomo scaltro userà delle scienze naturali, giunte a quel tempo all'apice, per simulare anch'egli prodigi fino a far discendere il fuoco dal cielo (forse per grandi apparati elettrici), e a dar vita e suono di parole all'immagine del suo Signore (forse per aver trovato modo di organizzare de' principj viventi); e così sedurrà il mondo. E benchè faccia morir quelli che non adorano la statua del suo Signore da lui, almeno apparentemente, avvivata, tuttavia è men violento che astuto, pubblicando leggi, fra le quali una che proibirà di comperare e di ven-

(1) Matth. XXIV, 3.
(2) Apoc. XIII, 3; XVII, 9.
(3) Ivi XI, 3-7.
(4) Ivi XI, 7.
(5) Ivi XIII, 12.
(6) Ivi 12.
(7) Ivi.

Digitized by Google

dere a tutti quelli che non avranno impresso il marchio del suo Signore (1). Così la callidità umana è conservata qual ministra al furore diabolico, perocchè quella non era ancora stata vinta a pieno in tutti i suoi ripiegamenti. Onde si conchiude la descrizione di questa maniera di persecuzione: « Qui è la sapienza » (2), cioè la sapienza de' santi; perocchè questi avranno bisogno della maggior sapienza da contrapporre ad un tal seduttore, e non rimanerne illusi.

816. Conviene osservare che nel tempo di questa persecuzione, che è maggiore di tutte le precedenti, vi sarà nella Chiesa certo numero di santi di somma e invulnerabile virtù; ma questi, su' quali tutta la potenza delle due bestie dispererà fin anco di riuscire, saranno umili, esclusi dal potere sociale, e ritirati nelle solitudini, dove facendo fiorire più che mai la vita religiosa, ritornerà ad avvenir quello che accadde sotto la persecuzion di Nerone, ch'ella fu occasione della vita solitaria e contemplativa, specialmente mediante i padri della Tebaide. Questo viene non oscuramente significato nella profezia.

817. L'antica Chiesa concepì e partorì dolorosamente il suo frutto, il Redentore. Invano il dragone tentò divorarlo, perchè fu rapito al cielo ed al suo trono. Quando il dragone adunque confuso ne' suoi ragionamenti, co' quali prima combatteva, cadde sopra la terra, non vi trovò più il Cristo contro cui esercitare le forze della sua natura reale, del suo furore. Allora la cattolica Chiesa, che non è diversa dall'antica, perchè quella che fiorì prima di Cristo e quella che fiorì dopo è una medesima, si ritirò colla sua porzione più eletta nella solitudine per tutto il tempo della tremenda persecuzione delle due bestie, come ell'avea già fatto al principio del cristianesimo. « E la donna si fuggì nella « solitudine, ove ella aveva un luogo apparecchiato da Dio, ac« ciocchè ivi la pascano per milledugentosessanta giorni » (3), che sono appunto i tre anni e mezzo, ne' quali dura la immane persecuzione delle due bestie. E benchè il serpente perseguitasse la donna fin anco dentro la solitudine, pure disperò poscia poterla distruggere. Ed allora « il dragone si sdegnò contro la donna, e « andò a far battaglia cogli altri del suo seme, che custodiscono « i comandamenti di Dio, ed hanno il testimonio di Gesù Cri« sto » (4). Cioè lasciando di perseguitare i solitarj, spregiandoli,

(1) Apoc. XIII, 15-17. (2) Ivi 18. (3) Ivi XII, 6. (4) Ivi 17.

Digitized by Google

si volse ai cristiani che erano nella società, e vi suscitò o continuò la descritta persecuzione. Il che era stato già rivelato, come dicemmo, durante il suono della sesta tromba, significandosi la Chiesa solitaria in quel tempio di cui ivi si parla, e di cristiani viventi nella società, nell'atrio del tempio: « Sorgi, era stato detto « a Giovanni, e misura il tempio di Dio, e l'altare e quelli che « adorano in esso. Ma tralascia l'atrio che è fuori del tempio e « non misurarlo; perocchè esso è dato alle genti, e conculche- « ranno la città santa per quarantadue mesi » (1), che è appunto il tempo assegnato all'infierire delle due bestie.

818. Ora il maggior vigore di questa immane e subdola persecuzione termina colla risurrezione e l'assunzione al Cielo de' due profeti, e con un tremuoto spaventevole, che uccide sette mila uomini, e atterrisce sì fattamente gli altri, che danno gloria al Dio del cielo (2), senza però che cada ancora la città del demonio piantata in questo nostro pianeta.

819. Allora disposti gli uomini col terrore, s'approssima la venuta di Gesù Cristo nel suo regno sopra la terra. Ma prima è mostrata a Giovanni la gloria di que' solitarj che nella persecuzione delle due bestie vissero lontani dal mondo così depravato in perfetta continenza di cui è detto: « Questi sono quelli che non si « sono macchiati con donne; perocchè sono vergini: questi se- « guono l'agnello da per tutto, dove egli se ne va. Questi sono « comperati in fra gli uomini quali primizie a Dio, e all'agnello; « e nella lor bocca non fu trovata menzogna: poichè sono senza « macchia innanzi al trono di Dio » (3).

820. Di poi sono evangelizzati i grandi del mondo, i quali sono indicati siccome quelli che « siedono sopra la terra e sopra ogni « gente, e tribù, e popolo » (4), da un angelo a cui risponde, come pare, un gran pontefice; e il Vangelo risplendente di tante vittorie si persuade essere eterno, e s'intima il giudizio venturo che dee compir l'opera già svelata della Provvidenza, dicendo loro: « Temete il Signore e dategli onore, perocchè viene l'ora « del suo giudizio: ed adorate Colui che fece il cielo e la terra, « il mare e i fonti dell'acque » (5).

821. A questo segue un altro angelo, un altro santo predicatore, che predice la caduta di Babilonia; ed un terzo che annun-

(1) Apoc. XI, 1-2. (2) Ivi 11-13. (3) Ivi XIV, 4-5.
(4) Ivi 6. (5) Ivi 7.

Digitized by Google

zia i castighi di quelli che hanno adorato la bestia, o il suo simulacro, o che hanno ricevuto nella lor fronte o nella lor mano il marchio di lei (1).

822. Il tremuoto e la predicazione di questi tre angeli raffrena alquanto l'empia ferocia di Babilonia; ma gli uomini però in generale non prestano orecchio a' predicatori, e non fanno penitenza, anzi continuano a tripudiare, come li descrive Cristo stesso, il qual predice e la carità di molti raffreddata, e come venendo egli appena troverà ancor fede in sulla terra (2).

La caduta adunque di Babilonia è riserbata alla venuta di Cristo Re, che discende in terra dove è disceso il dragone per quivi stesso intieramente debellarlo. Allora s'avvera quello che dissero i due angeli agli Apostoli spettatori dell'ascensione di Gesù Cristo: « Questo Gesù, che fu assunto da voi in cielo, verrà così appunto « come voi l'avete veduto andare al cielo » (3), cioè ricevuto nel seno di una nube. Onde al periodo del mondo in cui siamo, ecco ciò che è mostrato a Giovanni: « E vidi, ed ecco una candida nu« be: e sopra la nube uno sedente, simile al Figliuolo dell'uomo, « avente sopra il suo capo una corona d'oro (simbolo della real « dignità) e nella sua mano una falce » (4). Questa sembra dover essere una venuta o apparizione pacifica e visibile solamente a pochi santi, come fu appunto la sua salita al cielo dall'Oliveto; non è dunque ancora la sua venuta pubblica a tutti, e solenne e terribile. E da quell'ora egli pare che Gesù Cristo apparirà frequentemente a' suoi fedeli a quel modo che egli faceva dopo la sua risurrezione prima di salire al cielo. Nel qual tempo altresì egli verrà all'improvviso a prendere molti giusti per condurli al cielo mediante una morte santa, e della visibile sua presenza consolata (5); i quali giusti sono significati nel frumento maturo che miete colla sua falce il Figliuolo dell'uomo. Ma un numero ancor maggiore di empj, significati ne' grappoli che non egli, ma il suo angelo miete da tutta la terra, morranno di spada nelle micidialissime guerre che si combatteranno le due città, di Dio e del demonio. « E l'angelo girò la sua falce acuta sopra la terra e vindemmiò « la vigna della terra, e gittò l'uve nel lago dell'ira di Dio, ed « uscì sangue dal lago fino ai freni de' cavalli per mille seicento

(1) Apoc. XIV, 8-12.
(2) Matth. XXIV. — Luc. XVII, XVIII, XXI. — Marc. XIII.
(3) Act. I, 9-11. (4) Apoc. XIV, 14.
(5) Matth. XXIV, 42-51; XXV, 1-46.

Digitized by Google

« stadj » (1). A questo segue il cantico nuovo che cantano i giusti in cielo mietuti dalla terra, siccome grano maturo, al loro re. « Grandi e mirabili sono le opere tue, o Signore Dio onnipo-« tente: giuste e vere sono le tue vie, o Re de' secoli » (2), e tutto il cantico si volge a celebrare il sapientissimo ed ottimo ordine della Provvidenza successivamente svolto nel corso de' secoli. Alle sanguinosissime guerre poi s'associano sette flagelli, indicati nelle sette ampolle, contenenti le sette piaghe che si dicono « ultime, perocchè in esse è consumata l'ira di Dio » (3). In fatti al rompersi della settima ampolla segue la caduta di Babilonia, ed è allora che comparisce il Figliuol dell'uomo agli stessi nemici, « con potestà grande e maestà » (4).

823. Perocchè colle sei prime piaghe la potenza del male organizzata sopra la terra, benchè percossa, non s'umiliò, benchè così terribili da mostrar paziente e commossa tutta la natura con istraordinarj fenomeni planetari; massime alla sesta piaga, una parte della quale sarà « un tremuoto quale non fu dacchè gli « uomini furono sopra la terra » (5), alla quale commozione di tutta la natura sembrano riferirsi le parole di Cristo, che gli uomini « dissecchеranno per paura al fremito ed al fragore del « mare sconvolto » (6). E tuttavia la potenza del male inviperita, ad altro non pensando che ad unire più strette tutte le sue forze, affine di fare l'estremo di sua possa contro alla potenza del bene: « E vidi uscire dalla bocca del dragone, e dalla bocca della be-« stia, e dalla bocca del falso profeta (che è il suo ministro) « tre spiriti immondi in forma di rane. Poichè essi sono gli spi-« riti de' demoni che fanno i portenti, e se ne vanno ai re di « tutta la terra per congregarli in battaglia pel gran dì del-« l'onnipotente Iddio » (7). Quest'alleanza o lega offensiva e difensiva fatta mediante gl'inviati di quell'imperatore, che è detto la bestia, ridurrà la potenza del male al suo apice, alla più perfetta sua unione ed organizzazione, avverandosi quello del salmo, che « stettero i re della terra, e i principi si congrega-« rono in uno contro il Signore e contro il suo Cristo » (8). E Cristo avea permesso che il demonio riuscisse a comporre così bene la più terribil potenza de' re di tutta la terra; acciocchè

(1) Apoc. XIV, 20. (2) Ivi XV, 3. (3) Ivi 1, 2, 6.
(4) Luc. XXI, 27. (5) Apoc. XV, 18. (6) Luc. XXI, 25-26.
(7) Apoc. XVI, 13-14. (8) Ps. II, 2.

Digitized by Google

massima riuscisse la gloria della vittoria di Lui, che dee seguire al suono della settima tromba.

824. Qui si adoperano tre interi capitoli a descriver la piena sconfitta della potenza del male organizzata nel più formidabile impero, la cui città capitale chiamasi Babilonia. Descrivesi questa potente città siccome una donna impudica con cui peccano i re, e siede in sulla bestia. La bestia su cui ella siede si è quell'iniquissimo imperatore che avea già perseguitata la Chiesa per tre anni e mezzo senza ritegno. I sette capi della bestia, che così son chiamati, sembrano dover essere i sette re al suo impero soggetti: cinque contemporanei, e saranno già caduti (forse perchè lo stesso imperatore li avrà spogliati de' loro reami), quando si stringerà la gran confederazione de' principi: a quei cinque in tal tempo n'è succeduto un solo, sia che a lui siano stati affidati i regni de' cinque, o che sia un nuovo re sommesso al grande imperatore. A questo succede un settimo, che dura anch'ei poco tempo. Spacciata di questi re, domina la sola bestia. La qual però cessa anch'essa di regnare, o che rimanga vinta da altre potenze tributarie, o che venga deposta da' suoi stessi ministri e popoli, o che essa stessa deponga astutamente il comando: e dieci re tengono il suo impero, e lo reggono quasi ad aristocrazia come cosa comune. « E le dieci corna che tu vede- « sti, sono dieci re, che non ricevettero ancora il regno; ma in « una stessa ora riceveranno il potere siccome re dopo la bestia. « Questi hanno un solo consiglio » (1). Ora la congiura ordita dalla bestia contro di Cristo non cessa però, anzi i dieci re collegati vedendo aver bisogno alla loro impresa di un gran capitano, ricorrono alla bestia e la rimettono alla testa de' loro proprj eserciti, e le danno la loro forza e la loro autorità (2).

825. Ma Cristo, che dee vincere questo formidabile esercito de' dieci re capitanati da un uomo di straordinario valor militare, e prendere ed ardere la capitale, Babilonia, apparisce prima a que' fedeli che si trovano in questa altera città, e ne li fa uscire acciocchè non soggiacciano all'eccidio che dee farsi di essa (3); anzi li chiama anch'essi all'armi contro quella regina d'iniquità: « Rendete a lei, secondo quello che essa ha reso a voi, e dupli- « cate l'indoppio secondo le opere di lei: nella coppa in cui ella « ha mesciuto, e voi mescetele il doppio » (4), poichè quello

(1) Apoc. XVII, 12-13. (2) Ivi 13. (3) Ivi XVIII, 4. (4) Ivi 6.

Digitized by Google

sarà il tempo, in cui si converrà vendere una tunica per comperare una spada (1). Tutto Gesù Cristo manifesterà a' suoi servi in quel tempo ciò che è prossimo a farsi; e nel cielo al vedersi vicino il trionfo più grande di tutti i precedenti del loro re si canterà, Alleluja, con gioja infinita. « Ed udii quasi voce di gran « tromba, e siccome voce di molte acque, e siccome voce di « gran tuoni che dicea, Alleluja, perocchè regnò il Signore Dio « nostro onnipotente » (2).

826. Allora comparirà il re vincitore, significato già in quel caval bianco che apparve a Giovanni allo sciogliersi del primo sigillo, perocchè la potestà reale di Cristo Uomo-Dio, che risplendette nella risurrezione, è quella altresì che dee brillare alla fine del mondo, e quasi a conclusion delle cose: « E vidi il cielo « aperto, ed ecco il caval bianco, e colui che su vi sedeva, si « chiama il Fedele e il Verace, e giudica con giustizia, e com- « batte. I suoi occhi sono siccome fiamma di fuoco, e sul suo « capo molti diademi, avente scritto un nome che niuno conosce « fuor ch'egli stesso. Ed era vestito d'una veste aspersa di san- « gue: e il suo nome si chiama Verbo di Dio. E gli eserciti che « sono nel cielo il seguivano su cavalli bianchi, vestiti di bisso « bianco e mondo. E dalla sua bocca esce una spada affilata a « due tagli: acciocchè con essa percuota le genti. Ed egli le « reggerà con verga di ferro, e pigia il tino del vino del furore « di Dio onnipotente. Ed ha nel suo vestimento e nel suo femore « scritto: Re de' regi, e Signore de' dominanti » (3). Questa è la venuta manifesta a tutti del Figliuolo di Dio, annunziata da Cristo: « E vedranno il Figliuolo dell'uomo veniente nelle nubi « del cielo con gran possanza e maestà » (4); e « siccome il fol- « gore esce dall'Oriente e apparisce fino in Occidente, così an- « che sarà la venuta del Figliuolo dell'uomo » (5). Questa è quella venuta accennata anche da Giovanni nel principio dell'Apocalisse: « Ecco egli viene colle nubi (simbolo degli angeli « suoi), e lo vedrà ogni occhio, anche quelli che lo trafissero. « E piangeranno sopra di lui tutte le tribù della terra » (6). Così adunque egli apparirà alla testa dell'esercito de' santi schierato in battaglia di contro agli eserciti confederati e guidati dalla bestia e da' regi sott'essa. « E (incontanente) la bestia fu

(1) Luc. XXII, 38. (2) Apoc. XIX, 7. (3) Ivi 11-16.
(4) Matth. XXIV, 30. (5) Ivi 27. (6) Apoc. I, 7.

Digitized by Google

« presa (forse senza bisogno di alcuna battaglia), e con essa il « falso profeta, che faceva i portenti nel cospetto di lei, co' quali « sedusse quelli che ricevettero il marchio della bestia, e quelli « che n'adoravan l'immagine » (1). Allora i dieci re, vedendosi delusi, rivolgeranno il loro odio contro di Babilonia, ne metteranno essi stessi il popolo a fil di spada, e la incendieranno (2). E la bestia e il suo falso profeta « venner messi vivi in uno sta- « gno di fuoco ardente di zolfo (punizione temporale, simbolo « della eterna). E gli altri furono uccisi dalla spada di colui « che sedea sul cavallo, che esce dalla sua bocca: e tutti gli « uccelli si satollarono delle loro carni » (3).

827. Così fu sconfitto il demonio, che dopo essere stato confuso nella sua falsa sapienza volle cozzar con Cristo potenza a potenza. Allora, rimosso ogni ostacolo, il Cristo per ogni modo legittimamente vincitore, potrà restituire il regno d'Israele predetto dai Profeti, e di cui gli Apostoli interrogarono il risorto Maestro: « Se in quel tempo l'avrebbe restituito ». A cui il Signore, non negando, confermò che si sarebbe un tempo restituito; ma disse: « Non è da voi conoscere i tempi ed i momenti « che il Padre pose in suo potere » (4). Questo è il regno temporale di Gesù Cristo, che si descrive nel capo XX dell'Apocalisse, e che incomincia col discacciamento del dragone dalla terra, e il suo imprigionamento nell'inferno. « E vidi un angelo discen- « dente dal cielo, avente la chiave dell'abisso e una gran ca- « tena in sua mano. E prese il dragone, il serpente antico, che « è il diavolo, e Satana, e lo legò per mille anni, e lo mise nel- « l'abisso, e chiuse, e vi pose sopra il sigillo, acciocchè non « seduca più le genti, fino che si volgano i mille anni » (5). Qui risorgono i santi defunti, e forse i più perfetti fra i santi, per esser giudici insieme con Cristo e regnare con lui in terra per mille anni. « E vidi le sedi, e sedettero sopra di esse, e fu loro data l'au- « torità di giudicare, e le anime de' decollati a cagione della testi- « monianza di Gesù, e a cagione del Verbo di Dio, e quelli che non « adorarono la bestia, nè l'immagine di lei, nè ricevettero il mar- « chio di lei nelle fronti o nelle loro mani; e vissero e regnarono « con Cristo mille anni. Ma gli altri morti non vissero fino che

(1) Apoc. XIX, 20. (2) Ivi XVII, 16-17. (3) Ivi XIX, 20-27.
(4) Act. I, 6-8. (5) Apoc. XX, 1-3.

Digitized by Google

« non furono consumati i mille anni. Questa è la prima risurre-
« zione » (1). Aveva già predetto il salmo, che « non risorgeranno
« gli empj nel giudizio (cioè a giudicare), nè i peccatori nel con-
« cilio de' giusti » (2). Aveva insegnato s. Paolo che questo dovea essere l'ordine della risurrezione, Cristo il primo, poi quelli che sono di Cristo, che credettero alla sua venuta, e appresso il fine, cioè la risurrezione e la condanna degli altri (3). Come dunque quando Cristo come re vincitore uscì dal sepolcro « si sono aperti « i monumenti, e molti corpi di santi che dormivano risorsero, « ed uscendo da' monumenti dopo la sua risurrezione vennero « nella città santa ed apparvero a molti » (4); così alla seconda venuta come re vincitore e giudice del mondo debbono risorgere altri santi defunti che furon martiri, o tenendo la via della perfezione emularono i martiri per esercitare con lui il giudizio e regnare sopra la terra. Vero è che molti dottori assai rispettabili reputano cosa probabile, che i santi risorti dopo la risurrezione di Cristo, sieno tornati a morire. Ma, non essendo cosa definita dalla Chiesa, a me ripugna di ciò pensare, imperocchè dopo la risurrezione del Signore i santi defunti erano già ammessi alla visione beatifica, come si rileva anco dalla promessa che Cristo fece al ladrone: « Oggi sarai meco in paradiso » (5): onde se essi risorsero, risorsero già gloriosi, dimostrando le loro stesse apparizioni, che il loro corpo avea le doti del corpo glorificato: e però non mi pare al tutto che possa credersi, che nell'uomo venuto a stato di gloria abbia più alcun dominio la morte, il che, a parer mio, detrarrebbe alla potenza della risurrezione di Gesù Cristo, e non sarebbe conforme al solito operar di Dio, « i cui « doni non hanno pentimento » (6), come dichiara assai volte la divina Scrittura. Or i santi risorti dopo la seconda venuta del Salvatore non saranno in terra visibili di continuo, ma apparenti qua e colà, siccome farà allora Cristo medesimo, e siccome fece ne' quaranta giorni che stette co' suoi discepoli dopo che fu risorto. E sebbene anche durante il regno de' mille anni morranno de' giusti perfetti, questi, egli pare che tosto risorgeranno, se si riferisce a un tal fatto quel luogo difficile dell'Apostolo, che dice: « Imperocchè lo stesso Signore, dato il comando, alla voce dell'Ar-

(1) Apoc. XX, 4.
(2) Ps. I, 5.
(3) I. Cor. XV, 23.
(4) Matth. XXV, 52-53.
(5) Luc. XXIII, 43.
(6) Rom. XI, 29.

Digitized by Google

« cangelo e alla tromba di Dio scenderà di cielo, ed i morti, che « sono in Cristo, risorgono i primi. Di poi, noi che viviamo, che « siamo rimasti (cioè quelli di noi fedeli che allora saranno in « vita), saremo insieme con essi rapiti in aria nelle nuvole, in- « contro a Cristo » (1); dove si vede che i corpi di Cristo e de' Santi staranno privi di gravità nell'aria siccome corpi leggeri e apparenti quando e a cui vogliono.

828. Cristo adunque e i suoi Santi con esso sopra la terra dirigeranno a quel tempo co' loro consigli gli uomini cui niuno spirito di errore più sedurrà, i quali formeranno insieme una società sola perfettamente costituita ed ottima, e così sarà realizzato anche l'ideale della società umana sublimata coll'intervento di Dio medesimo come a principio nel terren paradiso, e, meglio ancora, perchè gli uomini avranno seco un Dio-Uomo. Ed egli pare che la capitale di questo regno universale, felicissimo, sarà la stessa Gerusalemme, avverandosi a pieno quanto profetizzò di essa Zaccaria, di cui, la riedificazione dopo la schiavitù non fu che un simbolo assai lontano dal vero, ed altri profeti.

829. Ma trascorsi mille anni di cotanta santità e felicità sulla terra, si legge che sarà ancora il dragone slegato per poco tempo; il che così mi sembra potersi dichiarare. Fu già confusa la falsa *sapienza* del demonio dalla sapienza di Cristo, e di conseguente lui gittato di cielo in terra. Fu anche vinta la sua *potenza* cieca ed ingiusta dalla giusta potenza di Cristo, e di conseguente gittato della terra nell'abisso. Egli pare che al demonio niente più restasse oggimai da opporre a Dio. Ma non è inverosimile che egli ritrovasse un nuovo spediente, e questa fu l'ipocrisia, s'attenda bene. Dopo mille anni di infernali tormenti, non è assurdo il pensare che quel padre di menzogna s'appigliasse al partito di fingersi pentito, e promettesse a Dio, che se egli l'avesse liberato dall'abisso, non avrebbe più nociuto agli uomini. Benchè sapesse bene Iddio che dovea credere di quel pentimento, tuttavia, perchè al padre della menzogna toccasse anche quest'ultimo scorno d'esser convinto ai fatti, di finto e d'impotente al bene, perchè non mancasse a Cristo nè pure quest'ultima gloria di aver pienissimamente convinto il demonio della sua impotentissima ostinazione nel male; e per occasionare altresì nuovi atti eroici di virtù a' suoi servi, concedesse all'angelo delle tenebre quest'ultimo

(1) II. Thessal. IV, 15, 16.

Digitized by Google

esperimento: dopo il quale riuscirà confuso di *insipienza*, di *impotenza* e anche di incorreggibil *malizia;* tre confusioni rispondenti ai tre divini attributi della sapienza, della potenza e della santità in Cristo glorificati, i quali tre divini attributi servono tutti e si fondano in quello della sua BONTA'.

830. Il demonio dunque è scatenato; e tosto egli prende a fare l'antico mestiere, a sedurre, e con più ardore di prima, le genti. « E quando saranno consumati i mille anni, Satana verrà sciolto « dal suo carcere, ed uscirà e sedurrà le genti, che sono su' quat- « tro angoli della terra, Gog e Magog, e li congregherà in bat- « taglia, il cui novero sarà come l'arena del mare. Ed ascesero « sopra la faccia della terra, e circondarono gli accampamenti « de' santi e la città diletta » (1). Questo esperimento giovava ad un altro intento. L'umanità era tutta santa: tutti gli ajuti gli erano stati prodigati da Cristo. E nondimeno appena slegato il demonio ella è sedotta! Non valgono le prove più evidenti datele da Dio della propria bontà, sapienza e potenza a tenerla fedele a lui! Quanto altamente non dovea ella restare così convinta del suo nulla, senza Dio! E che l'essere finito non potea darsi alcun bene morale ed eudemonologico, ma tutto il suo bene da Dio solo, e dal solo Cristo gli derivava! Qual gloria di ciò non veniva all'infinito! Era dunque opportuna, necessaria anche quest'ultima vicenda, acciocchè l'umanità fosse a pieno ammaestrata ed umiliata; e nella somma umiliazione di sè, nella somma gloria che darà a Dio, trovasse il massimo bene morale eudemonologico a cui Cristo la voleva elevare.

831. Ora col demonio spergiuro sacrilego non restava ad usar più altra via che quella della giustizia. Però la guerra già qui si finisce da Dio solo. « E discese mandato da Dio il fuoco dal cielo, e « li divorò (gli uomini che assediavano la santa città): e il diavolo « che li seduceva fu messo nello stagno del fuoco e del zolfo, dove « anche la bestia e il falso profeta saranno cruciati giorno e notte « ne' secoli de' secoli » (2). Quando prima il diavolo fu chiuso nell'abisso, non si parlò che ivi fosse fuoco e zolfo. Onde si distinguono i tre gradi della punizione del demonio rispondenti alle sue tre sconfitte: 1.° il cacciamento dal cielo rispondente alla sconfitta che prese nella sua falsa sapienza; 2.° il cacciamento dalla terra e l'imprigionamento nell'abisso, rispondente alla se-

(1) Apoc. XX, 7-8. (2) Ivi 9.

Digitized by Google

conda sconfitta che prese nella sua vantata potenza; 3.° il fuoco eterno, rispondente alla terza sconfitta che prese nel vanto ipocrito della sua bontà. E anteriormente a queste tre sconfitte e a questi tre castighi egli era già dannato e punito pel suo peccato originale di orgoglio: ma i suoi tre temerarj tentativi triplicarono d'acerbità l'eterna sua perdizione.

832. Giudicato e condannato così il demonio segue il giudizio solenne degli uomini. All'aspetto del trono del giudice, si scompone il cielo e la terra, che si converte in corpi (1): risuscitano anche i tristi, e gli angeli mandati da Cristo raccolgono in un istante tutte le genti nel suo cospetto, s'aprono i libri, e di tutti i singoli uomini, secondo i meriti, è pronunciata la finale sentenza. La celeste Gerusalemme è pienamente edificata di pietre viventi, tutte ritagliate a giusta squadra, e preparate innanzi, d'infinito prezzo ciascuna; e questa sposa dell'Agnello senza macchia e senza ruga, questa sposa vestita a festa, d'infinita bellezza, capo d'opera della sapienza, della potenza e della bontà di un Dio, frutto del creato universo, lavoro di tutti i secoli, è quella finalmente che giustifica a pieno, che esalta e che glorifica in eterno, ed oltre ad ogni umano pensiero, la divina Provvidenza.

CAPITOLO XXIX.

CONTINUAZIONE. — ESITO DELL'ANTAGONISMO.

833. Riassumiamo ora ciò che abbiam detto, e facciamo qualche considerazione sull'esito della lotta che abbiamo descritta tra il finito e l'infinito.

Noi abbiam detto esser consentaneo ai divini attributi, che Dio spinga la sua creatura al massimo della perfezione morale e della felicità.

Questo vero fu da noi provato con tre ragioni.

La prima fu dedotta dalla legge *degli estremi*, che Iddio mantiene sempre nel suo operare.

La seconda dalla legge del *massimo effetto*. Poichè non poteva Iddio ottenere l'effetto massimo nella sua creatura, se non a condizione che egli la spignesse al sommo della perfezione morale e della felicità; e ciò perchè un grado di perfezione morale più elevato non viene compensato da niuno accumulamento di

(1) Apoc. XX, 11.

Digitized by Google

gradi di perfezione minore; giacchè i gradi della perfezione morale differiscono fra loro come le specie. Laonde a quella guisa che mille gradi di calorico, come vedemmo, se si tengono divisi non producono l'effetto di dieci gradi uniti, così una perfezione minore in mille uomini sta senza pari al disotto del valore d'una perfezione maggiore avverata anche in un solo uomo.

La terza ragione finalmente fu dedotta dalla legge della *realizzazione completa della specie;* poichè una data essenza non è mai a pieno realizzata, se non è realizzato l'apice della sua perfezione.

834. Ora il massimo di perfezione morale nella creatura intelligente consiste nella cognizione sperimentale e pratica del Creatore, e del proprio nulla originario, e della totale dipendenza di lei dal Creatore, dal quale ogni bene ripete, poichè ella è questa l'unica via data alla creatura di pervenire alla maggior cognizione possibile di Dio, a cui è essenziale l'abbracciare tutta l'entità, l'essere principio e fine, e però causa di tutto l'essere e perfezione delle cose. La ricognizione del proprio nulla in confronto del Creatore, bene essenziale e causa di tutto il bene creato, è appunto quant'a dire il maggior atto possibile d'umiltà e il maggior atto possibile d'adorazione e di laude.

Ma la creatura non può conoscere praticamente la grandezza infinita di Dio in confronto di sè, se non mediante una negazione di sè, cioè mediante un atto, col quale ella antepone praticamente il Creatore a qualunque sentimento gradevole che possa cavare dalla propria limitata eccellenza.

Dunque era necessario che Iddio somministrasse alla sua creatura buona occasione di negare sè stessa per esaltare maggiormente il Creatore; ed egli la somministrò agli angeli ed agli uomini.

Gli angeli, siccome esseri attivi e puramente spirituali, hanno da natura un sentimento di eccellenza e di superiorità agli uomini; e Iddio diede loro occasione di negare sè stessi in questo sentimento, adorando l'umanità da lui deificata, il Cristo.

Gli uomini, come esseri passivi e misti, hanno da natura il sentimento del piacere animale; e Iddio diede loro occasione di negare sè stessi in questo sentimento, astenendosi da un frutto « bello a vedere ed a mangiare soave » (1).

(1) Gen. I, 9.

Digitized by Google

Gli uni e gli altri ubbidendo, avrebbero reso il giusto ossequio al Creatore, e sarebbero così cresciuti in moral perfezione (1).

Ma la morale perfezione che avrebbero così ottenuto potea ella essere la massima possibile?

Non ancora; poichè l'umiliazione domandata agli angeli non era un atto sufficiente a far loro conoscere praticamente tutto il nulla della natura angelica in confronto al Creatore; e così pure la mortificazione domandata all'uomo, non era il pieno sacrificio della natura umana in onor del Creatore, e non potea dare all'uomo piena e pratica e meritoria cognizione di tutto il nulla della natura umana al Creatore comparata.

L'angelo non avea occasione di riconoscere praticamente e meritoriamente tutta la deficienza della propria natura, se non la vedea precipitata nel fondo del male; e così l'uomo non avea occasione di riconoscere praticamente e meritoriamente tutta la deficienza della propria natura, se non la vedeva pure guasta di tutto quel male di cui ella era suscettibile.

Ebbene, Iddio avrebbe potuto far sì che tanto l'angelo quanto l'uomo reggesse alla prova: ma qui entrò in mezzo la sua infinita bontà, e, raccolta, per così dire, a consiglio colla sua sapienza, domandarono insieme: La creatura angelica e l'umana potrà ella produrre un maggior frutto morale lasciandola cadere o sostenendola?

La decisione si fu

1.° Che se n'avrebbe un frutto maggiore lasciando cadere una porzione di angeli, acciocchè la natura angelica, di cui gli altri non caduti partecipano conoscesse sperimentalmente sè stessa, cioè conoscesse di quanto male fosse la propria natura suscettibile, ed esercitasse pienamente l'umiltà di sè al Creatore, riconoscendo da lui, dalla sua gratuita elezione tutta la propria salute, ed insieme acquistasse il merito di detestare più attualmente che mai e di combattere il male. Or la perfezione morale degli angeli fedeli fino a questi sentimenti sublimata, sulle bilance di Dio, vinceva senza modo il prezzo della salute di tutti gli angeli perduti.

2.° Che si avrebbe maggior frutto lasciando cadere l'uomo, e guastarsi con esso tutta la sua discendenza, eccetto una sola fanciulla, destinata madre del Redentore, acciocchè la natura umana redenta conoscesse anch'ella praticamente tutto il male di cui è

(1) V. Aug. *De C. D.* XIX, XIII.

Digitized by Google

suscettibile, e in cui era liberamente incorsa, e dovesse esaltare il Creatore come sua sola speranza e solo rifugio, e fonte di ogni bene.

835. La redenzione poi degli uomini non era solamente un benefizio ad essi, ma si rifletteva ancora agli angeli, la cui morale perfezione, coll'occasione della redenzione degli uomini, venía immensamente aumentandosi e conseguentemente, la loro felicità. E ciò per più ragioni.

Primieramente la perdizione o la salute, la conservazione o la distruzione della natura umana essendo divenuta argomento della lotta fra i demoni e Dio, egli è chiaro, che dalla piena sconfitta del demonio, che abbiamo descritta nel capitolo precedente, gli angeli buoni ebbero una nuova e più viva sperimentale cognizione della grandezza, sapienza e bontà di Dio, e della impotenza, insipienza e malvagità della propria natura angelica al paragone; e quindi ebbe materia immensa di dare eterna lode al Signore, umiliandosi nel proprio intimo sentimento fino all'annullamento di sè in faccia a lui.

836. In secondo luogo ebbero occasione di esercitare il loro zelo nella guerra col diavolo, e quindi di divenire partecipi della vittoria divina siccome ministri e cause seconde e libere, e come tali ancor della gloria.

837. In terzo luogo poterono esercitare la loro carità in verso agli uomini, di cui divennero i custodi ed i difensori.

838. In quarto luogo poterono adorare l'umanità di Cristo, e servirla, e servire anco quelli che hanno in sè Cristo per la riverenza a Cristo dovuta: onde un esercizio di soprannaturale umiltà, per la quale la natura più grande si abbassa giustamente sotto la natura immensamente più piccola, perchè a questa si congiunse il Creatore.

839. In quinto luogo, essi che esercitarono prima la fede alle parole di Dio, credendo al mistero dell'incarnazione, ritrassero poscia da questo mistero, abisso di luce, aumento mirabile alla loro sapienza, meditando in tanto arcano la sapienza e bontà divina, che ivi dentro senza confine rifulge.

840. In sesto luogo finalmente l'amore e la vista di Gesù Cristo diede loro aumento immenso di felicità come è scritto, che in lui « desiderano gli angeli di rimirare » (1).

---

(1) I. Pet. I, 12.

Digitized by Google

841. Così Iddio dispose tutto il creato all'intento, che nella fine si accumulasse nelle sue creature intelligenti la massima quantità di perfezione morale e di beatitudine; l'una e l'altra consistente nella cognizione sperimentale e pratica (cioè accompagnata da assenso di volontà, da amore e da opera) del Creatore; cognizione che non potea risultare che da un tal confronto delle creature al Creatore, pel quale quelle apparissero NULLA a sè stesse, e questo apparisse il loro TUTTO; e questo confronto non potea aver luogo perfettamente senza l'antagonismo del finito coll'infinito.

842. Dissi che la cognizione del Creatore perfettiva delle creature non potea risultare che dal confronto che esse facevano sperimentalmente di sè e del Creatore, perchè la creatura altro non può conoscere con esperienza per via di percezione se non sè stessa e quanto cade in sè; e qualora ciò che cade in essa sia infinito, da lei finita riceve un cotal limite, potendosi in qualche modo applicare anche qui il detto degli scolastici, che *quidquid recipitur ad instar recipientis recipitur*. Dunque la creatura dovea conoscere in sè stessa, per l'esperimento che in sè faceva, quale fosse la grandezza del Creatore, la potenza, la sapienza e bontà di lui. Dunque conveniva che ella misurasse da una parte tutta la propria deficienza, e dall'altra l'indeficiente grandezza del Creatore, adoperandovi intorno sè stessa quasi misura, argomentando presso a poco così: « Tanto è il mio essere: ma il mio essere è al tutto deficiente: dunque il quanto del mio essere è nulla verso al quanto di un essere che è indeficiente ».

Ma come potea ella venire per via di sperimento a tale conclusione? L'esperienza d'un reale annullamento non si può fare; poichè se la creatura venisse annullata, ella, non essendo più, niun frutto n'avrebbe, e Iddio vuole che ella dia, anzi che ella stessa tragga dalla cognizione del proprio nulla originale, il maggior frutto. Non potea adunque la creatura acquistare la viva e pratica persuasione del proprio nulla, se non esperimentando la propria deficienza in tutto ciò a cui è formata, e a cui aspira, mancando in tutti i suoi desiderj, veggendo sè stessa insufficiente a quel fine senza il quale indarno esiste. Ell'è formata alla giustizia e alla bontà morale: dovea dunque sperimentarne la perdita: è formata a godere: dovea dunque sperimentare l'estremo patimento. La natura angelica, siccome semplice, non si potea distruggere senz'essere annichilata. La natura umana, siccome composta, si

Digitized by Google

potea distruggere, cioè sciogliere e non essere annichilata, rimanendo ancor l'anima separata dal corpo capace d'intelligenza, soggetto, persona sussistente. Dunque esperimento accomodato alla natura umana dovea esser la morte.

843. Ma perocchè cosi estremi esperimenti della deficie nza propria non erano ordinati dal Creatore al male della creatura, ma, per opposto, al suo massimo bene; perciò conveniva che la creatura, interamente mancata a sè stessa, fosse dalla spontanea e gratuita bontà del Creatore sollevata dal fondo della miseria, e di colpo portata all'apice della perfezione e della felicità, acciocchè, dopo avere la creatura conosciuta sè stessa e le opere proprie, conoscesse il Creatore e le opere che faceva il Creatore in lei.

844. Or nella natura angelica questi due conoscimenti avvennero contemporaneamente; poichè mentre una parte degli angeli in cui ella sussiste davano esperimento della natural deficienza, l'altra parte, in cui la medesima natura pure sussiste, veniva illuminata e sorretta sperimentando in sè chi era il Creatore, e vedendo ad un tempo chi fossero essi nella sorte de' lor compagni.

845. Ma nella natura umana questi due conoscimenti vennero successivi, essendo accaduta prima la prevaricazione degli uomini, e poscia la loro redenzione e santificazione; prima la morte, e poscia la loro risurrezione.

846. Trattenendoci qui oggimai a favellare più particolarmente di noi uomini, due sono le opere finali che Iddio compiette nell'uom caduto, per le quali gli diede esperienza della propria bontà, e sapienza, e potenza:

1.° L'una relativa al male morale, e fu il redimerlo dal peccato e santificarlo; nel che sta la vittoria riportata da Cristo sopra il peccato, la quale si continua pe' secoli fino alla fine del mondo ne' suoi seguaci. E nella gloria di tanta vittoria Iddio si consociò l'uomo; chè la sacratissima umanità di nostro Signore Gesù Cristo vinse insieme col Verbo; e con essa insieme l'umanità degli altri uomini fu vincitrice. Ma questa vittoria però non è dovuta al valor o al poter dell'uomo, ma al solo Dio; perchè Dio fu che venendo al soccorso dell'uomo il ritolse al peccato e il rifece atto all'opere della giustizia. Onde s. Paolo: « Or poi la giu-« stizia di Dio si è manifestata senza la legge (cioè non in virtù « della legge mosaica), testimoniata dalla legge e da' profeti. E

Digitized by Google

« la giustizia di Dio per la fede di Gesù Cristo (cioè non per la « confidenza dell'uomo nel suo potere di operare il bene, che « falli), venne in tutti e su tutti quelli che credono in lui, perchè « non v'ha distinzione. Chè tutti peccarono ed abbisognano della « gloria di Dio (cioè della sua gratuita bontà in cui risplende la « sua gloria e la vittoria sulla creatura finita), giustificati gra- « tuitamente, per la redenzione che è in Cristo Gesù » (1).

847. 2.° L'altra opera di Dio, relativa al male eudemonologico, fu salvar l'uomo dalla distruzione, nel che consiste la vittoria riportata da Cristo sulla morte che s'adempie nel tempo della finale risurrezione, di cui l'Apostolo: « E l'ultima di tutte sarà « distrutta la morte. Poichè: « sommise a' suoi piedi tutte le cose ». « Ora dicendo: tutte le cose sono a lui sommesse, senza dubbio « intende: eccetto quello che sommise a lui tutte le cose. E quando « tutte le cose gli saranno sommesse, allora anche lo stesso Fi- « gliuolo (come uomo) sarà sommesso a lui, che gli ebbe tutte le « cose sommesse, acciocchè Iddio sia tutte le cose in tutti » (2). Nelle quali parole si noti che l'Apostolo dice, che fu Dio quello che sommise a Cristo tutte le cose, e che in fine anche Cristo come uomo sarà sommesso a Dio, riconosciuto fonte unico d'ogni bene: acciocchè nella GLORIA DI DIO SOLO, fine dell'universo, tutto finisca; e di sì alta gloria si santifichino e si beino tutti i santi, il Capo e le membra.

848. E merita di considerarsi che la vittoria di Cristo in sulla morte si celebra in un modo tutto speciale nella divina Scrittura; poichè è vittoria decisiva, chè colla morte la umanità è distrutta; al che mirava, come a fisso scopo, l'inimico del bene. La distruzione di un'opera di Dio, qual era l'umanità, sarebbe riuscita a disdoro del suo autóre, quasi che ciò che egli fa, potesse essere d'altra potenza distrutto. Nè l'umanità distrutta poteva più nè meritare, nè lodare il Creatore, nè dargli frutto. È vero che l'anima si rimaneva immortale, ma l'anima sola non è l'umanità, sì un cotal frammento d'umanità, superstite alla distruzione. Oltracciò all'anima senza il corpo, priva dell'istrumento acconcio a presentarle gli oggetti reali di sue cognizioni, non rimane per sua natura che un atto immobile d'intuire l'essere ideale, nè può aver coscienza, nè riflessione, nè libertà, senza straniero soccorso. Onde in tale stato non può per sè stessa nè conoscere, nè cele-

(1) Rom. III, 21-24. (2) I. Cor. XV, 26-28.

Digitized by Google

brare il suo Fattore. Quindi profonde voci dell'umanità sono quelle del salmo: « Forse farai tu prodigi ai morti, e i medici li « susciteranno, ed essi confesseranno a te? Forse alcuno nel se- « polcro narrerà la misericordia tua, e nella distruzione la tua « verità? Forse si conosceranno nelle tenebre le tue maraviglie, « e la tua giustizia nella terra dell'obblivione » (1)? Dove è a notarsi, che la morte chiamasi spesso tenebre nelle Scritture, e terra di obblivione, poichè colla morte, secondo natura, l'uomo dimenticherebbe ogni suo sapere in vita acquistato. Onde cogli stessi sentimenti proprj dell'umana natura, gl'Israeliti cantavano: « Il cielo del cielo è pel Signore, ma egli diede la terra a' fi- « gliuoli degli uomini. Non i morti ti loderanno, o Jeova, nè « tutti quelli che discendono nell'inferno. Ma noi che viviamo be- « nediciamo al Signore da questo punto fino nel secolo » (2). Dove si viene a dire, non potersi naturalmente intendere come gli uomini possano abitare nel cielo, luogo di Dio puro spirito, e degli altri spiriti puri; chè l'uomo senza corpo non conoscerebbe, nè loderebbe Iddio; onde egli ha pure bisogno d'abitazione terrena. Il che era un mistero grande alla natura, e impenetrabile alla moltitudine stessa degli Ebrei. Di che a quella guisa che dopo svelato questo grande mistero, Cristo insegnò che il maggior atto di carità era quello pel quale l'uomo dava la propria vita (3); così nell'antico tempo il maggior atto di fede e di speranza era quello pel quale l'uomo dava la vita propria sulla parola di Dio, e tale fu il sacrificio d'Abramo, tale fu la protesta di Giobbe, che diceva: « Anche se egli m'ucciderà, io spererò in lui » (4); tale pure quella del salmo: « Perciocchè la sua misericordia è mi- « glior delle vite; le mie labbra ti loderanno » (5). Dal non intendersi come l'anima potesse vivere senza il corpo d'una vita operativa, venne l'errore de' Sadducei. Onde Cristo, confutandoli, non si fa loro a spiegare la sussistenza dell'anima priva del corpo, che non sarebbe bastato; ma li convince colla parola di Dio, chiamato nelle divine Scritture il Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe, il che suppone che que' patriarchi vivessero, non essendo Iddio « un Iddio di morti, ma di viventi » (6). E veramente l'obbiezione de' Sadducei riguardava la *risurrezione*, non la mera

(1) Ps. LXXXVII, 12-13.
(2) Ps. CXIII, 16-18.
(3) Vedi Baruch II, 16-18.
(4) Job. XIII, 15.
(5) Ps. LXII, 3.
(6) Matth. XXII, 32.

Digitized by Google

sussistenza dell'anima, chè senza quella non si sapea intendere che vivesse di vita operativa. Nè Cristo spiega a' Sadducei, come le anime giuste, separate de' corpi, dovessero essere ristorate della perdita della vita corporea per una misteriosa comunicazione di esse colla gloriosa carne di Cristo, chè bastava la parola della Scrittura a dover togliere il loro errore, e non erano capaci di più. Ma ben lo spiegò a' suoi discepoli, quando disse loro che il pane che egli dovea loro dare era la sua carne che dovea tener luogo della vita del mondo (1), e quando disse a Marta che egli era « la risurrezione e la vita » (2). Perocchè siccome vi hanno due morti, così vi hanno due risurrezioni. Chè l'anima del credente ancor prima di ricuperare il suo corpo nella risurrezione finale, al punto stesso in cui perde la vita terrena, è tratta in comunicazione coll'umanità sacratissima di Gesù Cristo, che il viene a prendere al suo letto di morte, secondo le parole evangeliche. E come Cristo che unisce a sè l'anima del defunto è a lei *risurrezione*, perchè restituisce all'anima la *vita operativa* che altramente ell'avrebbe perduta; così di poi continua ad esserle *vita* vera, perchè egli non si distacca più in eterno da essa. Ed è perciò che s. Paolo parla d'una abitazione che l'anima riceve dopo la vita presente invece dell'abitazione del suo corpo che aveva prima, dicendo: « Sappiamo che ove « la terrestre nostra casa di questo tabernacolo si discioglie, « un edificio abbiamo da Dio, una casa non manofatta, eterna « ne' cieli » (3), la qual supplisce all'ufficio del corpo.

849. Vinto adunque il *peccato* è vinto altresì l'*inferno*, e vinta col peccato la *morte*, è fatto luogo all'eterna vita nel paradiso, stato ultimo della umanità.

Ma una parte degli uomini, come pure una parte degli angeli riman perduta; tristo effetto della libera volontà della creatura, e pure necessario al massimo bene, posta la legge della sapienza, che il massimo effetto ottener si dovesse col minimo mezzo. Perocchè se questo male non fosse stato permesso dalla sapienza divina, non sarebbe venuto quel bene che la natura angelica ed umana è atta ad occasionare nello stato di perdizione. Conciossiachè:

1.° I reprobi sono una continua sperimentale dimostrazione

(1) Jo. VI, 52.
(2) Ivi XI, 25.
(3) II. Cor. V, I.

Digitized by Google

sotto gli occhi de' giusti della nullità della propria natura, e dell'infinita bontà di Dio, che gli ha eletti;

2.° Danno campo alla giusta superiorità e al giusto dominio de' santi a Dio fedeli, sopra gli empj a Dio infedeli;

3.° Danno sperimento palmare della deformità del peccato, la quale fa risaltare la bellezza della virtù agli occhi di tutte le intelligenze;

4.° Dimostrano quant'è sublime ed invitta la giustizia eterna, che con pene inevitabili e proporzionate restituisce l'equilibrio fra il bene morale ed il bene eudemonologico, il male morale e il male eudemonologico, nuovo mezzo sperimentale, col quale è percepita dalle creature tutte la divina grandezza e santità;

850. Tutte le quali ragioni non s'intendono a pieno, se non s'intende quel vero prima da noi stabilito, Che ogni creata intelligenza ha bisogno di conoscere per attuale sperimento la deficienza del finito e l'indeficienza dell'infinito, acciocchè la sua cognizione sia viva ed efficace a muoverla a grandi atti. Il che nasce da quella sua *limitazione*, che Dio stesso non può escluder da lei, senza renderla infinita, ciò che involge assurdo. Dunque l'intelligente creatura dovea *percepire* le divine doti, e percepirle colla natura sua propria, sia poi che percepisca questa natura in sè o nell'atto creatore, pel quale ella sussiste. Di che nè pure i beati conoscerebbero a pieno ed efficacemente la grandezza divina, e la giustizia, e bontà, e sapienza, e gli altri attributi; se questi non si manifestassero in atto negli effetti prodotti nelle creature, cui essi vedono in Dio. Con che l'Apostolo spiega il mistero dell'elezione e della riprovazione, dicendo, che con questa Iddio « volle MOSTRAR l'ira sua e FAR CONOSCERE la sua po- « tenza », e con quella volle « FAR CONOSCERE i tesori della sua « gloria ne' vasi di misericordia che preparò alla gloria » (1). A chi volle *far conoscere* dunque quant'è la sua giustizia, quanta la sua misericordia? A tutta la natura e angelica ed umana. E perchè? Perchè conosciuti i suoi attributi, di questa cognizione servendosi quelle creature a magnificarlo, venissero ad aumentare la loro propria perfezione e felicità, che in tale conoscimento e in tali lodi al Creatore si compie. E in quali individui queste creature giunsero a tanta perfezione e beatitudine? In quelli che mantenendosi buoni, si chiamano perciò appunto da s. Paolo

(1) Rom. IX, 22-23.

Digitized by Google

« vasi di misericordia ». Ma non poteva Iddio *far conoscere* alla creatura tali attributi senza che questi mostrassero di sè nella creatura stessa i loro effetti? Non potea. E perchè? Non per difetto di sua potenza, ma per difetto della creatura, per la limitazione di questa, a cui è dato solo un tal modo di conoscere le cose divine. E s. Paolo conferma di nuovo questa dottrina coll'autorità del Testamento antico. In fatti, qual ragione arreca l'antica Scrittura de' flagelli mandati da Dio agli Egiziani? Ella dice chiaramente e replicatamente, che Iddio flagellando Faraone, intendea di dare una gran lezione a tutte le genti, acciocchè conoscessero la sua potenza, e imparassero a temere il suo nome. Così infatti per ordine di Dio parla Mosè a Faraone: « Perciò io ho posto te, « acciocchè io dimostri in te la mia fortezza, e sia narrato il mio « nome in tutta la terra » (1). Che anzi volea Iddio insegnare a Faraone stesso a conoscer co' flagelli, onde giustamente il colpiva, se egli non si fosse indurato, di che gli fe' dire da Mosè: « Anche questa volta io manderò tutte le mie piaghe sopra il « tuo cuore, e sopra i tuoi servi, e sopra il tuo popolo, acciocc- « chè tu sappia che non vi è uno simile a me in tutta la ter- « ra » (2). E così tutto il popolo ebreo ebbe materia sensibile da cantar poi sempre la grandezza di Dio ne' portenti fatti in Egitto, e in quelli fatti nel deserto e al conquisto della Cananea. Non altramente tutto il mondo cristiano esalta Iddio di tante manifestazioni de' suoi attributi per via di castighi e di benefizj; le quali cose medesime saranno eterna materia di eterna laude a' comprensori celesti. Era necessario, di nuovo il dirò, che Iddio rivelasse pienamente nelle opere esteriori la sua giustizia e la sua bontà; acciocchè ella potesse essere a pieno percepita così efficacemente da eccitar l'animo della creatura ad affetti e ad opere corrispondenti; e questo bene viene anco dalla giustizia che terribilmente ed eternamente s'esercita nell'inferno. Il qual vero considerando sant'Agostino scrisse quella sentenza, che riassume tutto il pensier nostro: *Si omnis homo liberaretur, utique* LATERET *quid peccatis per justitiam debeatur: si nemo, quid gratia largiretur* (3).

(1) Exod. IX, 16. (2) Ivi 14.

(3) Ep. CXCIV, n. 5. — Elle sono pur degne d'essere qui riferite le parole del santo Dottore che poco sopra precedono, e fanno tutte per noi: *Quod autem personarum acceptorem Deum se credere existimant, si credant quod sine ullis præcedentibus meritis, cujus vult*

Digitized by Google

CAPO XXX.

CONTINUAZIONE. — FORZE CHE METTE IDDIO IN CAMPO NEL COMBATTIMENTO.

851. L'universo e tutto ciò che avviene nell'universo dipende da Dio, siccome da prima causa.

Ma Iddio ottiene gli eventi necessarj alla realizzazione a colorire e incarnare l'ottimo suo eterno disegno, comportandosi ora qual causa positiva, ora qual causa negativa. Come causa positiva egli produce il bene; come causa negativa esclude le superfluità, permette il male di colpa, determina il male di pena. Tutto ciò che accade nell'universo relativamente al grande scopo di Dio è bene o male: dalla mistura e dal combattimento de' beni e de' mali risulta la più maravigliosa e la più completa vittoria del bene sopra il male, e il trionfo di Dio, che è il bene essenziale, e l'ultima perfezione delle creature che dal conoscimento di questo trionfo ridonda e si sempiterna. È per questo che dice la Scrittura avere Iddio versata la sapienza su tutte l'opere sue (1).

852. Noi da prima considerammo come la sapienza diriga la divina operazione, quando Iddio opera come *causa positiva*, ed esponemmo diverse leggi di questo operare. Poscia passammo a considerare come la stessa sapienza disponga le nature create quando Iddio si comporta come *causa negativa*, e qual conflitto nasca fra i loro effetti deficienti (nella qual deficienza consiste il male), e i loro effetti pieni e compiuti, nella quale pienezza e compiutezza consiste il bene. Ma l'altezza inarrivabile e la fecondità inesauribile dell'argomento c'invita a non trapassare innanzi senza ritoccare alcune considerazioni non isvolte fin qui abbastanza,

---

miseretur, et quos dignatur vocat, et quem vult religiosum facit: parum adtendunt, quod debita reddatur pœna damnato, indebita gratia liberato, ut nec ille se indignum queratur, nec dignum se iste glorietur, atque ibi potius acceptionem nullam fieri personarum, ubi una eademque massa damnationis et offensionis involvit UT LIBERATUS DE NON LIBERATO DISCAT, QUOD ETIAM SIBI SUPPLICIUM CONVENIRET, NISI GRATIA SUBVENIRET. N. 4.

(1) *Et effudit illam super omnia opera sua, et super omnem carnem secundum datum suum, et præbuit illam diligentibus se.* Eccli. I, 10. — La sapienza è versata su tutte l'opere di Dio; ma solo quelli che l'amano la possedono in proprio, servendosene a gran vantaggio.

Digitized by Google

intorno alla natura delle forze che Iddio mette in campo nella mortale battaglia accesa fra il bene e il male.

853. Noi abbiamo detto che Iddio combatte colla sua sapienza e non isfoggia la sua potenza, se non dopo aver vinto legittimamente coll'armi pacifiche della ragione; e la sfoggia per far giustizia al vincitore ed al vinto, decretando al primo il trionfo, al secondo il supplizio. Egli è degno che più ampiamente da noi si dichiari questo vero.

Che vuole egli dire: Iddio non combatte gli avversarj del bene colla sua potenza, ma colla sua sapienza? Come mai la sapienza sola può riuscire contro alle forze reali che traggono in campo i malvagi sempre violenti?

Egli vuol dire, che Iddio fa sì, che il combattimento si agiti fra le sole cause seconde, somministrando ad esse, cioè tanto alle buone, quanto alle malvage con imparziale eguaglianza l'esistenza, la natura, le forze. Come abbiam veduto, egli a principio creò le nature, le beneficò tutte, lasciò libere le intelligenti al bene ed al male, stabilì leggi universali, leggi regolative sì dell'ordine naturale, che dell'ordine soprannaturale, a cui tutti egualmente gli enti fosser soggetti; mantenne costante la subordinazione e l'incatenamento delle cause, e così licenziolle ad operare. L'aver creato le nature fu opera di sua potenza certamente; ma qui non v'ha combattimento. Questa potenza non fece dunque che produrre e naturare gli esseri, lasciati poscia al loro arbitrio, ed alle loro native virtù. Quando alcuni di questi si tolsero dalla giustizia e ingaggiarono così i primi battaglia contro alla giustizia e contro a quelli che alla giustizia s'attennero; egli non intervenne a favor di questi con annichilare i primi, o con altro atto di potenza divina, siccome potea: mantenne anzi a' malvagi le loro forze, e le mantenne pure ai buoni: li lasciò dunque combattere fra loro, e volle che la vittoria riuscisse come conseguenza spontanea dalla valentia de' combattenti e dal giuoco delle cause seconde.

854. Ma come adunque dicevamo noi che egli vinse colla sapienza?

Ecco il modo: se la *potenza divina* avea cavate le nature contingenti dal nulla e le manteneva, e manteneva le lor proprie leggi, ell'era stata la *sapienza* che avea determinato a queste nature il *modo* e l'*ordine*; il *modo*, fissandone la quantità, il peso,

Digitized by Google

il numero, la misura delle specie e degl'individui, i tempi, gli spazj, ecc.; l'*ordine* poi, connettendole e mescolandole insieme, collocandole in certe determinate relazioni fra loro, e atteggiandole come conveniva. Or questo *modo* e quest'*ordine*, secondo il quale elle erano scelte, disposte e distribuite, la sapienza infinita l'avea determinato e decretato, antivedendo tutto, e così nel primo collocamento ponendo i semi di tutti gli effetti futuri, i loro rapporti che doveano successivamente intrecciarsi, e quell'armonia fra essi, per la quale in fine de' tempi ne riuscisse il risultato complessivo del massimo bene, la più stupenda vittoria del bene. Così questa vittoria rimase preveduta e determinata fino a principio con un atto semplicissimo di sapienza, che sola potea determinarla; poichè la potenza non c'entrava per altro, che per fare che i combattenti esistessero: la vittoria stessa non è che un *ordine*, un ordine di sostanze e di atti, non sono *le sostanze* stesse o i loro atti come tali (1): l'ordine poi è l'oggetto della sapienza, le sostanze e i loro atti della potenza. Quindi, ogni qualvolta la Scrittura dice che le creature tutte eseguiscono sempre il divino volere, ell'attribuisce tant'ubbidienza alla virtù del primo atto creativo, ond'ebbero la sussistenza e l'ordine, e in esso il precetto, per così dire, di quanto doveano operare in futuro, *quia ipse* DIXIT *et facta sunt;* è un pronunciamento del Verbo che dà loro la sussistenza, *sunt, ipse* MANDAVIT, *et creata sunt,* è il comando, atto di sapienza, che le armoneggia fra loro. *Statuit ea in æternum et in sæculum sæculi* (producendo le sostanze), PRÆCEPTUM POSUIT (ponendo fra esse l'ordine opportuno), *et non præteribit* (2).

855. A tutti quelli che pensano è palese quanto l'esito delle cose umane dipenda dalla serie e dalla concatenazione degli eventi. Quindi il comune proverbio: « Fammi profeta ed io ti farò ricco ». Quindi ancora l'origine del *fato* delle antiche volgari credenze, de' poeti e de' filosofi stessi, la cui virtù si faceva superiore a quella di Giove, errore manifestamente derivato dall'osservare il corso costante delle cause seconde che l'Essere supremo, quasi direi, rispetta, siccome quella che è sua prima legge e volontà;

(1) Onde s. Tommaso acconciamente dice, che *Fatum dicitur dispositio non quæ est in genere qualitatis, sed secundum quod dispositio designat* ORDINEM, *qui* NON EST SUBSTANTIA *sed* RELATIO. S. I, CXVI, II. ad 3.

(2) Ps. CXLVIII.

Digitized by Google

ma la grossezza delle menti avea ciò per segno che quel corso fosse indipendente dal poter divino. I maomettani poi invece di riporre il fato nella connessione infrangibile delle cause seconde, il riposero nella necessità degli eventi singoli, la quale attribuirono alla volontà decretoria d'Iddio, cadendo nell'assurdo che ciascuno avvenimento abbia luogo ugualmente, tanto se l'uom ne pone la causa, quanto se non la pone, o anzi la toglie; rinnovando così il sofisma che i filosofi antichi denominarono acconciamente il *poltrone*, *ἀργὸς λογος* (1): a cui soggiace la mente di quelli, che osservando riuscire assai volte l'esito degli avvenimenti malgrado di ogni volontà e provvidenza dell'uomo in contrario, questa cotale necessità solo considerano, nè pongon mente che tuttavia gli effetti vanno sempre connessi colle lor cause, onde se essi sono *fatali*, le cause si debbono dire *confatali*, come le volea dette Crisippo (2). A' tempi nostri, lo studio di sì lunga storia, quant'è quella della vita dell'umanità, che per più migliaja d'anni si svolse, aperse gli occhi a vedere assai meglio qual sia l'invitta forza dell'incatenamento delle cause innumerabili a produrre effetti, inevitabili spesso e spesso imprevedibili all'uomo singolo, ma sì bene preveduti e predisposti dall'autore primo di quell'incatenamento; onde a' dì nostri, urtando ancora nell'errore del fato gentile s'è veduta uscire una scuola di *storici fatalisti*.

856. Ma benchè v'abbia errore ed ignoranza in tale sistema, tuttavia non è men vero che l'esito complessivo degli eventi composti d'una lunga e complicata serie di cause, e d'effetti che alla lor volta si fanno cause, si sottrae in grandissima parte al poter de' singoli uomini, e spesso a quello stesso delle masse, i cui provvedimenti son vani, perchè non prevedono abbastanza da lungi, nè riparan per tempo a ciò che va insensibilmente o all'improvviso succedendo e per loro stesso mezzo. All'opposto la divina sapienza, che ha preveduto tutto, e tutte le cause disposte fin da principio al suo altissimo intento, ottiene che la successione delle cose riesca sempre a quello scopo ch'ella vuole, ed è la gran vittoria che s'è prefissa.

857. A ragione dunque tutti gli uomini, in tutti i tempi, consci della propria impotenza quanto all'esito final delle cose, s'accor-

(1) Cicerone lo dice *ignava ratio*. De Fato, XII.
(2) Cic., *De Fato*, XIII.

Digitized by Google

sero che loro soprastava una misteriosa grandissima potestà, signora di tutto, dispensatrice di tutto, o che la chiamassero poi fato o deità, o con altri nomi: e ne sentirono soprammodo il bisogno e il timore, e furono religiosi. Lo stesso empio motto degli epicurei, *primus in orbe Deos fecit timor*, è argomento lampante dell'esistenza di questa recondita, immensa virtù soprammondiale, onde tutti i mortali, e gli empj i primi, si confessano, loro malgrado, dipendenti. E però quando Trasimene, celebrandosi la festa di Nettuno nell'isola di Pilo, porgeva a Mentore l'aureo vaso, acciocchè il passasse a Telemaco e bevesse ad onor di quel Dio, Omero così il fa parlare:

> . . . . . del licor soave
> Presenta il nappo al tuo compagno, in cui
> Pur s'annida, cred'io, timor de' Numi,
> Quando ha mestier de' Numi ogni vivente.

Il qual concetto trovasi ripetuto continuamente per entro a tutti i più antichi scrittori. Quindi ancora i Gentili, quando si vedeano oppressi, nè avean rifugio nè forze da resistere a' violenti oppressori, ricorrevano supplichevoli all'essere invisibile disponitore del mondo, con quella stessa spontaneità di natura con cui la mente sale a Dio pel principio d'integrazione (1); nè perciò essi credevano, che si dovesse rompere la catena delle cause seconde, ma intendevano naturalmente e quasi istintivamente che l'esito degli eventi dipendea tutto dal trovarsi quella catena disposta e intrecciata più tosto in uno che in altro modo da una mente suprema, dove solo vi avea la ragion sufficiente del perchè le cose fossero connesse e abbattute insieme più tosto così che in ogni altra guisa. E il natural senso dava cotanta importanza a questa prima ordinazione che doveano avere le cose mondiali da una qualche mente sempiterna, che egli dimenticava assai sovente le cause seconde, dalle quali, come tali, non dipendeva punto l'effetto complessivo felice o sfortunato degli eventi che si bramava o temeva, dipendendo anzi interamente dall'*ordine di quelle cause*, e questo dalla sapienza che le aveva disposte, sotto la cui dispensazione non potea in fine perir la giustizia. E questa intima persuasione comune agli uomini, massimamente se miseri e

(1) *Nuovo Saggio*, sez. VI, p. IV, c. II, a. VII.

Digitized by Google

bistrattati, si esprime sovente da' poeti, come, poniamo da Orazio in que' versi:

Regum timendorum in proprios greges,
Reges in ipsos imperium est Jovis
Clari giganteo triumpho
Cuncta supercilio moventis (1).

858. E che cosa è questo muovere che fa Giove tutte le cose pure col sopracciglio? Acconciamente s'attribuisce al sopracciglio, cioè al guardo di Giove tutti i movimenti del mondo; poichè il vedere del corpo rappresenta il veder della mente ossia il conoscere le cose, e col solo conoscere le cose Iddio le istituisce e conduce. Non è dunque che il potere di Giove, secondo l'intimo senso de' Gentili, rompa la serie delle cause, ma è quello che create queste cause, le ordina siccome conviene, acciocchè la giustizia non perisca, e nella fine trionfi.

859. Ma quanta sia questa virtù quieta ed occulta della sapienza disponitrice dell'ordine delle cause, s'intenderà via meglio qualor si consideri che niuno singolare avvenimento accade, se non come effetto di tutta la serie lunghissima e intralciatissima delle cause che lo hanno preparato e disposto. Ora vi hanno avvenimenti e accidenti singoli e momentanei, per sè presi di nessun momento, da' quali dipende tutta la felicità e l'infelicità dell'uomo: un solo di essi basta a troncare sovente tutti i suoi progetti anche giganteschi, annienta tutta la sua potenza, rende certo ciò che è più inverosimile, travolge affatto il corso della sua vita, e col corso della vita d'un uomo rimuta il corso della vita d'altri milioni d'uomini, cangia affatto la stessa sorte delle nazioni. Or contro questi eventi così preparati quasi in occulto che può mai l'uomo? Uno di essi è la morte. Chi può con sicurezza prolungare d'un solo giorno la propria vita? Quanti accidenti non possono troncarne ogni istante il filo, e accidenti non prevedibili, ma pure in mano di Colui che colla mente ebbe ordinata la serie delle cause e degli effetti, e prescritto a ciascuno di questi l'ora, il minuto, l'istante in cui dovesse avvenire, e ubbidiente non fallisce al cenno! « Un uomo, dice Orazio, viene ordinando « gli arboscelli pe' solchi in terreni più ampi che altro non « faccia; l'uno più nobil di sangue discende in campo Marzio

(1) *Od.*, L. III, 1.

Digitized by Google

« a dividere onori; quegli contende cogli altri migliore di co-
« stumi e di fama, questi per turba di clienti maggiore: ne-
« cessità con legge uguale, sorteggia a morte i sommi e gli imi:
« agita l'urna capace ogni nome » (1). Ci dica chi può quanto diversi sarebbero riusciti gli avvenimenti del mondo intero se Giuliano in vece di rimanere ucciso da' Parti, fosse tornato da quella guerra vittorioso? O se Alessandro non fosse stato côlto da morte in Babilonia, prima d'aver successione, e aver ordinato il governo di sue conquiste? O se Giulio Cesare fosse vivuto lungamente?

860. E come il punto in cui gli uomini cessan di vivere in sulla terra è in mano alla sapienza ordinatrice degli eventi, così da questa unicamente dipende la conservazione o l'estinzione delle schiatte. Chi può dare o togliere ad un principe successione? Dipende forse dal suo volere? dal suo valore? dalla possanza de' suoi eserciti? E pure la sorte degl'imperi è legata in gran parte alla successione od all'estinzione delle case regnanti. Che, poniamo, sarebbe al presente l'Italia, se cotante stirpi di suoi principi non si fossero inopinatamente estinte? Chi mai lo sa? Dio solo, che lo dispose.

861. Ciò che diciamo della vita dell'uomo o della durata delle stirpi può ugualmente dirsi di ogni grande impresa umana: l'ordine degli avvenimenti determina il punto in cui l'impresa finisce. I Gentili l'ebbero veduto e confessato, e un di loro disse:

Debemur morti nos, nostraque sive receptus
Terra Neptunus classes aquilonibus arcet,
Regis opus, sterilisque diu palus aptaque remis
Vicinas urbes alit, et grave sentit aratrum:
Seu cursum mutavit iniquum frugibus amnis
Doctus iter melius: MORTALIA FACTA PERIBUNT (2).

862. I quali avvenimenti, l'estinzione degli individui, quella delle famiglie, il certo fine delle maggiori opere umane in un tempo fisso ab eterno dalla concatenazione delle cause non sono pure che esempi. Si può dire il medesimo di qualsivoglia evento singolare grande o piccolo: il tempo suo è decretato a ciascuno: l'uomo stesso non è che un mezzo destinato ad eseguire tali alti decreti.

---

(1) *Od.* III, 1. (2) Orat., *De Arte poet.*

Digitized by Google

863. Ed è questa stessa verità messa in azione, che forma il sublime che s'ammira nelle greche tragedie. Si vede in quelle con infallibile esito avverarsi il fato per via d'una serie di cause naturali concertate mirabilmente ed inevitabilmente, contro ogni apparenza, e a dispetto di tutta la potenza umana, e a malgrado di tutta l'umana prudenza. Che se il tragico con apposita macchina facea calare qualche Iddio in sulla scena, il buon senno degli antichi lo biasimava; perocchè si volea vedere nel dramma la sapienza divina risplendere nel nesso mirabile degli eventi, e non la potenza con arbitrio introdursi; onde il precetto oraziano,

> *Nec Deus intersit nisi dignus vindice nodus*
> *Inciderit* (1),

dettato manifestamente dal principio nostro della ragion sufficiente, ossia del minimo mezzo, il quale richiede che Iddio non intervenga immediatamente nelle cose mondiali, se non solo per necessità di quel bene che non si può altramente ottenere.

864. Dove mi si permetta osservare che ogni qual volta la tragedia caverà lo scioglimento di un nodo per vie naturali, e pure imprevedute agli uomini i più sagaci, e da questi cessate a tutta loro possa e a tutta prudenza, ella riuscirà sempre sublime, perocchè sublime cosa ella è l'intendere e quasi veder cogli occhi proprj le cose umane condotte da una oltremondana virtù occulta, temibile, inevitabile, e pure in niuna maniera violenta. Ma se l'evento riuscirà oltracciò a favore della giustizia e della virtù, ed a sfavore dell'ingiustizia già quasi prevalente e del vizio quasi trionfante, allora la tragedia oltre apparir *sublime*, sarà ancora *verisimile;* conciossiachè, come abbiamo detto, questa è la legge secondo cui le cause connettonsi, che l'esito finale degli eventi esterni armoneggi colle opere virtuose e giuste, contrariando alle ingiustizie ed alle nequizie; e il contrario è l'eccezione, la quale accade sol quanto esige l'unica legge del minimo mezzo. E ciò che è solito ad avvenire costituisce il verosimile; ciò che non è solito, ma accade eccezionalmente, l'inverosimile. Onde ogni scuola di poesia, che fa al vizio una parte gloriosa, pecca contro la legge del verosimile.

865. Ma qui si noti che la sapienza divina non ha solo ordi-

(1) Orat., *De Arte poet.*

Digitized by Google

nato innanzi gli eventi esteriori; ma ella ha ordinati altresì i pensieri e gli affetti degli uomini, e quest'ordine è un'altr'arma potentissima colla quale ella vince, riuscendo a fare che le cose tutte abbiano quell'esito ch'ella vuole.

In fatti, un pensiero solo che sorga in mente ad un uomo, o che non sorga a debito tempo, basta a cangiare i destini dell'intero mondo. S'interroghino i più famosi conquistatori: tutti aveano la coscienza di esser guidati da un cotal fato: celeberrima è la fortuna di Cesare; quest'uomo sì ambizioso dimenticava il proprio valore, per ascrivere i suoi ammirandi successi alla sua fortuna, cioè ad una cotale disposizione superna, senza la quale egli non sapea spiegare a sè stesso le sue proprie vittorie, nè il corso della sua vita. E chi ignora che cosa ad Attila stesso diceva l'intimo sentimento? Protestava il barbaro devastatore che non egli, ma qualche cosa di superiore a lui il moveva alle imprese, e chiamavasi il flagello di Dio. Protestava lo stesso il terribile Schah-Nadir conquistatore dell'Indie. Non abbiamo noi stessi udito come giudicava di sue felici imprese, il più recente de' famosi capitani, Napoleone? Quante volte non ha egli dichiarato, maravigliando, che la vittoria non dipende dall'uomo, anzi da un istante sfuggevole, da un pensiero istantaneo che non si trova, ma viene tutto da sè in buon punto, senza il quale ogni cosa è perduta? Quante volte non accennò egli, come tutti gli altri che il precedettero, ne' grandi fatti guerreschi, la sua stella? Quante non rese omaggio alla divinità, e non sentì, non confessò il profondo concetto che s'acchiude nella denominazione che la divina Scrittura dà al supremo Essere « il Dio degli eserciti »?

866. Nè solo a determinare la vittoria o la sconfitta basta un pensiero istantaneo che viene e passa come baleno; ma tutte le determinazioni dell'uomo dipendono dalla presenza repentina o dall'assenza pure repentina de' pensieri, il venir de' quali o l'andarsene non è in sua mano. Quando i fratelli di Giuseppe, vedendol venire da lungi, dicevano: « Uccidiamo questo sognatore, e vediamo che gli giovino i suoi sogni », credevan essi d'avere in mano i destini del lor fratello, e di potere a loro voglia far ire a nulla i presagi de' sogni: e pure non era così. E perchè mai? Perchè non erano in loro mani i loro proprj pensieri, ed i movimenti e le persuasioni conseguenti del loro animo; benchè i pensieri e le persuasioni sieno cose così intime all'uomo. Di fatto avvenne che quel pensiero d'uccidere il lor fratello si cangiò poco dopo

Digitized by Google

in essi nel pensiero di venderlo, che credevano equivalente pel lor disegno; ma così cooperarono essi stessi, non sapendolo, all'avveramento de' sogni da loro spregiati. Certo, senza che i fratelli si fossero persuasi di poter impedire l'avverarsi di que' sogni, ed avessero tolto a guastargli, Giuseppe non avrebbe avuto il vicereame d'Egitto. E pure essi eran liberi: potevano certo ucciderlo, come poterono venderlo, come potevano non pensare a' sogni, e trasandarli. Ma essi liberamente preferirono il secondo pensiero men tristo al primo, e ciò perchè nella serie de' lor pensieri questo secondo successe al primo, e fu eletto; il quale non sarebbe stato eletto, se al primo non fosse succeduto.

867. Costantino è in balía di Galerio, ma ottiene un tratto dal tiranno il permesso di tornarsene a Costanzo-Cloro suo padre. Se allora Galerio avesse differito un sol giorno d'accordar quel permesso, per qualsiasi riflesso; o se al giovane eroe non fosse venuto nell'animo il pensiero prontissimo di partire incontanente la stessa sera dell'ottenuta licenza dalla corte di Nicomedia, facendo uccidere i cavalli delle poste per cui passava, egli era vittima del crudele ed ambizioso vecchio, che invano all'indomani volle fare inseguir la sua preda. Ecco un pensiero non venuto a Galerio, un pensiero venuto a Costantino; da questo poco allor dipendette il trionfo della Croce, la pace della Chiesa, l'estirpazion de' tiranni che straziavano l'umanità, il racconciamento del romano impero, la fondazione di Costantinopoli, il Niceno Concilio, i gran lavori de' padri del IV secolo, il destino in somma del mondo tutto: noi stessi siamo figli di quel pensiero. Sì, le immense, le innumerabili conseguenze di quell'invisibil pensiero che all'istante mancò a Galerio, e di quell'altro che all'istante non mancò a Costantino, nè Galerio, nè Costantino le conosceva; e non poteano perciò esser oggetti di loro scelta; ma le conosceva bene Iddio, e Iddio solo le avea prescelte. Qui si presenta da sè il passo di Giobbe, che di Dio favella così: *Qui immutat cor principum populi terræ et decipit eos ut frustra incedant per invium. Palpabunt quasi in tenebris et non in luce, et errare eos faciet quasi ebrios* (1). Dove si dice che Iddio inganna i principi empj e baldanzosi, volendo significare, che permette che s'ingannino

(1) Job XII, 16-25. — Tutto questo mirabile luogo di Giobbe merita di essere attentamente considerato all'uopo nostro.

Digitized by Google

e si confondano ne' loro proprj pensieri e consigli, ed è quello stesso che altrove si legge: « Il cuore del re è in mano del Si- « gnore, e lo inclina a qual parte egli voglia »; il qual potere divino sui pensieri de' grandi viene assomigliato dalla Scrittura al potere che Iddio ha di mandare le acque dal cielo, di farle scender dai monti, di compartirle sopra la faccia della terra (1).

868. Onde siccome le piogge e l'acque divise in rivi si muovono e si ripartono in virtù di cause naturali da Dio predisposte; così la serie de' pensieri umani e il presentarsi questi alle menti in certi istanti determinati, e il dipartirsene sono naturali effetti da naturali cause prodotti (fra le quali cause si comprendono le intelligenze separate); ma tali però quali le ebbe Iddio stesso al cominciamento stabilite ed ordinate, ovvero mosse di poi colla manifestazione del suo volere. Quindi, se si considera, che tutte le operazioni umane, nessuna esclusa, da' pensieri incominciano, e senza i pensieri non possono incominciare, si vedrà chiaramente che coll'essere Iddio il primo ordinatore e disponitor de' pensieri, con solo questo, già egli ha in mano sua tutte le vicende umane, e i certi loro riuscimenti.

869. Dico adunque che la serie degli umani pensieri ha sue natural cagioni, benchè talora palesi, talora occulte. Ma non dico che l'origine, e l'andare e il venir de' pensieri nelle umane menti dipenda solo o dalla naturale lor connessione ed associazione, o dalle sensazioni accidentali che l'uomo riceve dagli oggetti che lo circondano, e che sono pure dalla Provvidenza ordinati. Certo queste cagioni hanno un'immensa influenza sui movimenti dello spirito umano. Ma a suscitare e far dileguare i pensieri, possono concorrere altresì esseri invisibili buoni e rei, come accennava, i quali sono pure anch'essi cause seconde da Dio ordinate al suo immancabil disegno, e veramente in tutto l'universo elle esercitano loro azioni, secondo le leggi della propria natura. Tale fu il sentimento costante dell'antichità, anche dell'antichità gentilesca, che attribuiva ad ogni uomo il suo genio; ed è pure confermato dalla cristiana tradizione, onde scrisse Boezio, che « si va tessendo la serie fatale degli eventi, o il fato, si « adempie poi pel ministero che alcuni spiriti prestano alla di-

(1) *Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini, quocumque voluerit inclinabit illud.* Prov. XXI, 1.

Digitized by Google

« vina Provvidenza, o per opera dell'anima, o pel servigio di « tutta la natura, o pe' celesti moti delle stelle, o per ange- « lica virtù, o per la varia solerzia de' demoni, o di alcuni di « essi o di tutti » (1), il che insegna pure l'angelico san Tommaso (2).

870. Laonde se Iddio permette a' demoni, entro certo limite dalla sapienza prescritto, di suscitare negli animi umani pensieri e disegni che tentano o inservono al male, e commette agli angeli suoi di recare nelle umane menti pensieri che le invitano al bene, o le addirizzano a riuscire felicemente nelle opere buone; nè pure in ciò egli fa uso immediato di sua potenza: sono ancora cause seconde che operano giusta le lor proprie leggi e la connessione prestabilita, e tutt'al più egli esercita non il dominio di signore, ma l'ufficio pacifico di maestro e di suasore.

871. Ma conviene che noi tocchiamo altre armi colle quali, in aggiunta a quelle della sapientissima connession delle cose, e delle interiori operazioni nell'anime, la divina sapienza combattendo vince il male, e procura al bene il trionfo. Una di queste consiste negli effetti spontanei che conseguono all'umana malizia, ed all'umana virtù e santità.

872. La malizia e l'iniquità è per sè stessa un deterioramento della natura e della persona de' perversi, e però essi stessi col liberamente eleggerla si ribassano e si rovinano. Chi pecca adunque, già col suo peccato senza più fa onta e danno a sè medesimo. Onde di chi ruba e di chi è rubato acconciamente sant'Agostino osserva che il primo fa maggior danno a sè che all'altro, *cum ille patiatur damnum pecuniæ, iste innocentiæ* (3).

873. Oltre il mal morale che nell'uomo corrompe ciò che vi ha di più eccellente, seguita per vie naturali il male di pena, onde il salmo: « Ecco il tristo che produce ingiustizia: ha concepito « affanno e partorito menzogna. Ha scavata e sfondata una fossa, « e cadde nella buca che fece. Il suo dolore gli darà sulla testa, « e la sua violenza in sul vertice del suo capo gli scenderà » (4); dove il medesimo sant'Agostino osserva non doversi credere « che « quella tranquillità e quella ineffabile luce, che è Dio, cavi da « sè onde punire i peccati; ma sì che ella ordini i peccati stessi « per modo, che quelle medesime cose, le quali furono diletta-

(1) *De Consol.*, lib. IV, pr. IV.
(2) S. I, XCVI, II.
(3) Enarr. in ps. VII, n. 17.
(4) Ps. VII, 14-16.

Digitized by Google

« menti dell'uom peccatore, riescano strumenti del Signore che « lo punisce » (1). E questo è luogo amplissimo nella Scrittura che descrive i mali naturalmente a' peccati congiunti, e ne' libri de' filosofi morali di tutti i tempi, a cui la cotidiana sperienza presta luminosisima testimonianza. Laonde noi per non essere infiniti, deliberemo soltanto l'argomento.

874. Primieramente il peccato acceca più o meno colui che il commette e lo ama. Non gli toglie solo il lume soprannaturale, gli diminuisce altresì il lume naturale; ed ecco come. Le cognizioni di cui è arricchita la mente umana non sono necessariamente norme di suo operare; ma sono norme e principj di sue azioni quelle sole che l'uomo elegge a ciò.

Ora se l'uomo operasse a tenore di tutto ciò che egli conosce, se seguisse coll'azione dietro a tutte le notizie da lui possedute come ad altrettante norme, il suo operare sarebbe retto e giusto. Ma il perverso, che concepì un affetto disordinato, piglia questo a sua guida, e quindi elegge a norma di sue operazioni quelle sole cognizioni, le quali ajutano la sua passione o giustificandola, o fomentandola, o somministrandole i mezzi di soddisfarla. Così l'intelligenza dell'angelo ribelle dal suo proprio orgoglio fu ottenebrata: quell'angelo ben conosceva Iddio e sè stesso; ma egli prese a norma di suo operare solamente la cognizion di sè stesso; a sè, alla propria eccellenza limitando il suo guardo: egli così lo ritirò da Dio e dall'eccellenza divina, e s'acconciò per modo da lusingarsi vanamente di vincere contro colui che sapeva pure non potere esser vinto. Che altro fecero i giganti antidiluviani? Cotesti famosi ed empj uomini, la cui memoria rimase in tutte le genti, i cui ardiri si narrano in tutte le mitologie, e la cui sconfitta si trova tanto in Orazio, quanto in Giobbe? — Che sopra tutte le forze degli uomini domini una virtù indeclinabile, una necessità, un fato, un Dio, causa prima, ordinatrice del tutto, ella è verità sentita sempre, sempre confessata da tutte le genti, e però da essi non ignorata. Ma non la presero a norma del proprio operare: anzi restrinsero la propria attenzione alla robustezza del proprio corpo, all'audacia del proprio spirito, e ciecamente si persuasero di poter lottare contro Dio stesso, e di poter riuscire, in qualche modo, nella lotta. Intanto essi certo ignoravano che l'autore della natura avea preparate ne' suoi serbatoi le acque,

(1) Enarr. in ps. VII, n. 16.

Digitized by Google

nelle quali doveano perire affogati colla loro baldanza. Onde a ragione la Scrittura attribuisce la loro perdita alla loro stoltezza, che non posero mente a' mezzi d'umiliarli, che aveva Iddio pur nelle sole forze della natura; come attribuisce la salvezza di Noè alla sua sapienza, che prese a norma del suo operare la cognizione di quel Dio che disponea, ossia avea già disposte fin da principio le cose tutte (1).

875. Vi ha dunque questa differenza naturale fra il buono e il malvagio, che il primo è illuminato e diretto da tutta intera la verità che egli conosce, laddove il secondo s'attacca ad una particella di verità, e si priva volontariamente del lume dell'altra parte che opposta alle sue passioni egli rifiuta. Il che è un immenso vantaggio che il primo, chiamato nella Scrittura anche *savio*, ha sopra il secondo chiamato *stolto*. Perciò egli è detto che questi cammina nelle tenebre, ed urta e cade; e che quegli all'incontro cammina nella luce, prudente, padrone di sè, andando diritto e sicuro al suo fine. Quanto acconciamente ancora sta scritto, che il tristo che si diminuisce dalla parte del cuore, perchè restringe il cuore agli oggetti di sue passioni, si diminuisce altresì da parte dell'intelligenza! *Qui minoratur corde, cogitat inania, et vir imprudens et errans, cogitat stulta* (2).

---

(1) Sap. XIV; Eccli. XVI. — Noi abbiamo veduto che Iddio volle trarre dall'umiliazione della natura un documento saluberrimo all'uomo, insegnandogli a conoscer lui tanto maggiore dell'immensa natura. Questa necessità che Iddio a somma utilità della natura (cioè delle intelligenze da lui create) disponesse che tutta la natura fosse umiliata fino al nulla ond'è uscita, scorgesi da questa legge psicologica, o più tosto pneumologica, che « quando uno spirito intelligente ha dei beni oltre al suo stato ordinario è tentato di affissare talmente in essi la sua intelligenza e il suo affetto, da accecarsi a ciò che è fuori di quelli, a ciò che è sopra di lui, in somma da non badare più alla grandezza del Creatore, onde tutto gli viene ». Questa è la ragione per la quale la scienza stessa da sè sola, lungi dal condurre l'uomo a Dio, lo stoglie da Dio, gonfiandolo, se non è contrappesata e informata dalla carità. Nè l'osservazione è mia, ma di san Paolo, il quale osserva che Iddio dovette opporre una dottrina che insegna e persuade l'umiliazione per mezzo della FEDE, giudicata stoltezza, alla SCIENZA umana, che altro non insinuava agli uomini che la superbia, e si credea sapienza: *Nam quia in Dei sapientia, non cognovit mundus per sapientiam* (cioè per le speculazioni de' filosofi e dottori superbi della loro scienza) *Deum: placuit Deo per stultitiam prædicationis salvos facere credentes.* I. Cor. I, 21.

(2) Eccli. XVI, 23. — Per questo anche san Paolo dice, che se i

Digitized by Google

876. S'aggiugne che come il tristo confida in sè, non può ricevere, perchè ricusa, alcuna luce speciale dal fonte della santità; quando il secondo che confida in Dio è scorto dalla Provvidenza stessa, mediante gli angeli che suscitano in lui opportuni i pensieri, e da Dio stesso è immediatamente illuminato.

877. Quindi i mali di pena, a cui i malvagi soggiacciono, da due fonti derivano: 1.° da sè stessi che s'accecano, e 2.° dalla disposizione delle cose e degli eventi disarmonici al loro operare.

878. E perocchè ogni vizio ha per suo proprio fondamento la confidenza prosontuosa nelle proprie forze, perciò la Scrittura dice, « che gli empj saranno presi nella loro propria superbia » (1), e che da sè medesimi entreranno nel laccio (2).

879. Si consideri la società domestica de' tristi: di quanti guai non va piena! « Il rimproccio e le ingiurie annulleranno la so-
« stanza, e la casa, che è troppo ricca, s'annienterà per super-
« bia: così la sostanza dell'uom superbo sarà diradicata. — Chi
« edifica la casa a spese altrui, è come chi raccoglie sue pietre
« nel verno. Stoppa adunata è l'unione de' peccatori, fiamma di
« fuoco li consumerà » (3).

880. Si consideri i guai che procedono dall'ingiustizia e dall'iniquità alle società civili. « Come è il giudice del popolo, così
« sono i ministri di lui; e quale è il rettore delle città, tali ne
« sono gli abitatori. Un re insipiente perde il suo popolo, e le
« città fioriran popolate per l'assennatezza de' potenti. — Lo scet-
« tro si trasmuta d'una in altra gente a cagione delle ingiustizie,
« e delle ingiurie, e delle contumelie e de' diversi inganni. —
« Iddio distrusse i seggi de' duci superbi, e fece che in lor vece
« assidessero i mansueti. Inaridì Iddio le radici delle genti su-
« perbe, e piantò gli umili fra le stesse genti. Le terre delle
« genti rovesciò il Signore, e le sperdette fin dalle fondamenta:
« di loro ne disseccò, ne disperse, ed abolì la memoria lor dalla
« terra » (4).

881. Se consideriamo gl'individui, essi rimangono dal vizio

---

principi di questo secolo avessero conosciuto Cristo, non l'avrebbero crocifisso (I. Cor. II). E perchè nol conobbero? Per quella ignoranza che è prodotta dal peccato, per l'accecamento delle passioni.

(1) *Comprehenduntur in superbia sua.* Ps. LVIII, 13.

(2) *Peccantem virum iniquum involvet laqueus; et justus laudabit atque gaudebit.* Prov. XXIX.

(3) Eccli. XXI. (4) Eccli. X, 3-21.

Digitized by Google

sgagliarditi: ogni vizio trae dopo sè infiniti mali: quante malattie essi producano sarebbe cosa lunghissima dichiarare: i cultori dell'arte medica ne favellarono, nè ancora abbastanza: al peccato finalmente si possono ridur tutte come ad universale cagione (1).

Ogni iniquo è infelice, perchè profondamente disordinato, o pena a sè stesso: la pace e le consolazioni del giusto superano ogni parlare, ogni pensiero di chi non ne ha presa sperienza. Che se talora all'iniquo sono lasciati *beni esterni* e piaceri, gli è però sottratto l'*appagamento* (2), onde dice la Scrittura ch' « egli non « si rallegrerà ne' suoi beni » (3), e che per mangiare che faccia « non si sazia il suo ventre » (4).

882. Al giusto oltracciò vien data una luce, un affetto, una sicurtà, una confidenza soprannaturale; ed è questo il germe del suo futuro pienissimo trionfo. Onde, come dice l'Apostolo, « l'uo- « mo raccoglierà quelle stesse cose che egli avrà seminate. Poichè « se semina nella carne, raccoglierà pure corruzione: ma chi « semina nello spirito, dallo spirito raccoglierà l'eterna vita » (5).

Quindi è che la costanza de' buoni non iscema giammai; poichè ne' beni interni che non s'ottengono nè perdono per violenza, hanno sempre onde attignere nuove forze di spirito che li fanno contenti, e nella loro mansuetudine invitti. A' malvagi affaticati ognora nelle laboriose lor vie, spossati sempre dalla loro violenta attività scadon le forze, vanno in languore, ed essi stessi sovente il confessano (6).

883. Attese le quali cose ed altre che si potrebbero qui osservare, s'avvera la legge mentovata imposta a' malvagi che ESSI POSSANO COMINCIARE MA NON FINIRE (319). Possono sì cominciare, poichè se Iddio non li licenziasse a ciò, non vi sarebbe combattimento; ma

---

(1) Vedi su di ciò Roselly de Lorgue, *La mort avant l'homme.*

(2) Vedi *La Società ed il suo fine*, lib. IV.

(3) Eccli. XIV, 5.

(4) *Justus comedit et replet animam suam: venter autem impiorum insaturabilis.* Prov. XIII.

(5) Ad Galat. VI. — Vedi *Saggio sulla Speranza*, lib. III.

(6) *Combien de fois n'avons nous pas dit: « La crise actuelle sera la dernière? », et toujours il en est survenu de nouvelles. La raison de cela est que nous nous endormons toujours après la victoire: NOUS PASSONS BRUSQUEMENT DE L'EXTRÊME ÉNERGIE A L'EXTRÊME FOIBLESSE.* Rapport de Louchet à la Convention Nationale le 26 vendémiaire, ann. IV sur la situation de la République.

Digitized by Google

non posson finire, perchè l'esito delle imprese è il tutto: e questo Iddio l'ha riserbato a sè stesso ed ai suoi. I quali se sono momentaneamente oppressi e sbattuti, non è però questo l'esito, ma la via che all'esito finale precede e conduce. Onde: « il desiderio « degli empj perirà » (1), ed « ogni opera corruttibile in fine verrà « meno, e chi la fa se n'andrà con essa » (2), e « a chi teme Id- « dio sarà bene negli estremi » (3). « Temere Iddio è dunque « la pienezza della sapienza » (4), cioè la scienza della felicità, e il non temere Iddio è la pienezza della stoltezza; perocchè gli empj appajono « come una nube mattutina (che non dà acqua), « o come la rugiada dell'aurora che passa, o come la polvere ra- « pita dal vento, o come il fumo che esce dal fumajuolo » (5).

Ma egli è uopo rammentare che la deficienza de' tristi, per la qual indeclinabilmente soccombono, da altro non viene che da loro medesimi, i quali da Dio togliendosi, ricusano godere quelle virtù e quelle forze che egli sarebbe presto di loro somministrare, e Iddio non fa altro che permettere loro quel ritogliersi da lui che essi liberamente eleggono, e il permette mosso dalla sua infinita bontà, che da' lor mali il massimo bene ritrae pel complesso dalle creature. Onde diceva Iddio medesimo ad Israello: « Tua è « la perdizione: solo in me è il tuo ajuto » (6); nè si stanca la Scrittura dal fare intendere in mille maniere che Iddio è il fonte de' beni, ed i mali tutti avvengono perchè egli cessa dal somministrarli a quelli che li ricusano.

« Hanno abbandonato me, fonte di acqua viva, e si scavarono « cisterne fesse, che non valgono a contener l'acqua » (7). « Tu « hai abbandonato Iddio che ti ha generato, e ti se' dimentico (8) « del Signore, tuo creatore. Lo vide il Signore, e fu concitato ad « ira, perchè l'hanno provocato i figliuoli suoi e le sue figliuole. « E disse: Io nasconderò ad essi la mia faccia, e starò a vedere « dove vadano a riuscire, *et considerabo novissima eorum* », che è appunto quell'esito che fallisce a tutte le imprese malvage. « Avete spregiato ogni mio consiglio, e neglette le mie ripren- « sioni. E bene, anch'io riderò nel vostro sterminio, e vi scher-

---

(1) Eccli. I, 13. (2) Ivi XIV, 20. (3) Ivi.
(4) Eccli. I, 20. (5) Os. XIII, 3.
(6) Os. XIII, 9. (7) Jer. II, 13.
(8) L'empio si dimentica Iddio, viene a dire non prende « la cognizione che ha di Dio per norma delle sue azioni »; è mancanza di *scienza pratica*.

Digitized by Google

« nirò quando n'avverrà appunto quello che temevate » (1). Iddio non fa che starsi spettatore, che assistere alla sconfitta degli empj: essi periscono da sè stessi, senza bisogno ch'egli s'adoperi a debellarli, per perire essi non hanno alcun bisogno di ajuto. « Voi avete abbandonato me » (così parla Iddio a Roboamo ed a' principi di Giuda quando il re egiziano s'avanzava contro Gerusalemme) « ed io abbandonerò voi in mano « di Sesac » (2). Iddio non fa mai altro che ritirarsi, dimorare inattivo, e i nemici suoi da sè sono perduti. Il Salmista descrive Iddio che opera, e poi cessa dall'operare così: « Tutte cose che « vivono da te aspettano che tu dia loro l'esca a lor tempo. « Quando tu gliela dai, si raccolgono: aprendo tu la tua mano, « tutte s'empiscono di bene. Ma se tu volgi la tua faccia altrove, « si turbano: togli loro lo spirito, e mancano, e ritornano nella « lor polve » (3). Giobbe descrive i beni naturali che Iddio permette che abbiano gli empj, poi si solleva incontanente a Colui che ordinò la serie delle cause seconde, dicendo: « Nondimeno « perchè i loro beni non sono in lor mano, il consiglio degli « empj sarà lungi da me » (4); e descrive incontanente quanti sono gli accidenti, permettendo i quali, Iddio gli spoglia de' lor beni caduchi, che loro avea prima lasciato. In somma da per tutto nella Scrittura i beni provengon da Dio come da *causa positiva*, i mali dipendono da Dio come da *causa negativa*: Dio permette, non opera: basta ciò perchè la creatura si giaccia sotto il fascio de' mali perchè lasciata alle forze sue proprie, in cui confidavasi.

CAPITOLO XXXI.

CONSEGUENZA UNDECIMA. — LEGGE DELLA CELERITA' D'OPERARE.

Omnibus enim mobilibus
mobilior est sapientia.
Sap. VII, 24.

884. La legge del minimo mezzo, che presiede all'operare della sapienza, consigliò Iddio nello scegliere gli *enti* di cui dovea comporsi il creato, acciocchè riuscisse cosa perfetta, e le *azioni* di

(1) Prov. I, 26.
(2) II. Par. XII.
(3) Ps. CIII, 27-29.
(4) Job XXI.

Digitized by Google

essi. Conciossiachè l'intento di sua bontà creatrice non potea ottenersi se non con questi due stromenti: 1.° enti opportuni al fine scelti e connessi fra loro armonicamente, e 2.° azioni, predisposte e con maravigliosa armonia collegate al fine stesso.

885. Noi già vedemmo, che nel creare gli enti, Iddio conseguente a quel gran principio si condusse secondo le leggi di parsimonia, di connessione, di continuità, di varietà, e d'esclusa uguaglianza.

A determinare poi quali doveano essere le *azioni* da prestabilirsi, colle quali gli enti, siccome cause, ottenessero il gran fine all'operar divino essenziale del massimo bene realizzato nella sua creatura, noi ci facemmo a considerare l'unità d'azione della causa prima necessaria all'intento divino, i diversi modi co' quali la prima causa operando e non operando l'ottiene per via di cause seconde, la natura del fine stesso, che col nome di *gloria divina* trovasi espresso dalle Scritture, e la necessità dell'antagonismo e d'una finale vittoria della potenza del bene sopra quella del male, dell'infinita bontà, sopra la finita infermità.

Veduto adunque non pur quali enti, ma ancora quali azioni degli enti doveano essere dalla prima causa determinate e stabilite, acciocchè con esse il creato fosse sospinto all'ultima sua perfezione, e del massimo bene arricchito; ci resta solamente ad osservare il *modo*, come queste azioni stesse doveano giocare nel gran dramma. Ora determinano la qualità di questo modo le tre leggi che ci restano a svolgere, 1.° *della celerità*, 2.° *dell'accumulamento*, e 3.° *del germe*. Cominciam dalla prima.

886. Egli è chiaro che la legge del minimo mezzo trae seco la conseguenza d'una *massima celerità d'operare;* ma perchè riesca determinato questo concetto, e non franteso, dobbiamo dichiararlo.

887. Qui non si tratta già della singolare azione d'un ente bruto ubbidiente a necessità. Vedemmo che se si trattasse di questo, la celerità dell'azione sarebbe sempre determinata dalla forza che la produce (434-446). Solamente che in questo caso la forza potrebbe essere più o meno impedita dagli ostacoli esterni, onde ella opererebbe più celeremente e pienamente, quanto questi fosser minori: onde il principio che determina l'effetto massimo in tal caso, è unicamente quello « della maggior facilità di operare », la quale riesce la massima possibile, quando la forza non incontra per via ostacolo alcuno, o il minimo che esser possa.

Digitized by Google

888. Ma se si tratta di molte azioni connesse ad uno scopo, entra tosto nel calcolo un altro elemento. La posizione reciproca di più agenti non ha alcuna ragion sufficiente nelle loro singolari nature, ma nella mente che così li ordina (445). Allora dunque accade, che l'effetto che s'intende ottenere non dipende dall'azione di ciascheduna, ma dall'ordine di tutte insieme; non è più uno scopo meramente fisico, ma intellettuale. Così le figure geometriche non avrebbero scopo o ragion naturale, se non vi avesse un intelletto che volesse di loro giovarsi, a facilitare la connessione de' proprj pensieri. Così una macchina non ha uno scopo meramente fisico che sia diverso dagli altri fisici effetti; ma il suo pregio sta tutto in dare all'intelligenza che l'ha formata quel risultato, ch'ella informandola s'è proposta ottenere. L'orologio, poniamo, non segna le ore a sè stesso, sì all'uomo che l'ha inventato, per conoscere con accuratezza le parti che trascorron del tempo. E tuttavia ciascuno di più agenti bruti connessi insieme ad arte usa di quella forza che egli ha, per quanto gli ostacoli gliel consentono; sicchè la forza è una quantità determinata, di cui solo scema, o varia l'effetto per via d'ostacoli.

889. Che se si considerano oltracciò gli agenti intellettivi e morali, vedesi che quantunque essi abbiano una potenza illimitata e determinata, tuttavia non è determinata quella quantità che di essa passa all'azione; poichè essi hanno, per così dire, un cotal deposito di forza, di cui prendono e traggono in attività più o meno a lor voglia. Onde del pari la quantità dell'effetto che può produrre un ente intellettivo-morale, non è determinata allo stesso modo, come è determinata quella dell'effetto che può produrre un ente bruto; ma il quanto dell'effetto cangia, secondo il grado di svolgimento della volontaria attività.

890. Di che conseguita in primo luogo, che a determinare l'effetto d'una singola forza bruta non è alcun bisogno di sapienza ordinatrice, trovando egli la sua determinazione nella natura stessa di quella forza immutabile che lo produce. E dico ciò, perchè io fin ora non ho potuto intendere il pensiero di Leibnizio, il quale pretende che le leggi del moto de' corpi abbiano dell'arbitrario. Forse il non intenderlo io, nasce dal non averci pensato abbastanza. Confesso che io desidererei di pervenirvi, se la cosa fosse, perchè sarebbe acquisto di bella ed importante verità. Ma, come dicevo, fin ora non posso ammetterla, perchè non m'è riuscito d'intenderla. Quand'anco però fosse vera la leibniziana

Digitized by Google

sentenza, la legge di celerità che qui sponiamo si modificherebbe nella sua applicazione, ma rimarrebbe egualmente vera in sè stessa.

891. Consegue in secondo luogo, che gli effetti che vuol cavare una mente da più enti bruti o da più forze cooperanti, può esser maggiore o minore, secondo la loro connessione, e perciò a determinare la loro connessione e cooperazione per modo che l'effetto sia massimo è necessario l'intervento di sapienza.

892. Consegue in terzo luogo, che a trarre il massimo effetto da più enti intellettivi-morali cooperanti, sieno soli o mescolati con enti bruti, l'intervento della sapienza è due volte necessario, cioè si a connetterli insieme convenevolmente, e sì a provocare in essi una quantità maggiore d'azione.

893. Le quali notizie premesse, facilmente s'intenderà come una delle condizioni alle quali si può ottenere il massimo effetto sia la *massima celerità d'azione*, e quindi il massimo risparmio di tempo.

Ma per determinare opportunamente questa massima celerità possibile d'azione conviene aver riguardo all'altre condizioni del problema; poichè se qualche parte d'una macchina accelerasse il suo moto più del debito, o s'infrangerebbe la macchina, o non si otterrebbe l'effetto voluto, o minore del voluto.

La massima celerità d'azione adunque di cui noi parliamo, dee essere una celerità *armonica*, verificata nel complesso e nel concerto de' movimenti, e *producente il maggior effetto*.

Ora egli è evidente che se dati certi enti e date certe loro forze si ottiene la stessa quantità d'effetto in più breve tempo, il *complesso* di quegli enti e di quelle forze ha operato con più di celerità nel nostro senso, poichè tale è la celerità di cui parliamo, tale la legge che la divina sapienza, per propria indole mantiene costantemente in dare la loro misura di moto a tutte le cose.

894. Questa legge della maggiore celerità e del maggior possibile risparmio di tempo si riscontra dagli uomini e si pregia nelle cose più opposte, nelle arti del bello e nelle meccaniche, nelle imprese politiche e ne' contegni morali, nell'opere dell'uomo e in quelle della natura.

Perchè mai così piace la rapidità onde procede verso al suo scioglimento un'epopea od un dramma, o quella ond'è narrata una storia, o l'incalzare d'una serie d'argomenti stringenti, ben disposti dall'oratore? Perchè è ella gran pregio dello stile la bre-

Digitized by Google

vità? Qual è la bellezza dell'epigramma, d'un motto arguto, o d'un frizzo? Quasi tutte le risposte sublimi, onde mai traggono il loro maraviglioso? Onde nasce il ridicolo? È sempre la prontezza e celerità che s'apprezza, onde queste diverse fogge di adoperare la loquela e il pensiero, ottengono il fine che si propongono, dicono molto in poco, muovono la mente che le intende a fare atti nuovi e veloci.

895. Napoleone diceva, che la superiorità sua in sugli altri uomini non dipendeva da altro, che da una maggior celerità che avea il suo pensiero: gli altri giugnevano dove lui, ma egli li preveniva. Nè solo la celerità del pensiero, ma la celerità delle mosse de' suoi eserciti contribuirono non poco a fargli vincere tante battaglie.

896. Ancora, e perchè si stima una persona snella ed agile, perchè s'apprezza tanto un buon corridore, perchè le strade ferrate e i vapori? Non si valutano queste cose cotanto, se non per la celerità con cui ottengono l'effetto voluto.

Se un mulino, un telajo, un filatojo produce nello stesso tempo più di panno, più di tessuto, più di filato, essendo composto della stessa quantità e qualità di materia, e impiegando la stessa forza, non vale egli di più? Ora il maggior valore ch'egli ha, dipende unicamente dal produrre l'effetto stesso in minor tempo.

Tutti gli uomini grandi, si può dirlo francamente, divennero grandi per la celerità con cui operarono; furono grandi perchè fecero moltissime o grandissime cose in breve, con mezzi i più decisi, i più spediti.

897. Questa celerità forma anche il carattere di quelle nazioni incipienti, chi ben le osserva, che sono destinate dalla Provvidenza ad una gran missione nel mondo. Lucio Annio Floro lo osserva de' Romani: « Il popolo romano, scrive egli, dal re Ro« molo a Cesare Augusto, in settecent'anni operò tante cose in « pace ed in guerra, che ove si paragona la grandezza dell'im« pero cogli anni, egli pare, doverne essere stata assai più lunga « l'età » (1).

898. D'indole similiante alla descritta, ma via maggiore d'ogn'altra, è la celerità della Provvidenza nel governo del mondo: essa creò tali enti, li pose in cotal ordine, diede a tutti cotale impulso, che questa stupenda macchina dell'universo riuscisse a

(1) *Epit. Rer. Rom.*, lib. I, Proem.

Digitized by Google

produrre il massimo frutto colla più grande celerità possibile, cioè nel minor tempo possibile.

Ma a determinare via meglio questa celerità complessiva e relativa alla quantità del prodotto, convien ricorrere sempre alla legge del minimo mezzo da cui dipende. Qualora lo stesso prodotto di bene si fosse potuto ottenere dal mondo stesso in due corsi di secoli l'uno il doppio più lungo dell'altro, era contrario alla divina sapienza lo scegliere il corso più lungo, perchè in questo i movimenti e le azioni del mondo sarebbero stati inutili per metà.

899. Ma qui nasce tosto un problema difficilissimo di massimi e di minimi, supponendo variabile il prodotto totale del bene, ed anche la durata del mondo. La durata del travaglio de' mezzi è da computarsi come perdita, ma questa perdita che proporzione ha ella colla quantità del prodotto? Cioè, supposto, a ragion d'esempio, che si tratti di dare al mondo la durata maggiore d'un secolo, quanto dovrà crescere il prodotto totale, acciocchè quell'aumento di durazione sia giustificato agli occhi della sapienza? A me pare che la base della risoluzione di sì divino problema dovrebbe esser questa.

Posto che il frutto di ogni ente e di ogni atto non risulta dall'operar di lui solo, ma dall'operare in accordo col complesso degli altri enti e degli altri atti costituenti il mondo; se sottratto un ente od un atto al mondo, il mondo produrrebbe lo stesso, o produrrebbe anche di più; quell'ente e quell'atto è superfluo o nocivo; e non è della sapienza il produrlo. Se coll'aggiungere quell'ente o quell'atto al mondo, il mondo, calcolati i beni ed i mali, calcolata ogni conseguenza, produrrebbe più bene netto, in modo che il bene netto riuscirebbe ancora il massimo che ottener si potesse in tutte le combinazioni possibili; in tal caso quell'ente o quell'atto dovrebbe formar parte del mondo. Questo principio deve applicarsi agli atti tutti che farebbe il mondo nel secolo aggiunto, presi nel loro complesso.

900. Or poi il principio della celerità applicato allo svolgimento dell'immenso e divino dramma dell'universo non dee cercarsi nè nell'ordine fisico, nè nell'intellettuale, ma nel morale, a cui i due primi servon quai mezzi.

Ma nell'ordine stesso de' beni morali si dee ancora distinguere, quasi direi, la *sostanza*, e *l'accidente*. Primo principio di ogni savio governo è di tendere al *bene sostanziale*, e non perdersi a

Digitized by Google

raccogliere gli accidenti, con diminuzione di quello (1). Onde un comandante che preferisce, a ragion d'esempio, di raccoglier le spoglie lasciate sul campo, all'inseguire il nemico e compirne la rotta, perde manifestamente un tempo prezioso: la sua tattica pecca gravemente contro il principio della massima celerità. Questo principio della sostanza e dell'accidente sopra ogni altro si mantiene nel governo del mondo. La Provvidenza applica il principio di celerità alla sostanza dell'effetto voluto, e lascia andare gli accidenti come possono andare, attesa la limitazione delle creature. Che que' vantaggi che si possono considerare come accidenti del bene vadano lentamente o si perdano è nulla, quando con ciò la sostanza del bene rapidamente si accumula e si moltiplica.

901. Quindi batte a tutti negli occhi la mirabile celerità dello svolgimento morale, quando si pone mente a quegli avvenimenti grandi e sostanziali che appariscono nella storia dell'umanità, e che contengono veramente la somma del bene. Questi sono quelli che si succedono rapidamente: uno non è ancora compito, che l'altro incomincia e l'incalza: ciascuno di essi non si ritarda un istante per atteggiarsi, dirò così, a simmetria, od acquistare un finimento regolare; questa è perfezione accidentale e minuta che si scorge di soventi sacrificata dal supremo Provvisore ad un altro bene sostanziale, che senza perder tempo si vuol prodotto nel mondo.

902. Si considerino pure sagacemente i principali avvenimenti dell'ordine morale, e s'intenderà ciò che noi diciamo: niuno di essi ha forse quel finimento e quella regolarità d'accidenti che vi bramerebbe trovare la breve e limitata umana mente: accenniamone alcuno.

Sostanziale avvenimento è la diffusion del Vangelo. Or che celerità sorprendente nella sua diffusione fino alle estreme parti del globo com'era pure già stato predetto (2)! Fin da' tempi apostolici, pare che pressochè tutte le nazioni avessero udita la buona novella. E per tale celerità le Scritture divine glorificano appunto Iddio. « Il suo sermone, dice il salmo, corre velocemente » (3), e

(1) Fu da noi posto questo principio in testa alla *Filosofia della politica*, come il più generale de' criterj politici. Vedi il libro intitolato: *Della sommaria cagione per la quale stanno e periscono le società.*

(2) Is. V, 26. (3) Ps. CXLVII, 15.

Digitized by Google

de' predicatori del Vangelo e de' santi dicono che sono « quali « saette che scappano di mano a un uom potente » (1), il quale uomo potente è l'Uomo-Dio.

903. Quando si trattò di svellere le radici profonde dell'idolatria, il mezzo più breve fu quello di chiamare i barbari del settentrione e d'atterrare per loro mano il romano impero, nella cui politica costituzione era inviscerata quell'abbominazione, come pure nelle consuetudini de' popoli. I mali che ne vennero furono quasi accidenti negletti a paragone del gran bene inteso nell'alto consiglio. La stessa spada di Maometto fu celere mezzo a cotanto fine.

904. Quando si trattò di compaginare il mondo cristiano raccolto direbbesi ad individui, e formarne la *cristianità*, il celere mezzo a cui pose mano la Provvidenza, fu suscitare un Carlo Magno, e poscia un Gregorio VII, secondo il costume dell'eterno, del quale è scritto: *In manu Dei potestas terræ, et utilem rectorem suscitabit* IN TEMPUS *super eam* (2), e poscia un Pietro l'Eremita e gli altri predicatori delle Crociate. Molti inconvenienti si mescolarono all'uso di sì grandi stromenti, ma egli erano accidenti: la sapienza gli spregiò, e tirò innanzi.

905. I sonanti castighi son mezzi tremendi che adopera di sovente Iddio a rompere gli ostacoli maggiori al suo intento, mutando in meglio repentinamente la faccia della terra. Perciò la divina Scrittura unisce sempre ai flagelli divini l'attributo della velocità. « Io vi visiterò *velocemente* (3) », dice Iddio agli Ebrei nel Levitico. « Badate, dice altrove, che non v'inganni il cuor « vostro, e non periate *velocemente* dall'ottima terra che sta per « darvi il Signore » (4), e questo più volte trovasi ripetuto (5).

906. Trattasi di rinnovare la società civile invecchiata e guasta? Il supremo Provvisore non ne scioglie e quasi scucisce i vincoli, chè perderebbesi tempo; ma gli rompe violentemente, cioè permette che così si rompano. La rivoluzione di Francia, dice il conte di Maistre, ha divorato molti secoli.

907. La rapidità de' flagelli è oltracciò pietà del Signore: nello

(1) Ps. LVII. (2) Eccli. X, 4.
(3) Lev. XXVI, 16. (4) Deut. XI, 17.
(5) Deut. XXVIII, 20. — Jos. XXIII, 16. — Ps. XXXVI, 2. — Joel III, 4. — E nel Deut. VII, 9 leggesi che Iddio è *reddens odientibus se statim, ita ut disperdat eos, et ultra non differat, protinus eis restituens quod merentur.*

Digitized by Google

stesso tempo che colpiscono maggiormente, e imprimono un maggior terrore negli uomini, col passar presto risparmiano molte vittime. La persecuzione dell'uomo del peccato, dice la Scrittura, sarà abbreviata per cagione degli eletti.

908. E perchè la vita del Signor nostro, sopra la terra fu così breve? — Per la legge di celerità l'Uomo-Dio dovea adempire la sua eccelsa missione nel più breve spazio possibile: un solo giorno di vita cotanto preziosa non si dovea impiegarvi più del bisogno. Che dico un giorno? nè un solo batter di ciglio: n'eran contati tutti gli istanti.

909. Per una ragion somigliante Iddio abbrevia la vita de' grandi uomini. Compita la loro missione, basta. Talora non lascia loro nè manco il compire affatto l'opera che intraprendano: purchè essa sia tanto avanzata o avviata, che ne sia assicurato il successo, essi non sono più necessarj. Tommaso d'Aquino lasciò imperfetta la sua *Somma:* la perfezione che gli mancava era accidente: tutta la sostanza di quel gran sistema, in cui riceveva unità ed ordine maravigliosо la dottrina del cristianesimo svolta in dodici secoli, era già data al mondo dalla sua penna. Così san Luigi muore in Africa, s. Gregorio VII nell'esilio, sant'Agostino in Ippona assediata da' Vandali, san Francesco Saverio sulle porte della China. Altri seminano, ed altri mietono.

910. Se si considerano poi le imprese, i travagli, le opere de' singoli personaggi eminenti per santità, elle son tante che sembrano travalicare le forze d'un mortale. Perchè opprimere un uomo solo di tante fatiche? perchè tanta messe e così pochi operai? Volea questo la legge del minimo mezzo, e in ispecie quella della celerità d'azione. A produrre per via di cause seconde molti grand'uomini, ci ha perdimento di tempo: il tempo che corre rapido fa quelli che può, e li distrugge: essi stessi sono concitati nel ben operare, adempiendo il consiglio di Dio, *in omnibus operibus tuis esto velox* (1). Onde anche gli angeli sono detti ministri di Dio *veloci* in Isaia, e per questo non a torto si dipingon coll'ali (2).

911. Tuttavia questa celerità non riguarda, per dirlo di nuovo, gli avvenimenti singoli, ma il loro complesso: è una celerità armonica. Di più il senso è rapido nel suo operare, ma la rapidità

(1) Eccli. XXXI, 27.
(2) Is. XVIII, 2.

Digitized by Google

del senso è cieca (1): quella della sapienza è illuminata, è rapidità comparata al fine.

Diamo un esempio della celerità armonica dell'operare della Provvidenza. Iddio promise agli Ebrei che avrebbe sterminate dinanzi ad essi le nazioni cananee *velocemente* (2). Or come adunque avea detto innanzi ch'egli distruggerebbe quelle nazioni *paulatim atque per partes* (3)? L'una e l'altra cosa era vera: il distruggerle poco per volta otteneva più velocemente l'intento di Dio, di stabilire il popolo ebreo nella terra promessa, perchè questa terra troppo grande allo scarso numero degli Ebrei, tolti da essa tutti i pristini abitatori, sarebbe stata diserta dalle fiere (4), e imboschita: quindi moltiplicati gli Ebrei avrebbero dovuto poscia spendere maggior tempo a renderla coltivata e fiorente: vi mantenne dunque que' popoli anatemizzati, quasi coloni del popol suo. Oltracciò la bontà d'Iddio s'estendeva così anche a quelle nazioni, benchè sì fattamente idolatre e guaste, che l'emendazione loro, per via di cause seconde, sarebbe stata opera di lunghissimo tempo, e spesa non compensata dal frutto. La legge dunque di celerità, con cui Iddio fa nascere il bene nell'umanità, volea che fossero distrutte, e tuttavia le tollerò qualche tempo, come un soprappiù di bene, acciocchè non avessero scusa; ancorchè prevedesse che indurirebbero via più abusando di sua pazienza, e così si meriterebbero quello sterminio che al bene universal della terra e del suo popolo era richiesto. Ma alcuni di essi, conosciuta la verità al contatto degli Ebrei, si raccolsero, quali buone e mature spighe, nel granajo del supremo Padrone (5).

912. Diamo altro esempio in cui apparisca la celerità sapiente che usa Iddio, in opposizione alla celerità cieca del senso. La prontezza e celerità dell'umana sensualità ed ignoranza vuole

---

(1) Della *celerità* d'operare propria del senso e dell'istinto. Vedi *La Società ed il suo fine*, lib. III, c. V.

(2) *Scies ergo hodie quod Dominus Deus tuus ipse transibit ante te, ignis devorans atque consumens, qui conterat eos et deleat atque disperdat ante faciem tuam* VELOCITER. Deut. IX, 3.

(3) Deut. VII. (4) Ivi 22.

(5) *Domini enim sententia fuerat ut indurarentur corda eorum, et pugnarent contra Israel, et caderent, et non mererentur ullam clementiam, ac perirent, sicut præceperat Dominus Moysi.* Jos. XI. Il che vuol dire: « Avendo conosciuto Iddio esser più vantaggioso al bene universale dell'umanità che quelle nazioni perverse s'ostinassero a pugnare contro gli Ebrei, e così fossero sterminate, egli il permise ».

Digitized by Google

veder subito l'effetto desiderato; ell'ha una cotale impazienza d'aspettare, siccome quella che non percepisce nulla più là del momento. Così quando gli Ebrei ebbero visto in croce Gesù, dicevangli con ischerno: « discendi or dalla croce ». Ma Cristo non discendeva perciò; chè non avea la lor fretta. E non è la longanimità grandissima virtù del sapiente? E non è la *pazienza* di Dio celebrata cotanto nelle Scritture, e tanto lucente nell'opere di sua misericordia in verso gli uomini? Or questa somma pazienza si compone appieno e concilia colla somma *celerità* dell'operar sapientissimo.

913. L'universo morale adunque non va, ma anzi corre all'ultimo suo scioglimento, ed involge e rapisce seco l'universo intellettuale ed il fisico nel suo celerissimo vortice. Se tanta celerità di movimento non fosse fulgentissimo fregio all'opera dell'Onnipotente, i santi non la solleciterebbero colle loro orazioni così pressanti; nè Cristo avrebbe messa su' loro labbri la petizione che tutti e in tutti i secoli di continuo pronunciano, *adveniat regnum tuum*. Del rimanente la mirabile celerità con cui si svolge la tela dell'eterno disegno è indicata in tutti que' luoghi delle divine carte ne' quali si dice che il dì dell'estremo giudizio verrà prontamente, e lo si descrive quasi imminente. « Da presso è il « gran giorno del Signore, dice Sofonia, da presso, e oltremodo « veloce » (1). Nell'Apocalisse è detto che vengono da Gesù rivelate a Giovanni quelle cose « che debbono esser fatte pronta« mente » (2); e in fine Gesù dice: « Si vengo presto », a cui « risponde la Chiesa: « Così sia, vieni o Signore Gesù » (3). Il fine dunque dell'universo viene il più presto possibile.

CAPITOLO XXXII.

CONSEGUENZA UNDECIMA. — LEGGE DELL'ACCUMULAMENTO DE' BENI.

Ἐσθλὰ μὲν ἐσθλὸν ἔδωκε, χέρεια δὲ χείρονι δῶκεν.
Iliade XIV, 382.

914. Passiamo alla seconda delle tre leggi che determinano la qualità del modo secondo cui si compiono quelle operazioni dell'universo, onde la Provvidenza ottiene il suo fine. Noi chiamammo questa, *legge dell'accumulamento de' beni.*

---

(1) Soph. I, 14. (2) Apoc. I, 1. (3) Ivi XXII, 20.

Digitized by Google

915. Considerando le cose che noi scriviamo siccome altrettanti parti d'un'opera sola, non ripetiam qui la trattazione delle massime generali dalle quali dee esser guidato un governo ottimo, argomento appartenente alla *Filosofia della Politica:* ne rammemoreremo solo alcune, che in quell'opera si troveranno confortate di non leggeri prove, le quali sono:

1.° Ottimo è il governatore di una moltitudine quando, senza far torto a nessuno, egli produce colla sua maniera di governare il massimo bene netto e complessivo de' governati;

2.° La perfetta bontà governativa antepone di produrre ne' governati una quantità di bene maggiore, alla uguale distribuzione del bene (perocchè qui si tratta di quel bene a cui niun uomo singolare ha diritto); e però se col produrre un bene equabilmente distribuito di necessità avvenisse, che la somma totale diminuisse, egli è proprio della perfetta bontà il far che s'accumuli, anzichè il fare che si distribuisca a porzioni eguali (1).

Vediamo dunque se nel governo divino questo caso si avveri; e tosto sapremo se convenga all'infinita bontà il permettere che i beni si accumulino in alcuni individui, più tosto che disporre le cose in modo che si distribuiscano egualmente.

916. In prima, egli è certo che la divina Provvidenza osserva esattissima le leggi della giustizia e d'una somma equità; le quali sono gli elementi primi della bontà e il fondamento su cui questa edifica. Il che manifestamente consegue da quanto dicemmo: 1.° adoperare ella a produrre i suoi effetti nell'universo *leggi universali,* onde possono tutti gli enti cavare il lor bene, qualor acconciamente ne usino; 2.° adoperare *mezzi universali,* da' quali altresì possono cavar profitto tutti egualmente; a ragion d'esempio, è mezzo universale e pubblico la predicazione evangelica, che viene paragonata « ad una rete la quale si mette in « mare, e raccoglie ogni maniera di pesci » (2), ed « al seme che « si sparge per tutto anche in sulle pietre » (3): mezzo universale è altresì la comunicazione della grazia a quelli che hanno certe predisposizioni, ecc.; 3.° adoperare le *cause seconde,* fra le quali s'annoverano quelle appunto che variamente giovandosi delle leggi universali e de' mezzi universali, variamente ne cavano male e bene. Per esempio, Iddio adopera gran pazienza con tutti,

(1) *La Società ed il suo fine,* lib. IV, c. VIII-X.
(2) Matth. XIII, 47-49. (3) Ivi 3-23.

Digitized by Google

secondo certe leggi universali; ma come alcuni peccatori dalla pazienza di lui cavan salute, così altri cavano induramento; onde la sentenza di sant'Agostino, *Mala corda hominum, patientia Dei male utendo, durescunt* (1). Ma noi parleremo più sotto distesamente di quanto spetta alla giustizia ed all'equità che Iddio mantiene verso tutti egualmente gli uomini.

Tenuto adunque per cosa fermissima, che i diritti della giustizia e dell'equità debbono innanzi tutto esser salvi, ritorniamo al discorso della bontà. E dimandiamo: Conviene egli più alla bontà ottenere che i beni s'accumulino in alcuni, ovvero che si distribuiscano a tutti in parti eguali? Se coll'accumularsi, abbiamo risposto, la natura umana acquista un ben netto maggiore, dee preferirsi l'accumulamento; ma s'avvera egli questo caso nel governo della Provvidenza?

917. S'avvera. Poichè egli è da considerarsi il modo, onde i beni a cui la Provvidenza come a suo scopo intende, si producono.

Ora, come si producono adunque i beni morali, che sono appunto i beni finali ne' quali intende la Provvidenza, e a' quali sono legati gli eudemonologici? Come, in qual ragione essi crescono?

I beni morali, specialmente considerati nell'ordine soprannaturale, s'accrescono a quella guisa che cresce un capitale, trafficandolo. L'ha detto Cristo quando paragonò Iddio che dispensa i suoi tesori ad un ricco che distribuisce capitali a varj suoi servi, acciocchè li traffichino (2), i quali capitali poi rendono più o meno frutto secondo l'abilità de' trafficatori. Onde una mina rende nello stesso tempo dieci mine consegnata ad uno di essi, e non rende che cinque mine in mano d'un altro. Non è egli chiaro, che per avere un frutto maggiore, convien dare più danaro a quelli che hanno più abilità di trafficare?

Ma che cosa è questa abilità di trafficare il capitale evangelico? In essa si dee vedere indicata la buona disposizione maggiore o minore degli uomini, e l'uso altresì della loro libera volontà da Dio preveduto. È adunque consentaneo, in generale parlando e supposte l'altre cose eguali, che Iddio doni più beni e grazie a quelli che hanno migliori disposizioni per usarne, dispo-

(1) QQ. in Ex. lib. II, q. XXXVII.
(2) Luc. XIX, 12-24.

Digitized by Google

sizioni, dico, sì naturali che soprannaturali, e a quelli de' quali Iddio prevede che ne faranno un miglior uso.

Ma queste disposizioni stesse naturali e soprannaturali di alcuni e il buon uso che faranno del capital ricevuto non sono di nuovo doni di Dio stesso? Perchè dunque Iddio non distribuisce egualmente queste disposizioni, questo stesso buon uso?

Sempre ricorre la stessa gran legge, che noi esponiamo del minimo mezzo. Già vedemmo, che i doni che il Signore fa agli enti creati hanno necessariamente una quantità limitata, qualunque ella sia (480-485). Dunque è di nuovo a cercarsi, se meglio conveniva all'infinita bontà l'*accumulare*, o il *compartire*, queste disposizioni e questo buon uso. Veggiamolo con un esempio. Supponiamo che sia da distribuir cento gradi di buone disposizioni e di buon uso, ciascuno de' quali valga a raddoppiare il capitale. Il capitale, ossieno i gradi di grazia o di bene morale primitivo da distribuirsi sieno del pari cento. Si ponga prima il caso che venga distribuito a cento uomini un grado di disposizione e di buon uso a ciascuno, e un grado di bene morale che è il capitale da trafficare. Poscia si faccia l'ipotesi, che vengano accumulati in un uomo solo sì i cento gradi di disposizione e di buon uso, e sì i cento gradi di bene morale e di grazia. Quale delle due maniere di distribuzione darà un guadagno maggiore? È facile il computarlo. Nel primo supposto, ciascun grado di disposizione darà il guadagno d'un grado di bene morale oltre il ricevuto; onde il ritratto totale dal traffico de' cento negoziatori è pari a cento. Nel secondo supposto, colui solo che ha cento gradi di disposizione, ciascuno de' quali raddoppia il capitale, avendo un capital come cento, darà di frutto cento volte cento, cioè diecimila. L'accumulamento adunque de' doni nel caso addotto ha dato più dell'equale distribuzione per la somma di novemilanovecento gradi di bene morale. Se dunque la bontà massima d'un liberale governatore intende per sua natura ad ottenere il frutto più copioso possibile, conviene ch'essa accumuli i beni da distribuirsi, e non li divida e disperda.

918. Più chiaro ancora apparisce questa verità importantissima che spiega tante apparenti irregolarità nel governo della Provvidenza, se si considera che nella vita morale dell'uomo la progressione del bene cresce con via maggiore rapidità:

1.° Perchè ogni qualvolta un uomo ha fatto guadagno di nuovo bene morale, egli ha cresciuto quel capitale stesso che

Digitized by Google

traffica, onde il traffico si rinnova sempre in ragione del capitale aumentato, e dà quello che si chiama da' negozianti *interesse continuo;*

2.° Perchè crescono, fino a un certo segno, le stesse disposizioni e abilità del trafficare e la volontà di farne buon uso; onde il capitale cresciuto dee moltiplicarsi per la cresciuta abilità, se vuol levarsi la somma accurata di tutto il guadagno (1). Ma quante volte si rinnova il traffico, e, per così dire, il giro del capitale? Quest'è ciò che Dio solo conosce: a noi dee bastare, intendere press'a poco con qual piede rapidissimo corrono i santi per le lor vie.

919. Laonde come nella parabola de' talenti si pose che ciascun talento ne producesse un altro, i cinque ne producessero cinque, i due, due, per indicare l'aumento d'un solo traffico (2); così egli pare che nella parabola delle mine si ponesse che ciascuna ne producesse e dieci e cinque (3), per indicare l'aumento che da ripetuti traffici viene raccolto.

920. La stessa conclusione poi si trae da un'altra considerazione, cioè dal bene che si spande fuori della persona stessa in cui si sono i beni accumulati. Poichè egli è certo, che se io arricchisco una persona che ha un cuore pieno d'affetto pe' suoi simili e naturalmente benefico, io avrò fatto un ben maggiore, che dando la stessa quantità di ricchezza a più persone di cuor duro e tenace.

Dalla quale verità, Leibnizio che ben la vide, trasse un eccellente principio, regolativo della beneficenza.

« Se più persone, scrive egli all'Arnaldo, hanno bisogno d'es-
« sere ajutate o assistite, e non si può soccorrerle tutte, dee pre-
« ferirsi quella, dal cui soccorso risulti nella somma un bene più
« grande ».

« Di che segue, che in caso di concorrenza, essendo tutte le
« altre cose uguali, conviene preferire la persona migliore, cioè
« quella che manifestamente ama di più. Perocchè il bene che si
« fa a questa persona si moltiplica riflettendosi su di molte, e per

---

(1) Credo, non ispiacerà a nessuno che ci ha accompagnati fin qui, di leggere il c. III del *Divoto di Maria* del P. Segneri, dove con un calcolo simigliante al nostro, va facendo intendere, quale dovea essere la smisurata somma di santità accumulata nella beata Vergine in fine della sua vita.

(2) Matth. XXV, 14-23. (3) Luc. XIX, 12-20.

Digitized by Google

« conseguente, coll'assister quella sola, si assiston più altre; ed « anco in generale, poste tutte l'altre cose uguali, conviene pre- « ferire colui che già in migliore stato si trova; perocchè noi « dimostreremo che l'assistenza che si può prestare al prossimo « segue la ragione della moltiplicazione, e non quella dell'addi- « zione » (1).

« In effetto, se due numeri, l'uno maggior dell'altro, si molti- « plicano per un terzo numero, la moltiplicazione aggiunge di « più al numero maggiore che non avesse potuto far l'addizione. « Così 5 moltiplicato per 2 dà 10, e 10 moltiplicato per 2 dà 20: « 6 moltiplicato per 2 dà 12, e 12 moltiplicato per lo stesso 2 « dà 24. Ora egli è chiaro che il 5 s'è aumentato di 15, e il 6 di « 18. Dunque nella somma noi guadagniamo più moltiplicando « il numero più grande per lo stesso moltiplicatore ».

« E bene, questa differenza fra l'addizione e la moltiplicazione « è di grand'uso anche quando trattasi di giustizia, perocchè as- « sistere è moltiplicare, come nuocere è dividere. La ragione « sta in questo, che colui che si assiste o si ajuta è un essere in- « telligente, e un essere intelligente, servendosi di ciò che gli è « dato, può applicare tutto a tutti, il che è moltiplicare, o, come « si dice in latino, *in se invicem ducere* ».

« Supponete che uno sia sapiente come tre, e potente come « quattro; tutto il suo valore sarà dodici, e non già sette; pe- « rocchè la sua sapienza può mettere in azione ogni grado di sua « potenza ».

« E fin anche nelle cose omogenee s'avvera il medesimo, poi- « chè colui che possiede cento mila scudi d'oro è più ricco di « cento persone, ciascuna delle quali ne posseda mille; poichè

---

(1) Prima di Leibnizio avea veduto qualche cosa di somigliante Aristotele, quando scrivea che la *giustizia commutativa* segue la ragione aritmetica, e la giustizia distributiva la *ragione geometrica* (Nicom. lib. VI, c. VI). Questo bel principio fu poscia ammesso da s. Tommaso (S. II, 11, LXI, II). E in fatti il buon senso detta a chicchessia, che il premio dee darsi in ragione del merito, l'impiego in ragione dell'idoneità, il benefizio in ragione della bontà e dell'attitudine a bene usarne, ecc. A torto adunque il Grozio pretende che non sia universale (*De S. B. et P.*, lib. I, c. I, § VIII) perchè può avervi un solo idoneo, e in tal caso gli si dee dare l'impiego senza comparazione ad altri; giacchè rimane sempre vero in generale, anche quand'è un solo idoneo, che se vi fosse un altro più idoneo, questi sarebbe da preferirsi.

Digitized by Google

« l'unione di tutti questi scudi ne favorisce l'impiego. Il primo « guadagnerà riposandosi, quando gli altri perderanno pure af- « faticandosi. Quando adunque trattasi di soccorrere e la povertà « è uguale, giova preferire il più sapiente; e se la sapienza è « uguale, quello che n'ha più la disposizione, come il più favo- « rito da Dio, perocchè nascere coll'attitudine o la disposizione « alla sapienza è un dono della fortuna, cioè di Dio ».

« Colui che possiede (noi supponiamo sempre tutte l'altre cose « uguali) dee anco essere preferito, come più favorito dalla for- « tuna ».

« Al contrario, in caso di concorso di due persone ad essere « esentuate da un danno, o tutte le volte che trattasi di perdita « o di pregiudizio; conviene preferire quella che ha commesso « semplicemente un fallo a quella che alla frode aggiunse il dolo, « o colui che è nell'infelicità o nell'infortunio, alle due prime » (1).

921. E qui si noti che la condizione da Leibnizio richiesta, che nelle persone che aspirano al benefizio « sia uguale la povertà », rispetto alla divina Provvidenza si avvera nel modo più compiuto. Perocchè gli uomini prima di ricever doni da Dio, non sono, sono tutti nulla egualmente, il che esprime quella massima povertà, la quale cessa fin anco d'essere povertà, perocchè, oltre mancar tutto al soggetto, manca il soggetto stesso. Laonde, non avendo Iddio, prima di creare gli uomini, nè pure i soggetti a cui comunicare i suoi benefizj, non poteva egli esser diretto nel compartirli da qualche diritto, che n'avessero i soggetti e nè da alcuna ragione di convenienza in essi preesistente. Era dunque Iddio liberissimo nel compartimento de' doni suoi, e però la sua infinita bontà non trovava ostacolo che gl'impedisse di dispensarli a quel modo che più fruttassero, e così avvenne, che questi riuscirono accumulati in alcuni, perchè l'accumulazione è la via di trarne il frutto maggiore.

922. Egli è da queste considerazioni che riceve luce la sentenza evangelica: *Omni habenti dabitur et abundabit: ab eo autem qui non habet, et quod habet auferetur ab eo* (2). La quale viene a dire, che Iddio dà nuove grazie e nuovi doni a colui che ha già di buone disposizioni a bene usarne; ma a colui che non ha queste buone disposizioni, saranno tolte le grazie e i doni, ch'egli ha, e di

(1) *Ep. ad Arnaldum.*
(2) Luc. XIX, 26.

Digitized by Google

cui abusa. Come poi si dice, che i doni e le grazie tolte ad uno indegno e pigro nel trafficarle si danno all'altro degno e sollecito negoziatore? Questa maniera indica la quantità totale predeterminata delle grazie e de' doni da distribuirsi, perchè, come noi dicevamo, questa quantità non può essere infinita; ma è finita e misurata dall'eterna sapienza (477-492): onde non si tratta che di distribuirla qua e colà agli uomini secondo il maggior utile; nè un solo minuzzolo ne va perduto, o torna vacuo e sterile al suo padrone (1). Cresce adunque il bene della santità negli uni, e cala negli altri, senza che si travalichi la somma finale prestabilita. Non già che non possa continuamente crescere la virtù e la santità d'un uomo fino che egli trovasi in via; ma tutti questi aumenti sono già supputati a principio dal grande Aritmetico che ha fatto il mondo. Ora se alcuni, rifiutando o sotterrando il talento, contribuiscono a diminuirla, forza è che cresca in altri, perchè diminuita non può essere. E tutto ciò per opera delle cause seconde, le cui potenze non vengono già legate nè impedite da quella predeterminazione della somma totale del bene; anzi questa somma è calcolata in armonia con quelle potenze e coll'uso che ne debbono fare le intelligenti creature, a cui sono date. Ma perchè, si dirà, concedersi a principio il talento a chi lo sotterra? o perchè affidarsi la mina a chi la involge infruttuosa nel sudario? È misericordia che così vuole, giacchè senza di questo sperimento, gli uomini che apparano dall'esperienza, non sarebbero pienamente convinti della mala disposizione e inettitudine di colui, a cui niun capitale fosse stato commesso da trafficare. Ma dimostrata la sua pigrizia o sciocchezza nel fatto, e così ottenuto l'ammaestramento all'umana natura, e giustificata l'equità e benignità divina, si toglie dall'inutile servo il danaro mal consegnato, e lo si aggiunge all'aver di colui che ebbe dato buona prova della sua industria.

923. E qui si osservi, che l'esperimento si fa colla minor somma possibile, cioè con un talento solo, con una sola mina, acciocchè resti infruttuoso il meno di capitale pel meno di tempo; e anzi se ne cavi quel frutto, che dicevamo, del farsi palese, che chi non ebbe attitudine a maneggiare il poco, nè pure aver ne poteva a condurre un'ampla amministrazione.

924. Sono di quelli, i quali si scandalezzano dell'oscurità ap-

(1) Is. LV, 11.

Digitized by Google

parente delle divine Scritture, parendo loro che certe verità vi potessero essere più chiaramente ed espressamente annunziate. Ma Cristo ci fa considerare, che anche qui risplende l'ottima e sapientissima dispensazione che Iddio fa de' suoi doni agli uomini. Perocchè dovendo Cristo annunziare le verità della salute a uomini di molto diverse disposizioni, quali tristi e duri di cuore, quali ben disposti a riceverle, preferì l'annunziarle generalmente coperte del velo delle parabole, acciocchè così i ben disposti meditandole e chiedendone a lui stesso il lume, venissero ad intenderle, e restassero quasi occulte agli altri negligenti, disamorati ed avversi al vero. Questo era dare cinque talenti a chi aveva l'abilità di farne guadagno, ed un solo a chi non l'avea, e con un atto pieno di equità, perchè uguale per tutti. Certo, anche la verità velata, e in parabole involta, manda qualche raggio nelle menti; ma per attignerne tutta la luce, dimanda industria. Onde interrogato Cristo da' suoi discepoli della ragione perchè egli favellasse in parabole, rispose così: « Perchè a voi è dato di cono-
« scere i misteri del regno de' cieli: ma a loro non è dato. Concios-
« siachè chi ha, a lui sarà dato, ed abbonderà; e a chi non ha,
« sarà tolto anche ciò che ha. Perciò io parlo loro in parabole, per-
« chè veggendo essi non veggono, e udendo non odono nè inten-
« dono » (1). Il che è quanto dire: « Voi avete la buona disposizione di cavar profitto dalla verità, e però, datevi le parabole, ne cercate la spiegazione, e vi è data anche questa; ma ad essi che non hanno la buona disposizione sono date sì come a voi le parabole, ma non è data la spiegazione perchè essi non la cercano, chè sarebbe una luce sprecata, e niuna cosa, secondo la legge della sapienza, si dee sprecare indarno ». Laonde Cristo ancora soggiunge: « E s'adempirà in essi la profezia d'Isaia che dice: Voi udi-
« rete coll'udito, e non intenderete, e veggendo vedrete, e non
« vedrete. Perocchè il cuore di questo popolo è ingrossato, e udi-
« rono cogli orecchi sonnacchiosi, e chiusero i loro occhi, per
« timore di veder cogli occhi, e d'udir cogli orecchi, e d'intender
« col cuore, e di convertirsi, e di essere da me sanati » (2). Laonde

(1) Matth. XIII, 10-13.

(2) Is. VI, 9. — Matth. XIII, 14-15. — A chi piace vedere questo argomento dell'economia della divina sapienza e bontà, nel parlare agli uomini alquanto oscuramente, legga ciò che ne scrive l'Huterville, lib. II, cap. I. Dall'essere conveniente all'intento di Dio, che le profezie fossero dettate in uno stile alquanto enimmatico e pa-

Digitized by Google

il velare ad essi e a tanti altri uomini mal disposti, e il parlare talora coperto delle divine Scritture è sapienza che non vuol disperdere inutilmente la luce; ed è misericordia verso a' malvagi per non crescere il loro peccato, e perchè trovino qualche scusa nella loro ignoranza, benchè colpevole, quella scusa che Cristo in croce presentò per essi al Padre: « Padre, sii con essi indulgente, « perchè non sanno quello che fanno » (1). Questa stessa economia della divina Provvidenza si riscontra sovente dichiarata nelle Scritture, essendo l'operare della sapienza seco medesimo consentaneo in tutti i tempi. Così nell'Esodo parla Iddio al popolo israelitico che avea prevaricato: « Manderò a te precursore un angelo — « Perocchè non ascenderò teco io stesso, chè tu sei popolo di « dura cervice; acciocchè io non ti disperda per via » (2). Conciossiachè sarebbe stato maggior delitto, e degno di maggior castigo l'abusare di maggiori e più eccellenti doni di Dio.

925. Lo stesso principio dell'accumulazione è annunziato da Cristo con un'altra allegoria. « Niuno poi, egli dice, accesa una « lucerna, la ricuopre con un vaso, o la pone sotto il letto, ma « sopra il candelabro, acciocchè quelli che entrano vedano il « lume » (3). Ora il candelabro sono gli uomini che hanno le disposizioni opportune a ricevere utilmente il lume di grazia; utilmente non solo a vantaggio proprio, ma anche a vantaggio altrui, « acciocchè quelli che entrano vedano il lume ». E poichè il lume dato agli Apostoli ed ai Santi oltre mostrare la via per la quale camminano i buoni, illumina altresì, cioè mette allo scoperto le iniquità de' malvagi, giustificando la divina giustizia; perciò soggiugne che « non v'ha cosa occulta che non debba es- « sere manifestata, nè cosa nascosa che non debba essere cono- « sciuta e tratta in palese » (4). Ma perocchè il dono che dà il Signore, affine di splendere a' buoni ed a' rei esige la cooperazione di chi lo riceve, e con questa cooperazione quelli diventano veri candelabri, perciò Cristo continua dicendo a' discepoli: « Ve- « dete dunque in che modo ascoltiate » (5), cioè, badate di ascol-

---

rabolico, quest'autore deduce l'origine de' due sensi, il *letterale* ed il *morale*. « Ma Iddio, soggiunge, che va sempre per le vie ordinarie, « avea disposto che questo degli enimmi dovesse essere il genio della « nazione », o più tosto, noi diremo, dell'età umanitaria.

(1) Luc. XXIII, 34. Vedi *Trattato della Coscienza* 345-356.
(2) Ex. XXXIII, 2-3.
(3) Luc. VIII, 16.
(4) Ivi 17.
(5) Ivi 18.

Digitized by Google

tare le mie parole in modo che faccian frutto, e li conforta a ciò col bene che ne verrà loro. « Poichè, dice, a colui che ha, sarà « dato, e a qualunque non ha, sarà tolto anche ciò che si crede « avere » (1), cioè sarà tolta l'illusione superba che lo persuade sapere quand'è ignorante, rimanendosi alla fine chiarito della propria ignoranza in virtù appunto di quel lume che tutto manifesta.

926. Dice ancora Cristo, esprimendo lo stesso sentimento: « Con « quella misura che voi misurerete, con quella vi sarà soprag- « giunto » (2). Qual è lo stajo con cui l'uomo misura non solo le persone, ma tutte le cose? Egli è il suo affetto, il quale è retto o torto. Se l'uomo misura cose e persone con un affetto conforme alla verità, lo stajo è giusto, ma se misura tutto con un affetto contrario alla verità e cieco seguace delle passioni, lo stajo è ingiusto. Laonde quella sentenza di Cristo è conforme all'altra di san Paolo: « Quelle cose che l'uomo avrà seminate, quelle anche mie- « terà. Poichè chi semina nella sua carne, mieterà dalla carne « la corruzione; e chi semina nello spirito, mieterà dallo spirito « la vita eterna » (3). Quegli che semina nella carne è l'uomo che non ha e che perde anche ciò che egli si crede avere, la sua carne destinata a corrompersi; e quegli che semina nello spirito è quegli che ha, e che guadagna l'eternità. Onde Cristo di nuovo conchiude *qui enim habet, dabitur illi,* s'accumuleranno in lui i beni nella vita presente e nella futura; *et qui non habet, etiam quod habet auferetur ab eo,* s'impoverisce via più e in questo, e nel secolo avvenire.

927. Quando adunque il volgo va pronunciando que' suoi adagi che « oro fa oro », che « una disgrazia ne tira un'altra », egli accenna un fatto giornaliero, una vera legge della Provvidenza; e se a questa ne dà biasimo e mala voce, egli è perchè non ne intende la ragione sublime, a contemplare la quale non sa levarsi colla sua mente.

Che conchiuderemo noi adunque? Certo che le irregolarità e le disuguaglianze nella distribuzione de' beni di natura e di grazia, lungi dal detrarre cosa alcuna alla Provvidenza superna, ne mostra anzi la sapienza e la squisita bontà.

928. Ma di più. Se l'accumulamento de' beni è richiesto dalla legge della sapienza; dunque egli dee riuscire necessariamente massimo, dato che al governo dell'universo, una sapienza infinita

(1) Luc. XVIII, 18. (2) Marc. IV, 24. (3) Galat. VI, 8.

Digitized by Google

presieda. Onde i beni tutti e tutti i doni e le grazie che Iddio avea destinato di comunicare agli uomini, doveano unirsi ed accumularsi in un solo uomo (perocchè questo è l'accumulamento massimo che si possa concepire), e sol da esso agli altri poverissimi e miserissimi, dovevano comunicarsi. E così egli fu. Il qual uomo è Gesù Cristo. Questi è il punto semplicissimo onde è penduto tutto intero l'universo; i beni veri non trovansi che solo in esso: in esso solo li posseggono tutti quelli che li posseggono. Conciossiachè « egli è l'immagine di Dio invisibile (1), primogenito d'o-« gni creatura. Chè in esso furono fondate tutte cose ne' cieli ed « in terra, visibili ed invisibili, o sieno i Troni, o le Dominazioni, « o i Principati, o le Potestà: tutte le cose per lui e in lui fu-« ron create: ed egli è anteriore a tutti, e tutte le cose in lui « hanno consistenza. Ed egli medesimo è il capo del corpo della « Chiesa, il quale è il principio, ed il primogenito de' morti, ac-« ciocchè egli sia colui che fra molti tiene il primato: poichè in « lui si compiacque inabitare OGNI PIENEZZA; e per lui RICONCILIARE « tutte cose in esso, pacificando pel sangue della sua croce e le « cose che sono in terra, e le cose che sono in cielo » (2).

929. Ma se in Cristo si effettuò la legge di accumulazione compiutamente, la stessa legge si effettua, quant'è possibile anche rispetto agli altri uomini, a cui Cristo comunica della sua pienezza.

Indi è che un uomo o pochi uomini possono contenere e contengono spesso più di bene agli occhi di Dio, e valgono di più d'una moltitudine smisurata; sicchè la infinita bontà che salva sempre il bene maggiore, quando entrambi non si possono salvare, preferisce di salvar quel tesoro che in uno o in pochi si contiene, anzi che quello che si contiene in un numero immenso. E però, se una società corrotta e degna di sterminio, quant'è alla moltitudine, fosse tuttavia istrumento atto a produrre pochissimi santi; questo prodotto può valer tanto, che convenga alla bontà divina conservare l'intera società, la qual produce un frutto sì prezioso e squisito, benchè in apparenza tanto ristretto; nel che s'intenderà la ragione per la quale pochi giusti sarebbero potuti bastare a salvare la Pentapoli dall'ultima sovversione (3), e per la

(1) Si chiama *Iddio invisibile*, il che esclude l'errore de' platonici, che pretendevano che col naturale intuito si potesse appercepire la divina realità; la quale non ci è positivamente nota per natura, ma per Gesù Cristo Signor nostro.

(2) Coloss. I. — I. Cor. XV. — Apoc. I. (3) Gen. XVIII.

Digitized by Google

quale spesso pochi giusti sostengono dall'esterminio le intere nazioni.

CAPITOLO XXXIII.

CONSEGUENZA DECIMATERZA. — LEGGE DEL GERME.

930. La legge dunque *della celerità* e quella dell'*accumulazione de' beni* dimostrano la maniera onde la divina sapienza trae ad esecuzione nel mondo l'altra legge generalissima del minimo mezzo e le speciali che da questa derivano. Ma ora se noi vogliamo altresì ricercare *come* Iddio ottenga l'accennata celerità, e l'accennato accumulamento, ci si presenta un'altra legge, che già abbiamo chiamata *del germe*. Ed essa formerà l'argomento del presente capitolo.

931. Per *legge del germe* io intendo « quel decreto del Creatore pel quale egli ordinò che i beni fossero prima nel loro minimo stato, stato d'involuzione e di potenza, e che poi si evolgessero e distinguessero per un movimento loro proprio ».

932. E così concepita, vedesi questa legge essere una conseguenza legittima del principio da noi posto che « Iddio volea cavare dalle creature tutto il bene ch'esse stesse, secondo loro nature, potevan dare senza porre altra causa, che sarebbe stata superflua, ogni qual volta la causa era già posta in esse medesime » (511-513).

933. Del qual principio poi deducemmo la necessità delle cause seconde (514-521); perocchè quel principio le suppone, altro non dicendo se non di « lasciare che le cause seconde facciano tutto ciò che posson fare »: ciò che esprime la parsimonia del divino intervento; e però oltre l'esistenza delle cause seconde, anche la libertà e l'occasione ad esse prestata di fare tutto il bene a cui fossero atte.

934. La legge del germe adunque non aggiunge che la dichiarazione del modo col quale Iddio cava il più di bene che sia possibile dalle cause seconde, ed ella ha tre parti:

Prima parte della legge del germe, che Iddio ponesse gli esseri nel loro stato d'involuzione.

Filone (1) è di parere che Iddio ponesse a principio i germi

(1) Vedi i tre sermoni di Filone sulla Provvidenza, pubblicati in armeno, f. VIII-IX. — Sant'Agostino è della stessa opinione. *De Trinit.* III, XIII.

Digitized by Google

fecondati delle piante e degli animali (eccetto l'uomo, che le formò immediatamente), e che quelli poi si sviluppassero in piante ed in animali, come il Genesi sembra farci chiaramente intendere (1); al che risponde l'opinione comune, che la stagione in cui fu creato il mondo, o almeno in cui cominciarono a muoversi i germi, fosse la primavera (2).

E secondo la stessa economia, Iddio a principio collocò i semi, o, come dice sant'Agostino, le ragioni seminali di tutte affatto le cose; acciocchè dal loro stato più involuto ed occulto, da sè stesse svolgendosi, si rendessero cagioni del proprio ingrandimento e perfezionamento.

935. *Seconda parte della legge del germe,* che i primi germi svolgendosi producessero altri germi, e così all'infinito.

Lo sviluppo che si fa per via di semi o di germi continuamente nuovi, è il più celere d'ogni altro, avvenendo egli per modo di moltiplicazione continua; giacchè ogni germe produce, ed ogni prodotto produce egli stesso di nuovo. Ai matematici è manifesto con che meravigliosa rapidità cresca in tal modo la somma de' prodotti, e si faccia in breve maggiore d'ogni calcolo.

E a questa legge si deve attribuire l'esuberante ricchezza della natura nella produzione de' vegetabili e degli animali: nell'ordine morale poi ha luogo una simile celerità di produzioni.

936. *Terza parte della legge del germe,* che i primi germi fossero nel minor numero possibile all'intento.

E quanto pochi dovessero riuscire necessarj al cominciamento si vede da questo, che essi sono appunto così costituiti come detto è, da produrre o mettere in essere germi, simili a sè, onde un solo germe al cominciamento per ogni specie di cose egli pare che dovesse bastare, ed egli è probabile che Iddio abbia osservato nella creazione tal parsimonia (3). E della legge del germe basti aver noi questo poco toccato.

---

(1) V. *Catechesi* XXXII.

(2) « . . . . . quando l'amor divino
« Mosse da prima quelle cose belle ».
Dante, *Inf.*, I, 39-40.

Chiama *cose belle* per eccellenza gli astri, come fa la Scrittura.

(3) Io ho parlato in questo capitolo più tosto del *germe* che del seme, per evitare la questione di quelli che sant'Agostino chiama *seminum semina*, il numero de' quali non può essere così limitato per le ragioni, che mi verrà campo d'esporre altrove.

Digitized by Google

CAPITOLO XXXIV.

DELLA MISURA ASSOLUTA DE' BENI E DE' MALI.

937. Così, eccoci pervenuti al fine del nostro assunto, che fu pur quello di svolgere la legge del minimo mezzo, e di mostrarne la mirabile fecondità, facendole, quasi direi, partorire da' proprj visceri, tant'altre leggi speciali in essa virtualmente comprese, e di applicarla a giustificare il governo della divina Provvidenza. E la Provvidenza rimase, secondo il nostro intimo convincimento, pienamente giustificata, anzi immensamente glorificata. Poichè l'evidenza degli argomenti pare essere stata cotanta al nostro spirito, che non ci possiamo trattenere dall'affermare, che colui che ancora non rimanesse pago, darebbe indizio certissimo di non averli punto intesi.

Potremo qui adunque levare la mano dall'opera. Poichè niuna obbiezione, dopo ciò che abbiamo detto, è più possibile a farsi contro alla provvidenza del Creatore: tutte affatto sono annichilate. E si osservi che la giustificazione esposta del divino governo del mondo è indipendente dalle sue conseguenze. Iddio dovea seguire quell'eterna legge del minimo mezzo, qualunque ne fosse poscia l'effetto, qualunque riuscisse la misura assoluta del bene che se n'avesse per essa, o grandissima o piccolissima. Vero è che se la somma del bene fosse dovuta riuscire minore di quella del male, la creazione non avrebbe avuta una ragion sufficiente, e però non sarebbe giammai avvenuta. Ma se il bene vincesse nella somma il male anco di poco, e di più non s'avesse potuto ottenere colla legge del minimo mezzo, già la creazione non sarebbe stata punto inutile, ed avrebbe avuta la sua ragione. E poichè quel soverchio di bene sarebbe stato tuttavia il massimo possibile, perciò non si avrebbe potuto chieder di più alla sapienza ed alla bontà infinita, perchè la sapienza e la bontà infinita non è punto obbligata a fare ciò che è assurdo, nè può farlo, o volerlo; e sarebbe voler l'assurdo se volesse un bene maggior del possibile.

E tuttavia noi non possiamo deporre la penna, senza prima soddisfare alla ragionevole curiosità che nasce circa il risultamento dell'ottimo governo del creato, conforme alla legge del minimo mezzo, cioè se la quantità di bene che in fine se ne rac-

Digitized by Google

coglie sia di molto o di poco maggiore della quantità del male che è necessario permettersi ad ottenerlo.

938. E bene, questo risultato è oltremodo consolante. Non solo la quantità del bene totale supera quella del male; ma ell'è una quantità, rispetto a questa, infinita: sicchè volendosi applicare ad una tale somma i principj de' matematici, la quantità del male siccome evanescente, potrebbesi trascurare del tutto nel calcolo. Il quale risultamento bellissimo dà con ciò, quasi inaspettata, una nuova via, per cui la Provvidenza si purghi d'ogni censura. Perocchè se il male, benchè paja tanto alla misura angustissima del pensar nostro, è pure sì poco in verso alla mole infinita del bene, che sottraendolo e compensandolo con altrettanto di bene, il residuo del bene rimane ancor infinito siccome prima; dunque l'universo dà un frutto netto di quantità infinita.

Tale è la conclusione che noi raccogliamo dai seguenti ragionamenti.

939. Innanzi tratto noi abbiamo veduto che il male non è che una *privazione di bene,* ciò che non esprime un annichilamento, ma solo una minuzione di bene. Onde consegue che non si può dare *male puro,* cioè tale che non sia altro che male, richiedendosi sempre un bene, in cui il male sia, e di cui sia diminuzione (1). All'incontro il bene, che è cosa positiva, può essere *puro bene,* senza mescolamento di male alcuno. Il che già vantaggia la somma del bene, perocchè alla somma del bene puro è mestieri aggiugnere anche tutta quella quantità che si trova mista col male.

L'osservazione è de' più grandi pensatori. S. Tommaso scrive, *Malum non potest esse purum absque commixtione boni; sicut bonum summum est absque commixtione mali* (2).

Il maestro di s. Tommaso l'avea detto otto secoli prima: « Avvi « una natura, così egli, in cui non si dà male alcuno, e in cui

(1) Sant'Agostino chiama acconciamente il male *bonum deminutum;* ma non ogni diminuzione del bene è male; perchè alla ragion di male si richiede quella diminuzione che rompe l'*ordine* del bene, non quella che ne scema solamente la *quantità.*

(2) S. Suppl. LXIX, VII ad 9. — A que' filosofi che pretendono di argomentare dall'esistenza del male alla non esistenza di Dio, san Tommaso risponde eccellentemente così: « Se v'è il male, Iddio vi è. « Perocchè il male non vi sarebbe quando si togliesse via l'ordine « del bene, la cui privazione è il male. Ora quest'ordine del bene non « vi sarebbe, se non fosse Iddio ». *C. G.* III, LXXI, 7.

Digitized by Google

« nè pure si può dare alcun male: ma che una natura si trovi, « dove niun bene vi sia, questo non può essere. Laonde nè anco « la natura dello stesso diavolo, in quant'è natura, è male, ma la « perversità fu quella che la rese mala » (1).

Ciò che è puro male adunque non esiste; ma il bene o puro o misto si trova in tutte le cose che sono.

940. Nè solamente insieme col male v'ha sempre una certa porzione di bene, perchè v'ha un'entità, una natura; ed ogni entità, ogni natura è buona. Ma nello stesso atto perverso v'ha altresì qualche cosa di bene; perchè finalmente niuna natura intelligente può appetire checchessia, se ella non vi trova dentro del bene. Onde, dice lo stesso s. Tommaso, che ognuno che fa il male *intendit aliquid bonum* (2), e che niun essere intellettuale può volere il male come male, sicchè il male è sempre necessariamente *præter intentionem agentis* (3). Anche questo bene adunque, che nell'atto malvagio si trova, conviene aggiungersi alla somma del bene.

941. Quando in un ente ha luogo il male, e tanto più il male morale, che è fra tutti i mali il maggiore, trovandosi esso innestato, per così dire, sul bene, non si sta già accanto al bene senza più; ma nasce una lotta fra il bene ed il male commisti; nella qual lotta il bene ripugna al male e lo combatte; del che nasce il dolore e la pena. Ora questa attività che si suscita naturalmente nel bene, il quale ricalcitra al male, benchè non gli riesca di cacciarlo da sè, è pur cosa buona ella stessa, è un bene nuovo che nasce dalla presenza del male. Onde il male non può stare senza dare occasione al bene, cioè alla natura in sè buona, in cui si trova di spiegare la sua naturale attività. Questa legge ontologica ha egualmente luogo nel male di cui è suscettivo l'essere animale, dove il dolore è lo sforzo che fa la natura di cacciare il male, come nel male di cui è suscettivo l'essere intellettuale, dove al male morale segue necessariamente il male di pena. E perocchè questo solo è quello che importa a noi che trattiamo della Provvidenza degli esseri intellettivi-morali (solo fine degno d'un'eterna sapienza e bontà), perciò ci basti qui considerare, come la pena che si aggiunge incontanente alla malvagità, restituisce in altro modo l'ordine morale in-

(1) S. Aug. *D. C. D.* XIX, XIII.
(2) *C. G.* lib. III, LXXI. (3) Ivi lib. III-IV.

Digitized by Google

franto, lo restituisce anche a dispetto del malvagio, il che è indubitatamente un bene. Dicendo poi che il male morale occasiona, in chi lo accoglie, un male di pena, non intendiamo sempre un male corporeo; benchè questo pure talor vi s'aggiunga; ma un interiore e spirituale tormento, essendo certissimo fatto della natura umana questo, « che ogni animo inordinato, come « dice sant'Agostino, è pena a sè stesso ». Che se tale è l'effetto necessario, e veracemente ontologico del male considerato in ogni singolo individuo, assai più è tale l'effetto dell'ordine che la divina sapienza pose fra i molti individui, disposti così, che il loro conflitto, termini a maggior pena de' rei, e a maggior contento de' probi. « Laonde gl'infelici, dice quel grand'uomo che « sopra tutti illustrò le giustificazioni della Provvidenza, se in « quanto sono infelici non sono nella pace, perocchè vanno « privi della tranquillità di quell'ordine dove non cade alcuna « perturbazione; tuttavia, essendo meritamente e giustamente « infelici, nella stessa loro infelicità non possono uscire dal- « l'ordine, non perchè siano uniti ai felici, anzi perchè da essi « son separati per la legge dell'ordine. — Poichè colui che pec- « ca, è peggiore se si rallegra nel danno della giustizia. Chi poi « patisce (a cagion del peccato), se non ritrae da ciò alcuna « emendazione, almeno patisce per la perdita della salvezza. E « posciachè tanto la giustizia quanto la salvezza è bene, ed è « ragione che altri si dolga, anzi che si rallegri del bene per- « duto, — per fermo egli è più conveniente l'addolorare che fa « l'ingiusto nel supplizio, di quello che l'essersi rallegrato nel de- « litto. Onde, come il rallegrarsi del bene che s'abbandonò nel « peccato è prova di mal volere, così l'addolorare del bene per- « duto nel supplicio è prova della buona natura. Conciossiachè « colui che addolora per la pace perduta della sua natura, ne « addolora per avere in sè alcune reliquie di pace, le quali fanno « sì che la natura sia amica a sè stessa » (1). Laonde vi ha più bene nel malvagio che patisce, che nel malvagio che gode. E perocchè ogni malvagio più o men patisce, indi consegue che non v'ha male alcuno che non tragga dietro a sè questo bene della giustizia punitrice, pel quale risplende la bontà essenziale dell'essere, il quale anche allora che rinunzia all'ordine suo proprio e individuale, non può rompere l'ordine universale, anzi il fa

(1) S. Aug. *D. C. D.* XIX, XIII.

Digitized by Google

risplendere in altro modo. Il quale è bene da aggiungersi alla somma de' beni.

942. Ma quant'altri sieno e come grandi e preziosi i beni che Iddio cava dalla permissione del male morale, noi l'abbiamo veduto in tutto il libro. Abbiamo veduto quanti beni maggiori Iddio cava da' rei se si convertono, e quanti beni egli ne cava se anco s'indurano. « Questi, dice sant'Agostino, « si chiamano vasi « d'ira, perchè anche di essi usa bene Iddio, a far note le ric- « chezze della sua gloria ne' vasi di misericordia » (1). Nè solo in questa vita, ma ancora nell'altra. Perocchè quelli che in pena della propria ingiustizia soffrono in eterno, sono altrettanti viventi e quasi volea dire fumanti monumenti, onde i beati conoscono più al vivo la gratuita misericordia usata con esso loro e la grandezza di loro felicità; e quindi più amano e lodano Iddio, quel Dio che gli ha campati dal supplizio, dal quale pure non aveano nella propria natura alcuna ragione d'andar salvi, e più godono in Dio scorgendo quello che avrebbero potuto soffrire, conciossiachè quest'è legge del conoscere delle creature intelligenti, che elle abbiano bisogno d'esperimento e di confronto ad essere vivamente tocche da' proprj conoscimenti. Ed è la stessa ragione, perchè, come narra Senofonte, i Greci, all'avvicinarsi del persiano esercito, stando già in sul combattere, giurarono di non più edificare que' templi che fossero dai barbari diroccati od arsi, acciocchè le rovine ne rimanessero sugli occhi de' posteri eterni e certissimi monumenti della barbarica empietà: non già perchè la notizia non ne potesse passare in altro modo agli avvenire, ma perchè ella così riusciva più parlante, e più efficace, se il fatto avessero potuto cogli occhi proprj rimirare. Tutti i beni dunque che Iddio per mille maniere sa trarre dal mal morale e penale, anche da quello che dura eterno, debbono aggiungersi alla somma del bene.

943. Veniamo ai mali eudemonologici. O questi cadono su' cattivi, o su' buoni. Ai cattivi riescono mali veramente, perchè li privano di quel bene corruttibile che van cercando. Montaigne diceva acconciamente che « gli altri dolori ricevono alleggiamento « dalla ragione; quel del vizio non ha questo conforto » (2). Si distingua dunque i *piaceri* dall'*appagamento:* e si consideri come questo val più di quelli (3). Ora l'appagamento è ciò che

(1) Op. Imp. contr. Jul. I, CXXVII. (2) Liv. III, ch. 2.
(3) *La Società ed il suo fine*, lib. IV.

Digitized by Google

manca a' malvagi, e ciò che non può mancare ai buoni giammai, per tutti i dolori del mondo. Dunque i mali eudemonologici de' buoni non sono propriamente mali, chè non è male quello che non rende scontento, e che non si vorrebbe non avere. Che se i buoni non gli accettassero volonterosi, ciò nascerebbe dal non essere buoni interamente, e quindi dall'avere in sè qualche morale difetto da purgarsi utilmente co' mali. Se poi volonterosi gli accettano, già con ciò stesso si ammigliorano; ed è acquisto d'un bene smisuratamente maggiore del mal che patiscono. Se dunque rispetto a' buoni i mali eudemonologici non sono mali, e rispetto ai tristi sono mali, ma tali che ripristinano e rivendicano la giustizia violata; chiaro è che tutti contribuiscono ad aumentare la somma del bene.

944. Di poi, ogni male è limitato, chè non può avervi un *sommo male*, appunto perchè, come vedemmo, non può avervi un *puro male*, e perchè non essendo il male che diminuzione di quell'ordine che è in una natura finita, e che è proprio di essa, il guasto di lei non può mai essere che d'un ordine e grado finito. All'incontro un *sommo bene* vi può essere e vi è, il quale è Dio, e questo può essere posseduto dalla creatura intelligente. Vero è che la creatura intelligente può ribellarsi a Dio, e odiare in qualche modo Dio stesso, il qual disordine tiene qualche cosa dell'infinito; cioè egli è infinito da parte dell'uno de' due termini della relazione, il quale è infinito. Ma, in prima l'oggetto dell'odio de' reprobi non è propriamente Iddio, come tale, chè Dio come Dio non può essere da alcuno odiato; quell'oggetto è dunque Dio qual giustizia punitrice, in quanto che questa è impeditiva di quel bene corruttibile a cui i reprobi hanno fisso il loro amore. Onde il preciso oggetto del loro odio non è propriamente infinito, siccome è infinito l'oggetto dell'amore de' Santi.

945. In secondo luogo, i tristi non conoscono Iddio allo stesso modo de' giusti elevati all'ordine soprannaturale; ma questi lo conoscono assai più, e in modo infinitamente più eccellente de' primi. Onde tenendo l'amore e l'odio proporzione a' loro oggetti, sendo che sono conosciuti, non può l'odio di Dio, e quindi il mal morale de' malvagi essere giammai cotanto grande, quant'è grande l'amore di Dio, e quindi il ben morale de' santi; ma questo senza comparazione alcuna dee sempre esser maggiore di quello.

La somma dunque del *ben morale* è oltremodo maggiore della

Digitized by Google

somma del mal morale, e al bene morale risponde esattamente il *bene eudemonologico*, che l'ordine della divina giustizia vuole a quello unito.

946. S'aggiunga, che la semplice assenza dell'ordine soprannaturale, cioè di quella grazia che rende l'uomo partecipe della divina natura, supponendo che la natura umana non sia guasta nè la volontà depravata, non ha propriamente ragion di male per l'uomo, perchè un tal ordine non è elemento costitutivo di sua natura, nè a questa natura è dovuto. Dunque il mal morale comincia e finisce nella natura, si tiene entro i confini limitati di questa; tutto ciò che è soprannaturale ed infinito non soggiace a corruzione. Vero è che questa natura dopo essere stata elevata all'ordine soprannaturale, se ella pecca, fa ingiuria all'ordine soprannaturale, e però questo peccato è infinitamente maggiore di quel che sarebbe se l'umanità non fosse stata levata a tal ordine. Ma rimane vero, che col peccato l'ordine soprannaturale cessando, si sottrae al guasto, di cui egli non è suscettibile, e però il guasto che rimane riducesi sempre entro la sfera della natura, benchè tenga relazione all'infinito. All'incontro l'uomo santo congiunto a Dio, e partecipe della divina natura, gode dell'ordine soprannaturale; l'umanità così è sollevata sopra sè stessa sino all'infinito, e l'infinito diventa quasi una cosa con essa. Egli è dunque manifesto che il minimo bene soprannaturale è senza misura maggiore di tutto il male possibile, non dandosi commisurazione alcuna fra il bene soprannaturale, ed il male, che sta al di sotto della natura. Quindi v'ha più di bene in un solo uomo che è in grazia di Dio, e che gode di Dio medesimo, che non v'ha di male in tutti gli empj e in tutti i demoni insieme presi. La somma dunque de' beni è infinitamente maggiore della somma de' mali.

947. E del bene eudemonologico si può dire il medesimo. Poichè il minimo de' santi gode più, che non patiscono tutti insieme i dannati e i demoni, perchè egli gode l'infinito, e in un ordine infinito. La quale eccedenza di bene eudemonologico si raccoglie dalle espressioni stesse della Scrittura divina, dove si legge, che « nè occhio vide, nè orecchio udì, nè ascese mai in « cuore d'uomo quali cose Iddio abbia preparate a quelli che lo « amano » (1), espressioni non usate in alcun luogo a descrivere

(1) I. Cor. II, 9.

Digitized by Google

i tormenti de' reprobi, benchè acerbissimi. Ancora è scritto, che « il dono e la pace è per gli eletti di Dio; ma gli empj avranno « quella corruzione che avranno pensato » (1). Dove si dice « quella corruzione che avranno pensata essi stessi », perchè la malvagità comincia dal pensiero, cioè dalla *stima pratica* delle cose, e la corruzione, cioè la pena, loro si proporziona al pensiero, perchè essa viene agli empj qual conseguenza di loro perversità, che è alla loro mente commisurata. Così pure è altrove insegnato, che i tormenti de' reprobi terranno proporzione a' peccaminosi godimenti (2); ma non così che i godimenti de' santi trarranno la misura da quel che avranno patito, ma anzi che supererà le loro passioni presenti (3), e che la loro mercede sarà grande oltre ogni stima e degna di Dio onnipotente (4).

948. Di più, i buoni godranno di tutte le cose. E san Paolo dice espressamente, che il ricco patrimonio degli eletti è formato di tutte le cose, oltre al possesso di Dio (5). Ma i malvagi all'opposto non caveranno tormento da tutte le cose; ma solo da quelle che sono destinate alla lor punizione. Nè solamente saranno i buoni signori dell'universo, tutto contribuendo a felicitarli e farli godere; ma ancora saranno e già sono giudici delle cose tutte (6), ed ajutatori di Dio medesimo nel governo di sua provvidenza (7).

---

(1) Sap. III. (2) Apoc. XVIII. (3) Rom. VIII, 18.
(4) *Ego merces tua magna nimis.* Gen. XV, 1.
(5) I. Cor. III, 22-23.
(6) I. Cor. II. — La facoltà di giudicare è proporzionata al *merito*, perchè essa consegue all'adempimento più o meno perfetto della legge. Quindi Ninive stessa, Tiro e Sidone, benchè reprobe, condanneranno la generazione che fu sorda alle parole di Cristo, perchè meno malvage di questa. Di che gli uomini più perfetti giudicheranno i meno perfetti; onde nella gerarchia stessa de' santi ogni ordine giudicherà degli ordini inferiori, e sarà giudicato da' superiori. Solo Cristo, non giudicato da niuno, giudicherà tutti. Com'egli è il fonte del merito, così è il giudice che comunica la potestà giudiciale nella stessa proporzione de' meriti. Quindi i Padri danno a' seguaci de' consigli evangelici una potestà speciale nel giudicio estremo. S'oda il venerabile Beda: *Duo sunt ordines electorum in judicio futuri: unus judicantium cum Domino, de quibus hoc loco memorat* (Matth. XIX) *qui reliquerunt omnia et secuti sunt illum; alius judicatorum a Domino, qui non quidem omnia sua pariter reliquerunt, sed de his tamen quæ habebant quotidianas dare eleemosynas Christi pauperibus curabant, unde et audituri sunt in judicio: « Venite benedicti « Patris mei, etc. »* Hom. in natali s. Bened.
(7) I. Cor. II. 9.

Digitized by Google

949. Di più, i reprobi sono isolati, ognuno patisce da sè e da quel dolore che gli verrà da' suoi complici. Ma i buoni formano un corpo solo intimissimamente connesso, e ciascuno gode, e godrà della comune beatitudine, sì fattamente, che la felicità di tutti si rifletterà e s'immillerà in ciascuno di essi. Onde Iddio è chiamato *altissimo* nelle Scritture, principalmente per l'eccesso di bontà con cui difende ed innalza i buoni sopra i malvagi (1); ed è, parlando della sorte riserbata a' suoi fedeli, che è scritto: « Tu hai « fatto, o Signore mio Dio, molte cose mirabili, e non è alcuno « che sia simile a te ne' tuoi pensieri » (2); il che è quanto dire, che niuno è che raggiunga il concetto di quella felicità che Iddio ha disposta pe' giusti.

950. Laonde se un minimo grado di bene soprannaturale morale ed eudemonologico che è in una sola creatura, eccede tutto il male morale ed eudemonologico che si trovi nelle creature tutte umane ed angeliche; quanto non sarà smisurato l'eccesso del bene totale sopra il male, ove si consideri che negli eletti il bene soprannaturale è oltremodo accumulato, e che qualunque sentenza si segua circa il numero di quei che si salvano, questi però debbono esser molti, perchè Cristo ha detto che « nella casa del « Padre suo sono molte mansioni » (3), e per empire la sala del convito, oltre ai secondi invitati venuti a riempire i posti vuoti (che sono i tipi di cui abbiam parlato), convenne cacciar dentro anche una folla di gente d'ogni maniera, guerci, e zoppi, e sciupati, e mal conci, come si trovavano per le vie (4), e sopra

(1) Ps. LXXXI, 19. (2) Ps. XXXIX, 5-6.

(3) Jo. XIV, 2. — Sant'Agostino, che tiene il numero di quei che si salvano esser minore del numero di quei che si dannano, applica tuttavia ai primi la promessa fatta ad Abramo: « Così sarà il tuo seme, come le stelle del cielo e come l'arena del mare » (Gen. XXII, 17); e prosegue: *Fidem quippe fideles sancti et boni, et in comparatione plurium malorum pauci sunt, et* PER SE IPSI MULTI SUNT: *quia « multi filii desertæ magis quam ejus quæ habet virum »* (Galat. IV, 27); *et « Multi ab Oriente et Occidente venient et recum« bent cum Abraham, Isaac et Jacob in regno cœlorum »* (Matth. VIII, 11); *et quia exhibet sibi Deus populum abundantem æmulatorem bonorum operum* (Tit. II, 24); *et multa millia, quæ numerare nemo potest, videntur in Apocalypsi, ex omni tribu et lingua in stolis albis palmisque victricibus* (Apoc. VII). Ep. XCIII ad Vincentium Rogat., n. 30.

(4) Luc. XIV, 21-23.

Digitized by Google

ciò l'ampiezza della divina città è sterminata, perchè d'un milioneseicentoventottomila stadj cubici (1), tutta fabbricata di pietre vive; essendo anche scritto, che Iddio regnerà su tutte le genti, e tutte esulteranno in lui (2), e che salverà gli uomini e ancora i giumenti, pe' quali si possono intendere i peccatori che a' giumenti si assomigliano (3).

951. Ma quanto poi trasmoda la somma del bene, se si pone sul bacino che lo contiene Gesù Cristo stesso? O qual bilancia reggerà a tanto pondo? Dove si ascondono « tutti i tesori della sa- « pienza e della scienza di Dio » (4), ogni pienezza di grazia (5)? Qui è realizzato l'archetipo dell'umanità sublimata: tutti gli altri santi sono la realizzazione de' tipi o delle specie piene, le quali hanno con divisione quel bene che Cristo ha con pienezza, e che loro comunica niente scemandone a sè medesimo, secondo ciò che è scritto, « noi tutti ricevemmo della sua pienezza » (6) a quel modo appunto che la specie piena imperfetta ritrae dalla specie piena-completa, e non la scema. Si raccolga adunque così. Primo, Cristo è Dio, e in paragone a Dio il mondo è niente. Poi, l'umanità di Cristo ha la grazia dell'unione ipostatica, la quale è infinita, e verso all'infinito il finito è niente. Terzo, l'umanità di Cristo possiede Iddio in virtù della detta unione, e però la sua ricchezza è infinita, verso alla quale il mondo è niente. Della qual ricchezza cioè di Dio, che è possesso di quella umanità (possesso che consiste nell'esser posseduta, unico modo onde il finito può posseder l'infinito), ella può trarre tutto ciò che vuole, non pur la visione beatifica, ma la visione di comprensione massima fra le possibili alla natura umana. Tutto il bene morale possibile è dunque realizzato nel solo Cristo. A sì sformata quantità di bene morale risponde pari quantità di bene eudemonologico: « Tutte le cose « mie sono tue e tutte le cose tue sono mie », disse al Padre (7). « Padre, clarificami di quella chiarezza ch'io m'ebbi innanzi alla « costituzione del mondo, appo di te » (8).

952. Nè basta tuttavia all'uopo nostro. Quello che ha Cristo

---

(1) Apoc. XXI.

(2) *Omnes gentes plaudite manibus: jubilate Deo in voce exultationis. — Regnabit Deus super gentes: Deus sedet super sedem sanctam suam. — Principes populorum congregati sunt cum Deo Abraham.* Ps. XLVI.

(3) Ps. XXXV. (4) Coloss. II, 3. (5) Ivi I, 19.
(6) Jo. I, 16. (7) Ivi XVII, 10. (8) Ivi 5.

Digitized by Google

con ogni pienezza, ei lo divide fra i suoi, eccetto l'unione ipostatica incomunicabile, e quanto ad essa propriamente si attiene. Perocchè a Cristo fu data la grazia, dice s. Tommaso, « siccome « a un cotale universal principio nel genere degli esseri aventi la « grazia » (1). Onde l'umanità di Cristo non pure attigne dalla divinità a cui è congiunta ogni grazia per sè, ma ben anco tutta quella immensa mole ch'ei destinò di compartire in fra gli uomini; sicchè dice: « Io santifico me stesso per essi, acciocchè anch'essi « sieno santificati nella verità » (2); quasi significando: « Io dal fonte della mia divinità deduco prima nella mia umanità questa grazia, che intendo poi di travasare dalla pienezza dell'umanità mia nell'umanità degli altri uomini ».

Così la grazia abituale di Cristo si spezza, per così dire, e si rinnovella ne' santi in tutti i possibili modi; sicchè il complesso di tutti i santi raddoppia in certa guisa la realizzazione dell'archetipo dell'umanità, se non che in Cristo la unione di tutte le grazie e il fonte inesausto della divinità, che è la sua stessa persona, rende la grazia sua ancor maggiore senza misura, e la rende così sua, ch'egli è il padron delle grazie, e in questo consiste l'*eminenza specifica* di Cristo.

953. Se non che v'ha a rifletter di più, che ad ogni santo egli diede una cotal virtù di comunicare altrui la grazia ricevuta, simile a quella virtù comunicativa ch'egli ha in proprio e come signor della grazia. Sicchè la conversazione, e le parole, e gli atti d'ogni uomo santo comunicano alquanto di benedizione e di grazia a tutti coloro che trattano con esso lui, e sono disposti a riceverne; ma questo cotale travasamento di grazia, che travasandosi di nuovo si spezza, va proporzionato alla misura della santità dell'uomo santo onde viene; e così la grazia in certo modo si triplica nel complesso di quelli uomini a cui i santi comunicano divisamente della propria abbondanza. Nè perciò que' santi ne' quali da' santi precedenti si riversa la grazia, sono giammai impediti dall'attignere ancor più di grazia immediatamente al fonte, che è Cristo, il quale ne' giusti abita per tutti i secoli. Così s'avvera quello che è scritto nel salmo in persona di Gesù Cristo: « Di generazione in generazione io annun-

(1) S. III, VII, IX.

(2) Jo. XVII, 19. — *Et pro eis ego sanctifico meipsum, ut sint et ipsi sanctificati in veritate.*

Digitized by Google

« zierò la tua verità colla mia bocca. La misericordia s'edificherà « ne' cieli (cioè nell'anime giuste) (1) in eterno: la tua verità « verrà in essi apparecchiandosi. Disposi il mio testamento a' miei « eletti. Così giurai a Davidde mio servo (al padre del Messia): « « Io fonderò il tuo seme (il Messia) per l'eternità, ed edificherò « il tuo trono (ne' santi) di generazione in generazione » (2).

954. E di nuovo alla santità di Cristo e de' Santi risponde altrettanto di bene eudemonologico in Cristo, da Cristo comunicato alle migliaja de' Santi suoi: « Ed io lo porrò primogenito, ec- « celso sopra i re della terra. A lui manterrò la mia misericordia « in eterno, e il suo trono siccome i dì del cielo. Che se i suoi « figliuoli abbandoneranno la mia legge, se profaneranno le mie « giustizie e non custodiranno i miei mandati, visiterò nella verga « le loro iniquità, e nelle percosse i loro peccati; ma non disper- « derò da lui la mia misericordia, nè nuocerò nella mia verità, « nè profanerò il mio testamento, e non invaliderò quelle cose « che procedono dalle mie labbra » (3); le quali parole dimostrano la certezza della predestinazione degli eletti, e la sicurezza immobile di quel bene che Iddio ha destinato di cavare dalle sue creature ab eterno per un eterno avvenire.

955. E appunto perchè dura eterno il bene da Dio decretato, egli è uopo che qui il lettore moltiplichi la mole del bene da noi descritto per tutta la durata della eternità.

956. Dunque la quantità assoluta del bene che Iddio cava dalle sue creature soverchia la quantità del male di tal misura, che non ha misura, nè è cosa concepibile ad umano intelletto. Il quale risultamento quanto non è mai consolante per noi poveri e sofferenti mortali! Quanto non vale a giustificare la Provvidenza nella permissione de' mali! Anzi quanto efficacemente non invita ogni uomo ragionevole e retto a celebrarne senza fine le lodi?

957. Ma il pensier nostro, anche dopo avere così altamente magnificato Iddio, perchè egli adopera la sua sapienza infinita a servigio di sua bontà, onde questa si allegra di sempiterna esultanza anche dopo tutto ciò, il pensiero nostro ricade in su que' miseri che si perdono, e quasi vittime immolate al bene universale le compiange, e seco stesso ragiona e dimanda: È dunque vero

(1) I. Pet. I, 4
(2) Ps. LXXXVIII, 2-3.
(3) Ps. LXXXVIII, 28-35.

Digitized by Google

che Iddio abbia abbandonati quest'individui? gli abbia fatalmente, indeclinabilmente sacrati ad un male eterno? Che colpa hanno essi adunque se perdonsi in esecuzione di sì terribil decreto? — Benchè così interrogando, noi ben dimostriamo di avere quasi obbliate tante cose dette più sopra, che rispondono a tal dimanda pienissimamente, tuttavia che essa ci rinasca nell'animo infermo e nella mente che ci vacilla, e rivivi anche dopo abbattuta, non è inverosimile. Gli uomini pur troppo sia per una cotal distrazione, sia per un istinto quasi irresistibile, tornano a quella suprema questione, eziandio che già sia sciolta e vinta con ragioni irrepugnabili, vi tornano non guidati da intelligenza tranquilla, ma da animo perturbato, a cui par sempre di vedere ne' perduti compagni immenso oggetto di dolorosissima compassione. Laonde facendoci noi incontro a cotanta debolezza umana, nella *persuasione* titubante anche quando non dubita nella *ragione*, trattiamo nel seguente capitolo ex-professo della provvidenza che Iddio adopera inverso tutti i singolari esseri intellettivi da lui creati.

CAPITOLO XXXV.

DELLA PROVVIDENZA DE' PARTICOLARI.

Cum enim scriptum sit: « Universæ viæ Domini misericordia et veritas », nec injusta ejus gratia, nec crudelis esse potest justitia.

S. Aug. *D. C. D.* VII, xxvii.

958. La questione che riguarda il *bene universale*, e complessivo di tutte le intelligenti creature, e quella che riguarda il *bene delle particolari* sono per immenso tratto distinte, e l'obbiezione circa la salute de' particolari suol nascere appunto dal confondersi queste due questioni, dandosi a credere che la soluzione della prima impedisca la soluzione della seconda.

Si suole argomentare così: « Se ad ottenere il massimo bene complessivo, è uopo che alcune creature intelligenti si perdano, queste dunque vanno perdute in virtù di quel decreto, che stabilisce il massimo bene; dunque la perdita di queste è necessaria, dunque esse vanno perdute senza lor colpa ». Ma non ci ha ragionamento più di questo sbagliato e zoppicante da tutti i lati:

Digitized by Google

non ci ha ragionamento che mostri in chi lo fa maggior ignoranza del divino operare.

Cominciamo dal distinguere le due questioni, dimostrando poscia, che alla loro soluzione vanno applicati principj al tutto diversi e non ripugnanti però; e che le loro speciali soluzioni, lungi dal contraddirsi, maravigliosamente s'accordano ed ajutano a provare l'infinita perfezione di Dio, prima e suprema cagione di tutte le cose.

959. La questione del bene complessivo riguarda il *fine* del governo dell'universo.

La questione del bene de' particolari riguarda il *mezzo;* perocchè il bene de' particolari è mezzo all'ottenimento del bene complessivo, risultando questo dalla somma del bene de' particolari medesimi.

960. Il bene complessivo è l'oggetto della *bontà.* Cioè a dire, quest'è legge della bontà somma di un governo, che egli voglia ottenere ed ottenga il massimo bene possibile.

Il bene de' particolari non è solamente l'oggetto della bontà di un governo, ma egli è l'oggetto della *giustizia,* della *equità,* della *convenienza;* perocchè i particolari si debbono ordinare al bene universale in *modo,* da non offendersi alcuno de' loro diritti, alcuna delle loro convenienze, esercitando anzi con essi medesimi la maggiore bontà e cortesia possibile.

961. Al *bene complessivo* presiede la legge che abbiamo esposta del minimo mezzo, perchè quel bene non è appunto altro che « il massimo bene ottenuto col minimo mezzo ».

Al *bene de' particolari* presiedono altre leggi che nascono dalla relazione del particolare col governo, e che si possono raccogliere in questa formola: « Il governo non cagioni a' particolari alcun male, dia loro tutto ciò che è loro dovuto, ed anche di vantaggio, quant'è il più possibile ».

962. La questione adunque del bene complessivo risolvesi nel decreto di ottenere « il massimo bene col minimo mezzo »; laddove la questione del bene de' particolari risolvesi collo stabilire un cotal *modo* di trattare i particolari che non ledendoli, anzi giovandoli, contribuiscano tutti direttamente o indirettamente a realizzare il bene complessivo.

963. Dobbiamo dunque conciliare insieme le soluzioni di queste due questioni, sicchè d'una parte s'ottenga con certezza il fine del massimo bene col minimo mezzo, e dall'altra si rispet-

Digitized by Google

tino i particolari, trattandosi ognun d'essi con ogni bontà e generosità. Ed è appunto questa conciliazione, quest'accordo perfettissimo che risplende nel divino governo del mondo, e che il rende degno di quelle eterne lodi che gli tributano tutte le beate intelligenze. Vediamo adunque con che indicibile bontà Iddio abbia trattati e tratti tutti i singoli uomini, senza che il gran fine propostosi s'impedisca perciò, anzi perciò appunto s'ottenga.

964. L'operare di Dio non sarebbe conveniente al supremo Essere, se non rispondesse contemporaneamente a tutti i suoi divini attributi. Acciocchè egli sia tale, uopo è che soddisfi a tre specie di condizioni:

1.° La prima specie è quella che risponde all'*ordine intrinseco dell'essere*, il qual ordine non si trova originalmente che in Dio; e questa specie è anteriore ad ogni creatura, è interamente oggettiva, presiede alla creazione, è *necessaria ontologicamente;*

2.° La seconda specie è quella che nasce dall'*esigenza morale delle creature*, suppone l'esistenza di queste, si fonda in queste (cioè nella relazion di queste coll'ideale come in suo titolo), e questa è *necessaria moralmente;*

3.° La terza specie di condizioni si fonda unicamente nella *pienezza della bontà di Dio*, senza titolo nella creatura o nel suo tipo; è al tutto cosa libera, o se si vuol trovarvi una necessaria ragione nella stessa libertà divina che tende all'ottimo, può dirsi *necessaria teleticamente.*

965. La prima specie di condizioni si riducono a non potere Iddio creare un essere senza quell'ordine intrinseco, che è proprio dell'essere medesimo. A questa condizione si opporrebbe:

1.° Una creazione che fosse mozza del suo fine, o che questo fine non fosse morale, perocchè il solo *bene morale* ha per sua essenza, ragione di fine. Onde chi immaginasse un universo dove le creature intelligenti fossero felici senz'esser morali, altro non immaginerebbe che un assurdo, chè la felicità esige essenzialmente il bene morale, che è il massimo e final bene di cui una intelligenza qualsiasi possa godere.

2.° Una creazione in cui gli esseri intelligenti destinati al bene ultimo e finale, che è il morale, non soggiacessero alla legge eterna della giustizia, che vuole alla virtù doversi unire la felicità, al vizio doversi unire l'infelicità. Quindi l'immaginare una creazione dove il vizio non incontrasse alcuna pena, è immaginare un altro assurdo. Iddio creandolo distruggerebbe sè stesso,

Digitized by Google

perchè distruggerebbe l'ordine intrinseco dell'essere nella sua parte più eccellente, qual è quella, per la quale *gode* di un fine. La compassione verso a' rei che subiscono la giusta pena non nasce nell'uomo altronde che dalla limitazione di sua mente, la quale non giugne ad intendere quanto sia intimo, necessario, immutabile il nesso fra la colpa e la pena. La perfetta intelligenza e la perfetta bontà è dunque necessitata a preferire la unione della pena col vizio, alla felicità de' viziosi, perchè questa felicità non è un bene, ma un male oggettivo (1); e quando si dice male oggettivo si dice male che cade in Dio stesso, che è oggetto per essenza, dove alcun male non può cadere, si dice un assurdo.

966. Queste condizioni adunque oggettive, assolute, ontologiche che prescrivono qual dee essere l'ordine intrinseco dell'essere, acciocchè sia oggetto idoneo alla creazione, sono anteriori a tutte l'altre, immutabili, non dipendenti da alcun che della creatura, ma dall'eterna verità. La divina bontà non può far nulla a vantaggio dell'uomo, se non sieno salve tali condizioni, che d'altra parte diventano condizioni della stessa felicità dell'uomo, perocchè questo, come ogni altro essere intelligente, non può godere felicità se non solo per la giustizia, e a condizione che abbiano luogo tutte le leggi della giustizia. Elle sono dunque condizioni che s'avverano anteriormente alla creazione, che la determinano e qualificano, e da cui dipende egualmente la provvidenza del complesso delle creature e la provvidenza delle creature singole.

967. La terza specie di condizioni, avendo il loro fondamento nella infinita bontà, non possono riguardare la provvidenza de' particolari, perchè la bontà infinita altro non importa che tendenza a produrre il massimo bene complessivo ottenuto col minimo mezzo: elle dunque s'avverano colla provvidenza del tutto a cui servono le parti, della quale abbiamo lungamente trattato.

968. Rimane adunque la seconda specie di condizioni dell'operare divino, le quali si occasionano da' titoli che la creatura potesse avere d'esigere dal Creator qualche cosa, titoli fondati ne' tipi ideali della creatura stessa, e sono queste le uniche condizioni che riguardano la provvidenza de' particolari.

---

(1) Sant'Agostino dice il medesimo con questa nobilissima sentenza: *Nihil est infelicius felicitate peccantium qua pœnalis nutritur impuritas et mala voluntas velut hostis interior roboratur.* Ep. CXXXVIII, 14.

Digitized by Google

969. Ma che cosa può ella su questi titoli pretendere la creatura dal suo Creatore?

Si dee qui prescindere da quello che la creatura potesse pretendere dal Creatore al titolo di promessa a lei fatta liberamente, la qual promessa appartiene all'ordine della bontà divina, e non a quello della giustizia o della equità, benchè posta la promessa, nasca un titolo di giustizia. Che cosa può pretendere dunque la creatura per un titolo che ella abbia in sè medesima?

970. Prima di tutto possiamo rispondere colla semplice parola, *niente*, perchè tutto ciò che la creatura ha, fino l'esistenza, e quindi anco i titoli che potessero essere in lei, sono doni del Creatore. La questione adunque si riduce a dimandare se il Creatore, cavandola dal nulla, abbia posti nella sua natura de' titoli, su' quali ella possa richiedergli qualche cosa?

971. Distinguasi adunque due generi di cose a cui l'esigenza della creatura potrebbe estendersi: 1.° ciò che appartiene all'essere *reale;* 2.° ciò che appartiene all'ordine dell'essere.

972. In quanto all'*essere reale*, niuna creatura ha diritto d'esigerlo, come dicevamo, o d'esigerne più o meno, ed è assurdo il contrario; poichè pensandolo, si supporrebbe ch'ella potesse avere qualche diritto prima di essere.

973. Quanto all'*ordine dell'essere*, questo è fisico, intellettuale e morale. Ora l'essere fisico ed intellettuale non può avere alcun diritto, perchè il diritto è cosa morale. Che Iddio crei esseri con un perfetto ordine fisico, e con un perfetto ordine intellettuale, questo conviene alle sue perfezioni, ed è una delle condizioni di prima specie che abbiamo chiamate *ontologiche;* ma non può essere oggetto di alcuna *esigenza giuridica* da parte della creatura, perchè la creatura in tali ordini non è ancor morale, e quindi non ha diritti. In quanto all'ordine morale poi, la creatura può in qualche modo esigere:

1.° Che sia osservata con esso lei la legge della giustizia, cioè che il bene eudemonologico vada congiunto al bene etico, e il male eudemonologico vada congiunto al male etico (1);

---

(1) L'*ordine etico* adunque trae seco anche l'*ordine intellettuale* e *fisico*, perchè la parte fisica e intellettuale ben ordinata forma in gran parte il bene eudemonologico. Ciò non di meno è da osservarsi che

Digitized by Google

2.° Che non venga creata moralmente e personalmente difettosa; perchè il *male morale della persona* è maggiore del bene dell'esistenza fisica e intellettuale appartenente alla *natura*, e però in quel caso ella avrebbe ricevuto dal Creatore più male che bene, e il Creatore apparirebbe un essere malefico, e non benefico;

3.° Che nè pure dopo esser creata, il Creatore la spogli del bene morale, producendo in essa il disordine del mal morale personale colla sua onnipotenza, per la stessa ragione;

4.° Nè la crei disordinata così, che essendo personalmente buona, dovesse poi cadere necessariamente nel male morale per impotenza di sua natura, poichè in tal caso il suo mal morale dovrebbe imputarsi nuovamente al Creatore, come a vero autore di esso.

974. Questi si possono, in qualche senso, chiamare quattro diritti, che la creatura intellettiva-morale ha inverso al Creatore. Ma propriamente, anzichè diritti sono veramente condizioni onto-

---

l'equilibrio fra il bene morale e il bene eudemonologico può ottenersi in più modi, e basta che sia ottenuto in qualcuno di essi, acciocchè la legge della giustizia sia salva. A ragion d'esempio, Iddio può permettere che un male fisico cada in un uomo giusto, del quale non manchi il consenso, come permise che Cristo fosse crocifisso, ristabilendo poi l'equilibrio con tanta copia di beni eudemonologici, che, compensato il male sofferto, adeguino il merito di quel paziente, il che avvenne nella gloria di Cristo: perocchè egli basta che l'equilibrio fra il bene morale e l'eudemonologico si avveri, nella somma di tutta la serie perpetua de' beni e de' mali a cui l'uomo soggiace. Restituire quest'equilibrio fra il bene morale e l'eudemonologico, a malgrado delle irregolarità momentanee, è opera di onnipotenza; e però Giobbe esalta la grandezza di Dio da questo appunto ch'egli può ordinar le cose in modo che momentaneamente patisca l'innocente senz'essere Iddio perciò ingiusto, il che pare assurdo, e non è, ma è solo maraviglioso. « E quando anco, dice, esaudisce me supplicante, io non credo « ch'egli abbia udita la voce mia, posciachè volgendomi in un tur« bine egli m'atterra, e moltiplica le mie piaghe anche senza cagione » (Job IX, 15-16). Quasi dica, egli mi percuote senza causa, cioè senza colpa, e pare che non abbia udita la voce mia, e tuttavia m'esaudisce, perchè mi tiene preparato un compenso abbondante di tutti i miei mali, e però egli è pur giusto, ma in un modo sublime e quasi incomprensibile agli uomini che guardano le apparenze, onde *si fortitudo quæritur, robustissimus est, si æquitas judicii, nemo audet pro me testimonium dicere.* Riviene a ciò che disse Cristo a' suoi: *Nolite timere pusillus grex, quia complacuit Patri vestro dare vobis regnum.* Luc. XII.

Digitized by Google

logiche, le quali prima ancora che la natura creata le richiegga, in quanto essa partecipa all'ordine dell'essere, sono già volute e richieste dall'ordine stesso dell'essere in Dio esistente, le quali perciò non possono in alcun modo dal Creatore violarsi; conciossiachè la violazione di esse involgerebbe la distruzione dello stesso essere, cioè di Dio.

975. Una quinta esigenza può aggiungersi alle precedenti, senza titolo di diritto, ma come conveniente ed equa; e si è che la creatura intellettiva fatta da Dio retta nell'ordine morale, e capace di conservarlo, non soggiaccia alla necessità del peccato per seduzione o tentazione invincibile d'altre creature malvage. Certo, quand'anco avvenisse, non potrebbe imputarsi a Dio il male prodotto dal tentatore e dalla debolezza naturale della creatura tentata. Ma ciò ripugna all'onore di Dio stesso, natural custode e difensore di sue creature innocenti, e però ella è condizione che rientra nella prima, o ad essa è affine.

976. Ora tutte queste cinque condizioni sono da Dio verso i singoli uomini a pieno adempite. Dunque niuno individuo può querelarsi di lui, anzi ciascuno dee avere la maggiore gratitudine per quella natura che ricevette potenzialmente nel primo suo padre, uscito dalle divine mani innocente, e sublimato all'ordine soprannaturale, dono infinito e gratuito non compreso nella natura umana o nel suo intrinseco ordine. Che se il primo padre peccò, non venne quel peccato da Dio, onde solo gli venne la libertà e la potenza di non peccare, e altresì l'avviso del male che gliene avrebbe incolto peccando; il quale avviso fu pure dono non dovutogli, ma per bontà conferitogli. Nè qui ancora si restò di largheggiare la divina bontà co' singoli individui dell'umana natura. Che anzi, quante altre provvidenze benefiche e gratuite non adoperò Iddio ed adopera verso ciascuno dell'umana specie! Non si possono tutte da noi enumerare, ma solo alcune all'uopo nostro sufficienti, e il farem brevemente. Riprendendo la prima, aggiungiamo l'altre che vengono appresso, ciascuna delle quali basterebbe sola a dimostrare quella verità di fede che Iddio *omnes homines vult salvos fieri* (1); e il vuole con volontà sincerissima e non oziosa, ma somministrando veracemente i mezzi, de' quali, se l'uman genere si fosse servito e si servisse, potrebbe in tutti i suoi membri santificarsi e beatificarsi.

(1) I. Tim. II, 4.

Digitized by Google

977. *Prima provvidenza,* per la quale Iddio rese possibile l'eterna salute di tutti i singoli uomini. — Avendo Iddio creati e costituiti i capi dell'umana stirpe in istato d'originale giustizia, questo, come abbiamo accennato, dovea trapassare in eredità a tutti i posteri, se non l'avesser que' primi di propria libera volontà perduto, e così a tutti i singoli loro discendenti era dato nella prima istituzione il mezzo sicuro e facile d'esser sempre buoni e felici.

978. *Seconda provvidenza,* per la quale Iddio rese possibile l'eterna salute di tutti i singoli uomini. — È certo oltracciò, che dopo il fallo adamitico, Iddio offeso, lungi d'abbandonare l'umana natura a sè stessa, gratuitamente promise all'uomo disubbidiente un Riparatore, alla qual promessa era annessa la grazia della salute per via di *fede;* e questa promessa doveva e potea passare a' posteri, e così esser dato di nuovo a tutti i singolari uomini un mezzo affatto gratuito di fuggire dall'universale naufragio dell'eterna perdizione. Ma essi neglessero liberamente anche questa seconda misericordia, ed i padri poca cura si diedero di ammaestrare i figliuoli, onde Iddio dovette col castigo esemplare del diluvio distruggere le generazioni corrotte che avrebbero tramandato a' posteri ciò che avean contratto di vizioso e di pernicioso, non ciò che aveano da Dio ricevuto di salutare. E tuttavia fino al diluvio non può esser perita quella *rivelazione* del futuro Messia consegnata a padri così longevi, che Noè avea lungamente vivuto con chi avea per lunghi anni conversato collo stesso Adamo.

979. *Terza provvidenza,* per la quale Iddio rese possibile l'eterna salute di tutti i singoli uomini. — Quindi Iddio fece il giusto Noè nuovo capo della stirpe umana, e a lui consegnò il prezioso deposito di quella promessa che conteneva la FEDE, mezzo di salute destinato nuovamente a tutti i suoi singoli discendenti. Chè però tutti gli uomini, senza eccettuazione di alcuno, si sarebbero salvati, fino alla venuta del Messia, secondo il disegno della divina bontà e longanimità, se di quel dono s'avessero voluto prevalere. Ma molti rigettarono per la terza volta col libero arbitrio la profferta salvezza, facendo nuova onta a quell'infinita bontà che pur volea tutti salvi: onde, abbandonato Iddio, essi caddero nell'idolatria, smarrendo il limpido lume della rivelazione e della fede, e la grazia annessa, e, come dice s. Paolo, *Eva-*

Digitized by Google

nuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum (1).

980. Da' quali fatti si raccoglie intanto, che Iddio da parte sua provvide per ben tre volte all'eterna salvezza di tutti affatto i singolari uomini di cui si compone l'umana schiatta. La prima volta istituendo Adamo innocente e retto in tutte sue facoltà, e fu necessità morale-ontologica; fu, se si vuole, giustizia. La seconda colla promessa del Riparatore, e fu pura misericordia; chè il male dell'uman genere era venuto dall'uomo e non da Dio, nè Iddio era tenuto ad aggiungere all'umana natura immeritevole altri suoi doni, o a perdonare al suo offensore, o a venire in soccorso del suo nemico; l'uomo e la sua stirpe periva dunque giustamente per propria colpa. Assai maggiore misericordia fu la terza volta, quando Iddio restaurò di nuovo il genere umano nella famiglia noetica.

Ma dopo di ciò il genere umano si perverti ancora liberamente. E che fece allora Iddio?

981. Trovò ed usò *altre provvidenze*, per le quali rese possibile l'eterna salute di tutti i singoli uomini. — La perversione prima e la perversione seconda era l'opera dell'uomo: Iddio, lungi di dargliene impulso, gli avea dati tutti i mezzi per evitarla: prescelta da una libera volontà, Iddio poteva non impedirla, senza fare alcun torto alla sua creatura. Che dovea preferire? Dopo avere egli rispettate tutte le esigenze morali delle sue creature, dopo aver osservate con esso loro tutte le convenienze di giustizia o d'equità, dopo aver loro provveduto soprabbondantemente, posto già in una totale libertà di operare, era aperto il campo alla sua bontà; Iddio poteva e doveva a sè stesso di sciegliere ciò che la bontà sua infinita esigesse: le convenienze verso gl'individui non potevano più limitarla: la bontà poteva tendere al suo scopo essenziale direttamente, che è quello di ottenere il massimo bene col minimo mezzo: la sorte degl'individui diveniva da quell'ora subordinata alla sorte del tutto, perchè quand'anco alcuni si perdessero pel bene dell'universale, ciò proveniva dalla corruzione lor propria che gli avea resi immeritevoli d'ogni speciale provvedimento. Ed ecco ragione della permission del peccato; fu la bontà stessa di Dio che ne decretò la permissione, cioè fu permesso il peccato, perchè solo

(1) Rom. I.

Digitized by Google

così la bontà restava libera ad ottenere quell'ottimo fine, che i riguardi di giustizia e d'equità inverso agl'individui gli avrebbero impedito, togliendole l'effondersi quant'avrebbe voluto. E quest'è ciò che dice il libro della Sapienza: « Poichè se avremo pec- « cato, noi siamo tuoi », cioè siamo divenuti cosa tua, di cui tu puoi disporre ad arbitrio, e « arriviamo così a conoscere, sog- « giunge, la tua grandezza » (1), cioè a sentire tutta la padronanza che tu hai acquistato sopra di noi.

982. Ma che vuol dir questo? Forse che abbandonasse perciò alcuni individui alla totale e irreparabile lor perdizione? Mai no: solamente divise fra essi i suoi doni, secondo la legge di sua bontà. Non usò egli certamente della bontà sua a perderli, ma a beneficarli; perocchè, come dice l'Ecclesiastico: *Miseratio hominis circa proximum suum; miseratio autem Dei super* OMNEM CARNEM (2); ma ciò egli fece a varj gradi, perocchè non dovea più niente a nessuno, divenuto padrone liberissimo de' suoi doni; li distribuì dunque con quell'alta sapienza che si conveniva, acciocchè riuscisse in fine il peccatore uman genere disposto in tutta quella bellissima gradazione che era uopo, a produrre il massimo di bene possibile morale ed eudemonologico, siccome tanto bramava la sua bontà senza limite.

983. E questa libertà pienissima di compartire i suoi doni acquistata da Dio in conseguenza del peccato, pel quale tutti egualmente diventano immeritevoli d'ogni dono, produsse un'altra conseguenza soprammodo confacente al divino governo, ed è che Iddio potè lasciare libero il corso alle cause seconde sapientissimamente da lui ordinate; perocchè quand'anco per l'azione di queste alcuni venissero a morire in colpa, o rimanesser privi di alcuni suoi doni, niente d'ingiusto ne sarebbe riuscito, quelli avrebbero avuto tutto il loro, e la bontà universale avrebbe ottenuto pienamente il suo fine, ordinando ad esso anche questi ac-

(1) *Etenim si peccaverimus tui sumus, scientes magnitudinem tuam.* Sap. XV, 2.

(2) È degnissimo di considerarsi tutto questo luogo dell'Ecclesiastico, il quale viene a dire che Iddio è misericordioso con tutti appunto perchè li vede tutti guasti e peccatori: *Vidit præsumptionem cordis eorum quoniam mala est, et cognovit subversionem illorum quoniam nequam est.* Che cosa vi aspettereste dopo queste parole? Forse che Iddio li perda tutti? No: anzi udite come segue il sacro testo: *Ideo adimplevit propitiationem suam in illis, et ostendit eis viam æquitatis.* Eccli. XVIII, 10-11.

Digitized by Google

cidenti, nel modo che abbiamo veduto innanzi, e tutto ciò a sparmio d'azione straordinaria e immediata, come richiedeva la legge del minimo mezzo.

Vediamo adunque economia che Iddio usò nella distribuzione de' doni suoi, e come mediante il gioco artificioso delle cause seconde egli trasse dall'umana specie con equissimo e beneficentissimo giudizio tutte le possibili varietà.

984. Stabilì, come si disse, di mandare al mondo il suo Verbo, acciocchè incarnato, fosse e meritasse con ogni verità il titolo di SALVATORE DEL MONDO (1), ossia, come lo chiama s. Paolo, di « Salvatore di tutti gli uomini » (2); il che è quanto dire, tale che per lui tutti i singoli uomini, che non ne ricusasser l'ajuto, potessero evitare gli eterni supplizj.

985. Ma la legge delle cause seconde, che per la provvidenza universale, come dicemmo, dovea conservarsi, potea impedire che ad alcuni giugnesse la notizia del Redentore, e che venisse loro applicato il benefizio della redenzione (3). Onde, dice sant'Alfonso: « Dio colla sua volontà antecedente vuol tutti salvi, « e perciò ha dati già i mezzi universali per salvarsi tutti; que« sti mezzi poi alle volte non hanno il loro effetto, o per ra« gione della propria volontà di coloro che non vogliono avva« lersene, o per ragione che altri non possono avvalersene a ri« guardo delle cause seconde (come sono le morti naturali de' « bambini), il corso delle quali cause non è tenuto Iddio ad im« pedire, avendo il tutto disposto secondo i giusti giudizj della « sua general provvidenza » (4). Che fece dunque Iddio, a cui son care tutte le singole sue creature?

986. Fra coloro, a cui l'ordine delle cause seconde impedì che potessero approfittarsi del benefizio universale della redenzione, come sarebbero quelli a cui per negligenza de' padri non fosse pervenuta la notizia del Redentore, o che fossero morti bambini senza battesimo, distinse con somma equità e misericordia due classi; l'una di quelli che andassero infetti solamente di *pec-*

(1) I. Jo. IV, 14.

(2) I. Timot. I, 1. — La Sapienza chiama parimente Iddio *omnium salvatorem*. C. XVI, 7.

(3) *Verum, etsi ille pro omnibus mortuus est, non omnes tamen mortis ejus beneficium recipiunt, sed ii dumtaxat, quibus meritum passionis ejus communicatur.* Conc. Trid., Sess. VI, *De justific.* c. III.

(4) *Del gran mezzo della preghiera* p. II, c. I.

Digitized by Google

cato semplice, qual è il peccato d'origine, e le necessarie sue conseguenze (1); e l'altra di quelli che si aggravasser di *colpa,* cioè di peccato grave liberamente da essi commesso.

987. Questi ultimi, i quali personalmente e liberamente peccarono, quando avrebbero potuto non peccare, e in tal peccato morirono, rimangono giustissimamente in mano alla suprema giustizia, e sono quelli che si perdono senza cavare ristoro dalla redenzione, perchè non vollero. Ed egli pare anche questa una delle condizioni che abbiamo dette ontologiche, da cui Iddio non può declinare senza oppugnare l'ordine dell'essere, e distrugger sè stesso.

A' primi, benchè non giustificati, fece provare diversi effetti di sua gratuita e generosa misericordia.

988. Il peccato colpevole de' secondi trae l'origine dalla loro anima, dalla loro libera volontà; il peccato de' primi non trae propriamente l'origine dall'anima, ma dal corpo, dato loro guasto per via di generazione, e inclinante l'anima alla colpa (2).

Il Redentore volea salvar tutto l'uomo, l'*anima* e il *corpo;* dovea dunque operare una *doppia rigenerazione,* la rigenerazione dell'anima e la rigenerazione del corpo.

E poichè il *peccato semplice,* che trae l'origine sua dal guasto del corpo, era universale a tutto il genere umano ed inevitabile, sicchè non interveniva atto di libera volontà; ordinò che tutti gli uomini, non peccando liberamente, fossero rigenerati nel corpo, mediante la risurrezione.

Posciachè poi il *peccato colpevole* viene da un atto libero dell'anima, ordinò che quel peccato non potesse esser tolto se non per un atto pure libero dell'anima stessa, la qual credesse nel Redentore e gli ubbidisse, e nella nuova legge ricevesse, potendo, il lavacro battesimale.

---

(1) Si avverta che queste conseguenze non arrivano mai a spingere l'uomo necessariamente all'odio di Dio, o della verità, ma solo a qualche disordine nell'amore delle creature.

(2) Sant'Agostino scrive contro a' Pelagiani così: *Unde igitur ira Dei super innocentiam* [*parvuli, nisi originalis* SORTE *et* SORDE *peccati?* (Epist. CXCIII, 4), dove le parole *sorte et sorde peccati* sono adoperate con gran proprietà; perocchè la parola *sorte* esprime la relazione del bambino con Adamo, di cui gli è toccato quasi in sorte di dover discendere, e la parola *sorde* esprime l'immondezza intrinseca, e il guasto morale dell'anima che costituisce il peccato d'origine negato da quegli eretici.

Digitized by Google

Così a quelli che avevano solo il peccato veniente dal corpo, dannato questo a morte, ricevono per merito e virtù di Cristo un corpo migliore nell'ultima risurrezione; pel quale cessa l'anima d'esser vessata, e piegata al male. Onde, benchè non rimangano giustificati, ma sempre in debito pel peccato avuto nella vita presente, sono tuttavia sottratti a' tormenti sensibili, ed acquistano una soddisfacente esistenza (1), per puro dono del Redentore. Quale equità, qual benignità maravigliosa!

989. Una dunque è certamente la giustificazione dell'uomo, quella che nasce dalla fede e dal battesimo del Redentore. Ma tanto s'estese la divina pietà, che quelli che pel corso delle cause seconde aver non potessero questo mezzo di giustificazione, fossero tuttavia salvi da' tormenti del senso e di naturali beni godessero, qualora morissero immuni d'ogni personale lor colpa; non perchè ciò meritassero, ma per l'umano e compassionevole affetto portato loro dall'Uomo-Dio che ha ricevuto la potestà su tutti gli altri fratelli suoi secondo la carne.

990. Or poi come la Provvidenza ordinò queste stesse cause seconde, per le quali a molti perviene la notizia del Salvatore, ed alcuni si muojono prima che loro pervenga? Come prescieglie quelli che la ricevono e quelli a cui non giunge? — L'abbiamo veduto, secondo la legge sempre di sua essenziale bontà, che cerca il maggior bene, il quale bene maggiore dipende anche in parte dalle *disposizioni rimote* degli uomini, e specialmente dall'essere essi naturalmente consapevoli di loro propria deficienza, pronti perciò a bene accoglier l'ajuto che venisse loro dato dall'alto.

991. Quindi egli è a dirsi, con molti padri e dottori, che l'infedele adulto, il quale conducesse sua vita del tutto secondo la naturale giustizia, sarebbe da Dio sovvenuto. Il che mi sembra tanto più probabile, in quanto egli è manifesto che quegli che si fosse nella vita sua mantenuto incolpevole, dee certamente essere stato ajutato da qualche grazia attuale e provvidenziale, dispositiva al ricevimento della grazia abituale e santificante (2). E

(1) V. l'*Appendice*.

(2) Avendo s. Tommaso espressamente insegnato che l'uomo senza la grazia di Dio non può evitare tutti i peccati mortali (S. I, 11, CIX, VIII); ed avendo d'altra parte pure ammessa l'ipotesi d'un uomo privo della notizia del Redentore e vivente secondo i precetti della natu-

Digitized by Google

supposto questo, par certo che un uomo così da Dio favorito e prevenuto, non possa più essere abbandonato senza sua colpa, chè Iddio non incomincia mai l'opera per lasciarla imperfetta, nè si pente de' doni suoi. E tanto più, se quest'uomo esercita l'opere della misericordia verso al prossimo suo, e se prega, eccitato e mosso da impulso superno, come leggiamo di Cornelio Centurione (1).

992. Se dunque Iddio non usa ingiustizia, anzi misericordia pur a quegli individui, a cui, per la limitazione delle cause seconde, benchè sapientissimamente ordinate, non perviene o non è sufficientemente annunziata la notizia del Redentore; quanto più a quelli a cui egli stesso benignamente dispose che il buono annunzio lor pervenisse!

Egli pare indubitato che tutti quelli avanti Cristo, a cui fu comunicata la promessa d'un futuro riparatore, o anche quelli che poterono concepirne, seco stessi la nozione, il bisogno, la speranza, ebbero già un principio di salute, a cui cooperando potevano pervenire alla giustificazione. Così il Redentore fu detto l' « aspettazione delle genti ». E benchè la rivelazione più chiara, e gli eloquii divini fossero stati affidati al popolo ebreo; tuttavia anche dell'altre nazioni Iddio ebbe sollecita cura, avendole tutte create acciocchè il conoscessero, e glorificando lui si salvassero (2).

---

rale giustizia, a cui non sarebbe negato il dono della salute, fors'anco per via di miracolo, egli è chiaro che il Santo intendeva che a quest'uomo fosse dato o qualche ajuto interno extra-naturale, o qualche disposizione esterna provvidenziale che rimovesse da lui le gravi occasioni di peccare; perocchè solo in questo modo le due dottrine apparentemente opposte si possono conciliare. Quant'agli Ebrei però ed a' proseliti dell'ebraismo, essi avevano una vera fede, ed una grazia loro proporzionata, e lo stesso è a dirsi di quelli fra i Gentili i quali conservarono la fede in un venturo Messia, che dovea essere in essi seme di special grazia.

(1) Act. X. — Sant'Agostino distingue le grazie che preparano l'uomo alla giustificazione, dalla grazia della giustificazione e da quelle che a questa susseguono in più luoghi delle sue opere, e fra gli altri in questo: *Spiritus ubi vult spirat: sed, quod fatendum est, aliter adjuvat nondum inhabitans, aliter inhabitans. Nam nondum inhabitans adjutat ut sint fideles, inhabitans, adjuvat jam fideles.* Ep. CXCIV, 18.

(2) Iddio parla al suo popolo in questo modo: *Et Dominus elegit te hodie, ut sis ei populus peculiaris, sicut locutus est tibi, et custodias omnia præcepta illius et faciat te excelsiorem cunctis gentibus* QUAS CREAVIT IN LAUDEM, ET NOMEN ET GLORIAM SUAM. Deut. XXVI, 18-19.

Digitized by Google

Ed allora quando, volgendosi i tempi, la primitiva tradizione di un riparatore si oscurò presso i Gentili, Iddio provvide che le divine Scritture fossero tradotte in greca lingua, e così comunicate a' Gentili; che il popolo ebreo schiavo portasse in mezzo ad essi il lume del vero Dio, e altri mezzi ordinò in gran numero, pe' quali avvenne che la cognizione del riparatore promesso non fu mai nè pure in fra le genti intieramente obliterata, e quando il Salvator comparve, leggesi che correa per tutto una voce che a quella età dovea venire dal cielo un gran personaggio a salvazion della terra.

993. Assai più è da credersi, che a tutti quelli, a' quali, sotto la legge di grazia, è proposto sufficientemente il Vangelo, sia data altresì la grazia sufficiente a credere, giacchè le parole di Cristo, *qui vero non crediderit, condemnabitur* (1), manifestamente additano una giudiziale sentenza che suppone la colpa, nella quale non incapperebbero, se non avessero ricevuto in uno colla parola evangelica il dono di poter prestare a lei fede. Onde a tutti gli uditori dell'evangelica predicazione è veramente dato *potestatem filios Dei fieri* (2). Colla qual grazia possono tutti venire al battesimo, o certo concepirne efficace desiderio.

994. Come dunque col peccato si aboliscono tutte le condizioni di seconda specie, che sono i diritti o le esigenze di mera convenienza che la creatura può avere in verso al Creatore, così Iddio quando comincia a dare liberamente alla creatura peccatrice qualche grazia attuale che la disponga alla giustificazione, egli ridona, quasi direi, alla sua creatura un titolo, a cui ella può aspettarsi, se da sua parte fa ciò che può, il compimento della misericordia, il dono della grazia giustificante. Ma questo non è però che un cotal titolo di convenienza del divino operare.

995. È la stessa giustificazione poi quella che rimette nella creatura intelligente, stavo per dire, un titolo giuridico. E di vero egli è cosa indubitata, che a tutti coloro che colla fede e col battesimo hanno ricevuta la grazia della giustificazione, non possono più oggimai mancare gli ajuti, senza lor colpa, all'eterna salute, assicurata loro da' meriti e dall'orazione di Cristo (3), bastando anche la minima porzione di grazia, come osserva s. Tommaso, a vincere tutte le tentazioni (4), e dicendo s. Giovanni *Omnis qui*

(1) Marc. XVI, 16.
(2) Jo. I.
(3) Jo. XVII, 9, 29.
(4) S. III, LXX, IV.

Digitized by Google

natus est ex Deo peccatum non facit, cioè, non è più soggetto alla necessità di peccare. Quindi non è impossibile mai a' giustificati l'adempimento de' divini precetti se pregano, secondo ciò che il Concilio di Trento ha espressamente definito (1), e di pregare hanno sempre la grazia.

996. Ma che ha da dirsi dell'uomo, che anche dopo la giustificazione per la fede e pel battesimo, ricade tuttavia in colpa mortale? Certo costui spogliasi nuovamente di tutti i titoli acquistati alla divina misericordia, e però rientra nella condizione di quelli che si trovano in piena balía della divina bontà, i quali o abbandonati alla giustizia, o nuovamente salvati, ella ordina sapientissimamente al bene universale. E ciò ella suol fare in gran parte pel mezzo delle cause seconde, per le quali avviene che alcuni colpiti dalla morte dopo il peccato, periscano. Ma se la morte li risparmia, è loro dato campo al pentimento, perocchè è loro aperto un fonte perenne di giustizia nel sacramento della Penitenza, e colla orazione possono impetrar la grazia loro necessaria, quantunque non possano meritarla (2). Nè pure eccede le forze naturali, che l'uomo abbia un natural dispiacere de' suoi peccati; di più il cristiano peccatore, non perdendo col peccato la fede nè il carattere, può sempre, se egli vuole, pentirsene pel motivo di quelle verità di fede ch'ei crede, il che può dirsi in qualche senso, *ex motivo fidei*. Quindi egli può anche concepire un desiderio di esser giustificato, il quale lo scorga ai piedi del confessore. Ci pare oltracciò che cominciata la sua confessione, Iddio gli conferisca la grazia di quell'attrizione soprannaturale, se non l'ha prima, che si esige in preparazione alla grazia del Sacramento, giacchè alla confessione de' peccati, come parte integrale del Sacramento, pare annessa qualche grazia dispositiva del penitente alla giustificazione. Il che è poi indubitato per chi venne ai piedi del confessore mosso da soprannaturale impulso di grazia attuale. Similmente l'orazione del cristiano peccatore si vantaggia sopra

(1) *Si quis dixerit Dei præcepta homini etiam justificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, anathema sit.* Perocchè *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo movet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis.* Sess. VI, *De justif.* can. XVIII, cap. IX.

(2) Sant'Agostino e s. Tommaso insegnano d'accordo che *Orationem peccatoris* EX BONO NATURÆ DESIDERIO *procedentem Deus audit, ex pura misericordia.* S. Aug. *In Jo.* Tract. LXXIII. — S. Thom. S. II, 11, LXXXIII, XVI, e CLXXVIII, II, ad 1.

Digitized by Google

quella dell'infedele in questo, che non venendo meno al cristiano col perder della grazia il dono della fede, egli può pregare col lume di fede; nel qual caso sussegue, a noi sembra, se non è preceduto, l'ajuto della grazia attuale perfezionatrice della sua orazione.

997. Per le quali cose possiamo conchiudere che tutti affatto gl'individui di cui è composto il genere umano, ma principalmente i cristiani, se pur vogliono e sperano, possono sempre salvarsi; non verificandosi l'induramento del cuore, se non in quelli che più non vogliono, o che disperano, sicchè nessuno può dir veramente: io voglio e non posso. *Salus religionis hujus*, scrisse sant'Agostino, *per quam solam veram salus vera veraciterque promittitur, nulli unquam defuit; qui dignus fuit, et cui defuit, dignus non fuit* (1), le quali parole non vennero già ritrattate da sant'Agostino, ma spiegato solamente, che niuno si fa degno pe' meriti che vengono da lui, ma dalla grazia (2).

CAPITOLO XXXVI.

CONCLUSIONE.

Quæ tamen misericordia et veritas ita sibi occurrunt, quia scriptum est: « *Misericordia et veritas obviaverunt sibi* » (Ps. LXXXIV, 11); *ut nec misericordia impediat veritatem, qua plectitur dignus, nec veritas misericordiam, qua liberatur indignus.*

SANT'AGOST., ad Sixtum ep. CXCIV.

998. Dalle quali cose tutte è a conchiudere, avervi una *doppia provvidenza*, quella degli universali e quella de' particolari; e ciascuna di esse seguire una sua propria legge.

La *provvidenza degli universali* segue la legge della suprema bontà, la quale, se si considera quanto al *modo* dell'operare, riceve la denominazione di « legge del minimo mezzo », di cui abbiam trattato ampiamente in questo libro.

---

(1) Ep. CII, Quæst. II.

(2) Retract. II, XXXI; e nel libro *De Prædestin. SS.* c. X di nuovo: *Si discutiatur et quæratur unde quisque sit dignus, non desunt qui dicant voluntate humana: nos autem dicimus gratia vel prædestinatione divina.*

Digitized by Google

La legge poi che segue *la provvidenza de' particolari* è quella della suprema giustizia, equità, convenienza e conformità agli altri divini attributi, di cui noi ultimamente favellammo.

999. La conciliazione e l'*armonia di queste due provvidenze* e delle loro due leggi, è ciò che costituisce la perfezione del governo del mondo.

Quelle due provvidenze e le due leggi che le conducono, sembrano talora ripugnare fra loro: pare che il *bene particolare* cozzi col *bene universale*. La perfezione del governo divino del mondo consiste adunque nell'osservare tutto ciò che la giustizia, la convenienza, e i divini attributi esigono in provvedere a ciascuna delle particolari creature, e nell'ordinare ad un tempo le cose per via di sì fatte proporzioni, attinenze, e corrispondenze, che il bene de' particolari ed i riguardi loro usati lungi dall'impedire, entrino siccome mezzi utilissimi ed elementi necessarj a costituire il bene universale massimo. Il bene universale rimane adunque in cima di tutto il divino governo, e tutto serve ad esso.

1000. Ora, attese le due provvidenze, e le leggi diverse che elleno seguono, egli accade che sembrano potersi affermare della provvidenza, onde l'Essere supremo dispone degli uomini, proposizioni ripugnanti, quando veramente sono tali che mirabilmente s'accordano, sicchè il governatore divino, che operando pone le due leggi in armonia fra loro, avvera in un modo inaspettato e maraviglioso l'una e l'altra serie di proposizioni.

Della provvidenza degli universali è scritto: « Dirà forse il « vaso di terra al vasajo: Perchè mi hai fatto tu così? Non è « egli adunque padrone della creta, per far della medesima pasta « un vaso per uso onorevole, e un altro per uso vile » (1)? E qui battono pure tutti quegli altri passi numerosissimi, ne' quali la divina Scrittura favella della suprema predestinazione degli uomini, la quale non è che il gran decreto del bene massimo universale.

Della provvidenza poi de' particolari è scritto: « Tribulazione « ed angustia in ogni anima d'uomo che opera il male, del giu- « deo prima, e del greco: gloria poi ed onore, e pace ad ogni « uomo che opera il bene, al giudeo prima ed al greco. Peroc- « chè non vi è accettazione di persone appresso Dio » (2). Ed ancora: « Ecco tutte le anime sono mie: come l'anima del padre,

(1) Rom. IX, 11-21. (2) Ivi, II, 9-12.

Digitized by Google

« così anche l'anima del figliuolo: l'anima che avrà peccato, « quella perirà » (1). E qui si riferiscono pure tutti que' passi in cui Iddio si descrive giusto ed equo giudice, e fin riverente a tutte le singole sue creature.

1001. La conciliazione pienissima delle due provvidenze fu trovata, come abbiam detto, mediante la permissione della colpa, per la quale gli uomini rinunziando liberamente alla provvidenza de' particolari, lasciano la infinita bontà di Dio liberissima d'ordinare i singoli al massimo bene universale, parte colla misericordia e parte colla giustizia. E questo è ciò che dice san Paolo: « Poichè Iddio rinchiuse tutti nell'incredulità (colla per- « missione del male), per usare a tutti misericordia. Oh altezza « delle ricchezze della sapienza e della scienza di Dio. Quanto « incomprensibili sono i suoi giudizj, e investigabili le sue vie! « Poichè, chi conobbe il senno del Signore? o chi gli fu consi- « gliero? O chi diede a lui il primo e gli sarà restituito? Con- « ciossiachè di lui, e per lui, e in lui sono tutte le cose: a lui « gloria ne' secoli, Amen » (2). Colle quali parole piace a noi di chiudere quest'opera, nella quale ben lungi dall'avere noi punto inteso di perscrutare i profondi segreti di Dio, volemmo anzi dimostrarli imperscrutabili, additando l'altissime leggi ch'egli mantiene fedelissimo nel governo del mondo, e di cui sol esso può comprendere la vastità e fare l'applicazione, e sperammo, e desiderammo di ajutare così gli uomini, acciocchè ammutolissero al cospetto dell'ottimo e sapientissimo Provvisore senza censura nè lagno, ogni dì più amando adorando e benedicendo

La Provvidenza che governa il mondo
Con quel consiglio, nel quale ogni aspetto
Creato, è vinto, pria che vada al fondo (3).

(1) Ezech. XVIII, 4.
(2) Rom. XI, 32-36.
(3) Dante, Par. XI, 28-30.

Digitized by Google

Digitized by Google

In fine al num. 827 è da aggiungersi la seguente nota:

(2) Il lettore avverta 1.° che i giusti dopo la risurrezione non goderanno già voluttà corporee, il che sarebbe cadere nell'eresia de' Millenarj combattuta virilmente da s. Girolamo, e condannata dalla Chiesa. GESÙ Cristo l'ha espressamente detto: *Cum enim a mortuis resurrexerint, neque nubent, neque nubentur, sed sunt* SICUT ANGELI DEI IN COELIS (Marc. XII, 25). 2.° Che sarebbe parimente errore il credere che i giusti risorti vivessero d'una vita animale; la quale rimane esclusa dalle citate parole di Cristo, e dallo stato de' corpi già glorificati, chiamati da s. Paolo *spirituali* (I. Cor. XV, 44). 3.° Per la stessa ragione sarebbe errore il pensare, che i beni terreni e materiali fossero beni per essi, e n'abbondassero in premio di loro virtù; giacchè il corpo spiritualizzato nè ha più bisogno di questi beni, nè sono a lui appropriati, e, come dice s. Paolo: *Non est regnum Dei esca et potus* (Rom. XIV, 17). 4.° Sarebbe un altro errore il credere che i giusti, risorgendo prima alla vita animale, passassero, dopo qualche tempo, alla vita gloriosa, essendo ciò contrario ai più espressi testimonj delle divine Scritture (Jo. V. — I. Cor. XV. — Matth. XXIII; XXV. — Dan. XII), che affermano, i giusti risorger gloriosi. 5.° Un quinto errore sarebbe il credere, che il giudizio universale e solenne de' buoni e de' rei non si facesse ad un tempo stesso, venendoci anche questo insegnato dalle Scritture (Dan. XII. — Matth. XXIII; XXV. — Jo. V; XII). 6.° Sarebbe ancora errore il pensare, che i corpi all'atto del risorgere impiegassero uno spazio di tempo notabile, giacchè risorgeranno, almeno i corpi dei giusti, in un batter d'occhio, come insegna s. Paolo, *In momento, in ictu oculi, in novissima tuba; canet enim tuba, et mortui resurgent incorrupti, et nos immutabimur* (I. Cor. XV). 7.° Finalmente di nuovo sarebbe errore il credere, che ne' mille anni si restituisca in vigore la legge ceremoniale di Mosè, come alcuni falsamente opinarono; la quale essendo figurativa, fu già adempiuta ed evacuata colla verità della nuova legge di grazia.

Ma rimossi questi errori, la questione circa il tempo della risurrezione de' giusti e de' reprobi, non è definita dalla Chiesa, e san Girolamo stesso, che non seguiva la sentenza di quelli che volevano, i giusti risorgere mille e più anni avanti de' rei, scrive così: *Licet non sequamur, tamen damnare non possumus, quia multi ecclesiasticorum virorum, et martyres ista dixerunt, et unusquisque in suo sensu abundet, et Domini cuncta judicio reservantur* (Jer. XIX). Qualche teologo opina che possano fare seria difficoltà contro questa sentenza que' luoghi delle sacre Carte, ne' quali chiaramente si dice, che i giusti risorgeranno *in novissimo die* (Job XIX. — Jo. VI; XI). Ma chi non sa che la parola *dies* è usata spesso nelle Scritture per sinonimo di tempo? *Omitto dicere,* scrive sant'Agostino, *quemadmodum so-*

Digitized by Google

leant Scripturæ diem *vel* horam *etiam pro* tempore *ponere* (Ep. CXCVII, 2). Onde spesso si legge *in illa die* (Ezech. XXXVIII, 10, 18, 19; XXXVIII, 8, 11, 12, 13) per « in quel tempo », come il contesto chiaramente dimostra. E ciò perchè egli è costume delle Scritture d'adoperare sovente il tempo determinato per l'indeterminato. Onde in altri luoghi delle medesime Scritture si narrano de' fatti, de' quali si dice che avverranno *in novissimo dierum*, e pur sono manifestamente tali, che non possono appartenere alle ultime ventiquattr'ore del mondo. Così Geremia vaticinando il ritorno degli Ebrei dalla schiavitù, e più veramente ancora la conversione loro al Vangelo, di cui quel ritorno era simbolo, dice: *In novissimo dierum intelligetis ea* (XXX, 24), e immediatamente soggiunge: *In tempore illo, dicit Dominus: Ego Deus universis cognationibus Israel, et ipsi erunt mihi in populum* (XXXI, 1). Dove dicendo: *In tempore illo*, esprime manifestamente in altre parole lo stesso che immediatamente prima avea significato colla frase *in novissimo dierum*. Osea pure annunzia, che gli Ebrei si convertiranno nell'*ultimo giorno: Et pavebunt ad Dominum et ad bonum ejus, in novissimo dierum* (III, 5). Ed egli è certo che il tempo, in cui gli Ebrei entreranno nella Chiesa, e ravviveranno il fervore illanguidito nel mondo, non sarà il giorno ultimo dell'universo. Michea adopera la stessa frase per indicare il tempo della venuta del Messia e della propagazione del Vangelo: *Et erit: in novissimo dierum erit mons domus Domini præparatus in vertice montium, et sublimis super colles: et fluent ad eum populi* (IV, 1), dove si vede che pel *novissimo de' giorni* il Profeta intende l'ultima età del mondo, che è quella del Messia, la quale abbraccia il tempo che corre dalla sua venuta fino al giudizio universale. Onde i Padri sogliono dividere tutta la durata del mondo in sette età; le quali sembrano simboleggiate nei sei giorni della creazione, e nel settimo che non disacconciamente verrebbe a significare il tempo della legge di grazia, in cui Cristo ha data la sua *pace* agli uomini, ai quali fa godere anche quaggiù, quelli che l'hanno, una cotal requie, presagio della celeste. Questa poi sembra opportunamente significata dall'ottavo giorno, che è il giorno del Signore, onde il numero otto fu preso da' Padri a significare l'ultima perfezione: *Pro octava enim*, dice sant'Ambrogio, *multi inscribuntur psalmi — Sicut enim spei nostræ octava perfectio est, ita octava summa virtutum est* (In Luc. L. I, c. VI). Per il che s. Giovanni chiama il tempo della grazia l'*ultima ora*, non solo l'ultimo giorno: *Filioli, novissima hora est: et sicut audistis quia antichristus venit; et nunc antichristi multi facti sunt: unde scimus quia novissima hora est* (Ep. I, II, 18), ponendo anche qui la parola *hora*, che è tempo determinato, a significare un tempo più lungo indeterminato. Onde sant'Agostino, tutto all'uopo nostro, scrive ad Esichio così: *Sed et mille annorum tempus, si eorum finis esset sæculi finis, posset universum dici novissimum tempus, vel etiam* NOVISSIMUS DIES, *quia scriptum est: « Mille anni ante oculos tuos tanquam dies unus »* (Ps. LXXXIX, 4), *ut quidquid per eosdem mille annos gereretur, novissimo tempore vel* novissimo die *diceretur geri. Iterum enim dico, quod in hac caussa sæpe dicendum est: Conside-*

Digitized by Google

remus ante quam multos annos dixerit beatus Joannes Evangelista, « Novissima hora est ». Nam si tunc essemus, hoc audito, quando crederemus tot annos postea transituros, ac non potius ipso adhuc Johanne in corpore constituto, Dominum speraremus esse venturum? Neque enim dixit, Novissimum tempus est, aut novissimus annus, aut mensis, aut dies, sed « Novissima ora est ». Et ecce ista hora quam longa est: nec tamen est ille mentitus, sed utique intelligendus est horam pro tempore posuisse (Ep. CXCIX, 17). — Nella brevità di una nota, io non posso certamente esporre le molte e gravi ragioni che mi hanno fatto preferire l'interpretazione da me data ad ogn'altra di questo difficile luogo dell'Apocalisse. Aggiungerò dunque solamente qualche osservazione. S. Paolo nomina l'*ultima tromba*, e dice che al primo squillo di essa risorgeranno i *morti incorrotti*, cioè i giusti, tacendo affatto degli altri. Anzi aveva detto: *Unusquisque in suo ordine, primitiæ Christus:* (Cristo risorse il primo): *Deinde ii qui sunt Christi, qui in adventu ejus crediderunt* (I Cor. XV, 23). Appresso: *Omnes quidem resurgemus* (buoni e cattivi), *sed non omnes immutabimur* (i buoni soli si muteranno in istato glorioso); poi continuando a parlar di questi ultimi: *In momento, in ictu oculi, in novissima tuba: canet enim tuba, et mortui resurgent incorrupti: et nos immutabimur* (I. Cor. XV, 52). Ora l'*ultima tromba* è la settima, come si raccoglie da s. Giovanni (Didymus ap. Hier. Ep. ad Minerium et Alex. — Oecumen — Theophilact.). — Ma s. Giovanni dice chiaramente, che questa tromba del settimo angelo prolunga il suo suono non per un solo giorno, ma per molti: *In diebus vocis septimi angeli* (Apoc. X, 7), e tuttavia s. Paolo dice, che gli eletti risorgeranno al primo squillare della tromba: *Canet enim tuba et mortui resurgent,* continuando la voce della tromba a risuonare per molti giorni, cioè per molto tempo, di che si raccoglie che i giusti risorgono assai prima del finale giudizio. Or poi questa risurrezione de' giusti è chiamata anche da s. Giovanni *consumazione del misterio di Dio,* e però in tutt'accordo con s. Paolo soggiunge, che la consumazione di questo misterio dee avvenire al cominciamento dello squillare: *Sed in diebus vocis septimi angeli, cum cœperit tuba canere, consummabitur mysterium Dei, sicut evangelizavit per sanctos suos prophetas* (Apoc. X, 7). E per indicare che i corpi gloriosi non saranno più soggetti alla legge del tempo, dice: *Quia tempus non erit amplius* (Ibid. 6). Vero è che le parole di s. Paolo, *mortui resurgent incorrupti,* da alcuni s'interpretano di tutti i morti, compresi i reprobi; ma a noi pare il contesto del discorso esigere il contrario. *Quibus accedit,* dice l'Estio, *quod incorruptionem Scriptura semper accipit in bono: nec usquam reprobis eam attribuit, sed solis electis: ut proinde commentarius eorum qui partem hanc de omnibus mortuis interpretantur, etiam malis, quos incorruptos fore dicunt, quia mori non poterunt, nobis parum probabilis videatur* (In h. l.). Nè ostano le parole che seguono, *et nos immutabimur.* Perocchè san Paolo distingue fra quelli eletti che saranno morti alla venuta di Cristo, e quelli che saranno vivi (I Thess. IV), e dice che gli uni e gli altri saranno glorificati, *Nos qui vivimus, qui residui sumus in*

Digitized by Google

adventum Domini, non prœveniemus eos qui dormierunt (Ibidem). Dal qual luogo alcuni, specialmente i Greci, opinarono che non sarebbero morti i giusti viventi in terra al venir di Cristo, ma passati dalla vita alla gloria, appoggiandosi alla lezione di molti codici, che leggono: *Non omnes quidem morimur sed omnes immutabimur*, onde s. Tommaso, non escludendo intieramente questa lezione, scrive: *Posset tamen etiam secundum illos qui habent: « Non omnes quidem morimur, sed omnes immutabimur » legi sic: Mortui resurgent incorrupti, id est ad statum incorruptionis: et nos qui vivimus, licet non resurgamus, quia non morimur, tamen immutabimur de statu corruptionis in incorruptionem. Et videtur consonare iis quæ dicit* I. Thess. IV. « *Nos qui vivimus, qui relinquimur, simul rapiemur cum illis, etc.* », *ut sic et ibi et hic connumeret se vivis* (In h. l.). Ma non è necessario esimere alcuno dalla morte, potendosi spiegare i luoghi di s. Paolo, come fa sant'Agostino nell'opera *De baptism. parv.* L. II, c XXXI, dove scrive: *Hoc quibusdam in fine largietur, ut mortem repentina commutatione non sentiant* (V. Retract. II, XXXIII. — Ep. CXCIII, 9-11), e alcuni interpreti greci osservarono, che secondo la citata lezione, s. Paolo non dice già che i viventi al tempo della venuta di Cristo « non morranno », ma dice che « non dormiranno », espressione che significa rimanere per alcun tempo morti: *Alii vero* (così Ecumenico) *dicunt Apostolum dixisse: « Non dormiemus de longa morte, quasi corruptione ac dissolutione opus sit »*, e appresso, *Istud « non omnes dormiemus », hoc modo oportet accipere, quod non dormiemus diuturna dormitione, ut opus sit sepulcro ac solutione ad corruptionem: sed brevem mortem sustinebunt qui tunc reperientur.* Che poi il settimo angelo dell'Apocalisse sia Cristo, come i precedenti simboleggiavano de' pontefici o vescovi (il che non esclude che un arcangelo lo rappresenti e gli serva d'ambasciatore e nunzio del suo volere, come si può rilevare da s. Paolo Thessal. I, IV, 15, dove la tromba è anche chiamata *tuba Dei*, quasi maggiore delle sei precedenti), si può forse raccogliere anche da quel luogo dell'Evangelio di s. Giovanni, in cui Cristo dice, che i morti udiranno la voce del Figliuol di Dio. In questo luogo poi Cristo parla distintamente della risurrezione de' buoni, che comincia spiritualmente, risorgendo essi dalla morte del peccato col ricever della grazia, che è il seme della risurrezione futura de' corpi; onde la risurrezione in generale de' giusti incominciò colla predicazione di Cristo, che ravvivò le loro anime, e si consumerà, questo *mysterium Dei*, nella risurrezione de' loro corpi: *Amen amen dico vobis*, dice Cristo, *quia venit hora, et nunc est, quando mortui audient vocem Filii Dei: et qui audierint, vivent* (Jo. V, 25). Si dice: *Qui audierint, vivent*, perchè non si parla che de' soli buoni, che ricevono e conservano la parola di Cristo. Si dice poi, *venit hora* per indicare la risurrezione futura de' corpi, e si soggiunge: *Et nunc est*, per indicare la risurrezione dell'anime seme e titolo di quella, che incominciò colla prima venuta di Cristo. In appresso, della risurrezione di tutti, buoni e malvagi, dice Cristo così: *Nolite mirari hoc* (allude a quel che avea detto innanzi della virtù che ha Cristo di far risorgere anche i corpi, ma estende ora questa virtù a far risorgere tutti

Digitized by Google

indistintamente, non i soli buoni) *quia venit hora* (non si dice più *et nunc est*), *in qua omnes qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei; et procedent qui bona fecerunt, in resurrectionem vitæ: qui vero male egerunt, in resurrectionem judicii* (Jo. V, 28, 29); dal che però non si dee necessariamente indurre, che la risurrezione de' buoni e de' rei sia simultanea, ma solo che è fatta egualmente in virtù della voce del Figliuolo di Dio, la qual voce significata dalla settima tromba, suona per molto tempo, secondo s. Giovanni.— Consideriamo ancora que' luoghi in cui Cristo predice le ultime cose a venire (Matth. XXIV; XXIV, 64. — Marc. XIII. — Luc. XXI). In questi luoghi si accenna manifestamente ad una venuta del Figliuol dell'uomo anteriore di qualche tempo al giudizio estremo. Poichè si dice, che dopo che sarà predicato il Vangelo a tutte le nazioni, il che s. Luca esprime: *Donec impleantur tempora nationum* (Luc. XXI, 24), e s. Matteo: *Et prædicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe, in testimonium omnibus gentibus* (Matth. XXIV, 14), verranno i segni planetarj: *Et tunc videbunt Filium hominis venientem in nube cum potestate magna et majestate* (Luc. XXI, 27. — Matth. XXIV, 30. — Marc. XIII, 26), la qual venuta nella nube risponde a quella che san Giovanni descrive nel cap. XIV, 14 dell'Apocalisse: *Et vidi, et ecce nubem candidam et super nubem sedentem similem Filio hominis.* Ora il Vangelo dice, che dopo questa venuta del Figliuol dell'uomo nella nube *s'avvicina* la redenzione de' giusti, cioè la loro risurrezione: *His autem fieri incipientibus, respicite et levate capita vestra: quoniam appropinquat redemptio vestra* (Luc. XXIII, 28), onde dee passare ancora qualche tempo prima della fine del mondo. La qual risurrezione è espressa più chiaramente in s. Matteo e in s. Marco, dicendo il primo: *Et mittet angelos suos cum tuba et voce magna: et congregabunt electos ejus a quatuor ventis, a summis cœlorum usque ad terminos eorum,* ed il secondo: *Et tunc mittet angelos suos, et congregabit electos suos a quatuor ventis a summo terræ usque ad summum cœli,* dove non si parla che de' soli giusti e nulla ancora della risurrezione degli empj, e par che que' giusti empieranno lo spazio fra il cielo e la terra, stando, come gloriosi, sospesi nell'aria; il tutto perfettamente conforme a ciò che si legge nell'Apocalisse: *Et vixerunt, et regnaverunt cum Christo mille annis* (Apoc, XX, 4), che è la consumazione del mistero di Dio predetta: *In diebus vocis septimi angeli* (Ib. X, 6, 7). In s. Luca poi dopo narrata la venuta del Figliuolo dell'uomo, Cristo avvisa i suoi che allora *s'avvicina* il regno di Dio: *Ita et vos cum videritis hæc fieri, scitote quia prope est regnum Dei* (Luc. XXI, 31), il che pure esprimono gli altri due evangelisti, dicendo s. Marco: *Sic et vos cum videritis hæc fieri, scitote quod in proximo sit in ostiis* (Marc. XIII, 29), e s. Matteo: *Ita et vos cum videritis hæc omnia fieri, scitote quia prope est in januis* (Matth. XXIV, 33). Sicchè questa venuta del Salvatore è come le foglie del fico che dimostrano vicina la maturanza del frutto (Matth. Ib. 32.— Marc. XIII, 28. — Luc. XXI, 29, 30), e però non è ancora il fine delle cose. Sant'Agostino riconosce, che senza dubbio in questi luoghi del Vangelo si parla d'una venuta del Figliuol dell'uomo anteriore

Digitized by Google

di qualche tempo al giudizio (Ep. CXCIX, 41-45). Poichè dopo aver recato il luogo di s. Luca XXI, 27-31, ragiona così: *Cum ergo dicit, « Cum videritis hæc fieri », quæ intelligere poterimus, nisi ea quæ supra commemorata sunt? In his est autem etiam quod ait, « Et tunc videbunt Filium hominis venientem in nube cum potestate magna et majestate ». Proinde etiam hoc cum visum fuerit, non jam erit regnum Dei, sed prope erit* (n. 43). Di poi osserva che s. Marco e s. Matteo danno lo stess'ordine alla narrazione, e pongono la venuta del Figliuol di Dio allo stesso luogo, cioè un certo tempo prima della fine del mondo: *Hunc ordinem videmus et duos alios Evangelistas tenere,* e recati per disteso i luoghi de' medesimi, ripete la superiore osservazione: *Quid est « Cum videritis hæc fieri », nisi ea quæ supra dixit? In quibus est etiam illud quod ait: « Et tunc « videbunt Filium hominis venientem in nubibus cum virtute multa « et gloria: et tunc mittet angelos suos et congregabit electos suos ». Non itaque tunc erit finis, sed tunc erit in proximo* (n. 43). E qui si fa l'obbiezione, se forse le parole: *Cum videritis hæc fieri* non si riferiscano già a tutte le cose dette di sopra, ma solamente ad alcune e resti così esclusa la venuta del Figliuol dell'uomo; a cui risponde che non può essere, perchè s. Matteo dice espressamente: *Hæc omnia,* e perciò comprende anche la venuta di Cristo già narrata: *An dicendum est, non omnia, quæ supra commemorata sunt esse intelligenda, ubi ait, « Cum videritis hæc fieri », sed aliqua eorum, hoc videlicet excepto quod dictum est, « Et tunc videbunt Filium hominis venientem, etc.? Ipse quippe finis erit, non tunc proximus erit. Sed Matthæus aperuit, nullis exceptis esse accipiendum quod positum est, « Cum videritis hæc fieri. « Nam et apud ipsum cum dictum esset, « Et virtutes cœlorum movebuntur »; Et tunc apparebit, inquit, « signum Filii hominis in cœlo et tunc plangent omnes tribus terræ. « Et videbunt Filium hominis venientem in nubibus cœli in virtute « multa et majestate: et mittet angelos suos cum tuba et voce ma- « gna, et congregabunt electos ejus a quatuor ventis, a summis cœ- « lorum usque ad terminos eorum. Ab arbore autem fici discite pa- « rabolam. Cum jam ramus ejus tener fuerit, et folia nata, scitis, « quia prope est æstas: ita et vos cum videritis* HÆC OMNIA, *scitote » quia prope est in januis ».* Dalle quali considerazioni mosso sant'Agostino, dice che la venuta di Cristo che in questi luoghi si descrive, può intendersi in due modi o della sua venuta mistica, come viene continuamente nella sua Chiesa, o della sua venuta palese con quel suo corpo col quale siede alla destra del Padre (n. 41). Ma soggiunge: *Sed horum duorum quid hic potius eligendum sit, judicare difficile est,* confessando che il secondo è più ovvio: *Promptior quidem sensus est, ut quisque cum audierit vel legerit: « Et tunc videbunt Filium « hominis venientem in nube cum potestate magna et majestate », ipsum prorsus accipiat ejus adventum, non per Ecclesiam, sed per se ipsum, quando venturus est ad vivos et mortuos judicandos* (n. 42), e così la sentono comunemente gli interpreti, e il *tunc videbunt,* e tutto il contesto del discorso lo persuade. Onde noi conchiuderemo questa lunga nota col savio avvertimento di questo gran Padre: *Sed*

Digitized by Google

hæc (cioè che si tratti della sua venuta mistica e giornaliera, eccetto alcuni pochi passi che evidentemente parlano della sua venuta palese e corporale) *non sunt temere pollicenda, ne aliquid occurrat quod valide contradicat, præsertim quia in talibus divinorum eloquiorum obscuritatibus, quibus nostras intelligentias Deo placuit exercere, non solum alius alio movetur acutius eorum, qui Scripturas sanctas non improbabiliter tractant; sed etiam quilibet unus illorum, aliquando minus, aliquando melius intelligit* (n. 45), e con questa moderazione vogliamo che si prenda anche la sentenza da noi esposta. Perocchè noi non ignoriamo che vi sono altre interpretazioni de' testi allegati, e se questa che abbiam preferita ci pare la più coerente, la sottomettiamo però assai di buon grado al giudizio de' sapienti.

Digitized by Google

Digitized by Google

APPENDICE.

SULLA CONDIZIONE DE' BAMBINI MORTI SENZA BATTESIMO.

Sicut VERBUM *quod erat in principio apud Patrem vivificat animas; ita* VERBUM CARO FACTUM *vivificat corpora.*

S. AUG. *in Jo.* Tract. XXII.

Digitized by Google

Digitized by Google

APPENDICE

SULLA CONDIZIONE DE' BAMBINI MORTI SENZA BATTESIMO.

1. La questione che dimanda « qual sia dopo questa vita la condizione de' bambini che muojono senza battesimo » si dee distinguere dalla questione che dimanda « qual sia la pena dovuta al peccato originale ne' posteri di Adamo ». Avendo queste due questioni una stretta relazione fra loro, non è maraviglia che sieno state sovente confuse insieme. Ma chi le considera con attenzione, s'accorge che la prima è questione di fatto, quando la seconda è questione di diritto. Per verità, quando anco si abbia determinato « a quale pena DEBBANO soggiacere i figliuoli di Adamo a cagione del peccato originale in essi trasfuso per via di generazione », sarebbe forse con ciò solo provato che essi effettivamente la incorrono? Non ancora; ma acciocchè sia dimostrato che *di fatto* essi la incorrono, è uopo, oltre aver provato che loro è dovuta, provare di più, che ella non è stata loro in nessun modo levata od alleggerita dalla benignità del supremo Signore, dal cui volere dipende e la pena, e l'applicazion della pena. Ora da quello che siamo per dire s'intenderà meglio l'importanza di questa distinzione. Noi ci proponiamo di svolgere primieramente la prima delle due questioni proposte, « qual pena sia dovuta, secondo il diritto, al peccato originale ricevuto ne' discendenti del primo padre », e di passare poscia alla seconda, « quale sia lo stato e la condizione di fatto de' bambini che di questa vita trapassano senza avervi ricevuto la rigenerazione battesimale ».

Digitized by Google

ARTICOLO PRIMO.

LA PENA DOVUTA AL PECCATO ORIGINALE SI DEE PRIMIERAMENTE DESUMERE DALLE PAROLE DEL DIVINO LEGISLATORE.

Stipendia enim peccat[illegible]ors.
Rom. VI, 23.

2. La prima cosa che sembra dovermi fare per conoscere quale sia la pena dovuta a un delitto si è consultare la *legge*, e la *sentenza* con cui venne applicata dal giudice.

Ora la legge colla quale il Creatore intimò all'uomo il precetto di non mangiare il frutto vietato contiene la pena di morte: *In quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris* (1). Non v'ha dubbio adunque che LA MORTE sia la pena del peccato originale.

3. Ma quella legge non esprime se la pena di morte sarebbe stata applicata all'uomo delinquente subito dopo il suo delitto, o se gli sarebbe stato conceduto di vivere ancora dopo il delitto qualche tempo sopra la terra.

Certo è che Adamo non avea più diritto di vivere un istante dopo il suo peccato, col quale s'era reso reo di morte. Tuttavia la benignità del Giudice supremo, in riguardo certamente al futuro Redentore, differì al colpevole l'esecuzione della sentenza capitale, e mentre la legge diceva che, in qualunque giorno avrebbe mangiato dell'albero della scienza del bene e del male, egli sarebbe morto, la sentenza del giudice riuscì più temperata in questo modo: « Poichè tu hai dato ascolto a tua moglie, e man-« giasti del legno di cui io t'avea comandato di non mangiare, « sia maledetta la terra nell'opera tua. Mangerai d'essa ne' tra-« vagli tutti i giorni della tua vita. Ella germinerà a te spine e « triboli, e mangierai l'erba del campo, ti nutrirai di pane nel « sudore della tua fronte fino che tornerai in terra, dalla quale « sei stato cavato, perocchè tu sei polvere, ed in polvere ritorne-« rai » (2).

---

(1) Gen. II, 17.

(2) Gen. III, 17-19. — Interpretando la *legge* secondo l'applicazione che ne fu fatta, il *morte morieris* si può intendere: « tu diverrai mortale », ovvero: « tu diverrai soggetto alla morte », come pure dichiarano non pochi interpreti. Quindi si può opportunamente osservare, che la pena s'incominciò ad eseguire subito dopo il peccato colla corruzione entrata nel corpo umano, che quasi lento ve-

Digitized by Google

4. In questa sentenza appariscono come pene del peccato originale le *miserie della vita*, che sono appunto i gradi, pe' quali l'uomo dovea giugnere a scontare finalmente la pena di morte, l'ultima di esse, il loro compimento.

Le miserie adunque della vita umana che precedono la morte dell'uomo sono state surrogate dalla benignità del supremo Giudice alla morte subitanea dovuta all'uomo peccatore, e quindi piuttosto che pene, esse sono un cotale alleggerimento della pena dovuta, perocchè la vita travagliata è sempre preferibile alla morte, di cui non v'ha cosa che più l'uomo abborrisca come quella che è la distruzione di lui. E questa si dee contare, come accennavamo, per un primo benefizio di Cristo, in riguardo al quale la *pena di fatto* fu resa più mite della *pena dovuta*.

5. Or, condannato l'uomo a vivere travagliato, e poscia a morire, dovea Iddio privarlo di quel frutto di vita che era nel paradiso terrestre, e che avea virtù di conservarlo sicchè non morisse, siccome dovea secondo la sua terrena natura. Perciò Iddio discacciò di là il condannato. « Ecco Adamo, diss'egli, di« venuto, quasi uno di noi, conoscente il bene ed il male. Or « dunque e' si convien provvedere che talora egli non istenda la « mano e non prenda ancora del legno della vita, e mangi e viva « in perpetuo. E il Signore Iddio lo mandò fuori dal giardino « del piacere a lavorar la terra onde era stato tolto. E discacciò « Adamo e pose de' Cherubini innanzi al giardino del piacere, e « una spada fiammeggiante che si vibrava in giro per guardare « la via del legno della vita » (1). Lo scacciamento adunque di Adamo dal terrestre paradiso fu necessaria conseguenza della pena di morte, che gli era stata intimata ed applicata dalla sentenza del giudice.

---

leno (209, 212, 216) l'avrebbe condotto al disfacimento. Poichè, *Temporalis vita*, come dice s. Gregorio, *æterne vitæ comparata, mors est potius dicenda, quam vita. Ipse enim quotidianus defectus corruptionis quid est aliud, quam quædam prolixitas mortis?* (In Ev. Hom. XXXVII). Il qual sentimento Pope nel suo poema *Sull'Uomo* così espresse:

« L'uom comincia a morire allor che nasce,
« Poichè fin dalla culla ei porta seco
« Quel principio fatal, che lentamente
« Verso la tomba i passi suoi declina.

(1) Gen. III, 22-24.

Digitized by Google

6. Da tutte le quali cose si raccoglie che la pena propriamente dovuta al peccato originale si è la *morte*, il che dice s. Paolo in quelle parole: *Stipendia enim peccati mors* (1); e che le due altre pene nominate nel sacro Codice, cioè: 1.° i travagli della vita, e 2.° l'esclusione dal terren paradiso sono pene conseguenti ed esecutive della pena di morte; pene che determinano il modo nel quale l'uomo peccatore dovea esser condotto a subire la pena capitale.

ARTICOLO II.

METODO CON CUI SI PROCEDERA' IN QUESTO RAGIONAMENTO.

7. Su di tutto ciò egli sembra che non possa cadere questione alcuna. Ma qui ancora non si fa espressa e chiara menzione delle pene dovute al peccato adamitico nella vita futura, nè del passaggio del peccato originale e delle sue pene ne' posteri, e su di questi punti incominciano a dividersi le opinioni de' teologi. Noi ci proponiamo di esporre la nostra senza pregiudizio delle altrui; e intendiamo di far ciò principalmente usando di quel luogo che si chiama *ragione teologica*, della quale vogliamo dar qui una breve definizione o descrizione per gl'indotti, e ciò farà meglio intendere il metodo con cui stimiamo dover noi procedere in questo trattatello.

8. Andare per via di ragion teologica, vuol dire usare quel ragionamento che muove da verità certe in teologia, come sarebbe da dogmi definiti e da irrefragabili autorità di testi di Scrittura, di Padri e Dottori, e di tutti, in una parola, i monumenti della tradizione ecclesiastica, da' quali si dee rilevare i sentimenti della Chiesa. La ragione teologica muove adunque da questi venerabili e certi documenti, e s'attiene ad essi, ma ad essi non s'arresta, perchè ella tende di più a congiungerli logicamente insieme, cercandone la coerenza, supplendone i nessi col raziocinio, mettendo in buon accordo fra loro le conseguenze che legittimamente ne derivano, sicchè di tutte in fine le verità se n'abbia un sistema consonante, dal quale ciascuna di esse riceva luce e si concilii ottimamente coll'altre.

9. Nelle cose specialmente intorno alle quali la Chiesa niente ancora pronunciò, lasciandole libera materia al teologico discorso, egli sembra dover esser utilissimo questo luogo della ra-

(1) Rom. VI, 23.

Digitized by Google

gione teologica, sempre in uso presso tutt'i Padri e presso tutte le scuole. Perocchè non sarà ella da preferirsi quella opinione che meglio giova ad armoneggiar insieme le diverse verità della fede e i documenti della tradizione? Usiamo dunque di questo modo di ragionare anche nella materia controversa che abbiamo alle mani; e, se adoperandolo noi, per divino favore, ci vien conceduto di abbatterci ad una tale sentenza intorno alla condizione de' bambini morti senza battesimo, che alle cristiane e cattoliche verità dia la migliore unione, dove ancora le varie sentenze de' più autorevoli Dottori e Maestri trovino il loro posto acconcio e naturale, e sieno tolte con ciò e spiegate le apparenti contraddizioni, dove di più il senso e la pietà del popolo cristiano trovi edificazione e contento; quella sia, e non altra la sentenza nostra, almeno fino che altri più illuminati di noi non ce ne additino una migliore.

ARTICOLO III.

PRINCIPIO SECONDO IL QUALE SI DEBBONO DETERMINARE LE PENE DOVUTE AL PECCATO ORIGINALE TRAPASSATO NE' POSTERI.

10. Io suppongo primieramente il dogma del peccato originale trasfuso ne' posteri, non appartenendo a questa trattazione il provarlo.

Osserverò soltanto che la legge data da Dio al primo uomo, e la sentenza contro di lui pronunciata, spettava a tutta intera l'umanità, che prima in lui solo, e poscia in lui ed in sua moglie esisteva (1), da' quali doveva poscia svolgersi in molti umani individui. Ora il non essersi fatta menzione in tutto ciò che passò fra Dio ed Adamo rispetto al peccato ed alla sua pena degl'individui futuri dell'umana specie, dimostra che non fu dato ai posteri nessun positivo comandamento, nè potea loro esser dato, perchè non esistevano. Conseguentemente tutto il mal morale e fisico ch'essi ereditarono dal loro padre non venne loro assegnato per via di positiva sentenza come a' commettitori di un delitto; ma soggiacquero al male sì morale che penale per una naturale e spontanea sequela della condizione degradata del padre loro, per una legge fisica, giusta la quale il generatore non po-

(1) Quando fu dato da Dio il precetto di non mangiare il frutto non era fatta ancor Eva. Gen. II, 15-18.

Digitized by Google

tea trasmettere a' figliuoli che generava se non la natura stessa ch'egli avea già resa difettosa si nella parte morale, e si nella parte fisica (1). Noi abbiamo già dichiarato altrove come possa esservi un *mal morale* che passi per generazione senza alcun bisogno che sia posto in essere da un atto di libera volontà; abbiamo mostrato che la volontà umana non è attualmente libera per sua essenza, che si può considerare come *natura*, e che come natura soggiace a certe leggi fisiche diverse da quelle della libertà, che quindi ella può essere per via di generazione necessariamente piegata al male, e che questa piega della volontà verso il male che tutti gli uomini ricevono coll'essere generati è chiamata dalle Scritture e dalla Chiesa *peccato*, ed acconcissimamente così si chiama (2). Quindi il peccato originale ne' posteri.

11. Ed è da questa osservazione che a noi pare poter dedurre un *principio*, il quale ci serva di guida a determinare le pene del peccato originale ne' posteri senza intromettervi nulla di nostro arbitrio, nulla di non provato. Perocchè se l'osservazione che noi facevamo è vera, come ci pare, vero sarà il principio ch'ella ci somministrerà, e vere saranno le conseguenze dedotte logicamente da quello. Ora il principio di cui parliamo si è, che « ne' posteri di Adamo peccatore dee esser passato quel tanto di male morale e penale che, secondo le leggi naturali dell'umana generazione, dovea passare in essi, nè più nè meno ».

12. Resta dunque solo a determinare qual sia questa misura di male morale e penale che, secondo le leggi dell'umana generazione, doveano ricevere dal loro padre peccatore i figliuoli. Vediamo per qual via se ne possa venire a capo.

13. Questa misura di male morale e penale che dovea passare ne' posteri per via di generazione, non si può desumere certamente dallo stato *personale* di Adamo, perocchè nella generazione non opera il *principio personale*, che è la volontà suprema dell'uomo; ma opera solamente la *natura* secondo le leggi necessarie, alle quali essa è soggetta.

Dunque converrà desumere tal misura dalla natura generante in Adamo, cioè dalla condizione in cui dopo il peccato si trovò in lui

---

(1) *Per virtutem activam geminis traducitur peccatum originale in prolem* SIMUL CUM NATURA HUMANA. S. Th. S. I, 11, LXXXIII, 1.

(2) *Opuscoli morali*, formanti il vol. XV della Collezione delle mie opere che si pubblicano in Milano dalla stamperia Boniardi-Pogliani.

Digitized by Google

la natura umana. Ora questa per la colpa commessa, giacque primieramente in uno stato certo inferiore al precedente: si trovò degradata dalla primitiva altezza: la terra, onde l'uomo era stato cavato, riprese la prevalenza sopra il suo spirito, fino a sottrarsi interamente a lui che l'avviva, ridivenendo finalmente terra bruta inorganica, morta com'ella era al principio. Ora, se noi vogliamo richiamare a due capi le perdite che fece l'umana natura, sussistente ne' due suoi primi individui, ne avremo ch'ella

1.° Fu privata di tutti i doni appartenenti all'ordine soprannaturale di cui il Creatore l'avea rivestita;

2.° Rimase con quel disordine interiore che una *volontà peccatrice* dovea lasciare in un essere umano perfetto, qual era il primo uomo, in un essere cioè dove tutte le potenze erano gradatamente subordinate e mirabilmente collegate, dipendenti dalla suprema, cioè dalla volontà personale, la quale col suo disordine sconcertò necessariamente tutte l'altre fino alle infime.

14. I figliuoli doveano ricevere dunque questa stessa natura priva de' doni superni e disordinata nelle sue potenze dalla prima all'ultima, dalla volontà, sede unica del peccato (1), all'animalità, sede della semplice pena del peccato. Ed essi non doveano reputare ad altri questa infelicissima eredità, che al loro padre Adamo, ed alle leggi immutabili della natura umana, che Dio non potea cangiare senza miracolo. *Voluntas hominis*, come dice sant'Agostino, *hæreditarium vitium transmisit in posteros* (2). Non v'avea dunque alcuna ingiustizia da parte di Dio, non obbligato per fermo a far de' miracoli in favore d'un peccatore, e a travolger l'ordine dell'umana natura; benchè poi per pura sua gratuita ed infinita misericordia egli trovasse la via di riparare in altro modo a' mali dell'umanità scaduta, coll'opera, voglio dire, della redenzione. Ma noi non dobbiamo parlar qui di questo ineffabile soccorso da Dio prestato all'umanità immeritevole: dobbiamo restringere le nostre considerazioni per un poco, al peccato originale ed alle sue pene. Noi ricorreremo in appresso

(1) *Quamvis peccatum originale per carnem derivetur ad animam, non tamen habet rationem culpæ, nisi secundum quod pertingit ad animam.* S. Th., *De Malo*, q. V, a. II, ad 7. — *Defectus ordinis in appetitu voluntatis est formale et completivum originalis peccati.* S. Th. In II Sent., dist. XXX, q. I, a. III, ad 4.

(2) Ep. CXCIV, n. 30.

Digitized by Google

agli effetti della redenzione, a que' speciali effetti che caddero a pro di tutti affatto gli uomini, quando verremo a determinare non più la pena dovuta al peccato originale, ma la pena di fatto applicata a questo peccato ne' bambini che muojono senza il battesimo, e che è la seconda questione che ci siamo proposti.

15. Osserviamo tuttavia qui, che anco astraendo dalla preziosissima opera della redenzione, noi non possiamo prescindere dalla benigna influenza della divina Provvidenza sui posteri dell'uomo peccatore. Conciossiachè Iddio, buono per essenza, dispone le cose colla bontà, anche a favore de' peccatori; egli buono fin nelle pene che infligge al peccato, esercita una provvidenza benigna pur con quelli che si perdono, anzi pur coi perduti. Della quale sua provvidenza, non separabile dalla sua bontà essenziale, dobbiamo tenere gran conto in determinare le pene conseguenti al peccato d'origine ne' posteri: perocchè se il detto peccato e le sue pene, per così dire, si travasano, di padre in figlio secondo le leggi della natura che Iddio non muta, nondimeno Iddio stesso regola l'azione di queste leggi, e così con queste medesime leggi, quasi direi schierate e capitanate, Iddio conduce gli avvenimenti della natura al maggior bene, come esponemmo prima, di tutto il creato, ed al minor male di quelli che ricusano il bene. Sicchè tutto ciò che ricevono di male i discendenti di Adamo, essi lo debbono attribuire alla necessità della natura, data la libera colpa del loro padre; ma tutta la mitigazione di quel male che naturalmente ricevono, e tutti i conforti ed i beni di questa vita, essi li debbono attribuire alla sola benignissima misericordia del loro Creatore, che colla sua sapiente e amorosissima provvidenza alleggerisce e indolcisce i loro mali, benchè meritati, quanto più possa essere, salve le leggi della natura, e salvi principalmente i suoi eterni disegni di via maggiore misericordia.

16. Laonde se noi vogliamo ora ridurre ad una formola più precisa il principio, secondo il quale stimiamo doversi determinare le pene che *doveano* ricadere su' posteri in conseguenza del peccato originale d'Adamo, la prima delle quali è pure lo stato di peccato, potremo esprimerlo in questo modo:

« I figliuoli dal loro padre Adamo dovettero ricevere una natura umana scaduta dall'ordine soprannaturale all'ordine naturale, e ad un ordine naturale tale, quale il padre colpevole lo rese col suo peccato, sicchè essi non sieno più beneficati e pro-

Digitized by Google

tetti in quel modo speciale, con cui Iddio benefica e protegge i giusti costituiti in grazia, ma rimangano sommessi a quella provvidenza generale che presiede al governo della natura ».

ARTICOLO IV.

DICHIARAZIONE DEL PRINCIPIO.

17. Il qual principio viene a dire due cose:

La prima, che la pena del peccato originale d'Adamo, la qual dovea passare ne' posteri, è primieramente la perdita dell'ordine soprannaturale, restando all'uomo il solo ordine naturale. La quale ha ragione di pena, osserva s. Tommaso, relativamente a quell'altezza di doni gratuiti eccedenti l'ordine della natura, co' quali l'uomo era stato costituito a principio *quia etiam ex privatione ejus quod gratis conceditur, postquam concessum est, puniri dicitur aliquis* (1).

La seconda, che è ancor pena del peccato originale la natura guasta da cima a fondo, che viene trasmessa da' padri e ricevuta da' posteri, non quale era uscita dalle mani del Creatore, ma quale l'uomo stesso se l'era formata col suo peccato, e questa è pena relativa all'ordine naturale e perfetto della natura umana; perocchè l'armonioso conserto delle facoltà naturali, sommesse le inferiori alle superiori, benchè non appartenga all'*essenza* dell'uomo, giacchè a nessun essere finito appartiene per essenza l'essere bene ordinato in sè stesso, tuttavia appartiene alla *perfezione della sua natura* (a cui è accidentale la perfezione), e però appartiene altresì all'eccellenza dell'artefice, che non fa mai difettose l'opere sue, onde s. Tommaso dice che la conveniente subordinazione delle naturali potenze, benchè non dovuta alle singole potenze umane, è però dovuta a tutto l'uomo, che da quelle risulta. *Quandocumque*, scrive, *MULTA conveniunt ad constitutionem alicuius, alicui eorum potest aliquid secundum se convenire naturaliter, secundum naturam propriam, et aliquid convenire sibi SECUNDUM NATURAM TOTIUS, sicut patet de elementis in mistionem corporis venientibus. Secundum hoc ergo dico*, continua egli, *quod vis concupiscibilis naturale habet hoc, ut in delectabile secundum sensum tendat: sed SECUNDUM QUOD EST VIS CONCUPISCIBILIS HUMANA, habet ulterius ut tendat in*

(1) In II Sent. Dist. XXX, q. I, a. I.

Digitized by Google

suum objectum SECUNDUM REGIMEN RATIONIS: *et ideo quod in suum objectum tendat irrefrenate,* HOC NON EST NATURALE SIBI IN QUANTUM EST HUMANA: *sed magis* CONTRA NATURAM *ejus in quantum hujusmodi* (1), il che prova ad evidenza che lo sconcerto delle umane potenze è pena che degrada l'uomo sotto la sua propria natural perfezione. Onde mentre i filosofi razionalisti celebrano la natura umana, e vogliono che di essa l'uomo peccatore si possa beare, noi applichiamo anche all'uomo macchiato del solo peccato d'origine la sentenza di sant'Agostino, che *est pœna sibi quivis inordinatus animus.*

ARTICOLO V.

LA PENA DEL PECCATO ORIGINALE È SOSTANZIALMENTE UGUALE PER TUTTI, MA VARIA PER ACCIDENTE.

18. Dall'esposto principio adunque procede primieramente la conseguenza, che la pena del peccato originale è *sostanzialmente* una sola, e la medesima per tutti i posteri, e con una breve formola si enuncia: « l'uomo è punito col solo essere abbandonato a sè stesso, lasciato col suo, salva la provvidenza universale che ha Iddio della creata natura ».

19. Ma questa pena poi *accidentalmente* viene a variare; perocchè la natura che è in sè stessa buona, accidentalmente soggiace ad un male variabile maggiore o minore secondo molti accidenti e circostanze disposte in origine dalla provvidenza ad altissimi ed inescogitabili fini, che tutti poi rientrano nella maggiore gloria divina e nella formazione del regno degli eletti.

Ond'avviene che gli uomini decaduti e non rigenerati (2) sieno

(1) In II Sent. Dist. XXX, q. I, a. I, ad 4.

(2) Si dice « gli uomini decaduti e non rigenerati », perchè quanto ai rigenerati 1.° Iddio ha de' singoli una provvidenza speciale come di figliuoli, per difenderli anco da certi mali temporali, e prestar loro i necessarj beni, *et hæc omnia adjicientur vobis* (Matth. VI, 33); 2.° se permette che loro accadano de' mali temporali, li consola altresì, e li sostiene in modo tutto speciale, *cum ipso sum in tribulatione* (Ps. XC, 15); 3.° e li permette solo alla lor maggiore purificazione e santificazione, *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum* (Rom. VIII, 28); 4.° finalmente poi li risarcisce abbondantemente in questa e nell'altra vita: *Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis* (Ivi 18). *Centuplum accipiet (in hac vita) et vitam æternam possidebit* (Matthæi XIX, 29).

Digitized by Google

bensì soggetti tutti egualmente alle forze, alle leggi, alle circostanze ed agli accidenti della natura, ed a loro sieno dovuti tutti i mali contingenti che una tale condizione può loro arrecare. Ma essi debbono poi attribuire l'andarne da molti esenti unicamente alla bontà di quella provvidenza che alla natura presiede, e che l'ama, benchè decaduta, giacchè di Dio è scritto: *Nihil odisti eorum quæ fecisti* (1); la quale bontà risparmia loro quanti mali ella può, compatibilmente col gran fine della consumazione de' santi, dell'adunamento degli eletti nel gran regno preordinato da tutti i secoli, al qual regno tutti pure sono chiamati. Se dunque i mali temporali vanno disugualmente divisi, ciò avviene in conseguenza delle leggi della natura, che non possono essere alterate, ostando da una parte LA LIMITAZIONE inerente alla natura, e dall'altra LA SAPIENZA E BONTA' DIVINA, che tien l'occhio all'ultimo fine della creazione. Nè in questa disuguaglianza v'ha alcuna ingiustizia, ma somma benignità, non crescendo ella, ma impedendosi anzi per essa ad alcuni quella maggior pena che sarebbe a tutti dovuta; giacchè tutti finalmente sono, come dicevamo, per la condizione del loro peccato, esposti giustamente a tutti que' mali, che le naturali potenze malefiche o collidentisi, potrebbero mai loro arrecare.

20. Quando adunque si dice da' teologi che al peccato originale non è dovuta la *pena del senso*, dee intendersi che non gli è dovuta una pena di senso *positivamente* inflitta dalla divina giustizia; giacchè la sola pena dovutagli è la privazione della grazia, e conseguentemente della provvidenza che presiede all'ordine della grazia, e finalmente la privazione della visione beatifica; ma non si dee intendere di quelle penalità, le quali conseguitano naturalmente alla condizione in cui essi sono collocati, cioè alla condizione di una natura sconcertata e disordinata per cagion del peccato entrato nel mondo. Onde anco s. Tommaso, che nega la *pena del senso* nella vita avvenire al peccato d'origine, accorda però che a lui sieno dovute le penalità della vita presente: *Dicendum, quod peccato originali in futura retributione non debetur pœna sensus; pœnalitates tamen, quas sensibiliter in hac vita patimur, sicut famem, sitim, mortem et alia hujusmodi, ex peccato originali procedunt. Et ideo Christus, ut plene pro peccato originali satisfaceret, sensibilem dolorem pati voluit, ut*

(1) Sap. XI, 25.

Digitized by Google

mortem et alia hujusmodi in seipso consumeret (1). E sant'Agostino dal fatto delle miserie che soffrono anche i bambini nella vita presente, deduce che queste sono dovute al peccato che in sè portano da natura, poichè altramente non si potrebbe salvare la giustizia, o almeno la perfezione e bontà di Dio: *Nemo igitur potest in tot tantisque pœnis parvulorum prædicare Deum justum negans originale peccatum* (2).

Ciò che abbiamo detto, che la divina Provvidenza, presiedente all'azione delle forze della natura, e alla serie degli avvenimenti che in essa si svolgono, tempera le penalità della vita terrena, permettendo che più a questi e a quelli meno succedano; non esclude, anzi inchiude e suppone molte ragioni sapienti e sante, secondo le quali ella dirige le cose, o piuttosto già le diresse al cominciamento del mondo, quando creò ed ordinò le nature con tutti i loro svolgimenti preveduti fino d'allora (Teod. 293-298). Fra le quali ragioni dee computarsi anche quella delle prevaricazioni attuali, con cui gli uomini aggravano il debito che hanno contratto coll'eterna giustizia. Questa ragione viene spesso svolta da sant'Agostino, il cui concetto così fu ripetuto ed esposto dall'eloquente Vescovo di Meaux: « Un principio di sant'Agostino « porterà le nostre vedute più oltre, e ci farà dire, che, risa- « lendo alla fonte, non sono propriamente i peccati de' pa- « dri immediati quelli che fanno patire i figliuoli fino alla terza « e quarta generazione. Secondo la giustizia di Mosè, queste « giustizie particolari che Iddio esercita sui figliuoli per gli pec- « cati de' padri, sono fondate su quella, ch'egli esercita in gene- « rale su tutto il genere umano, siccome colpevole in Adamo, « e fin di là degno di morte. Onde essendo tutti gli uomini in « origine peccatori, sono anche condannati alla morte per que- « sto peccato, che è divenuto quello della natura. La morte « che vien poi a' particolari diversificata in tante maniere, più « presto togliendo gli uni, più tardi gli altri, per occasione de' « lor proprj peccati o de' peccati degli ultimi loro padri, de' « quali sono imitatori, è sempre giusta per cagione del peccato « del primo padre, in cui avendo tutti peccato, tutti anco debbon « morire » (3).

---

(1) S. III, I, IV, ad 2.
(2) Op. imperf. V, LXIV.
(3) Bossuet, *Difesa della tradizione de' santi Padri*, lib. VIII, cap. 14.

Digitized by Google

ARTICOLO VI.

21. Distinguasi adunque fra la pena unica ed uguale, e le varietà accidentali di essa. La pena unica ed uguale a tutti consiste: 1.° nella privazione della grazia divina e dell'ordine di cose ad essa corrispondente, 2.° in rimanere l'uomo esposto a tutti gl'insulti della natura disordinata, salvo quanto può fare la Provvidenza ad alleggerimento de' suoi mali nel governo di quella.

22. Analizziamo quest'ultima pena.

Il disordine o guasto della natura indotto dal peccato originale, si riduce principalmente ai seguenti capi:

1.° Inordinazione della volontà suprema, o atteggiamento ritroso all'ordine morale, nel che consiste il *formale del peccato* d'origine (1);

2.° *Concupiscenza*, o fomite corrispondente a quella parte che rimane, anche dopo il rinnovamento della volontà suprema (2);

3.° Mali venienti dalla natura fisica sì del proprio corpo, che dai corpi esteriori, miserie della vita, morte;

4.° Mali venienti dalla malignità del demonio, che invade l'uomo privo della protezione speciale di Dio.

23. Ora il primo di questi quattro mali, in quanto costituisce il *formale* del peccato, è uguale in tutti i posteri d'Adamo.

Il secondo cangia, non essendo il fomite uguale in tutti.

Cangia pure il terzo, poichè, quantunque tutti gli uomini, per ragion del peccato originale, sieno, quant'al debito, egualmente esposti a tutti i mali possibili, quant'al fatto però incontra, che altri ne sostengano più ed altri meno.

---

(1) La volontà non è solo privata nelle forze soprannaturali, ma disordinata ben anco nelle sue forze naturali, di maniera che le vien meno la soggezione a Dio non solo conosciuto soprannaturalmente, ma anco naturalmente. È insegnamento espresso di s. Tommaso, che in questa prima inordinazione trovasi l'origine di tutte l'altre inordinazioni della natura umana. Egli scrive: *Bonum naturæ (peccato) corrumpitur, in quantum natura hominis deordinatur, voluntate hominis deo non subjecta. Hoc enim ordine sublato, consequens est ut tota natura hominis peccantis inordinata remaneat.* S. I. II, CIX, VII.

(2) Così di nuovo s. Tommaso: *Tertium detrimentum (quod homo ex peccato sustinet) est quædam debilitatio naturalis boni, secundum quod homo peccando redditur pronior ad peccandum, et tardior ad bene agendum.* Contra Gentes, lib. IV, c. LXXII.

Digitized by Google

Egli è del pari da credersi, che benchè gli uomini, pel peccato originale, sieno ugualmente, quanto al debito, sudditi del demonio, tuttavia questi non infierisca, quanto al fatto, nella stessa misura con tutti.

ARTICOLO VII.

COME SANT'AGOSTINO DESCRIVA LE PENE DOVUTE AL PECCATO ORIGINALE SECONDO IL COMMENTARIO DEL PADRE DESIRANT.

24. Ma per conoscere più chiaramente quale sia la pena dovuta al peccato d'origine, conviene separare tutto ciò che operò la misericordia di Dio e di Cristo, e contemplare la sola natura umana, qual sarebbe s'ella col guasto del peccato fosse stata da Dio, senza sopraggiunta alcuna di punizione, abbandonata solamente a sè stessa e privata della soprannatural provvidenza. Così la considera in molti luoghi sant'Agostino, e segnatamente nel libro intitolato *Enchiridion*. Poniam qui la dottrina del Santo colle sue stesse parole:

Hinc post peccatum exul effectus, stirpem quoque suam, quam peccando in se tanquam in radice VITIAVERAT, *pœna mortis et* DAMNATIONIS OBSTRINXIT; *ut quidquid prolis ex illo et simul damnata per quam peccaverat conjuge,* PER CARNALEM CONCUPISCENTIAM, *in qua inobedientiæ pœna similis retributa est, nasceretur, traheret originale peccatum,* QUO TRAHERETUR PER ERRORES DOLORESQUE DIVERSOS *ad illud extremum* CUM DESERTORIBUS ANGELIS *vitiatoribus, et possessoribus et consortibus suis* SINE FINE SUPPLICIUM (1). E appresso: *Ita ergo se res habebat:* JACEBAT IN MALIS, *vel etiam* VOLVEBATUR, *et de malis in mala præcipitabatur totius humani generis massa damnata, et adjuncta* PARTI EORUM QUI PECCAVERANT ANGELORUM, *luebat impiæ desertionis dignissimas pœnas.* Ad IRAM QUIPPE DEI PERTINET JUSTAM, *quidquid cæcâ et indomitâ concupiscientia faciunt libenter mali, et quidquid manifestis opertisque pœnis patiuntur inviti:* NON SANE CREATORIS DESISTENTE BONITATE *et malis angelis subministrare vitam, vivacemque potentiam, quæ subministratio si auferatur, interibunt: et hominum, quamvis de propagine vitiata damnataque nascentium, formare semina et animare, ordinare membra, per temporum ætates, per locorum spatia vegetare sensus, alimenta donare* (2).

(1) C. XXVI. (2) C. XXVII.

Digitized by Google

25. Sul qual luogo il padre Desirant osserva, che questo *stato di dannazione*, che sarebbe stata natural conseguenza dovuta al peccato d'origine, non ebbe luogo nel fatto, quale è descritto dal santo Dottore, perchè l'uman genere non fu realmente abbandonato a sè stesso, ma per pura misericordia divina soccorso ancora colla promessa gratuita e colla venuta del Redentore. Laonde sant'Agostino stesso, incontanente dopo le allegate parole, fa il passaggio alla misericordiosa riparazione del genere umano, dicendo: *Melius enim judicavit de malis bene facere, quam mala nulla esse permittere. Et si quidem in melius hominum* REFORMATIONEM *nullam prorsus esse voluisset, sicut impiorum nulla est angelorum; nonne* MERITO FIERET UT NATURA QUÆ DEUM DESERUIT, *quæ præceptum sui Creatoris, quod custodire facillime posset, sua male utens potestate calcavit atque transgressa est, quæ in se sui conditoris imaginem ab ejus lumine contumaciter aversa violavit, quæ salubrem servitutem ab ejus legibus male libero abrupit arbitrio, universa in æternum* DESERERETUR AB EO, *et pro suo merito pœnam penderet sempiternam?* E soggiunge: *Plane ita faceret, si tantum* JUSTUS, *non etiam* MISERICORS *esset, suamque indebitam misericordiam multo evidentius in indignorum potius* LIBERATIONE MONSTRARET (1). E conchiude poscia: *Placuit itaque universitatis Creatori atque moderatori Deo, ut alia creatura rationalis, quæ in hominibus erat, quoniam peccatis atque suppliciis et originalibus et propriis tota perierat, ex ejus parte* REPARATA, *quod angelicæ societati ruina illa diabolica minuerat, suppleretur. — Ita superna Jerusalem mater nostra, civitas Dei, nulla civium suorum numerositate fraudabitur, aut uberiore etiam copiâ fortasse regnabit* (2).

26. Dove il P. Desirant fa una sottil distinzione fra la *riformazione*, e la *riparazione*. *Reformationem*, dice, *extendit ad singulos;* REPARATIONEM *restringit ad aliquos. Reformatio est totius massæ damnatæ; cunctisque regrediendi obbligationem et potentiam asserit. Reparatio aliquibus regressionis actum concedit. Reformatio singulos constituit in via; reparatio plena partem collocat in termino, sive in patria. Reformatio singulis relinquit aliqua, quæ in naturalibus habebant ex dono Creatoris et superaddens auxilia Salvatoris, per observantiam mandato-*

(1) C. XXVII. (2) Ench. c. XXIX.

Digitized by Google

rum offert regressum, simul cum lege tribuens adjutorium. — Augustinus itaque totius massæ damnationem non describit, tamquam quæ sic fuerit, et manserit; sed qualis fuisset et mansisset, si Agnus qui occisus est ob origine mundi, toti massæ damnatæ statim applicatus non fuisset. — Expendenda sunt singula. Non dicit Augustinus, quod Deus omnes pœnas quas memorat, Adamo et posteris ejus inflixit; sed quod Adam se, suosque illis OBSTRINXIT. *— Usus est his vocibus: « jacebat in « malis »: jacebat utique obstrictus. « Luebat dignissimas pœ- « nas », in isto scilicet sistemate justitiæ. Cui surrogatum est sistema misericordiæ cum justa moderatione. In primo sistemate homo merebatur cum malis angelis detrudi,* MANIBUS PEDIBUSQUE LIGATIS, USQUE AD PECCANDI NECESSITATEM: *in secundo sistemate auferlur villicatio justitiæ originalis, sed relinquitur unde sciat, quid faciat. Quidquid ergo ibi Augustinus dixit de cæca et indomita concupiscentia massæ damnatæ, et de manifestis opertisque pœnis, quas patiuntur inviti; hoc intellexit de massa damnata, priusquam consideretur reformata. Hominem lapsum cum malis angelis in primæ damnationis statu, æquiparat: quantum scilicet erat ex merito culpæ. Justitia utrique decernebat sempiternitatem: quia si plenam puramque primi hominis spectemus libertatem, par hæc fuerat libertati angelorum, par peccatum, par supplicium. Quis autem non videat, quod si homini supplicium hoc mansisset sempiternum, sicut mansit angelis malis;* A NOVO TUNC CULPÆ, ET POENÆ REATU, IDEST A NOVO DEMERITO, MANSISSET EXCLUSUS PROPTER IMPOTENTIAM, SICUT MANENT ANGELI MALI (1)?

27. Altrove (2) lo stesso P. Desirant commenta un altro luogo di sant'Agostino, facendo osservare, che il santo Padre distingue tre stati, di *libertà perduta*, di *libertà restituita* e di *giustizia riparata* (3), che corrispondono ai tre stati precedentemente in-

(1) In Pasch. Quesnelli prop. damn. In prop. 1, lib. I, c. IV.

(2) Ivi.

(3) Il luogo di sant'Agostino è nel lib. VI, *Operis Imperf.*, n. XI. Eccone un brano: *In alia quoque epistola* (Innocentius P.) *quam de vobis ipsis (Pelagianis) rescripsit ad Numidas: « Ergo, inquit « Dei gratiam conantur auferre, quam necesse est etiam* RESTITUTA « NOBIS STATUS PRISTINI LIBERTATE *quæramus ». Audis* RESTITUI LIBERTATEM *et* PERIISSE *contendis; atque humana voluntate contentus divinam non petis gratiam, quam libertas nostra etiam in statum pristinum restituta sibi intelligit necessariam?*

Digitized by Google

dicati di *prima dannazione*, di *riformazione* e di *riparazione*.

28. Sui quali luoghi dell'ipponese Dottore, commentati dal P. Desirant, io osserverò solamente:

Che nella descrizione che fa sant'Agostino dello stato di prima dannazione o di libertà perduta (stato che noi conosciamo per astrazione, cioè astraendo dalla misericordia usata da Dio all'uman genere riformandolo e riparandolo), non si dee intendere per *libertà perduta*, una libertà simile affatto a quella de' demonj, non atta ad altro che ad operare il male. Non credo per certo, che questo fosse il pensiero di sant'Agostino, principalmente parlando de' posteri d'Adamo, i quali non commisero, ma ricevettero il peccato in venendo generati.

29. Io non dubito anzi, che la libertà dell'uomo caduto, finchè l'uomo si rimanesse in questa vita, non sarebbe stata del tutto spenta al bene morale, e lo argomento da questo, che l'avversione della volontà suprema dell'uomo caduto, non è già un odio positivo abituale, che egli porti a Dio; ma come fu da noi detto, è solamente una debolezza della volontà in aderire all'*ordine della morale giustizia*, dal quale viene facilmente staccata nel cimento delle forti tentazioni, che le vengono da' beni visibili. Per altro: 1.° nell'intelletto dell'uomo caduto luce ancora il lume di giustizia; 2.° egli ne ha il sentimento morale; 3.° ne intende l'obbligazione, la bellezza e l'utilità, fino ad un certo grado; 4.° la potenza del *libero arbitrio* gli è conservata, ma la spontaneità della volontà talora il previene, il lega, l'impedisce d'agire.

30. Le quali cose, stando così, come dunque sant'Agostino dice perduta la libertà? Come scrive che *libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum* (1)? Dee intendersi, come vuole il P. Desirant, d'una perdita totale, simile a quella che sostennero i demoni, sicchè si possa dire dell'uomo ancora in questa vita, come dice lo stesso padre, *par peccatum, par supplicium?* Non credo. Ma in quella vece io stimo, che sant'Agostino dica perduta la libertà:

1.° Perchè l'uomo caduto non può più rimettere a sè stesso il *debito* del peccato ch'egli ha contratto, onde scrive: *TENEBATUR IGITUR JUSTA DAMNATIONE genus humanum et omnes erant IRÆ filii. — De qua ira dicit et Dominus Jesus: « Qui « credit in Filium, habet vitam æternam; qui autem non credit*

(1) Enchir. c. XXX.

Digitized by Google

« *in Filium, non habet vitam, sed* IRA DEI MANET SUPER EUM. « *non ait, veniet; sed* MANET. *Cum hac quippe omnis homo na-* « *scitur. Propter quod dicit Apostolus:* « *Fuimus enim et nos* « *naturâ filii iræ, sicut et ceteri* ». *In hac ira cum essent homines per originale peccatum, tanto gravius et perniciosius,* QUANTO MAJORA VEL PLURA INSUPER ADDIDERANT, *necessarius erat mediator, hoc est reconciliator, qui hanc iram sacrificii singularis, cujus erant umbræ omnia sacrificia Legis et Prophetarum, oblatione placaret* (1). Il qual luogo parla evidentemente del *debito* del peccato, o del *reato*, che risponde all'ira, che ne dimanda punizione, e della libertà a questo relativa. Si osservi poi di passaggio, a conferma della nostra interpretazione, che il santo Padre suppone che gli uomini possano operare più o meno mali, e con essi meritare maggiore o minor pena, dicendo *quanto majora vel plura insuper addiderant*, il che dimostra ch'egli non voleva loro togliere la libertà d'astenersi da molti mali, e perciò, commettendoli, demeritavano liberamente;

31. 2.° Perchè l'uomo avente una volontà suprema atteggiata a ritroso dell'ordine morale, non può più col suo proprio libero arbitrio addirizzarla, ma ella gli rimane necessariamente incurvata; benchè questa mala disposizione abituale non la costringa perciò a peccare, ma solo la renda debole contro alle tentazioni. Or poi quella curvità della volontà suprema, aggiunta alla privazione della grazia, dicesi acconciamente morte morale dell'anima, onde il medesimo Santo scrive (2): *Sicut enim qui se occidit, utique vivendo se occidit, sed se occidendo non vivit, nec se ipsum poterit* RESUSCITARE *cum occiderit: ita cum libero peccaretur arbitrio, victore peccato amissum est liberum arbitrium:* « *A quo enim quis devictus est, huic et servus addi-* « *ctus est* (3) ». Nel qual luogo non si parla di *azioni*, ma si parla d'uno *stato di vita o di morte*, di servitù e di libertà; e si fa consistere evidentemente la perdita del libero arbitrio, non nell'impossibilità di fare azioni buone, o nella necessità di fare azioni cattive; ma nella impossibilità di cangiare stato e condizione, nell'impossibilità di ridare a sè la vita dell'anima, la dirittura della volontà dopo averla perduta: l'uomo è soggetto ad avere in perpetuo la volontà avversa al compiuto bene morale: ecco la perdita in questo della libertà di cui favella il Santo.

(1) Ench. c. XXXIII. (2) Ivi c. XXX. (3) II. Petr. II, 19.

Digitized by Google

32. 3.° Perchè l'uomo caduto, e dalla grazia non sovvenuto, non può resistere sempre al peccato; ma dal numero e dalla potenza delle tentazioni vinto, cade talora. E poichè la giustizia anche naturale è distrutta con un solo peccato, quindi si dice l'uomo impotente ad operare il bene, cioè la *giustizia naturale completa*. Ora questa impotenza di operare in un modo completo la giustizia, anche solamente naturale, deriva dallo stato di peccato, cioè di stortura di volontà. Onde, dopo recate le parole di s. Pietro, *A quo enim quis devictus est, huic et servus addictus est*, sant'Agostino soggiunge: *Petri certe Apostoli est ista sententia: quæ cum vera sit, qualis quæso potest servi addicti esse libertas, nisi* QUANDO *eum peccare delectat?* (1); colle quali parole fa intendere, non essere suo sentimento, che l'uom caduto pecchi sempre; benchè sempre faccia qualche cosa, essendo un far qualche cosa nell'ordine morale, anche il non fare: onde non volea certo dire sant'Agostino che l'uom caduto dovesse sempre, e in ogni suo atto peccare: e se no, dunque gli accordava la libertà di astenersi per certo tempo dal peccato, benchè non quella d'uscire, da sè stesso, dallo stato di peccato.

33. 4.° Alcuni teologi, è vero, sostengono che, secondo la mente di sant'Agostino, qualsiasi operazione dell'uomo privo di grazia sia viziata dalla filauzia, e quindi abbia in sè del peccato. Ma poichè una tale opinione, quand'anco fosse veramente di sant'Agostino, che non so persuadermene al tutto, non è cosa decisa dall'autorità della Chiesa; io m'attengo alla contraria, stimando che l'uomo, qual è di presente, può colle sue sole forze naturali fare qualche atto di virtù disinteressata, il cui motivo sia l'amore puro e il puro sentimento della giustizia.

34. 5.° Finalmente sant'Agostino dice perduto il libero arbitrio in quanto all'ordine soprannaturale; nel quale non ajutato dalla grazia divina non può far cosa alcuna di bene, *nec velle, nec perficere*. Onde spesso il santo Padre riferisce l'impotenza dell'operare il bene al regno celeste, come là dove scrive: *Verum hæc pars generis humani, cui liberationem Deus,* REGNUMQUE PROMISIT ÆTERNUM, *numquid meritis operum suorum reparari potest? Absit. Quid enim boni operatur perditus, nisi quantum fuerit a perditione liberatus* (2)? E poco appresso, dopo avere addotte le parole di Paolo: « *Igitur non volentis, neque currentis,*

(1) Ench. c. XXX. (2) Ivi.

Digitized by Google

« *sed misereutis est Dei* », con quel che soggiunge, mostra d'intenderle dell'ordine soprannaturale, al quale appartiene la fede, la speranza e la carità, dicendo: *Cum procul dubio, si homo ejus ætatis est ut ratione jam utatur, NON POSSIT CREDERE, SPERARE, DILIGERE, nisi velit, nec PERVENIRE AD PALMAM SUPERNÆ VOCATIONIS DEI, nisi voluntate cucurrerit* (1).

35. Se non che, queste diverse impotenze, che nota sant'Agostino nella volontà dell'uomo caduto, non sono da lui distinte e schierate in serie; ma ora mostra il suo assunto del libero arbitrio perito, traendo argomento dall'una, ora dall'altra. Scorgesi per altro bastevolmente da ciò che è detto, che l'uom peccatore lasciato vivere sopra la terra, ma non soccorso dalla divina pietà, che è l'ipotesi dello stato di mera giustizia, non sarebbe stato tuttavia nè privo al tutto di libertà, nè necessitato sempre a peccare; ma nell'ordine della natura avrebbe potuto operare del bene e del male, benchè non del solo bene privo al tutto d'ogni male; quindi avrebbe altresì demeritato operando con libertà que' mali, che sarebbe stato in suo potere evitare; sarebbe dunque tratto *per errores doloresque diversos ad illud extremum cum desertoribus angelis, vitiatoribus et possessoribus et consortibus suis sine fine supplicium;* ma sarebbe giunto ad un supplizio maggiore o minore, secondo il libero suo procedere, e più presto o più tardi avrebbe percorsa la serie delle tristezze e de' guai. Vero è, che l'uman genere per la scala della iniquità e della sventura sarebbe allora precipitato con un corso orribilmente accelerato, accrescendosi la forza delle abitudini, ed i vizj corrompitori della natura co' peccati, e colle colpe attuali; il qual corso in fine non avrebbe trovato altro limite, io credo, che quello dell'idiotismo e della stupidezza, in cui sarebbesi avverato dell'uomo inselvatichito a pieno il detto della Scrittura: *Comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis* (2). E qualche immagine passaggera di uno stato sì deplorabile non manca nè pure al presente, nell'ordine della riparazione, se si dà uno sguardo alle orde selvagge lasciate in sulla terra da Dio, acciocchè i redenti dalla croce, gli ammaestrati dal Vangelo conoscessero meglio il beneficio ineffabile che hanno ricevuto.

36. Laonde, quantunque sant'Agostino trovi in alcune cose

(1) Ivi c. XXXII. (2) Ps. XLVIII, 13, 21.

Digitized by Google

simile alla caduta degli angeli, quella degli uomini, non è a credersi che vi ponesse intera uguaglianza. La differenza è chiaramente espressa in molti luoghi dallo stesso Santo. Anzi nello stesso *Enchiridion* così egli l'accenna: *Neque enim ex uno angelo lapso atque damnato ceteri propagati sunt, ut eos sicut homines originale malum obnoxiæ successionis vinculis obligaret, atque universos traheret ad debitas pœnas: sed eo qui diabolus factus est, cum sociis impietatis elato, et ipsa cum eis elatione prostrato, ceteri pia obedientia Domino cohæserunt, accipientes etiam, quod illi non habuerunt, certam scientiam, qua essent de sua sempiterna et numquam casura stabilitate securi* (1). Laonde fra il primo peccato degli uomini, e quello degli angeli corrono due principali differenze, quanto agli effetti, l'una favorevole agli angeli, ed è ch'essi non furono tutti infetti del peccato medesimo; l'altra favorevole agli uomini, ed è, che mentre tutti gli angeli caddero per COLPA PROPRIA, gli uomini all'incontro propagati d'Adamo non hanno che IL PECCATO PROPRIO, rifondendosi tutta la colpa nel solo Adamo, benchè s'attribuisca a tutti i posteri in un cotal modo traslato e mentale, in quanto la mente, che abbraccia le relazioni fra le cose più separate, li considera come un corpo collettivo col loro padre, affine di spiegare la ragion prima della lor pena. Onde l'uomo nascendo con un PECCATO, che come dice s. Tommaso, *DEFICIT A RATIONE CULPÆ*, era necessario che le conseguenze di esso peccato fossero meno funeste nel genere umano, che quella della loro propria colpa negli angeli; ed era conveniente altresì alla divina misericordia, ch'ella soccorresse a tutta la stirpe adamitica che trovavasi soggetta al peccato per la prevaricazione non propria, ma sol del padre. La benignità suprema adunque sovvenne a quello che era vizio di natura, e non atto vizioso e libero di persona; riparò ad una corruzione che passava per generazione, e che or togliendo, or diminuendo la libertà al bene, rendeva tanto meno colpevoli gli stessi peccati attuali quant'era appunto scemata la libertà. La redenzione poi fu sì piena, che abbracciò lo stesso padre liberissimo autore di tanti mali, perchè non si potea riparare al *peccato*, senza un mezzo così efficace, che dove egli s'adoperasse, trovassero anche le colpe più libere aperto un fonte di copiosissima grazia, ed abbondevolissima misericordia.

(1) C. XXVIII.

Digitized by Google

37. Quanto poi a quello che dice il padre Desirant, che sant'Agostino estenda a' singoli la *riformazione*, o sia lo stato di LIBERTA' RESTITUITA, questo non risulta dalle citate parole del santo Dottore. Il quale dice solamente che Iddio non volle che fosse NULLA la riparazione degli uomini, come avvenne degli angeli: *Et si quidem in melius hominum reformationem nullam prorsus esse voluisset, etc.* E nondimeno egli è certo, che la redenzione si estende a tutti gli uomini per la grandezza del valor suo, e perchè qualsiasi uomo, a cui venga applicato il sangue di Cristo ne riceve egualmente salute, e ancora, perchè il bando che chiama e invita a salute gli uomini, a tutti è rivolto, sicchè qualsia che il senta e risponda, senza accettazion di persone, è salvato. Ma che poi a' singoli uomini pervenga il mezzo della salute, non rimotamente parlando, ma prossimamente, ed in atto, sicchè il ricever la grazia di GESÙ Cristo dipenda dalla sua volontà, questo è contraddetto dal fatto almen de' bambini, che senza alcuna loro volontà, obbedendo alle leggi della natura, muojono involti nella condanna dell'originale peccato. Quanto poi agli adulti, io crede bene, che sia dato a tutti un mezzo di salute, nel modo che altrove spiegai, ma nè questa cosa è dalla Chiesa decisa, nè sant'Agostiuo l'insegna nel luogo addotto: essendo definito solo dal Tridentino, che *Etsi ille (Christus) pro omnibus mortuus est, non omnes tamen mortis ejus beneficium recipiunt, sed ii dumtaxat quibus meritum passionis ejus communicatur* (1), il qual merito vien comunicato co' sacramenti. Sant'Agostino poi spiega assai chiaro sè stesso. Perocchè la *riformazione* di cui egli parla nell'*Enchiridion*, risponde, per sentimento dello stesso Desirant, allo stato di *libertà restituita*, di cui il Santo favella nella sua *opera imperfetta* contro Giuliano (2). Ora nell'*Enchiridion* chiaramente dimostra, che la *restituzione della libertà* primitiva, e quindi la *riformazione*, è l'opera de' sacramenti, con cui l'uomo viene ricreato e rigenerato, e della fede che prepara a' medesimi; ai quali sacramenti e alla qual fede non pervengono nè pervennero tutti quanti vissero o vivono uomini sopra la terra: *Tunc ergo efficimur vere liberi, cum Deus NOS FINGIT, id est FORMAT et CREAT, non ut homines, quod jam fecit; sed ut boni homines simus, quod nunc gratiâ suâ facit: ut simus in Christo JESU NOVA CREATURA, secundum quod dictum*

(1) Sess. VI. *De Justif.* c. III. (2) Lib. VI, n. XI.

Digitized by Google

est, « *Cor mundum crea in me Deus* » (1). Ora l'uomo non diviene nuova creatura se non pel battesimo. Ammette però sant'Agostino, come già dicevo, che la riforma e la liberazione dell'uomo colla fede incominci, la quale dispone a ricevere i sacramenti, e quindi con *grazie attuali*, che gli stessi sacramenti precedono; perocchè dopo aver detto: *Sed ad bene faciendum ista libertas unde erit* HOMINI ADDICTO ET VENDITO *nisi redimat cujus illa vox est*, « *Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis* » (2)? soggiunge: *Quod* ANTEQUAM FIERI IN HOMINE INCIPIAT, *quomodo quisquam de libero arbitrio in bono gloriatur opere, qui nondum est liber ad operandum bene, nisi se vanâ superbiâ inflatus extollat* (3)? Il qual cominciamento della restituita libertà è la *fede*, della quale incontanente appresso ragiona, dicendo che ella stessa la fede è un *dono* divino, sicchè, *Præcedit bona voluntas hominis multa Dei dona, sed non omnia: quæ autem non præcedit ipsa, in eis est et ipsa* (4).

Ma quelli dunque, ai quali è tolta la possibilità di ricevere il sacramento della rigenerazione e la fede, come i bambini che muojono senza battesimo, non profitteranno essi nulla affatto de' benefizj di Cristo?

Questa questione non viene, ch'io sappia, agitata da sant'Agostino; ma noi qui ne dobbiamo ragionare.

ARTICOLO VIII.

DELLE DIVERSE GRAZIE CHE IDDIO DA' AGLI UOMINI NON PERVENUTI ALLA GRAZIA SANTIFICANTE.

38. E prima egli è indubitato, che oltre la grazia abituale che viene infusa ne' sacramenti, vi hanno certe grazie attuali che dispongono e muovono l'anima alla fede soprannaturale ed al ricevimento de' sacramenti; ma queste grazie non sono a tutti concedute, come il prova l'esempio de' bambini, che muojono senza il battesimo.

Si domanda dunque, in prima, se oltre queste grazie attuali ed abituali, d'ordine soprannaturale, v'abbia un'altra maniera di grazia, che muova l'uomo infedele alle opere morali nell'ordine

(1) Enchir. c. XXXI.
(2) Ivi c. XXX.
(3) Ivi.
(4) Ivi c. XXXII.

Digitized by Google

della natura. I teologi che l'ammettono e la vogliono conceduta a tutti gli uomini, chiamanla *supernaturalis entitative*, e dicono che esse rendono l'opera buona *quoad substantiam*, laddove l'altra maniera di grazia rende l'opera dell'uomo buona e perfetta anche *quoad supernaturalitatem*.

39. Ora questa nuova maniera di grazia che non rende l'opera soprannaturale, ma solo buona naturalmente, parmi essere stata introdotta dalla persuasione, che il libero arbitrio pel peccato d'origine sarebbe perito, se Iddio non gli avesse aggiunto qualche suo ajuto speciale, come appunto il P. Desirant con altri intese lo *stato di giustizia* descritto da sant'Agostino. Onde si introdusse in qualche scuola quell'ajuto divino per evitare l'assurdo che gl'infedeli non potessero far altro che peccare.

Ma qui siamo nel campo delle opinioni. Laonde, non obbligandoci la Chiesa a tenere più tosto una cosa che l'altra; io mi sto da quella parte, che del vizio d'origine non concepisce un sì fiero concetto da farlo distruttore d'ogni libero arbitrio; ma sol di quella porzione di libertà che si riferisce al *bene soprannaturale* o al *bene morale completo* nell'ordine della natura.

40. Laonde qualora ci venga richiesto se il genere umano abbia ajuti da Dio nell'ordine della natura; noi rispondiamo, che sì certamente; ma ecco in che modo:

1.° Iddio, come autore della natura, crea e conserva tutte le forze naturali, e in ciò benefica di continuo i buoni ed i mali: *Non sane*, come dice sant'Agostino, *Creatoris desistente bonitate et malis angelis subministrare vitam vivacemque potentiam, quæ subministratio si auferatur, interibunt; et hominum, quamvis de propagine vitiata damnataque nascentium, formare semina et animare, ordinare membra, per temporum ætates, per locorum spatia vegetare sensus, alimenta donare* (1).

41. 2.° Iddio oltracciò, come ottimo governatore, avendo preveduto fin da principio tutta la serie complicatissima degli effetti e delle cause, collocò e dispose le sostanze per modo, che, salve le leggi di sua sapienza e la limitazione inerente alle create nature, dovesse riuscirne in fine la massima sua gloria nella massima felicità e perfezione dell'umanità (Teodicea 660-698). Con questo disegno egli pensò a tutti ed a' singoli uomini, disponendo le cose in modo che ciascuno fosse messo nelle condi-

(1) Ench. XXVII.

Digitized by Google

zioni migliori per la salute e perfezion sua (a cui avea perduto ogni ragione), quanto lo consentiva il bene del tutto, cioè quella massima felicità che nell'uman genere potea realizzarsi, senza distruggere le limitazioni delle cose e violar le leggi della sua infinita sapienza. Da questa disposizione ottima di tutti gli avvenimenti procede, che sopra ciascun uomo vegli una provvidenza benefica, la quale, senza rompere le leggi della natura, gli risparmia il più possibile le occasioni del mal morale, ed i mali eudemonologici, e gli dà le migliori occasioni possibili d'esercitare il bene morale, provvedendolo del conveniente bene eudemonologico. Questi sono veri ed ineffabili ajuti, che Iddio dà a tutti gli uomini, ed essi si possono chiamar grazie *entitativamente soprannaturali*, benchè vengano conferite mediante le leggi e le forze della natura, perchè non dipendono da queste forze e leggi, nelle quali non si trova la ragione sufficiente del peso, del numero, della misura e della distribuzione delle sostanze create, ma dal primitivo decreto di Dio, cioè dall'aver Iddio disposte e ordinate sì fattamente le entità naturali (fisiche, intellettuali e morali), che dovessero, secondo le proprie leggi e virtù operando, que' beni apportare. Que' beni dunque sono veramente grazie venienti da Dio regolatore della natura, e non della pura natura delle cose;

42. 3.° Anche a quegli uomini (e se non a tutti, certo a moltissimi) a cui non è annunziata la divina rivelazione, e con essa esibita o data la grazia della fede, anche a tali uomini s'estende il benefizio della rivelazione e del Vangelo per altre maniere; giacchè la luce della verità rivelata e del Vangelo riverbera per ogni parte e produce effetti mirabili col suo riverbero, anche meramente naturali, prolungati di nazione in nazione, di popolo in popolo; giungendo le verità morali, l'ordine, le consuetudini della vita, le influenze governative de' redenti assai di là da' luoghi, dove il Vangelo fu predicato e ricevuto. I quali effetti sono lumi, esempi, preponderanze, effetti naturali quanto alla sostanza, ma di origine veramente celeste; e però quanto alla loro origine si possono chiamare acconciamente grazie entitativamente soprannaturali.

43. 4.° Finalmente la rivelazione stessa e gli esempi di Cristo e de' Santi, in quanto sono istruzione alla mente e naturale invito al bene (astrazion fatta dalla mozione interiore, che li accompagna se l'uom consente), sono pur grazie che rimangono

Digitized by Google

nell'ordine della natura, benchè da soprannatural fonte discendano. E quegli stessi che ricusano il Vangelo a cui fu annunziato, ne sentono così qualche naturale giovamento. Onde i filosofi pagani fioriti dopo Cristo hanno mostrato ne' loro scritti assai più viva intelligenza morale di quelli che fiorirono innanzi a Cristo nelle fitte tenebre del paganesimo. Sono le bricciole che cadono dalla mensa de' figliuoli: dalla dottrina soprannaturale giovasi la natura, come del miglioramento che opera nell'uomo la grazia, riceve anche l'ordine naturale riforma e ristoro.

44. Ma oltre a queste quattro maniere di ajuti e di grazie, crediamo noi che v'abbiano altre grazie veramente interne e d'un ordine diverso da quello della natura (corporea, intellettiva e morale), le quali non abbiano altro effetto, che quello di ajutar l'uomo ad adempire i naturali precetti dentro l'ordine della natura?

Noi nol crediamo: anzi crediamo che tutte le grazie interne distinte dalle sopraddette e dalla grazia santificante, abbiano un fine soprannaturale, quello cioè di condur l'uomo alla fede, ed ai sacramenti, e, in una parola, alla salute eterna. Non ci pare che le grazie interne e immediate, che non si comunicano per mezzi naturali si possano fermare ad uno scopo e intendimento meramente naturale. E poichè l'uomo è creato per godere Iddio in modo soprannaturale (1), qui tende sempre, se nulla veggiamo, l'interna operazione della grazia.

ARTICOLO IX.

SE I BAMBINI CHE MUOJONO SENZA IL BATTESIMO RICEVANO QUALCHE BENEFIZIO DALLA MORTE DI CRISTO.

45. Il che non toglie però nè scema la pienezza della potestà di Cristo, espressa in quelle parole: *Dedisti ei potestatem omnis carnis* (2). Laonde egli eserciterà un potere di signore e di giudice sopra tutti.

---

(1) Ed era conveniente alla bontà divina che l'uomo a questo alto suo fine fosse ajutato. Perocchè *Creatura-rationalis*, come dice san Tommaso, *in hoc præeminet omni creaturæ, quod capax est summi boni per divinam visionem et fruitionem, licet ad hoc consequendum naturæ propriæ principia non sufficiant, sed ad hoc indigeat auxilio divinæ gratiæ.* De Malo, q. V, a. I.

(2) Jo. XVII, 2.

Digitized by Google

46. A tal uopo egli risusciterà i buoni ed i rei, gl' infedeli e i fedeli, anche i bambini premorti al battesimo. Egli restituirà colla potenza sua tutta intera l'umanità, unirà alle anime i corpi, pronunciando poi o facendo di questi uomini da lui repristinati un equo giudizio.

47. Laonde cotesto benefizio della risurrezione è dato anco ai bambini: benchè questo non sia operazione propriamente di Cristo redentore, ma di Cristo vincitore, giudice, regnatore.

ARTICOLO X.

DELLO STATO DE' BAMBINI MORTI SENZA IL BATTESIMO PRIMA DELLA LORO RISURREZIONE.

48. Del rimanente, circa lo stato de' bambini morti senza battesimo fanno i teologi diverse conghietture; non potendosi sapere il fermo fin ora, nè da' commentatori della divina Scrittura, nè dalla decision della Chiesa.

Che se noi ci atteniamo strettamente al principio posto che « Iddio li lasci col loro corpo senza aggiungere positiva pena, nè premio »; ne avremo questa conseguenza, che fino che le loro anime restano spoglie di corpo, esse avrebbero la pena del danno perpetuo, cioè della perdita della visione beatifica, e un'altra pena di danno temporaneo consistente nella privazione del corpo; rimanendo di più sotto il *reato* della colpa adamitica. Or la pena del danno perpetuo della visione, benchè infinita, non toglie niente all'integrità dell'umana natura, ma la pena del danno che sta nella privazione del corpo toglie alla natura umana una sua parte essenziale, sicchè questa si rimane imperfetta, e perciò ella è pena naturalmente gravissima. Poichè a quell'anime prive di corpo, non altronde sovvenute, niun altro istrumento o mezzo rimane di fare atti di ragione o di volontà o d'altra potenza, chè cessano in esse tutte le facoltà ed operazioni sensitive (1), le quali sole somministrano nell'ordine della natura umana, la prima materia al ragionamento, e gli danno l'eccitamento che il muove ad uscire all'atto; rimane adunque loro il solo atto immanente dell'intuizione dell'essere. In una condizione così fatta, esse non patirebbero, è vero, dolore; l'intuizione dell'essere avrebbe anzi congiunto un leggier senso dilettevole. Ma non potendo fare atto veruno di ragione, nè rifletterebbero sopra sè stesse, nè di sè avrebbero alcuna coscienza.

(1) *V. S. Th.*, S. III, LXX, I, II.

Digitized by Google

49. La Scrittura descrive questo stato in più luoghi, massime dove parla dell'anime degli antichi giusti nel limbo de' Padri. La differenza di que' santi a' bambini morti senza battesimo era immensa per questo, che quelli erano giustificati per la fede, laddove questi non sono. Ma quanto allo stato penale in cui si trovano le loro anime, differiva principalmente dallo stato dell'anime de' bambini che or muojono senza battesimo, perchè quelli doveano un tempo venire illuminati e liberati da quel Redentore, in cui aveano creduto, che sarebbe loro apparso nel triduo della sua morte, mentre l'anime de' bambini non possono più aspettarsi nè giustificazione, nè illuminazione di grazia soprannaturale. Del rimanente la condizione dell'anime de' Padri antichi pare a noi così simigliante a quella dell'anime de' nostri bambini, che non senza proprietà gli scolastici dessero il nome di *limbo* a quel luogo che queste contiene. Vediamo dunque come le Scritture descrivano la condizione nella quale gli antichi fedeli cadevano alla lor morte. Giobbe la dipinge al modo il più vivo nel capo X, dicendo, che se egli fosse morto nel ventre materno « sarebbe come se non fosse », *Fuissem quasi non essem de utero translatus ad tumulum*. Niuna espressione più acconcia a designare un'anima intelligente che non serba alcuna coscienza di sè medesima: questa esiste certamente; ma è come se non esistesse, perchè non pensa a nulla di reale, nè manco alla propria esistenza. Poscia egli chiama la vita futura « una terra tenebrosa e coperta di ca- « ligine di morte », *terram tenebrosam et opertam mortis caligine;* giustamente, perchè non potendo l'anima separata, priva di ogni materia sensibile, e dell'organo naturale che gliela somministra, fare atti d'intelligenza, ella si rimane cieca d'ogni luce di speciali cognizioni. Di quel che soggiunge poi che è « terra di miseria e di tenebre », la prima parte si riferisce allo stato del corpo misero, perchè disciolto, e la seconda allo stato dell'anima non illuminata da riflessione; che ripete tosto dopo, dicendo, rispetto all'anima, che « ivi inabita l'ombra di morte »; e rispetto al corpo, che « non vi rimane più alcun ordine, ma « sempiterno orrore » (1). La parola *morte* poi e la parola *tenebre* sono quasi sinonimi nelle antiche Scritture, come sono quasi sinonimi la parola *vita*, e la parola *luce;* perocchè lo stato

(1) *Terram miseriæ et tenebrarum, ubi umbra mortis, et nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat.* Job X, 22.

Digitized by Google

naturale della morte è quello, in cui cessano tutti gli atti secondi dell'uomo, non solo animali, rispetto a' quali cessano fino le potenze, ma anco razionali, rispetto a' quali non cessa, a dir vero, la potenza, ma è sottratta la materia, condizione necessaria all'azione di quella. Indi è, che l'abitazione dell'anime anche giuste s'immaginava in quell'antico tempo sotterra, ne' luoghi inferni, essendo l'oscurità de' sotterranei simbolo acconcissimo a significare l'inattività dell'anima razionale. Onde Giacobbe alla morte di Giuseppe lagnavasi così: « Io discenderò piangente al mio figliuolo » (1); e il santo re Ezechia: « Io dissi: nel bel mezzo de' miei giorni me n'an- « drò alle porte dell'inferno, » a cui soggiunge: « Ho cercato il « residuo degli anni miei; ho detto: Non vedrò il Signore Iddio « nella terra dei vivi » (2); per la qual terra de' vivi intendeva la vita presente, dove l'anima libera alle sue operazioni può conoscere e lodare Iddio; ciò che essa non potea fare nell'altra vita spoglia di tutti i suoi pensieri; a cui consuona quello che segue: « Poichè l'inferno non ti confesserà, nè la morte ti loderà, nè « quelli che discendono nel laco aspetteranno la tua verità; il vi- « vente ti confesserà, come oggi fo io; il padre farà nota a' figliuoli « la tua verità » (3): venendo a dire, che quelli che sono ne' luoghi inferiori morti, non potendo far atti colle loro razionali potenze, non possono attualmente confessare e lodare il Signore, nè aspettare la sua venuta; mentre in questa vita ciò posson fare, e il padre può annunziare a' figliuoli la sua verità; con che Ezechia privo allora di figliuoli, alludeva al gran timore di non rimanersi escluso dalla serie de' padri del Redentore. Si trista è la morte, considerata in sè stessa, senza l'ajuto che all'anime giacenti nel bujo apporta il Redentore, che è la risurrezione e vita, o senza quell'ajuto almeno, che per grazia del Redentore può loro in altro modo esser dato; ed è perciò appunto che la morte pare cosa tanto terribile alla natura, e di tanto terror circondata dagli antichi si concepiva. Che anzi dove la sola morte si consideri, ella è ancora priva d'ogni speranza, e così appunto è descritta nell'Ecclesiaste, dove sembrano registrarsi i sentimenti dell'uom naturale, segregandolo dal superno ajuto. Vi si vuol far conoscere fino a qual fondo Iddio volle umiliare l'uomo: « Io dissi in mio cuore de' « figliuoli degli uomini, che avendo Iddio voluto provarli (cioè

(1) Gen. XXXVII, 35.
(2) Is. XXXVIII, 10.
(3) Is. XXXVIII, 18-19.

Digitized by Google

« fare che provassero sè stessi, e si conoscessero), e dimostrarli « simili alle bestie (che non hanno coscienza di sè stesse), per- « ciò una è la morte dell'uomo e de' giumenti, ed uguale d'en- « trambi la condizione. Come muore l'uomo, così anche muo- « juono quelli: tutte cose respirano in modo simile, e l'uomo « niente ha più del giumento: soggiaccion tutte le cose alla va- « nità (cioè alla distruzione), e progrediscono tutte al loro luogo: « sono fatte di terra, ed in terra egualmente ritornano. Chi « mai sa, se lo spiro de' figliuoli d'Adamo ascenda nell'alto, e se « lo spiro de' giumenti discenda al basso » (1)? Non già che lo scrittor dubitasse dell'immortalità dell'anima, giacchè prima avea « detto: Appresi che tutte l'opere che fece Iddio, in perpetuo per- « severano » (2); e nello stesso brano citato egli suppone che lo spiro persista, e solo dubita del luogo che gli debba sortire, se uguale o no a quel de' bruti. Perocchè se Iddio non soccorresse l'anima divisa dal corpo, ella sarebbe uguale a' bruti in questo che s'andrebbe spoglia d'ogni coscienza di sè medesima; e niun ragionamento naturale può indovinar mai ciò che Iddio volesse fare di lei, se soccorrerla facendola ascendere di nuovo alla region del pensiero, o lasciarla giacere senz'atti intellettivi, che è come un discendere al basso. Della qual condizione naturale dell'anima parlava anche Giobbe colà, ove diceva: « Avanti ch'io me ne vada, e non più ritorni alla terra tenebrosa » (3); volendo dire, che quant'è alla natura abbandonata a sè stessa, egli, morendo, se n'andrebbe ad una condizione, dalla quale non ci ha più alcun naturale ristoro. Laonde che l'anima separata dal corpo conservi la riflessione, questo ella non l'ha per propria natura; ma puramente per dono ed ajuto prestatole dal Creatore in virtù di Cristo; e però egli è argomento continuo delle preghiere della Chiesa, che domanda per l'anime la *luce perpetua*, e *ne cadant in obscurum, sed signifer sanctus Michael repræsentet eas in lucem sanctam*, dove l'oscurità significa la privazione degli atti intellettivi, e la *luce santa* significa quella luce d'intelletto colla quale Cristo le ravviva. Onde nel libro della Sapienza (4) si dice, che la morte de' giusti è piuttosto una cotal morte apparente e transitoria che reale, perchè in essi non è lasciato alla morte fare in perpetuo l'effetto suo naturale di privargli della riflessione

(1) Eccli. III, 18-21.
(2) Ivi 14.
(3) Job X, 21.
(4) Sap. III, 1-4.

Digitized by Google

e della coscienza, chè *Justorum animæ* IN MANU DEI SUNT, *et* NON TANGET ILLOS TORMENTUM MORTIS. VISI SUNT *oculis insipientium mori: et æstimata est afflictio exitus illorum. — Et si coram hominibus tormenta passi sunt, spes illorum immortalitate plena est.* E dice, che la loro speranza è *piena d'immortalità,* non perchè gli antichi non credessero l'anima di natura sua immortale, ma perchè quest'anima, priva della *vita operativa,* sarebbe stata come morta; la qual vita, que' santi antichi la speravan da Cristo. Onde s'aggiunge, che a suo tempo Iddio avrebbe riguardato a que' santi defunti, *et in tempore erit respectus illorum* (1); e ancora: *incoinquinata, quæ nescivit thorum in delicto, habebit fructum* IN RESPECTIONE ANIMARUM SANCTARUM (2), e all'uomo casto *dabitur-illi fidei donum electum, et sors in templo Dei acceptissima* (3): tutte speranze nel futuro Messia, che dovea ravvivare e ralluminar quelle anime. E questa è la ragione onde ne' libri santi così poco si parla dell'*immortalità* dell'anima, e tanto si parla della *risurrezione;* perocchè la sola immortalità naturale non soddisfaceva al voto dell'uomo, che voleva una vera vita operativa, non la semplice conservazione dell'anima intuente l'essere. Noi altrove abbiamo esaminato in che consista propriamente la vita, e l'abbiamo posta nel *sentimento avente per termine qualche cosa di reale* (4), onde l'anima priva di *sentimento,* e solo intuente l'idea, manca della sua propria vita. Di che, assai acconcissimamente si dice *risurrezione* dell'uomo tanto quella che avviene quando all'anima si restituisce il suo corpo, la quale avverrà alla fine del mondo, quanto quella che Cristo dà all'anima separata del giusto, somministrandogli in modo ineffabile un termine reale del sentimento nelle sue proprie carni in forma di cibo e di bevanda, secondo la maniera con cui s'esprime il Vangelo (5): il perchè Cristo è *risurrezione* dell'anima di quello che muore a lui in grazia e sua *vita;* il quale *transiet a morte in vitam* (6). Onde le orazioni che l'antica Chiesa d'Israello faceva pe' defunti chiedevano sempre la risurrezione, come si vede dal libro de' Maccabei (7), condizione della stessa vi-

(1) Sap. III, 6. (2) Ibid. 13. (3) Ibid. 14.
(4) *Antropologia,* lib. II. (5) Jo. VI. (6) Ivi V, 24.
(7) *Nisi enim eos, qui ceciderant, resurrecturos speraret (Judas), superfluum videretur et vanum orare pro mortuis.* II. Machab. XII, 44.

Digitized by Google

sione beatifica. Secondo la qual maniera generale di concepire la risurrezione, s. Paolo parla di questa, come di cosa capitalissima, e sì necessaria, che arriva a dire, a proposito di essa: *Si in hac vita tantum in Christo sperantes sumus, miserabiliores sumus omnibus hominibus* (1): egli aspettava dunque che gli fosse data un'altra vita, il che, secondo gli Ebrei, era già un risorgere. Ma della natura della morte dell'uomo e dello stato naturale dell'anima separata io toccai ancora nella Teodicea (848).

50. Tale è dunque la condizione dell'anime de' bambini morti senza battesimo prima che sia loro restituito il corpo nella universale risurrezione. Ma si noti però che su di esse non può esercitare alcuno strazio il demonio, benchè da lui non sieno difese, e ciò perchè il demonio non ha potere alcuno che valga ad operare sul puro intelletto che a quelle anime solo rimane.

51. Rimane bensì a dimandare, se la volontà suprema di quelle anime continui ad andar priva della dirittura morale, ed avversa a Dio, ed all'ordine morale. Alla quale domanda conseguentemente alla dottrina da noi esposta, convien rispondere:

1.° Che ella continua ad andar priva della grazia del Redentore;

2.° Che ella ritiene la debolezza propria d'un'anima priva di quella grazia;

3.° Ma che, non essendovi oggimai più l'agente della carne disordinata che tiri a sè soverchiamente la volontà, questa non più conserva la positiva stortura, che avea nella vita precedente, quando l'anima era congiunta colla carne propagata da Adamo: e però si può dire, che cessi l'*atto del peccato*, rimanendo il *reato* solo; di che come sant'Agostino disse che il peccato originale col battesimo *transit reatu et manet actu*, così viceversa sembra doversi dire che il peccato originale colla morte di questi bambini *transit actu et manet reatu*.

ARTICOLO XI.

DELLO STATO DE' BAMBINI MORTI SENZA IL BATTESIMO DOPO LA RISURREZIONE.

52. Quanto poi allo stato de' bambini, dopo la risurrezione, egli pare assai più difficile a definire. Ma tenendo costantemente

(1) I. Cor. XV, 19.

Digitized by Google

a guida l'esposto principio (10-16), vediamo a quali probabili conseguenze egli dirittamente ci conduca.

§ 1.

Ne' bambini risorti è cessata la stortura della volontà suprema.

53. La ragione ond'avviene che la volontà suprema dell'uomo che nasce sia torta dal pieno ordine della giustizia, non è altra che l'azione morbosa della sua carne (1). Questa cotale qualità morbosa e la conseguente azione disordinata della carne sullo spirito trae l'origine, come vedemmo, dalla carnale generazione, attesa la libidinosa concupiscenza di cui ella è viziata: *Libido ista,* dice sant'Agostino a Giuliano d'Eclana, *non erat in paradiso ante peccatum. — Cohibe renitendi studium, et agnosce vitium unde trahitur originale peccatum* (2). Ma la risurrezione, chiamata anche *rigenerazione* nel Vangelo (3), non verrà operata per carnale generazione: dunque ella non può rimettere e riprodurre il vizio nella carne novella.

54. Tanto più appare dover esser così la cosa, se si considera come ed onde la risurrezione de' corpi si faccia. Ella è opera di Cristo stesso; è un atto di quella sua potestà suprema, della quale egli disse: *Dedisti ei potestatem omnis carnis* (4). *Hæc est sententia,* scrive Francesco Suarez, *Divi Thomæ et* OMNIUM TEOLOGORUM. *Et colligitur ex verbis Christi* (5): « *Sicut Pa-*

---

(1) Tutta l'antichità cristiana riconobbe un'infezione fisica nel seme umano, alla quale attribuì il venire all'uomo una carne pruriginosa, insolente, tentatrice dell'anima, *unde,* dice s. Tommaso, *quia per peccatum primi hominis ista infectio (seminis) consecuta est in tota natura humana, ideo ubi invenitur subjectum culpæ, habet rationem culpæ in actu, sicut in puero jam nato.* In II. Sent. Dist. XXXI, q. I, a. I.

(2) *Op. imperf.,* lib. II, n. CXXI. — Convien osservare che quando si dice, la concupiscenza esser causa che produce il peccato originale nella prole non s'intende già la concupiscenza *attuale* nè della volontà nè della sensualità, ma s'intende l'*abituale sconcerto* della natura umana, nella quale, a cagion del peccato, le potenze inferiori non ubbidiscono alla ragione, *ex qua (inordinatione virium) est in nobis* PRONITAS AD INORDINATE CONCUPISCENDUM. Poichè questa inordinazione guasta propriamente la natura che il generante trasmette secondo il principio che *omne generans generat sibi simile* IN NATURA. Così san Tommaso *In II Sent.* Dist. XXXI, q. I, a. I ad 3.

(3) Matth. XIX, 28. (4) Jo. XVII, 2. (5) Jo. V, 21.

Digitized by Google

« ter suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vi-« vificat ». *Quæ verba Augustinus* (1) *de generali resurrectione intelligit, et in eis non solum esse sermonem de Christo ut Deo, sed etiam* UT HOMINE (2). E soggiunge poco appresso: *Ratio vero, seu congruentia non est alia, nisi quia humanitas Christi est instrumentum conjunctum divinitati ad operandam salutem nostram* OMNIBUS MODIS QUIBUS CONVENIENTER POTEST (3). Questa è la piena vittoria in sulla morte, *absorpta est mors in victoria* (4). È vittoria altresì sopra il demonio, il quale, omicida fin da principio (5), tolse l'impresa di distruggere l'umanità, veggendola creatura così debole e fragile, e Iddio tolse l'impresa di conservarla, operando a giustizia e prudenza, non a sola potenza. Onde avendosi Cristo-uomo colla sua passione meritato ogni maggior potestà, egli potè restituire in vita tutti affatto gli uomini suoi confratelli, ed avverare l'eterno decreto: *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo* OMNES VIVIFICABUNTUR (6). Ora tutto ciò che fa positivamente Cristo, non può essere in sè stesso considerato, che beneficio: *Restitutio naturalis vitæ*, dice acconciamente lo Suarez, *de se est maximum bonum naturæ* (7). Di che procede, che tutti i corpi, che gli uomini riceveranno nella risurrezione, saranno altresì naturalmente perfetti, perchè formati per la stessa virtù di Cristo, che opera tutto ciò che egli opera, con perfezione e bontà (8): benchè poi, secondo

---

(1) In Jo. Tract. XXI.

(2) In III Partem Summæ D. Th. Disp. L, sect. IV.

(3) Ivi. (4) I. Cor. XV, 54. (5) Jo. VIII, 44.

(6) I. Cor. XV, 22. — Questo luogo dell'Apostolo è inteso da san Tommaso della risurrezione sì de' buoni che de' mali, così scrivendo: *Probat (Apostolus) in generali tali ratione: Deus voluit* REINTEGRARE HUMANAM NATURAM. *Sed humana natura corrupta est per hominem, quia mors intravit per hominem. Pertinebat ergo ad dignitatem humanæ naturæ, ut reintegraretur per hominem, hoc autem est ut reducatur ad vitam.* E appresso: *Vivificabuntur in Christo, scilicet boni et mali, vita naturæ, sed vita gratiæ non nisi boni. Sed tamen Apostolus loquitur hic de resurrectione ad vitam naturæ, ad quam omnes vivificabuntur.* In h. l.

(7) In III Partem Summæ D. Th. Disp. L, sect. IV in f.

(8) *D. Thomas adducit congruentem rationem, nam cum resurrectio damnatorum futura etiam sit opus Dei, oportet ut sit perfectum.* Suarez, ivi, sect. V. — E non meno efficace mi sembra l'altra ragione che adduce pure s. Tommaso: *Quia in resurrectione est commune omne quod pertinet* AD REPARATIONEM NATURÆ, *quia* OMNES HA-

Digitized by Google

la disposizione e qualità morale dell'anime, che gli informeranno, riusciranno gloriosi o no, vasi d'ira o di misericordia, d'ignominia o di gloria. E gli angeli buoni per virtù e comando di Cristo coopereranno anch'essi alla grand'opera della risurrezione de' corpi; rimanendo poi incerto, se Cristo imponga anche agli angeli tristi di concorrere alla composizione de' corpi di que' dannati, che essi tengono in loro potere, quali sono quelli, che morendo seco recarono di là da questa vita colpe attuali (1).

55. Comecchessia, egli è indubitato, che le anime de' dannati per proprie colpe attuali, già in balía degli angeli rei, disordineranno i proprj corpi, che saranno pure lasciati in preda a' demoni, onde Cristo dice, che non risorgeranno *in resurrectionem vitæ*, ma solo *in resurrectionem judicii* (2); perocchè riceveranno la vita, ma non per goderne. E poichè la vita di natura sua è un sentimento piacevole, questo sarà del tutto impedito dal loro interiore disordine, che ha un non so che dell'infinito, perchè tende ad oppugnare la giustizia di Dio stesso, onde non potranno mai godere di quell'atto di vita che Cristo pure, da parte sua, loro somministra. Di che ne' sacri libri è accuratamente distinta

---

BENT COMMUNIONEM CUM CHRISTO IN NATURA. *Et licet Augustinus relinquat sub dubio utrum deformitates remaneant in damnatis, ego tamen credo quod quicquid pertinet* AD REPARATIONEM NATURÆ, *totum confertur eis, sed quod pertinet ad gratiam, solum electis confertur.* In I. Cor. XV, 52.

(1) Cristo stesso dice che adopererà i suoi angeli a CONGREGARE GLI ELETTI: *Mittet angelos suos cum tuba et voce magna, et* CONGREGABUNT ELECTOS EJUS *a quatuor ventis* (Matth. XXIV). Ma non dice che si varrà degli angeli suoi a congregare i reprobi. Onde lo Suarez, dopo aver detto che *Congregatio cinerum fiet quidem Christi imperio; ministerio tamen angelorum, qui propria virtute poterunt hoc ministerium exequi. Ita docent D. Thomas et ceteri theologi cum Augustino* (De Trinit. III, IV) *et Gregorio* (Dialog. IV, V); *et ratio est illa generalis, quia Deus administrat inferiora per superiora, et semper per causas secundas operatur quod commode fieri potest;* aggiunge: *An vero soli angeli boni, vel etiam mali huic operi ministraturi sint, etiam est incertum. Non est autem incredibile, justorum cineres congregandos esse a sanctis Angelis eorum custodibus; damnatorum autem a dæmonibus qui eos vicerunt* (In III P. Disp. L, sect. IV). Ma lo Suarez propende però a credere che Cristo si servirà più tosto a tal ministero de' soli angeli buoni, e non de' cattivi.

(2) Jo. V, XXIX.

Digitized by Google

la risurrezione *ad vitam* (1), dalla risurrezione *ad mortem*, o, come dice Cristo, *in judicii;* ed è chiamato acconciamente morte lo stato de' dannati, benchè risorti. Ora nulla di questo è a pensarsi de' bambini morti senza il battesimo per le seguenti ragioni.

56. Le loro anime unite al *corpo di morte*, da esse vestito nella carnale loro generazione, non ebbero commesso colpa; ma trovaronsi solo piegate verso alla carne che a sè le traea, e teneva col suo disordinato lenocinio. Ma da tale carne già disciolte, quella cotal piega ed inflessione soverchia verso la vita animale cessò del tutto; onde rimasero bensì senza grazia, ma non più incurve nella suprema loro volontà. Certo, che esse, se rivestissero de' corpi corrotti per animale concupiscenza, tornerebbero a inflettersi nuovamente, non sostenute da ajuti superni. Ma ricevendo in quella vece de' corpi perfetti, ne' quali non può svegliarsi più fomite della concupiscenza, è ragionevole cosa il supporre, che restando tuttavia sotto il semplice reato, cessi l'attualità del peccato che le deturpava nella vita primiera.

57. E questa opinione che il corpo de' bambini risorti sarà oggimai privo d'ogni fomite, e però soggetto naturalmente allo spirito, viene sostenuta anche da Francesco Suarez, benchè egli vi si conduca mosso da ragioni alquanto diverse da quelle che io derivo dal principio stabilito di sopra, che « al peccato originale ne' posteri conviene solo per pena l'essere l'uomo abbandonato a sè, ed alla universal provvidenza ». Laonde egli pone questa tesi: *Christum Dominum etiam futurum causam exemplarem resurrectionis infantium, qui in peccato originali decesserunt quoad perfectiones naturæ, non gloriæ* (2), e ne dà prove di ragione teologica, dicendo: *Probatur ergo ratione. Nam ii infantes post resurrectionem habebunt non solum vera corpora humana, sed etiam* PERFECTA. *Primo in qualitate et robore. — Deinde habebunt corpora sana, vegeta, pulcra, ac bene temperata: cumque eterna futura sint, oportet ut sint incorruptibilia, non quidem ex intrinseca causa, sed ab extrinseco saltem, seu per suspensionem omnis causæ corrumpentis. — Item habebunt* CORPUS PLENE SUBJECTUM SPIRITUI QUOAD OMNES INFERIORES EJUS MO-

(1) *Tibi resurrectio* AD VITAM *non erit.* II. Mac. VII, 14; e ibid. 9.
(2) In III. P. Sum. D. Th. Disp. L, sect. V.

Digitized by Google

TUS, ITA UT NULLAM PUGNAM, NEC REBELLIONEM CARNIS PASSURI SINT (1).

58. Ma qui si presentano due difficoltà.

La prima si è, che questa dottrina, circa lo stato de' bambini morti senza battesimo dopo la risurrezione, sembra contraddire all'altra che abbiamo altrove esposta, per la quale stabilimmo col Bellarmino, che l'uomo generato da Adamo nasce privo di grazia per l'obice del peccato che la grazia in esso ritrova, obice che sembra consistere nella stortura della volontà: onde tolto l'obice dovrebbe esser data ad essi la grazia.

Alla quale difficoltà, rispondiamo:

Se l'uomo nascesse senza la stortura della volontà, cioè da un padre immune dal peccato d'origine, e avente la grazia primitiva, siccome era Adamo avanti il peccato, non v'ha dubbio che egli nascerebbe fornito di quella specie di grazia che aveva Adamo, la quale non troverebbe in lui obice alcuno. Ma venendo egli generato da un padre che ha la natura spoglia di grazia, e guasta, e debitrice d'una riparazione alla divina giustizia, dee avvenire che il figliuolo si trovi nella stessa condizione del padre. In tal caso l'obice che trova la grazia in questo figliuolo è duplice, cioè: 1.° il guasto della volontà, che è l'*attuale del peccato*; 2.° e il debito contratto colla divina giustizia, che propriamente suol dirsi *reato*.

Ora il Redentore vinse il doppio ostacolo che si frapponeva alla grazia, poichè: 1.° tolse l'ostacolo del debito, pagandolo collo sborso del suo preziosissimo sangue; 2.° tolse l'ostacolo della stortura della volontà con una grazia diversa grandemente dall'adamitica, di natura medicinale, potentissima, infonditrice nell'uomo di nuova vita, formatrice d'una nuova volontà suprema, personale (2). Ora questa infusione della grazia del Re-

(1) In III. P. Sum. D. Th. Disp. L, sect. V.

(2) S. Tommaso così si spiega: *Ad peccatorum perfectam emundationem duo requiruntur, secundum quod duo sunt in peccato, scilicet macula culpæ, et reatus pœnæ. MACULA QUIDEM CULPÆ DELETUR PER GRATIAM, qua cor peccatoris convertitur in Deum: REATUS AUTEM POENÆ TOTALITER TOLLITUR PER HOC, QUOD HOMO DEO SATISFACIT.* S. III, XXII, II. Ora ai bambini morti senza il battesimo nè fu infusa la grazia, nè fu applicata la soddisfazione del Redentore. Dunque ritengono il *reato di pena e di colpa* del medesimo. E ancora da osservarsi che la redenzione ha un effetto retroattivo in quanto all'abolizione del peccato e del reato di *colpa*, ma non del tutto in

Digitized by Google

dentore, non dovuta ad alcuno, è diretta da quelle leggi che le pose la sapienza e bontà dell'eterno Padre del Redentore, secondo quel detto: *Tui erant, et mihi eos dedisti* (1). Delle quali leggi una fu lo stabilimento di due tempi, il primo di via, e l'altro di termine. Nel tempo di via, il Redentore applica il prezzo della sua morte a pagare il debito e infondere la grazia, che toglie la stortura della volontà, a tutti quelli a cui è data la fede ed il battesimo: nello stato di termine, è oggimai finito il tempo destinato alla distribuzione di tale e tanto suo dono: e però anche cessando la stortura ne' bambini, rimane loro il reato, non venendo loro più applicato a pagarlo il benefizio della morte di Cristo; rimangono adunque costituiti in perpetuo sotto l'*ordine del giudizio*, e non più sotto quello *della misericordia*, nè Cristo oggimai esercita più l'ufficio di Redentore, se non in quanto continua in lui la qualità passata, ma sì bene quello di Regnatore, di Giudice, di Dominatore glorioso.

59. La seconda difficoltà nasce dall'aver noi detto che nella

---

quanto al reato di pena. Onde san Tommaso della Vergine scrive: *Beata Virgo sanctificata fuit in utero* (noi diremo *in ipsa conceptione*) *a peccato originali, quantum ad* MACULAM *personalem, non tamen fuit liberata a* REATU, *quo tota natura tenebatur obnoxia, ut scilicet non intraret in paradisum nisi per Christi hostiam, sicut et de* SANCTIS PATRIBUS *dicitur, qui fuerant ante Christum.* (S. III, XXVII, 1 ad 4). Donde si può inferire la differenza già toccata di sopra che passa fra il *limbo de' bambini* e *quello de' Padri.* Tanto i bambini morti dopo Cristo senza battesimo, quanto i santi Padri erano sciolti dal *vizio della natura:* erano uguali altresì in questo che si trovavano sotto il *reato di pena.* Ma la differenza consisteva in ciò, che i santi Padri non avevano il *reato di colpa,* e quindi eran privi dell'impedimento d'essere liberati, laddove i bambini hanno col *reato di pena* anche quello *di colpa,* che impedisce la loro liberazione, e rende il limbo loro eterno. Acciocchè poi veggasi confirmata la distinzione del *reato di colpa,* dal *reato di mera pena,* dall'autorità di qualche altro teologo, addurrò qui le parole colle quali lo Suarez commenta il luogo sopra allegato di san Tommaso: *Tertium argumentum est quia si beata Virgo fuisset sanctificata in utero, et ab originali peccato liberata, potuisset tunc gloriam assequi, si mortua esset ante Christum. Responsio vero est negando consequentiam, quia licet ejus persona fuerit liberata* A CULPA, *non tamen* A REATU, *quo tota natura erat obnoxia, donec pro illa exhiberetur satisfactio.* QUÆ SOLUTIO OPTIMA EST, *et eâdem omnino ratione locum habet, etiam si beata Virgo fuerit ab originali peccato præservata, ut iterum in sequentibus dicemus.* In loc. cit. D. Th.

(1) Jo. XVII, 6. — Ibid. 2, 9, 11, 12, 24.

Digitized by Google

stortura della volontà giace il formale del peccato; onde conseguirebbe, che, cessando questo, i bambini cessassero d'essere formalmente peccatori.

60. Al che per rispondere, conviene rammentare con s. Tommaso, che l'abituale concupiscenza de' generatori è la causa prossima del peccato ne' generati, di maniera che, se Iddio per miracolo la togliesse via interamente da' genitori, e così ordinasse in essi le potenze sconcertate della natura umana; se n'avrebbero de' figliuoli senza peccato: *Et hoc quidem nulli dubium est quin Deus facere posset; et si hoc fieret, procul dubio* GENITI *sine originali nascerentur* (1). Ella è adunque necessaria la inordinata concupiscenza della natura a mettere in essere il peccato ne' figliuoli, perchè ella è quel disordine appunto che passa da' genitori ne' generati, mediante la generazione che trasmette la natura, e che rende obbliqua la volontà personale.

Ma dopo di ciò, sono questioni assai diverse queste due, 1.° se possa un uomo ricevere il peccato d'origine senza che venga sgagliardita e torta la sua volontà suprema dal vizio inerente alla carne; e 2.° se, dato che un uomo sia divenuto soggetto di peccato originale, mediante lo scadimento della sua volontà suprema, egli cessi d'essere soggetto di peccato, unicamente col cessare in lui la stortura della volontà.

Quanto alla prima questione viene decisa negativamente col testo addotto di s. Tommaso. Poichè l'uomo che nascesse puro d'ogni stortura di volontà non parteciperebbe in alcun modo al disordine primitivo, e quindi non potrebbe esser reo, perchè non è, nè fu mai vizioso; la grazia non troverebbe in costui l'obice di cui parla il Bellarmino.

Ma una volta ch'egli fu *reo*, e *vizioso*, cesserà egli di esser reo col solo cessare d'esser vizioso?

Quest'è la seconda questione, e si dee rispondere ancora negativamente.

Nel peccato conviene adunque distinguersi il *vizio* dal *reato;* due cose che oltrecciò debbonsi diligentemente distinguere dalla *colpa*, e dalla *macchia della colpa* (2).

---

(1) In II. Dist. XXXI, art. II, q. I ad 5.

(2) L'essere alcuno debitore all'eterna giustizia per cagione d'una colpa primitiva si può considerare come cosa disonorante, e perciò acconciamente ricevere il nome di *macchia*.

Digitized by Google

Che cosa è il vizio? È l'abito del peccato: il disordine che deforma e perverte l'ordine morale nell'uomo: nel caso nostro è la concupiscenza dominante nella volontà suprema.

Che cosa è il reato? È l'obbligo di restituire l'onore della giustizia violata mediante la pena; legge eterna, ontologica.

Che cosa è la colpa? È imputazione del *vizio* e del *reato* alla volontà libera che lo produsse.

Ora col battesimo cessa il peccato originale quanto al *reato*, come dice sant'Agostino, ma rimane quanto all'*atto*. Perocchè ella è dottrina di sant'Agostino, che può passar l'*atto* del peccato e rimanere il *reato;* e viceversa può rimanere l'*atto* e passare il *reato*. *Quomodo* MANENT PECCATA REATU QUÆ PRÆTERIERUNT ACTU: *sic e contrario fieri potest, ut* CONCUPISCENTIA (il peccato originale) MANEAT ACTU ET PRÆTEREAT REATU; e dà esempio dell'uno e dell'altro caso dicendo: *Ego enim de concupiscentia dixi, quæ est in membris repugnans legi mentis, quamvis* REATUS EJUS IN OMNIUM PECCATORUM REMISSIONE TRANSIERIT: *sicut e contrario sacrificium idolis factum, si deinceps non fiat,* PRÆTERIIT ACTU, *sed* MANET REATU, *nisi per indulgentiam remittatur* (1). Sulla qual dottrina di sant'Agostino conviene non di meno fare le seguenti due importanti osservazioni:

1.° Nel battesimo non si toglie via tutta la concupiscenza, ma ella cessa dal suo atto di dominare, rimanendo in atto solo riguardo alla volontà inferiore; che è mero fomite, non appartenente al *formale* del peccato;

2.° I peccati attuali, cessando dal loro atto, non cessano con ogni loro attività, anzi una cotale specie d'atto continuo rimane nell'anima; ma quand'anco cessasse quell'attualità interamente, chi ha peccato rimarrebbe reo, fin a tanto che l'eterna giustizia non lo sciogliesse dal suo peccato.

Ora con queste avvertenze diciamo, che come pel battesimo cessa il *reato* della concupiscenza e rimane in parte l'*atto* suo; così nella risurrezione de' bambini cessa interamente l'*atto* della concupiscenza, ma rimane il *reato* di quel peccato al quale furono soggetti nella vita precedente, che consistea nell'*attività viziosa* in cui era posta la loro volontà. E questo è *reato di pena e di colpa;* intendendosi per *reato di colpa* l'essere essi, come membri della natura umana, debitori alla divina giustizia per la colpa

(1) *Contra Jul. Pelag.*, lib. VI, c. XIX.

Digitized by Google

del loro primo padre ond'avevano ricevuto in sè il peccaminoso disordine della volontà. Sono stati disordinati una volta: dunque ne rimane sempre loro la taccia: essi sono sempre que' membri della natura umana che furon viziati, al qual vizio non contrapposero mai una volontà santificata, colla quale se ne purgassero.

61. Ma ora, rimosso ogni atto ed abito di peccato da' bambini risorti, che cosa è poi il *reato?* dove questo reato si trova? Tale è la sottile questione che si fa in più luoghi sant'Agostino. E risponde, che quel reato si trova *in occultis legibus Dei.* Merita bene che si senta favellare con Giuliano su di ciò l'acutissimo santo Dottore, e proporsi la predetta questione: *Sed quæso te,* così gli parla, *cum et ipse concedas, PECCATI FACTI ATQUE TRANSACTI REATUM MANERE, nisi sacro fonte deleatur* (1), *dic mihi, REATUS ISTE QUIS SIT, ET UBI MANEAT jam homine correcto, recteque vivente, nondum tamen peccatorum REMISSIONE liberato? Subjectum est reatus iste, idest substantia, sicut spiritus, sicut corpus; an in subjecto, sicut febris aut vulnus in corpore, sive avaritia vel error in animo? In subjecto esse dicturus es: neque enim reatum affirmabis esse substantiam. In quo igitur tibi videtur esse subiecto? Cur quæram, quid respondeas, et non potius verba tua ponam? « Actu, inquis, prætereunte, manet ejus « reatus in illius conscientia, qui deliquit, donec dimittatur ». Ergo in subjecto est, hoc est in animo ejus, qui deliquisse se meminit, et scrupulo angitur conscientiæ, donec fiat delicti remissione securus. Quid si obliviscatur, se deliquisse; nec ejus conscientia stimuletur, ubi erit reatus ille, quem, transeunte peccato, manere concedis, donec remittatur? Non est certe in cor-*

(1) Giova udire la stessa dottrina in altro luogo proposta dal medesimo sant'Agostino: *In eis ergo, qui regenerantur in Christo, cum remissionem accipiunt prorsus omnium peccatorum, utique necesse est, ut reatus etiam hujus, licet adhuc manentis concupiscentiæ remittatur, ut in peccatum, sicut dixi, non imputetur. Nam sicut eorum peccatorum, quæ manere non possunt, quoniam cum fiunt prætereunt, reatus tamen manet, et nisi remittatur, in æternum manebit: sic illius, quando remittitur, reatus aufertur. Hoc est enim, non habere peccatum, reum non esse peccati. Nam si quisquam, v. g., fecerit adulterium, etiamsi numquam deinceps faciat, reus est adulterii, donec reatus ipsius indulgentia remittatur. Habet ergo peccatum, quamvis illud quod admisit jam non sit, quia cum tempore quo factum est præteriit.* De Nuptiis et conc. lib. I, c. XXVI.

Digitized by Google

pore, quia non est eorum accidentium, quæ accidunt corpori. Non est in animo, quia ejus memoriam delevit oblivio, et tamen est. Ubi est igitur, cum jam bene vivat homo, nihil tale committens; nec dici possit eorum peccatorum ejus reatum manere quæ meminit: eorum vero quæ oblitus est, non manere. Manet quippe omnino, donec remittatur (1). A questa difficile questione, così risponde il grand'uomo: *Ubi ergo manet (reatus) nisi* IN OCCULTIS LEGIBUS DEI, *quæ conscriptæ sunt quodam modo in mentibus angelorum* UT NULLA SIT INIQUITAS IMPUNITA, *nisi quam sanguis Mediatoris expiaverit* (2)? Ora coteste leggi eterne di sant'Agostino, scritte, com'egli dice, nelle menti degli angeli, e si può dir anco in tutte le intelligenze, vengono diversamente da' teologi interpretate. Ma a me ne sembra che altro elle non sieno che quelle due dell'eterna giustizia, l'una delle quali prescrive: « un equilibrio fra il bene morale e l'eudemonologico »; e l'altra, « un equilibrio fra il male morale e l'eudemonologico ». E questa seconda, che è quella a cui si riferisce il nostro discorso, può anche esprimersi così: « Colui che ha fatto onta all'ordine dell'eterna giustizia acquista UN DEBITO di restituirle un onore corrispondente ». Quest'ordine necessario della giustizia è ontologico, come dicevamo; cioè egli è un ordine intrinseco all'essere, di modo che l'*università degli esseri* non può stare senza che quell'ordine sia reintegrato, senza che quel debito sia pagato: non pagandosi poi altramente, colui che ha fatto torto alla giustizia riman DEBITORE, che è quanto a dire, rimane sotto il REATO che l'OBBLIGA ad una pena, in cui la giustizia trionfi, sia vendicata, risarcita. Ma se altri poi paga e soddisfa per l'altrui debito con una pena atta a restituire alla giustizia la scematale onoranza, la predetta legge è adempiuta: quindi la possibilità del Redentore. Nell'ordine poi reale della redenzione fu stabilito un giusto (l'Uomo-Dio), che col suo patire venisse in tal credito coll'eterna giustizia, da poter con esso scancellare abbondantemente il debito contratto da tutto il mondo. Questo debito è il chirografo di cui parla san Paolo: quest'è la legge di cui favella sant'Agostino: *Ut nulla sit iniquitas impunita, nisi quam sanguis Mediatoris expiaverit.* Sotto questo debito rimangono i bambini, a' quali, morti essendo senza il battesimo, non fu applicato il prezzo della passione di GESÙ Cristo.

(1) *Contra Jul.*, lib. VI, 62. (2) Ivi.

Digitized by Google

Tale è lo stato di reato in cui sono; eccetto che la pena da loro dovuta, col perdere l'obbliquazione della loro volontà che avevano nella vita mortale, si è giustamente diminuita, e ridotta all'esclusione del regno de' cieli, della vita di grazia. Poichè questo raddirizzamento della volontà non è una soddisfazione ch'essi prestino alla giustizia, o altri per essi: perciò cessa bensì la conseguenza naturale della pena che seco adduce la stortura della volontà, ma non il debito che loro chiude davanti il Cielo.

§ 2.

I bambini risorti, che morirono senza battesimo, non sono più in potere del demonio.

62. Dalla dottrina esposta discende che i predetti bambini risorti, benchè tuttavia sotto il reato del peccato, e in quanto a questo non difesi positivamente dal potere del diavolo, tuttavia nulla possono più da questo patire:

1.° Perchè ciò che dà l'adito al demonio nell'uomo si è la concupiscenza primieramente della parte superiore che costituisce il vizio originale, ed è quasi il titolo di dominio acquistato dall'infernale inimico sul mondo; e poi la concupiscenza della parte inferiore, ossia il fomite, che non è titolo di dominio, ma sì un cotale adito o fessura aperta, per la quale il nemico del genere umano può entrare e sollecitare l'uomo, non perderlo. *Nec propter opus quod fecit Deus,* dice sant'Agostino, *sed* PROPTER VITIUM *quod insevit inimicus, eos (parvulos) sub eodem inimico esse dico, qui ex primo homine nascuntur, si in secundo non renascuntur* (1). E ancora: *Nos certe causam cur sub diabolo sit qui nascitur, donec renascatur in Christo,* PECCATI EX ORIGINE DICIMUS ESSE CONTAGIUM (2). Il qual contagio spiega il santo Dottore essere la concupiscenza, e non le nozze come calunniosamente gl'imputava Giuliano: *Ecce ego, ut sint parvuli in diaboli potestate, causam nuptias esse non dico, quod me dicere calumniaris* (3). Ora essendo cessata, come dicemmo, ne' bam-

(1) *Op. imperf.*, lib. VI, n. XXIII.
(2) *Contra Jul. Pelag.*, lib. III, c. V.
(3) Ivi. — Lo stesso dice *De Nuptiis et concup.*, lib. I, c. XXIII, benchè quivi mostri d'opinare che sieno gli uomini pel peccato originale sotto il demonio anco nell'altra vita. Si può però interpretare dicendo, che quant'è ad essi, non hanno diritto o virtù d'esser fran-

Digitized by Google

bini risorti ogni concupiscenza, il demonio non trova più dove tentarli, o straziarli.

63. 2.° Perchè essendo l'anime de' bambini, fin che sono separate da' corpi, fuori del potere del demonio, come abbiamo veduto, nè i demoni possono cooperare alla ricomposizione de' loro corpi, nè di questi più prender possesso. Laonde essendo que' corpi opera della sola virtù potestativa di Cristo, non a dir vero, come autor della grazia, ma come signore benefico della umana natura che veste egli stesso, non può credersi che debbano essere più lasciati toccare al demonio.

64. 3.° Perchè la sola vita presente è il tempo assegnato alla lotta fra il demonio e l'Uomo-Dio, e la vita futura è il tempo della giustizia immutabile: laonde nella vita futura il demonio non può più conquistare cosa alcuna di nuovo, ma solo serbare quello che ha conquistato, e così pure Cristo non può più conquistare, ma serbare e mantenere il suo glorioso conquisto. Onde avendo egli acquistatosi il diritto pienissimo di disporre dell'umana natura *(Dedisti ei potestatem omnis carnis)*, e di reintegrarla colla risurrezione de' corpi, quest'opera sua non può essere più messa in contesa, nè guasta o maltrattata, se non fosse che egli come giudice la destinasse alla pena, il che non può fare se non di quelli che rimangono a lui contrarj, e che perciò il demonio può reclamare per suoi. Se dunque potè il demonio da prima, permettendolo Iddio, guastar l'opera del Creatore, introducendo nel mondo col peccato la morte che disfece la creatura umana; il che Iddio permise acciocchè fosse riserbata la gloria a Cristo di reintegrarla; reintegrata questa, pel merito della redenzione, il demonio non può più rinnovare il tristo suo giuoco; ma solo essere egli stesso strumento della divina giustizia verso quella parte che rimanendo viziata è come spoglia o preda a sè conquistata. I corpi adunque de' bambini morti senza battesimo, opera tutta di Cristo, senza vizio di sorte, non possono in alcun modo esser più offesi dall'angelo ormai vinto e sbattuto egli stesso; anzi debbono esser presi sotto la protezione di Cristo dirigitore della provvidenza comune ed universale, seb-

---

cati dal demonio, ma questa loro liberazione è conseguenza accidentale della liberalità di Cristo, che dà loro un corpo perfetto. Onde anche qui è da distinguersi ciò che sarebbe dovuto al peccato d'origine da ciò che di fatto gli viene inflitto di pena.

Digitized by Google

bene non appartengano alla provvidenza speciale e soprannaturale degli eletti. Onde il demonio, che non può entrare dalla parte dell'anima dove non è vizio, nè pure sarà lasciato entrare dalla parte del corpo dove nè pure è vizio, nè cosa alcuna di sua ragione.

65. E qui si distingua bene la provvidenza comune ed universale di Dio in due parti, cioè

1.° In quella parte che Iddio esercita come creatore e conservatore di tutte le cose; e

2.° In quella parte, che esercita Cristo come uomo, qual signore e re benefico di tutto il genere umano: perocchè la sua potestà si estende in cielo e in terra e nell'inferno; secondo le sue parole: *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra;* e l'altre dell'Apostolo, *Ut in nomine Jesu omne genu flectatur cœlestium, terrestrium, et infernorum* (1). Dovunque poi, egli l'esercita con bontà, salva l'eterna legge della giustizia.

§ 3.

L'esposta dottrina è gloriosissima a Cristo.

66. La qual dottrina è gloriosissima a Cristo.

Poichè da essa risulta: 1.° Che egli è benefattore dell'umanità non solo nell'ordine soprannaturale e perfetto, come Salvatore e Redentore, ma ancora nell'ordine della natura, come Signore assoluto di essa, rispetto a quelli, a cui non fu applicato il benefizio della sua morte;

67. 2.° Che veramente egli acquistò ed esercita *potestatem omnis carnis,* venendo ogni carne dalla virtù del suo potere sovrano restituita in essere nel modo più intero e perfetto;

68. 3.° Ch'egli così vinse a pieno il peccato originale, al qual fine principalmente morì, non solo perchè ne meritò la remissione colla sua morte a pro di quelli a cui il benefizio di essa viene applicato; ma ancora perchè egli, da parte sua, ne distrusse il *vizio* in tutti colla rigenerazione de' corpi, salve le pene dovute a quelli che si sono aggravati di proprie libere colpe. Di che ricevono nuova luce quelle parole del Battista: *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi* (2): espressione, che, intesa del vizio originale, s'avvera alla lettera nella risurrezione che dee operarsi

(1) Philipp. II, 10. (2) Jo. I, 29.

Digitized by Google

per virtù di Cristo in modo da rimaner affatto distrutto il vizio inerente alla carne adamitica, che costituisce il peccato di tutto il mondo.

69. 4.° Che l'opera di Cristo contiene una doppia rigenerazione dell'umanità come doppio era il male di cui l'umanità giaceasi prostrata, l'una riguardante *la persona*, la parte suprema dell'uomo, e questa è la rigenerazione soprannaturale che si fa col battesimo, non destinata a tutti; l'altra riguardante *la natura*, la parte inferiore, la carne, la quale s'opera nella finale risurrezione, e questa a tutti comune e, senza eccezione, universale, benchè per accidente diversifichi il suo effetto giusta la diversa condizione delle anime che hanno ricevuto o no la rigenerazione prima spirituale e personale.

70. La quale riformazione universale della carne umana atta per sè a distruggere il *vizio originale*, ed a sottrar l'uomo dalle zanne crudeli del suo nemico, il diavolo, è dovuta specialissimamente alla carne sacratissima di Gesù Cristo, nella quale egli distrusse il peccato: *Deus Filium suum mittens* IN SIMILITUDINEM CARNIS PECCATI, *et de peccato damnavit peccatum* IN CARNE (1), che viene a dire, « avere Iddio mandato il suo Figliuolo, facendogli vestire una carne non infetta per vero di vizio alcuno, ma sì bene simile a quella de' figliuoli di Adamo infetta del vizio della concupiscenza, traendo dal peccato che gli Ebrei commisero coll'ucciderlo, il diritto di condannare, ossia di vincere ed abolire quel peccato, di cui era la carne adamitica infetta ». Così scrive l'Apostolo: *Quia ergo pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse similiter participavit eisdem, ut per mortem* DESTRUERET EUM, QUI HABEBAT MORTIS IMPERIUM, *id est diabolum, et* LIBERARET EOS, QUI TIMORE MORTIS PER TOTAM VITAM *obnoxii erant servituti* (2); luogo che applicato alla risurrezione viene mirabilmente illustrato. Poichè dice che prese quella carne e quel sangue che in noi è viziata, e quindi condannata alla morte, senza averne però egli preso anche il vizio; e ciò per distruggere quella carne in sè stesso, cioè per meritare colla sua propria morte senza alcuna reità sostenuta, la signoria su tutta l'altra carne umana, e poterla a suo piacer riformare, ricomponendola, e, per così dire, rimpastandola nella risurrezione, e così poter distruggere altresì l'impero della morte che aveva il demonio in conseguenza del vizio insito nella

(1) Rom. VIII, 3. (2) Ad Heb. II, 14-15.

Digitized by Google

carne condannata, e sciogliere conseguentemente dal timore che doveano avere *PER TOTAM VITAM* gli uomini, di rimanere distrutti in eterno, sostituendo a quel timore la speranza della risurrezione. Al che s. Pietro consuona: *Qui peccata nostra ipse pertulit IN CORPORE SUO super lignum* (1). Perocchè la morte del corpo di Cristo meritò la risurrezione del corpo di Cristo, e con essa, la risurrezione de' nostri; come pure ella ci meritò colla riformazione della parte nostra superiore (mediante i sacramenti) una virtù domatrice della concupiscenza, che ci fa come morti al peccato, onde possiamo dire anche prima d'uscire di questa vita mortale, essere morto spiritualmente il corpo del peccato che ci circonda: *Hoc scientes quia VETUS homo noster simul crucifixus est, ut destruatur corpus peccati, et ultra non serviamus peccato* (2): la qual virtù sul corpo del peccato ci è data *ut peccatis mortui, justitiæ vivamus* (3). Sicchè il dominio meritato da Cristo sopra tutta l'umana carne è da lui esercitato in due modi: 1.° nell'ordine soprannaturale col dono di questa virtù infusa ne' battezzati, che rende l'uomo in questa vita vincitore della carne infetta; 2.° nell'ordine naturale, colla risuscitazione e riformazione de' corpi di tutti gli uomini, alla fine del mondo. Il perchè le Scritture sono così sollecite di richiamare il nostro pensiero alla carne di Cristo, come quella che è il grande stromento della redenzione, dove riescono le solenni parole di Giovanni, *Et Verbum CARO factum est* (4).

71. Essendo dunque la ristorazione della natura umana immune da ogni vizio e da ogni insulto del diavolo in quelli che muojono puri da colpe attuali, benchè privi del salutare lavacro, gloriosissima a Cristo, io credo non dover esser contraria all'intimo sentimento di sant'Agostino; la dottrina del quale si riassume in due cose, nell'umiliare la natura umana infetta dall'originale peccato, e nell'esaltare GESÙ Cristo solo salvatore di lei, solo redentore, solo riformatore, solo restitutore. Egli combattea i Pelagiani, che innalzando l'umana natura, come sufficiente a sè stessa, estenuavano l'opera di GESÙ Cristo. Noi non veggiamo nella natura umana peccatrice che eterna morte: attribuiamo alla sola liberalità di Cristo, al solo amore ch'egli dee na-

(1) I. Petr. II, 24.
(2) Rom. VI, 6.
(3) I. Petr. II, 24.
(4) Jo. I, 14.

Digitized by Google

turalmente avere alla nostra carne da lui vestita, la rigenerazione finale dell'umana natura anche in quelli che nol conobbero per lume soprannaturale di fede, perchè egli ama anche questi. Lo spirito della dottrina del Dottor della grazia si raccoglie tutto in queste sue parole: *Satis sit interim Christiano ex fide adhuc viventi et nondum cernenti quod perfectum est, sed ex parte scienti, nosse vel credere quod neminem Deus liberet nisi* GRATUITA MISERICORDIA PER DOMINUM NOSTRUM JESUM CHRISTUM, *et neminem damnet nisi æquissima veritate per eundem Dominum nostrum* JESUM *Christum* (1). Ora egli è appunto per misericordia, e non per merito di giustizia, che Cristo risuscita il genere umano da morte; il che è tutto quello che vuole il santo Dottore.

72. Vero è che egli altrove dice de' bambini morti senza battesimo: *Nec eos a regno cœlorum sic fateantur alienos (Pelagiani), ut tamen a damnatione defendant* (2); ma in primo luogo, quegli eretici difendevano dalla dannazione i bambini (esclusi però dal regno de' cieli), vantandoli non meritevoli di dannazione, e il dir questo, chi potrà scusarlo da pelagiano veleno? Noi poi li facciamo solamente oggetto dell'umano e gratuito amore di Gesù Cristo; in secondo luogo, noi non li defendiamo già dalla dannazione, rimanendo essi costituiti in eterno sotto il reato che gli esclude dal cielo, e li rende degni d'eterna morte, se non che la benignità e l'umanità di Cristo loro sovviene; il quale, capo e signore di tutto il genere umano, che è venuto a salvare, non può patire che alcuni suoi simili, secondo natura, senza attuale lor colpa periscano: poichè così permettendo, egli non avrebbe dissipata al tutto l'opera del demonio e tolto interamente il peccato del mondo. Finalmente il medesimo sant'Agostino distingue fra ciò che è dovuto al peccato dell'uomo, e ciò che l'uomo di fatto riceve di quel male che gli è dovuto, insegnando espressamente, che Iddio glielo può a suo piacer minuire. Onde benchè al peccato originale dell'uomo sia dovuta la morte, pure sant'Agostino dice che Iddio può liberare alcuni da questa pena, e non lo credo al tutto improbabile (3), il che conferma a pieno l'inter-

(1) Ep. CXCIV, n. 23. (2) Ep. CXCIII, n. 4.

(3) Questo dice sant'Agostino parlando di que' passi dell'Apostolo, in cui pare che insegni, che alla venuta di Cristo dal cielo, que' giusti che saranno vivi passeranno allo stato glorioso senza soggiacere alla morte. Le parole del santo Dottore son queste: *Nec tamen ista*

Digitized by Google

pretazione che dava il padre Desirant ad altri luoghi dello stesso Santo, di cui parlammo di sopra (24-37). Ma rimettiamoci in via.

§ 4.

I bambini morti privi del battesimo non sentiranno dolore d'essere esclusi dall'eterna gloria.

73. A provare adunque che i bambini non provino dolore sensibile del vedersi esclusi dall'eterna gloria parmi efficace questa ragione di s. Tommaso: *Sciendum ergo quod ex hoc quod caret aliquis eo quod suam proportionem excedit, non affligitur, si sit rectæ rationis; sed tantum ex hoc quod caret eo, ad quod aliquo modo proportionatus fuit. Sicut nullus sapiens homo affligitur de hoc, quod non potest volare sicut avis, vel quia non est Rex, vel Imperator; cum sibi non sit debitum. Affligeretur autem si privaretur eo, ad quod habendum aliquo modo aptitudinem habuit. Dico ergo, quod omnis homo usum liberi arbitrii habens, proportionatus est ad vitam æternam consequendam, quia potest se ad gratiam præparare, per quam vitam æternam merebitur. Et ideo si ab hoc deficiant, maximus erit dolor eis, quia amittunt illud, quod suum esse possibile fuit. Pueri autem nunquam fuerunt proportionati ad hoc, quod vitam æternam haberent: quia nec eis debebatur ex principiis naturæ, cum omnem facultatem naturæ excedat: nec actus proprios habere potuerunt, quibus tantum bonum consequerentur: ideo nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinæ: immo magis gaudebunt de hoc, quod*

---

sic dicimus, ut negemus Deum posse, in quibus voluerit, nunc facere sine morte, quod sine dubitatione credimus in tam multis factum esse post mortem (cioè che siano glorificati). E come concilia egli il testo di s. Paolo: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors, et ita* IN OMNES *mors pertransiit?* (Rom. V, 12). In questo modo: *Hoc enim dictum est,* dice, *quia nisi per peccatum mors intrasset, nulla mors esset* (Ep. CXCIII, n. 6). Allo stesso modo diciamo anche noi de' bambini morti senza battesimo. L'acquistar essi per dono di Cristo la vita naturale, perfetta, non toglie punto che da per tutto dove vi ha morte eterna, o eterno supplizio, questo sia dovuto al peccato, *et nisi per peccatum mors æterna intrasset, nulla mors, nullum æternum supplicium esset.* Sant'Agostino adunque ne' varj luoghi dove parla della condizion de' bambini morti senza battesimo, parla sempre di quella condizione che loro spetta secondo il diritto, e non di quella condizione che loro tocca di fatto; e si può dire il medesimo di molti altri luoghi de' Padri.

Digitized by Google

participabunt multum de divina bonitate, et perfectionibus naturalibus (1).

74. La qual ragione riceve via maggior forza da un'altra, ed è, che i nostri bambini trovandosi nell'ordine della natura, non possono avere una cognizione positiva de' beni che eccedono la natura, e però non possono nè pur concepirne un positivo desiderio e una pena andandone privi: *Quod illud bonum perfectum, ad quod homo factus est*, dice lo stesso s. Tommaso, *sit illa gloria quam sancti possident, est supra cognitionem naturalem. Unde Apostolus dicit primæ ad Cor. secundo: « Quod nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ « præparavit Deus dilgentibus se »* (2).

75. Finalmente non avranno nè pure ad *imputare* a sè stessi la perdita del regno celeste; e però il rimorso della coscienza non li affliggerà: *Recta ratio non patitur*, dice ancor san Tommaso, *ut aliquis perturbetur de eo, quod in ipso non fuit ut vitaretur: propter quod Seneca probat, quod perturbatio in sapientem non cadit. Sed in pueris est* RATIO RECTA, *nullo actuali peccato obliquata. Ergo non turbabuntur de hoc, quod talem pœnam sustinent, quam vitare nullo modo potuerunt* (3). Il qual dolore, veniente dalla consapevolezza di essere stati essi stessi autori liberi del mal che soffrono, avran tutti certamente quelli, che liberamente peccarono, o fedeli o infedeli.

§ 5.

Se Cristo darà ai detti bambini qualche cognizione di sè stesso.

76. E qui riassumiamoci. Dal detto si scorge:

1.° Che la virtù e benignità di Cristo è quella che risuscita e rifà tutti gli uomini dalla morte distrutti;

2.° Che quest'opera è l'ultimo suo trionfo, e tutta alla sua gloria diretta;

3.° Che i bambini non battezzati risorgeranno col reato del-

---

(1) In II. Dist. XXXIII, q. II, a. II. — Secondo questa ragione è da dirsi altresì che i dannati battezzati avranno, *cæteris paribus*, maggior tormento de' dannati non battezzati, avendo i primi pel carattere indelebile ricevuto nel battesimo la proporzione all'eterna gloria, ed anche una certa maggior cognizione di essa.

(2) *De Malo*, q. V, art. III.

(3) In II. Dist. XXXIII, q. II, a. II.

Digitized by Google

l'originale peccato, impedimento alla visione di Dio; ma senza più averne attualmente il vizio; risorgeranno limitati entro l'ordine della natura, ma diritti e perfetti sì nell'anima come nel corpo.

77. Ciò premesso, sembra altresì consentaneo al trionfo ed alla gloria di Gesù Cristo, ch'egli comunichi loro insieme col corpo, la cognizione del benefizio che ricevon da lui, e quindi la cognizione di lui stesso qual signore e ristoratore di tutta la natura umana. Conosciuto poi Cristo siccome tale, non sembra potersi più dubitare che pel buono istinto, procedente dalla perfetta loro rettitudine, essi debbano per tale averlo, e onorarlo; a lui portando perpetua gratitudine, benchè naturale, e della sua potenza e gloria non poco godendo. Il quale è il concetto di Suarez, che scrive: *Mihi quidem probabile est, hos infantes habituros aliquam cognitionem Christi, eumque tanquam Dominum ac Principem et benefactorem suum veneraturos.* E soggiunge questa ragione: *Nam cum dæmones coacti credant et contremiscant, et in nomine Jesu vel inviti genua flectant, isti infantes qui non habebunt interiorem animi deordinationem per odium in Deum, vel desperationem, aut alios pravos affectus, non inviti, sed voluntarie subjicientur Christo, quem* EX ALIQUA FACTI EVIDENTIA, *cognoscent esse* DOMINATOREM OMNIUM (1).

78. Ed a me pare di potere convenientemente argomentare questa cognizione di Cristo qual capo e giudice dell'umanità intera, anche da quel luogo, in cui si legge: *Venit hora, in qua* OMNES *qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei* (2). La voce del Figliuolo di Dio sarà udita: ora da chi sarà udita, se non in prima quanto al significato di essa, dall'anime separate, che debbono al cenno solennissimo cercare i lor corpi? de' quali saranno così celeramente vestite, *in momento, in ictu oculi* (3), che già uomini viventi in carne udiranno forse la voce del Figliuolo tuttavia risonante (4), onde s. Girolamo: *Audient enim auribus,*

(1) In S. P. III, disp. L, sect. V.
(2) Jo. V, 28. (3) I. Cor. XV, 52.
(4) Se la risurrezione si fa in un istante matematico (ἐν ἀτόμῳ, come dice s. Paolo), nel primo istante in cui comincia la voce sensibile, giungono in tempo i morti a sentire non una parte, ma tutta intera la voce che li chiama, sicchè il risorgere e il sentir la voce diviene come un sol atto, quand'anco le voce non fosse articolata, o non avesse successione di suoni, com'è probabil ch'ell'abbia. Si risvegliano udenti la voce; coll'atto d'udirla, vivono.

Digitized by Google

dice, *et procedent pedibus* (1). Tanto più che questa voce racchiude un vero comando, che però dee esser inteso almeno dall'anima, *In jussu, — et in tuba Dei* (2), e oltre il comando pare che v'avrà un suono sensibile, che non potrà essere percepito che dagli orecchi corporei de' già viventi, *et voce archangeli* (3). Che se, quanto alle creature inanimate, può dirsi che sentan la voce in senso traslato, col subire l'azione della potenza che le muove a qualche azione; quanto agli esseri intelligenti o sensitivi non potrebbesi dire che, come tali, sentano la voce del Figliuolo dell'uomo, se non la intendono, e sensibilmente non la raccolgono. Dunque anche i bambini chiamati a risorgere intenderanno il comando di Cristo, e ne sentiranno altresì la voce vivificante; conosceranno per ciò ed esperimenteranno quel Signore che loro comanda di tanta autorità, e con tanto potere.

79. S'aggiunga un'altra ancora più espressa dichiarazione di Cristo, che disse: *Neque enim Pater judicat quemquam: sed omne judicium dedit Filio, UT OMNES HONORIFICENT FILIUM, sicut honorificant Patrem* (4): dove chiaramente si annuncia il fine, pel quale il Padre diede a Cristo il giudizio di tutta quanta l'umanità, acciocchè TUTTI glorifichino il Figliuolo, come il Padre. Se il giudizio che dee far Cristo è per questo, dunque tutti debbono conoscere il giudice, e la sua grandezza maravigliosa. Lo conosceranno senza dubbio i dannati per colpe attuali loro proprie: dunque anche i bambini, quelli l'onoreranno col terrore, e questi colla riconoscenza.

§ 6.

Cognizioni che avranno i bambini morti senza battesimo dopo risorti.

80. Dopo di che possiamo dire alcuna cosa delle cognizioni che probabilmente avranno i detti bambini dopo risorti.

Presentasi una grave difficoltà a spiegare come essi possano fare atti di ragione, quando si considera che l'uomo non incomincia da sè a far tali atti, ma ha d'uopo di stimoli esterni, di forze diverse da lui che agiscano su di lui (5).

Ora i bambini non hanno la visione beatifica: dunque da questa parte niuna cognizione.

---

(1) Ep. LXIV, ad Patriarch.
(2) I. Thess. IV, 15.
(3) Ivi.
(4) Jo. V, 22.
(5) *N. Saggio*, sez. V, p. V, c. IV, a. III.

Digitized by Google

81. Non hanno l'azione de' demoni, a cui soggiacciono gl'incaricati di colpe attuali: nè pure da questa parte niuno stimolo aver possono, niuna materia su cui pensare.

Onde dunque potranno attignere cognizioni?

Rispondo:

1.° Dall'azione di Cristo che gli risuscita, e che appalesa loro sè stesso come Signore, Giudice e Re benefico dell'universo;

2.° Di più, essendo verosimile che nella composizione de' loro corpi intervenga il ministero degli angeli; questi possono comunicar loro qualche cognizione della loro benefica cooperazione alla virtù di Cristo, che di essi si serve come di stromenti all'opera stupendissima;

3.° Nel giudizio dee loro manifestarsi, per la gloria di Cristo, tutto l'ordine dell'universo, il disegno e la gran condotta della provvidenza, e quel maraviglioso finale risultamento. Queste cose sembrano dover essere in quel dì solenne a tutte le creature intelligenti fatte palesi, benchè non tutte nè a tutte in egual modo, sicchè ciò che spetta all'ordine di grazia e a quello di gloria non potrà essere positivamente conosciuto da coloro a cui manca il lume soprannaturale corrispondente. Certo di Cristo si legge: *Deus* MANIFESTE *veniet, Deus noster* (Cristo) *et non silebit* (1). E ancora: *Ecce venit cum nubibus, et videbit eum* OMNIS OCULUS, *et qui eum pupugerunt* (2). E quelle nubi indicano gli angeli, accompagnato da' quali egli verrà, i quali pure saranno in qualche modo conoscibili, come ministri del gran Re. Che poi tutti gli avvenimenti e la loro serie debbano esser palesi, e spiegata la tela della eterna Provvidenza, più o meno distintamente, hassi altresì in quelle parole: *Nihil enim est opertum quod non revelabitur, et occultum quod non scietur* (3). Perocchè la gloria di Cristo non può essere, a dir vero, pienamente conosciuta senza che sieno, in qualche modo, palesi tutti i fatti, da' quali come altrettanti fili ella venne ab eterno quasi direi sul telajo del tempo intessuta. Onde Cristo è paragonato alla lucerna, che non si pone sotto il moggio o sotto il letto, ma sopra il candelabro: *Numquid venit lucerna ut sub modio ponatur, aut sub lecto? nonne ut super candelabrum ponatur?* Al qual fine, cioè affine che si conosca questa lucerna, dee tutto manifestarsi: *Non est enim aliquid absconditum, quod non manifestetur: nec fa-*

(1) Ps. XLIX, 3. (2) Apoc. I, 7. (3) Matth. X, 26.

Digitized by Google

ctum est occultum, sed ut palam veniat (1). E sarà certamente il Verbo divino, vero lume o fonte di lume alle intelligenze, acciocchè tutti il debbano glorificare per giustissimo, sapientissimo ed ottimo; onde anco s'acquisterà a pieno l'appellazione che gli dà la Scrittura di *Revelans vestigia occultorum* (2), e apparirà quanto veramente si paragoni al sole: *Sol illuminans per omnia respexit, et gloria Domini plenum est opus ejus* (3).

La cognizione però che comunicherà il Verbo ai non battezzati non eccederà il *modo naturale*, sicchè resteranno sempre loro nascoste, come dicemmo, le cose in quanto appartengono alla realità infinita, ossia all'ordine soprannaturale.

82. Nella risurrezione adunque e nel giudizio estremo, anco quelli che morirono nel solo peccato d'origine, senza peccati attuali, verranno empiti di cognizione.

Non appartiene poi al nostro intento il conghietturare per qual via e modo tali cognizioni debbano venir loro comunicate. Più tosto ci rimane a vedere qual uso essi ne faranno.

§ 7.

Se i risorti con solo il reato originale faranno nuovi atti.

83. Una difficoltà ad ammettere de' nuovi atti ne' risorti col solo reato del peccato originale, nasce dalla dottrina di s. Tommaso, che stabilisce, che dopo la morte niuna cosa agisce più colla virtù sua naturale, ma solo secondo l'ordine della giustizia: *Sed post mortem nihil aget virtute naturæ: sed secundum justitiæ divinæ ordinem tantum, sive in animam separatam in quam constat quod ignis naturaliter agere non potest, sive etiam in corpus post resurrectionem, quia tunc omnis actio naturalis cessabit, cessante motu primi mobilis, qui est causa omnis motus et alterationis corporalis* (4). Alla quale si può rispondere:

1.° Che la ragione con cui si prova che *omnis actio naturalis cessabit*, dedotta dalla cessazione del moto de' cieli, non può più ammettersi, dopo che la teoria aristotelica de' cieli fu riconosciuta insussistente.

---

(1) Marc. IV, 21-22. — Luc. VIII, 16-17; XII, 2.
(2) Ecclesiastic. XLII, 19. (3) Ivi 16.
(4) In II. Dist. XXXIII, q. II, a. I ad 3. — *De Malo*, quest. V, art. II ad 5.

Digitized by Google

2.° Che non è certo, che il fuoco corporeo non possa operare naturalmente nell'anima separata, se le venisse applicato da Dio o dagli angeli suoi in modo acconcio, come vedesi che il nostro corpo materiale opera sull'anima (1).

3.° Che quantunque dopo morte ogni cosa agirà *secundum justitiæ divinæ ordinem tantum;* tuttavia questo non toglie che possano le cose operare *virtute naturæ,* potendo le azioni naturali esser disposte da Dio, secondo l'ordine della sua giustizia.

4.° Che dunque giova interpretare il testo del santo Dottore così che per *virtus naturæ* s'intenda la virtù della *natura presente,* non la virtù della *natura riformata* da Cristo colla risurrezione e rinnovazione dell'universo; giacchè la rinnovata natura per virtù e sapienza divina disposta, operando colla propria attività, sarà ministra fedelissima alla giustizia, alla norma di questa riuscendo pienamente conformi le sue operazioni (2).

84. Nè pure impedisce dall'ammettere nuovi atti l'immortalità del corpo; perocchè gli *atti naturali* non corrompono la natura, nè la disorganizzano, e la corruzione e distruzione nasce solo al-

---

(1) La sentenza di s. Tommaso intorno a ciò è dichiarata nella *Somma* III, LXX, III.

(2) La natura al presente non è tale, quale uscì dalle mani del suo Creatore. Quale era prima, ella operava in modo pienamente conforme alla giustizia e bontà del suo autore. All'opposto la natura, quale l'ha fatta l'uomo, 1.° parte ritiene della bontà e ordinazione primitiva, e in questa parte opera ancora in modo conforme alla giustizia e bontà del Creatore; 2.° parte opera secondo il disordine ricevuto, e però al presente non tutte le penalità naturali sono proporzionate al debito della giustizia. Ma questa inordinazione è permessa da Dio, affine di cavar da essa maggiori beni: *Melius enim judicavit de malis bene facere, quam mala nulla esse permittere* (S. August., *Ench.*, XXVII). Quindi la distinzione che fa s. Tommaso fra la pena *tassata* pel peccato, e la *pena concomitante (De Malo,* q. V, art. IV). La prima viene inflitta dalla natura in quanto opera in modo conforme alla giustizia; la seconda in quanto opera sconcertata dal peccato dell'uomo. Ora la *pena concomitante* è da Dio permessa, dice s. Tommaso, *quandoque propter aliqua peccata parentum* (in quant'è pena de' parenti il male de' posteri), ovvero, *tamquam remedium, propter peccatum sequens,* ovvero, *propter profectum virtutis aut ejus qui hoc patitur, aut alterius* (nel qual ultimo caso chi sostiene la pena viene a suo tempo compensato). Ma le pene sensibili, che soffrono i bambini che muojono senza battesimo, ancor in questa vita, sono dovute al peccato originale, nel modo già prima spiegato (18-23).

Digitized by Google

lorquando quegli atti eccedono, o anche nasce indipendentemente da tali atti, per deficienza della natura corruttibile e mortale. Laonde non cessano dopo la risurrezione se non quegli atti che non sono più necessarj a perfezionare l'individuo o la specie come la nutrizione e vegetazione presente del corpo e la generazione (1).

Gli altri atti si passivi che attivi, i quali convengono alla natura umana in istato di termine, non sembra che mancheranno.

85. In qual modo poi si tenderanno e si allenteranno, quanto avranno d'immanenza e quanto di mutazione, non è qui luogo acconcio da ricercare; osserveremo solo:

1.° Che non è necessario effetto degli atti transeunti d'alterare la condizione della natura, o di migliorarla o peggiorarla; poichè l'effetto e scopo loro proprio è unicamente di farla attualmente godere, se sono a lei conformi, o dolere se a lei sono contrarj. L'altro effetto poi del miglioramento o deterioramento della natura, dipende dalla condizione della stessa natura perfettibile e defettibile; la qual condizione cessa nell'altra vita, dove ogni natura è pervenuta ad un suo stato ultimo e definitivo.

2.° Che quanto alla volontà, gli atti de' bambini di cui ragioniamo non possono esser che buoni, quantunque entro i confini della natura, dicendo san Tommaso: *Non enim post mortem in anima mutatur dispositio voluntatis neque in bonum, neque in malum. Unde cum pueri ante usum rationis non habeant actum inordinatum voluntatis, neque etiam post mortem habebunt* (2).

3.° Che se vi sarà azione ne' corpi de' bambini da' corpi od agenti esteriori, questa non produrrà in essi alcuna alterazione corrompitrice, e nè pur dolore, ma sol piacere, poichè io stimo che l'anima dominando a pieno il corpo, sarà quella che determinerà il quanto di passione permetta a questo ricevere. All'incontro l'anima de' dannati per attuali peccati sarà così inordinata, che lotterà contro la vita ad un tempo e contro la morte, e così nè potrà godere il piacere di quella, nè sperare il riposo di questa (3).

---

(1) S. Th. *S.* I, XCVII, III. — In IV. D. XLIV, q. I, a. III, — Ibid. a. IV. — Ib. q. II, a. I.

(2) *De Malo*, q. V. a. III.

(3) S. Tommaso pone passibili le anime e i corpi de' bambini morti senza battesimo e risorti; ma dice che *in statu futuræ vitæ, ignis et alia hujusmodi activa non agunt in animas aut in corpora homi-*

Digitized by Google

§ 8.

Se goderanno alcuna beatitudine.

86. Attenendoci alla distinzione tra *beatitudine, felicità,* ed *appagamento* (1) risulta dalle cose dette, che non avranno alcuna beatitudine, perchè con questa parola s'intende quella pienezza di felicità che solo colla beatifica visione s'acquista; ma che non è assurdo il credere ch'egli sieno appagati, e godano fors'anco qualche sorta di felicità naturale per la cognizione di Cristo e delle sue opere qual signore e ristoratore dell'umana natura.

87. Alla quale conclusione sembra opporsi nel primo aspetto la descrizione che fa Cristo del finale giudizio (2), dove altro genere di persone non si distinguono che quelle che Cristo invita al regno, e quelle che egli caccia co' demoni nel fuoco eterno; ma parmi efficacissima la soluzione della difficoltà che diede dopo più altri Bernardo de Rubeis così: *In Evangelio ea solum describitur forma, qua judicabuntur ii qui sunt in Ecclesia: quive rectam fidem habentes,* OPERA FIDEI OSTENDERUNT, VEL NON OSTENDERUNT, *cibum, potumque et alia misericordiæ officia* JESU *Christo in pauperibus offerendo, vel negando. Hinc haud inepte dici potest, hunc ad parvulos non pertinere locum, qui neque ad Ecclesiam pertinent, neque aliquid operati sunt* (3); alla qual sentenza egli trova conforme la mente di s. Tommaso: *Eadem videtur mens Thomæ nostri, qui* (4) JUDICIUM DISCUSSIONIS, *quo bonorum operum a pravis, ac meritorum discretio fit a demeritis, negat ad infideles pertinere, in quibus non est fides, meritorum omnium fundamentum. Quænam vero futura sit judicii forma, qua infideles judicabuntur, enarrat ibidem Quæstiuncula III,* « *Infideles, inquiens, condemnabuntur, ut* « *hostes: qui consueverunt apud homines absque meritorum au-*

---

num secundum necessitatem naturæ, sed magis secundum ordinem divinæ justitiæ, quia ille status est recipiendi pro meritis. Unde cum divina justitia non exigat quod pueris, qui cum solo originali peccato decedunt, pœna sensus debeatur, nihil ab hujusmodi activis tales patientur. De Malo, q. V, a. II, ad 5. Ora questo Iddio farà, per quanto a me ne sembra, mediante l'ordine di quella natura, nel qual si troveranno costituiti i risorti rei del solo peccato originale.

(1) *La Società ed il suo fine,* lib. IV, c. I.

(2) Matt. XXV.

(3) *Tract. de pec. orig.,* c. LXXV, III.

(4) In IV, D. XLVII, q. I, a. III.

Digitized by Google

« *dientia exterminari* ». *Pari quadam ratione judicabuntur parvuli, qui sine baptismo decedunt, in sempiternum ejecti e regno* (1).

88. E qui, me non poco rallegra il vedermi giunto ad una conclusione che mi pone fra quelli, i quali tengono in sulla sorte de' bambini morti senza il battesimo, ed anzi di tutti gli uomini passati di questa vita col solo peccato originale sull'anima, la più mite sentenza, senza tuttavia che questa sentenza, quale è per noi concepita ed esposta, detragga punto alla sana e cattolica dottrina circa il peccato d'origine, o all'efficacia della redenzione di Cristo, mantenendosi e dimostrandosi anzi con essa l'immensa sciagura che è il peccato d'origine, come quello che non solo esclude tutto il genere umano dal cielo, ma lo condanna di più alla totale sua distruzione e morte eterna, e magnificandosi il salutare trionfo del Redentore che affisse alla croce il chirografo di tanto debito, rigenerò l'intera natura umana colla risurrezione de' corpi, donò a molti l'ineffabile dono della sua grazia santificante, che li sublima sopra tutto il creato, e degli eletti si compose una sposa senza macchia e senza ruga, d'ogni decoro e d'ogni ricco monile splendente, colla quale egli celebra ineffabili, eterne nozze. Del resto conchiuderò sinceriss imamente con sant'Agostino: *Si quid autem dici potuit convenientius, vel potuerit; nullius præjudicamus ingenio, doctrinæ nullius invidemus* (2).

---

(1) *De peccato originali*, c. LXXV, III.
(2) Ep. CXL, n. 32.

FINE.

Digitized by Google

INDICE

DE' PASSI DELLA SACRA SCRITTURA

CITATI IN QUESTO VOLUME

Gen. I, 1 . . . . . pag. 473
» —, 7 . . . . . » 434
» —, 9 . . . . . » 518
» —, 26-28 . . . . . » 438
» —, 31 . . . . . » 415
» II, 2 . . . . . » 418
» —, 15-18 . . . . . » 615
» —, 17 . . . . . » 612
» —, 18 . . . . . » 361
» III, 16 . . . . . » 433
» —, 17-19 . . . . . » 612
» —, 22-24 . . . . . » 613
» VI . . . . . » 434
» XII, 3 . . . . . » 410
» XV, 1 . . . . . » 576
» XVIII . . . . . » 566
» XXII, 17 . . . . . » 577
» —, 18 . . . . . » 410
» XXXVII, 35 . . . . . » 639
» XLV, 5, 8 . . . . . » 355
Exod. VII, 3 . . . . . » 355
» IX, 14, 16 . . . . . » 527
» XV, 3 . . . . . » 451
» XXIII, 2-3 . . . . . » 564
Levit. XXVI, 16 . . . . . » 552
Deut. II, 20, 25, 26-30 . . » 453
» —, 30 . . . . . » 355
» III, 22 . . . . . » 453
» IV . . . . . » 130
» —, 30-31 . . . . . » 501
» VII . . . . . » 554
» —, 9 . . . . . » 552
» 22 . . . . . » 554
» IX, 3 . . . . . » ivi
» XI, 17 . . . . . » 552
» XXVIII, 20 . . . . . » ivi
» XXXII . . . . . » 173
» —, 4 . . . . . » 307
Jos. X, 14, 42 . . . . . » 453
» XI . . . . . » 554
» XXIII, 10 . . . . . » 453
Jos. XXIII, 16 . . . . pag. 552
Judic. XIX, 16 . . . . . » 453
I. Reg. IX . . . . . » 249
II. Reg. XVI, 10 . . . . . » 355
III. Reg. III . . . . . » 73
» XII, 15 . . . . . » 355
II. Paral. IX . . . . . » 73
» XII . . . . . » 545
» XX, 29 . . . . . » 453
Judith V, 16 . . . . . » ivi
Job. V, 6 . . . . . » 325
» VI . . . . . » 352
» VII, 1 . . . . . » 482
» IX, 15-16 . . . . . » 586
» X . . . . . » 638
» —, 21 . . . . . » 640
» —, 22 . . . . . » 638
» XI . . . . . » 27
» — . . . . . » 75
» XII, 10 . . . . . » 355
» —, 11 . . . . . » 68
» —, 16-25 . . . . . » 537
» —, 17, 24, 25 . . . . » 355
» XIII . . . . . » 73
» — . . . . . » 74
» — . . . . . » 100
» —, 15 . . . . . » 524
» XVIII . . . . . » 352
» XIX . . . . . » 601
» XXI . . . . . » 545
» XXXVIII . . . . . » 92
» — . . . . . » 93
» — . . . . . » 95
» XXXVI . . . . . » 72
» — . . . . . » 74
» XXXVIII . . . . . » 78
» —, 14 . . . . . » 424
Ps. I, 5 . . . . . » 514
» II, 1-3 . . . . . » 461
» —, 4-12 . . . . . » ivi
» VII, 14-16 . . . . . » 539

Digitized by Google

Ps. VIII, 6 . . . . . pag. 417
» XXIII . . . . . » 475
» XXIV, 1, 4, 5 . . . . . » 60
» XXXIV, 1-3 . . . . . » 451
» XXXV . . . . . » 578
» XXXVI, 2 . . . . . » 552
» XXXIX, 5-6 . . . . . » 577
» —, 8 . . . . . » 481
» XLIV, 15 . . . . . » 399
» XLVI, ... » 578
» —, 3 . . . . . » 451
» XLVII, 3 . . . . . » 463
» XLVIII, 13, 21 . . . . . » 630
» XLIX, 3 . . . . . » 663
» LVII . . . . . » 552
» LVIII, 9 . . . . . » 461
» —, 13 . . . . . » 542
» LXII, 3 . . . . . » 524
» LXIV, 6 . . . . . » 462
» LXVII, 13 . . . . . » 451
» LXXI, 11 . . . . . » 461
» LXXVII . . . . . » 72
» LXXIX, 5, 8, 20 . . . . . » 451
» LXXXI, 19 . . . . . » 577
» LXXXIV, 11 . . . . . » 597
» LXXXVII, 12-13 . . . . . » 524
» LXXXIX, 4 . . . . . » 602
» XC, 15 . . . . . » 620
» XCII . . . . . » 474
» CII, 10-13 . . . . . » 462
» CIII . . . . . » 333
» —, 27-29 . . . . . » 545
» CIX, 1 . . . . . » 434
» CXII, 3-6, 7-9 . . . . . » 448
» CXIII, 16-18 . . . . . » 524
» CXV, 11 . . . . . » 165
» CXVI . . . . . » 410
» CXVIII . . . . . » 131
» —, 6, 23 . . . . . » 61
» CXXXVIII, 1-16 . . . . . » 447
» — . . . . . » 448
» CXLVII, 15 . . . . . » 551
» CXLVIII . . . . . » 530
Prov. I . . . . . » 73
» —, 26 . . . . . » 545
» VIII . . . . . » 68
» —, 12-31 . . . . . » 229
» XIII . . . . . » 543
» XVI, 4 . . . . . » 401
» XXI, 1 . . . . . » 538
» XXIX . . . . . » 442
Eccles. III . . . . . » 79
» — . . . . . » 99
» —, 14 . . . . . » 640
» —, 18-21 . . . . . » 639
» — . . . . . » 640
» IX, 1-2 . . . . . » 165
Cant. I, 3 . . . . . » 498

Sap. I . . . . . pag. 88
» — . . . . . » 90
» — . . . . . » 94
» — . . . . . » 134
» III . . . . . » 576
» —, 1-4 . . . . . » 640
» —, 6, 13-14 . . . . . » 641
» V, 21 . . . . . » 376
» — . . . . . » 453
» VII . . . . . » 91
» — . . . . . » 96
» —, 24 . . . . . » 545
» —, 27 . . . . . » 400
» — . . . . . » 446
» VIII, 1 . . . . . » ivi
» XI, 18-21 . . . . . » 414
» — . . . . . » 415
» —, 25 . . . . . » 621
» —, 28 . . . . . » 350
» XII, 8-19 . . . . . » 415
» XIV . . . . . » 541
» XV, 2 . . . . . » 590
» XVI, 7 . . . . . » 591
Eccli. I, 10 . . . . . » 528
» —, 13, 20 . . . . . » 544
» IV, 1 . . . . . » 166
» VI, 23 . . . . . » 419
» — . . . . . » 420
» X, 3-21 . . . . . » 542
» —, 4 . . . . . » 552
» XIV . . . . . » 68
» —, 5 . . . . . » 543
» —, 20 . . . . . » 544
» XVI, 23 . . . . . » 541
» —, 26-31 . . . . . » 350
» XVIII, 10-11 . . . . . » 590
» XXI . . . . . » 542
» XXIV, 5-6 . . . . . » 424
» —, 9-10 . . . . . » 410
» XXXI, 27 . . . . . » 553
» XXXIII, 2-3 . . . . . » 50
» XLII, 16, 19 . . . . . » 644
Isa. II . . . . . » 501
» —, 11 . . . . . » 469
» — . . . . . » 470
» V, 26 . . . . . » 554
» VI, 9 . . . . . » 563
» VIII, 7-8 . . . . . » 475
» —, 14 . . . . . » 340
» — . . . . . » 487
» X, 6 . . . . . » 355
» XI, 1-2 . . . . . » 480
» XVIII, 2 . . . . . » 553
» XXIV, 19 . . . . . » 488
» XXVIII, 26 . . . . . » 487
» XXIX . . . . . » 46
» XXXVIII, 18-19 . . . . . » 639
» XLIV, 6, 7, 8 . . . . . » 58

Digitized by Google

Isa. XLIV, 6, 7, 8 . . . pag. 59
» LI, 22 . . . . . » 453
» LIII, 3 . . . . . » 449
» —, 10 . . . . . » 492
» LV, 10, 11 . . . . . » 330
» —, 11 . . . . . » 562
» LXI . . . . . » 335
» LXIII, 1-4 . . . . . » 490
» —, 3 . . . . . » 470
» LXIV, 6 . . . . . » 165
» LXV, 1 . . . . . » 486
Jer. II, 13 . . . . . » 544
» X, 18 . . . . . » 355
» XIX . . . . . » 604
» XXIII, 23-24 . . . . » 447
» XXX, 24 . . . . . » 602
» XXXI, 1 . . . . . » ivi
» XLVI, 7-8 . . . . . » 475
Bar. II, 16-18 . . . . . » 524
Ezech. III, 20 . . . . . » 355
» XVIII, 4 . . . . . » 599
» —, 12 . . . . . » 424
» XXVII . . . . . » 72
» XXXVI, 8, 10, 11, 12, 13, 18, 19 . . . . . » 602
Ose. III, 5 . . . . . » 602
» XIII, 3, 9 . . . . . » 544
Amos III, 6 . . . . . » 355
Mich. IV, 1 . . . . . » 602
Joel III, 4 . . . . . » 557
Soph. I, 14 . . . . . » 555
Agg. II, 24 . . . . . » 425
II. Machab. VII, 9, 14 . . . » 646
» XII, 44 . . . . . » 641
Matth. III, 7-10 . . . . . » 339
» IV, 1-9 . . . . . » 490
» —, 4 . . . . . » 498
» V, 3-10 . . . . . » 484
» VI . . . . . » 249
» —, 11-12 . . . . . » 489
» —, 33 . . . . . » 620
» VII, 19 . . . . . » 339
» VIII, 11 . . . . . » 577
» X, 16 . . . . . » 489
» —, 26 . . . . . » 663
» —, 29 . . . . . » 325
» —, 35 . . . . . » 486
» —, 38-39, 39 . . . » 498
» XI, 5 . . . . . » 335
» —, 21 . . . . . » 333
» XIII . . . . . » 72
» — . . . . . » 100
» —, 3-23 . . . . . » 556
» —, 10-13, 14-15 . . » 563
» —, 29 . . . . . » 377
» —, 33-49 . . . . . » 556
» —, 47-49 . . . . . » ivi
» XV, 13 . . . . . » 486
Matth. XVI . . . . . pag. 249
» —, 23 . . . . . » 478
» XIX, 28 . . . . . » 484
» — . . . . . » 643
» —, 29 . . . . . » 620
» XXI, 42-44 . . . . » 486
» XXII . . . . . » 243
» —, 32 . . . . . » 524
» XXIII . . . . . » 604
» XXIV . . . . . » 645
» —, 8 . . . . . » 502
» —, 24 . . . . . » 505
» —, 27 . . . . . » 512
» —, 30 . . . . . » ivi
» — . . . . . » 605
» —, 32, 33 . . . . » ivi
» —, 42-51 . . . . . » 509
» —, 64 . . . . . » 605
» XXV . . . . . » 604
» —, 1-46 . . . . . » 509
» —, 14-23 . . . . . » 559
» —, 52-53 . . . . . » 514
» XXVI, 39-44 . . . . » 408
» —, 53, 54 . . . . . » 478
» XXVIII, 18 . . . . . » 492
» —, 18-19 . . . . . » 409
Marc. IV, 21-22 . . . . . » 664
» —, 24 . . . . . » 565
» —, 26-28 . . . . . » 339
» XI . . . . . » 340
» —, 13-14 . . . . . » ivi
» XII, 25 . . . . . » 604
» XIII . . . . . » 100
» — . . . . . » 104
» — . . . . . » 509
» — . . . . . » 605
» — 26, 28, 29 . . . » ivi
» XVI, 16 . . . . . » 595
Luc. II, 34 . . . . . » 340
» — . . . . . » 480
» —, 35 . . . . . » ivi
» — . . . . . » 487
» III, 7-9 . . . . . » 339
» VII, 22 . . . . . » 335
» VIII, 16-17 . . . . » 664
» —, 16, 17, 18 . . . » 565
» X, 3 . . . . . » 489
» —, 13 . . . . . » 333
» XII . . . . . » 686
» —, 2 . . . . . » 664
» XV, 7 . . . . . » 378
» XVI, 26 . . . . . » 437
» XVII-XVIII . . . . » 509
» XVIII, 18 . . . . . » 565
» XIX, 12-20 . . . . . » 559
» —, 12-24 . . . . . » 557
» —, 26 . . . . . » 564
» XXI . . . . . » 509

Digitized by Google

Luc. XXI, 24 . . . . . pag. 605
» —, 25-26 . . . . . » 510
» —, 27 . . . . . » ivi
» — . . . . . » 605
» —, 27-31 . . . . . » 606
» —, 31 . . . . . » 605
» XXII, 38 . . . . . » 512
» XXIII, 34 . . . . . » 564
» —, 43 . . . . . » 514
» —, 50 . . . . . » 500
Jo. I, 12 . . . . . » 483
» — . . . . . » 595
» —, 14 . . . . . » 657
» —, 29 . . . . . » 655
» IV, 32-34 . . . . . » 498
» V . . . . . » 601
» —, 21 . . . . . » 643
» —, 22 . . . . . » 662
» —, 24 . . . . . » 641
» —, 25 . . . . . » 604
» —, 28 . . . . . » 661
» —, 28-29 . . . . . » 605
» —, 29 . . . . . » 645
» VI . . . . . » 601
» — . . . . . » 641
» —, 42 . . . . . » 655
» —, 52 . . . . . » 525
» VIII, 36 . . . . . » 466
» —, 44 . . . . . » 644
» IX, 2 . . . . . » 352
» XI . . . . . » 601
» —, 25 . . . . . » 525
» XII . . . . . » 601
» XIV, 2 . . . . . » 479
» — . . . . . » 577
» XV . . . . . » 250
» —, 1-2 . . . . . » 325
» — . . . . . » 338
» —, 5 . . . . . » 464
» —, 8 . . . . . » 325
» —, 18-26 . . . . . » 487
» —, 22 . . . . . » 340
» — . . . . . » 486
» —, 24 . . . . . » 488
» XVII, 1-2 . . . . . » 492
» —, 2 . . . . . » 636
» — . . . . . » 643
» —, 3 . . . . . » 421
» —, 4 . . . . . » 417
» —, 4-5 . . . . . » 494
» —, 5 . . . . . » 416
» —, 6 . . . . . » 498
» — . . . . . » 648
» 6-21 . . . . . » 493
» —, 6-24 . . . . . » 481
» —, 9, 29 . . . . . » 595
» XVIII, 11 . . . . . » 478
Act. I . . . . . » 99
Act. I, 6-8 . . . . . pag. 513
» —, 9-11 . . . . . » 509
» II, 23 . . . . . » 355
» IV, 27, 28 . . . . . » ivi
» XVII, 28 . . . . . » ivi
Rom. I . . . . . » 53
» — . . . . . » 183
» — . . . . . » 589
» II, 9-12 . . . . . » 598
» III, 21-24 . . . . . » 522
» — . . . . . » 523
» V, 12 . . . . . » 659
» VI, 6 . . . . . » 657
» —, 23 . . . . . » 642
» — . . . . . » 644
» VIII, 3 . . . . . » 656
» —, 12-14 . . . . . » 485
» —, 18 . . . . . » 576
» — . . . . . » 620
» —, 20-23 . . . . . » 467
» — . . . . . » 468
» —, 28 . . . . . » 620
» —, 31-32 . . . . . » 465
» IX, 11-21 . . . . . » 598
» —, 16, 18-20 . . . . . » 355
» —, 22-23 . . . . . » 526
» —, 30-33 . . . . . » 487
» XI . . . . . » 402
» — . . . . . » 403
» —, 11-15 . . . . . » 440
» —, 29 . . . . . » 514
» —, 32 . . . . . » 440
» XIV, 17 . . . . . » 604
» XV, 4 . . . . . » 61
I. Cor. I . . . . . » 335
» —, 21 . . . . . » 541
» II . . . . . » 542
» — . . . . . » 576
» — . . . . . » 660
» —, 9 . . . . . » 575
» — . . . . . » 576
» III, 22-23 . . . . . » 576
» IV, 4 . . . . . » 465
» —, 7 . . . . . » 355
» IX, 23 . . . . . » 399
» X, 13 . . . . . » 60
» XI, 3-10 . . . . . » 483
» —, 19 . . . . . » 377
» —, 32-36 . . . . . » 599
» XII, 3 . . . . . » 464
» —, 6 . . . . . » 355
» XIII . . . . . » 71
» —, 3-12 . . . . . » 68
» — . . . . . » 69
» XIV, 34 . . . . . » 433
» XV . . . . . » 566
» — . . . . . » 601
» —, 19 . . . . . » 642

Digitized by Google

I. Cor. XV, 23 . . . . pag. 514
» —. . . . . » 603
» —, 23-28 . . . . » 417
» —, 26-28 . . . . » 532
» —, 44 . . . . . » 601
» —, 52 . . . . . » 603
» —. . . . . » 645
» —. . . . . » 661
» —, 54 . . . . . » 644
II. Cor. V, 1 . . . . . » 525
Gal. IV, 27. . . . . » 577
» VI . . . . . » 543
» —, 8 . . . . . » 565
Ephes. I, 10 . . . . . » 352
» II, 10 . . . . . » 355
» III, 10 . . . . . » 424
» —, 18 . . . . . » 448
» IV, 10 . . . . . » 449
Philipp. II, 10 . . . . . » 655
» —, 13 . . . . . » 355
Coloss. I . . . . . » 566
» —, 15-17 . . . . » 423
» —, 19 . . . . . » 578
» II, 3 . . . . . » 578
I. Thess. IV . . . . . » 603
» —, 15 . . . . . » 604
» — . . . . . » 662
II. Thess. IV, 15-16. . . . » 515
I. Tim. I, 1 . . . . . » 591
» II, 4 . . . . . » 587
Tit. III, 5 . . . . . » 464
Hebr. I, 3 . . . . . » 423
» II, 14-15 . . . . . » 656
» V, 7 . . . . . » 491
» XI, 3 . . . . . » 57
I. Pet. I, 12 . . . . . » 424
» — . . . . . » 520
» II . . . . . » 249
» —, 24 . . . . . » 657
II. Pet. II, 19 . . . . . » 628
» —. . . . . » 629
I. Jo. I, 8 . . . . . » 165
» II . . . . . » 249
» —, 16-17 . . . . » 485
» III . . . . . » 117
» IV, 14 . . . . . » 591
Judæ, v. 10 . . . . . » 129
Apoc. I. . . . . » 556
» —, 4 . . . . . » 555
» —, 7 . . . . . » 512
» — . . . . . » 663
» 17, 18, 19 . . . . » 594

Apoc. II, 17 . . . . . pag. 399
» IV, 11 . . . . . » 496
» V, 4-10 . . . . . » 495
» —, 10. . . . . » 496
» VI, 1-2, 4, 6, 7, 8 . » 499
» —, 7 . . . . . » 498
» —, 15-16 . . . . » 501
» IX, 16-18 . . . . » 502
» X, 1-3, 6 . . . . . » 603
» — . . . . . » 605
» —, 7 . . . . . » 503
» — . . . . . » 603
» — . . . . . » 605
» —, 8-10, 11 . . . . » 503
» XI, 1-2 . . . . . » 508
» —, 1-14 . . . . . » 504
» —, 3-7 . . . . . » 506
» —, 6 . . . . . » 508
» —, 7 . . . . . » 506
» —, 11-13 . . . . . » 508
» —, 15 . . . . . » 503
» —, 17, 18-19 . . . » 504
» XII, 6 . . . . . » 507
» —, 7 . . . . . » 504
» —, 9-10, 12 . . . » 505
» —, 17 . . . . . » 507
» XIII . . . . . » 505
» —, 3, 12 . . . . . » 506
» —, 15-17, 18 . . . » 507
» —, 8-12 . . . . . » 508
» XIV, 4-5 . . . . . » 509
» —, 14 . . . . . » ivi
» — . . . . . » 605
» —, 20 . . . . . » 510
» XV, 1, 2, 3, 6, 18 . » ivi
» XVI, 13-14 . . . . » ivi
» XVII, 9 . . . . . » 506
» —, 12-13. . . . . » 511
» —, 16-17. . . . . » 513
» XVIII . . . . . » 576
» —, 4-6 . . . . . » 511
» XIX, 7 . . . . . » 517
» —, 11-16 . . . . » 452
» — . . . . . » 512
» —, 20, 20-27 . . . » 513
» XX, 1-3 . . . . . » ivi
» —, 4 . . . . . » 514
» — . . . . . » 605
» XXI . . . . . » 578
» —, 12. . . . . » 495
» XXII, 20 . . . . . » 555

Digitized by Google

Digitized by Google

INDICE

DEGLI AUTORI CITATI IN QUESTO VOLUME

A

Agostino (Sant'), 17, 136, 139, 261, 307, 332, 342-343, 346, 347, 348, 353, 355, 362, 371, 376, 377, 378, 379, 380, 460, 461, 464, 465-466, 473, 474, 519, 527-528, 539, 539-540, 557, 567, 568-570, 571, 572, 573, 584, 594, 596, 597, 601-602, 602-603, 604, 605-606, 609, 617, 620, 622, 624, 625, 626, 627-628, 629-634, 642, 643, 645, 650-653, 657, 658-660, 665, 668.
Alfonso X, 45.
Ambrogio (Sant'), 140, 143, 602.
Anassagora, 387.
Aristotele, 370, 443, 560.
Atanasio (Sant'), 140, 248.
Attila, 536.

B

Baldinotti, 384-385.
Basilio (S.), 140, 148.
Bayle, 34, 365-367.
Beda (Ven.), 576.
Bellarmino, 647, 649.
Berkeley, 109, 111, 112.
Bernardo (S.), 248, 371, 443, 454, 470.
Bernoulli (Giovanni), 299.
Biblioteca Italiana, 11-25, 141.
Boezio, 538-539.
Bolingbroke, 169.
Bonnet, 291, 370.
Bossuet, 622.
Bramhall, 383.

C

Cano, 54.
Cartesio, 106, 385-367.
Castiglione, 309.
Cesare (Giulio), 356.
Cicerone, 531.
Cipriano (S.), 248.
Clarke, 385-386, 388.
Concil. Later. V, 17, 53, 54.
Concil. Trident., 591, 596, 632.
Condillac, 106, 107.
Cousin, 65.
Crisippo, 531.

D

Damasceno (S. Gio.), 250, 259, 264, 371.
Dante, 568, 599.
Desirant (P.), 624-627, 634, 659.
Didimo, 603.

E

Economisti Italiani, 364.
Ecumenico, 603, 604.
Eliano, 45.
Enciclopedia, 141, 142.
Epitteto, 139.
Ercolano (P.), 66.
Estio, 603.
Eulero, 318.
Eusebio, 17, 60.

F

Ferrari (Giuseppe), 262.
Fichte, 125.
Filibert (P.), 66.
Filone, 567.
Floro (L. Annio), 549.
Fontenelle, 307.

G

Galileo, 299.
Gerdil, 423.
Gessner, 27.

Digitized by Google

Girolamo (S.), 140, 603, 661-662.
Giustino (S.), 412.
Gregorio (M.), 248, 249, 371, 613, 645.
Gregorio Nisseno (S.), 248.
Grisostomo (S. Gio.), 248.
Grozio, 560.

H

Hegel, 382.
Hobbes, 383.
Hume, 108, 109, 110, 111, 112, 121.
Huteville, 563.
Huygens, 281.

I

Ilario (Sant'), 271.

K

Kant, 70, 110-117, 121, 123-127.
King, 142, 395.
Koenig, 298, 318.

L

Lagrangia, 318.
Lampredi, 54.
Lattanzio, 32.
Leibnizio, 89, 136, 141, 293, 307, 317, 334, 365-367, 370, 381, 382-383, 384, 388, 395-396, 404, 405, 406, 547, 559-561.
Leone M. (S.), 413.
Leone X, 17, 53, 54.
Liguori (Sant'Alfonso Maria), 591.
Locke, 106, 108, 109, 110, 112.
Louchet, 543.
Lutero, 54.

M

Mairan, 282.
Maistre (De), 136, 552.
Malebranche, 423.
Manava-Dharma-Sastra, 457.
Maraldi, 298.
Martino (Pietro), 281.
Maupertuis, 281, 317.
Meiners, 54.
Melantone, 54.
Mémoires de l'Académie de Berlin, 318.
Mennais (De la), 218.
Missale Rom., 640.
Montaigne, 573.

N

Napoleone, 536, 548.
Newton, 299.

O

Occamo, 54.
Offmanno, 54-55.
Omero, 532, 555.
Orazio, 533, 534, 535, 540.
Origene, 248, 371.
Orioli, 387.
Ortes, 364.
Osio, 248-250.

P

Pascal, 113.
Place (La), 192.
Platone, 1, 65, 178, 200, 364, 449.
Plutarco, 192-194.
Pompanazio, 54.
Pope, 169, 170, 613.
Prospero (S.), 141.

R

Romagnosi, 11.
Roselly de Lorgues, 338, 368, 543.
Rosenmüller (Enrico), 475.
Rosmini, 3, 90, 152, 206, 235, 238, 261-264, 266, 269, 275, 289, 291, 303, 304, 332, 373, 378, 381-383, 389, 391, 402, 420, 423, 428, 440, 441, 465, 466, 468, 488, 532, 543, 551, 554, 556, 564, 568, 573, 616, 641, 662.
Rousseau, 45.
Rubeis (Bernardo De), 667-668.

S

Schah-Nadir, 536.
Segneri (P.), 559.
Seneca, 376, 660.
Senofonte, 573.
Shaftesbury, 169.
Sinodo di Petricow, 248.
Stewart, 54.
Suarez (P. Francesco), 643-648, 661.

T

Taverna, 25.
Teodoro Eracleense, 17, 60.
Teofilatto, 603.
Teofilo (S.), 412.

Digitized by Google

Timeo, 200.
Tolomeo, 317.
Tommaso (S.), 14, 66, 153, 157, 244-245, 264, 273, 313, 327-328, 336, 337, 349, 360, 368, 370, 371, 372, 374, 380, 382, 390, 397-398, 400, 402, 411-412, 427, 430-431, 438, 439, 442, 443, 444, 473, 476, 530, 539, 560, 570-571, 595, 596, 604, 616, 617, 619-620, 621-622, 623, 631, 636, 637, 643-645, 647-649, 659, 660, 664-668.
Toughts on the mental functions, ecc., 152.
Tracy (Destrutt), 107.

V

Valla (Lorenzo), 307.
Varrone, 360.
Verri (Pietro), 364,
Virgilio, 25, 223.
Viva, 259.
Voltaire, 170.

Digitized by Google

Digitized by Google

INDICE

DEDICA . . . . . facc. 7
PREFAZIONE . . . . . » 9

DELLA DIVINA PROVVIDENZA.

LIBRO PRIMO.

SUI CONFINI DELL'UMANA RAGIONE NE' GIUDIZJ INTORNO ALLA DIVINA PROVVIDENZA.

CAP. I. *Lo studio delle vie della divina Provvidenza conforta l'uomo nelle tentazioni contro alla virtù* . . . . . facc. 29
CAP. II. *Iddio stesso invita l'uomo allo studio delle vie della provvidenza coll'aprirgli innanzi il libro della natura e della storia* » 31
CAP. III. *Chi crede all'esistenza di Dio non può ragionevolmente essere scosso alle apparenti difficoltà che presenta il governo della Provvidenza, ma egli ama di studiare su quelle difficoltà per conoscer meglio la grandezza di Dio medesimo* . . . . . » 32
CAP. IV. *I fonti delle difficoltà che insorgono circa il governo della Provvidenza sono la* sapienza infinita *che presiede a quel governo, e l'*ignoranza *comparativa dell'uomo* . . . . . » 35
CAP. V. *Ogni difficoltà dissipata circa il governo della Provvidenza dirada la ignoranza dell'uomo; adorata, ne accresce la bontà* » 39
CAP. VI. *Due vie conducono a vincere le difficoltà circa la Provvidenza: quella della fede, e quella del ragionamento* . . . » 40
CAP. VII. *La via della fede è approvata dalla ragione, e rinforza l'intelligenza dell'uomo* . . . . . » 41
CAP. VIII. *Della via del* ragionamento. — *Alcuni, abusandone, la volgono a propria perdizione* . . . . . » 44
CAP. IX. *Via del ragionamento. — Alcuni, affidandosi unicamente ad essa, pongono a rischio la propria salute* . . . . . » 46
CAP. X. *La via del ragionamento divien sicura se s'associa colla via della fede* . . . . . » 53
CAP. XI. *La sola rivelazione potea manifestare il piano dell'universo, e così dissipare le dubbiezze intorno alla perfetta bontà del suo governo* . . . . . » 57
CAP. XII. *Nel piano dell'universo v'ha qualche cosa d'infinito e di misterioso, dove la ragione si ferma ed affida l'uomo alla fede* » 61

Digitized by Google

CAP. XIII. *Continuazione. — Iddio è impercettibile nella vita presente* . . . . . facc. 63
CAP. XIV. *Si riassumono le quattro limitazioni dell'umana ragione. Prima limitazione. — Ella non ha l'idea positiva di Dio* . » 67
CAP. XV. *Seconda limitazione dell'umana ragione. — Ella non può abbracciare l'infinito* . . . . . » 74
CAP. XVI. *Terza limitazione dell'umana ragione. — Le facoltà intellettuali d'ogni umano individuo hanno una misura accidentale* . . . . . » 76
CAP. XVII. *Quarta limitazione dell'umana ragione. — Ella non può conoscere se non gli enti che vengono a lei, senza di lei, offeriti a contemplare* . . . . . » 79
CAP. XVIII. *Continuazione. — Atti conoscitivi accidentali all'intendimento. — Materia del conoscere limitata, e somministrata a ciascun uomo dal Creatore* . . . . . » 81
CAP. XIX. *Continuazione. — Tre oggetti dell'umano sapere conceduti all'uomo in certa misura determinata dal divino arbitrio* » 83
CAP. XX. *Continuazione. — Origine divina d'una parte del linguaggio* . . . . . » 85
CAP. XXI. *Continuazione. — L'uomo dee a Dio col linguaggio alcune principali verità conservate nella tradizione del genere umano* . . . . . » 86
CAP. XXII. *La sola ragione naturale non può dare all'uomo la scienza della felicità che s'impara da Dio* . . . . . » 92
CAP. XXIII. *La scienza della felicità è il risultamento di tutto lo scibile: la ragione umana non lo raggiunge: Iddio solo il comunica all'uomo: quindi nuovamente la necessità della fede* » 97
CAP. XXIV. *Continuazione. — La cognizione de' tempi e degli spazj è superiore alle forze dell'umana ragione* . . . . . » 99
CAP. XXV. *Le* limitazioni esposte della ragione *non rendono questa contraria alla fede, ma legano ragione e fede con iscambievoli uffizj* . . . . . » 103
CAP. XXVI. *La* fallacità della ragione *fa nascere alcune contraddizioni apparenti fra sè e la fede; ma la stessa ragione poscia le dissipa col riconoscersi fallace* . . . . . » 104
CAP. XXVII. *Il sensismo limita la ragione soverchiamente, e induce lo scetticismo* . . . . . » 105
CAP. XXVIII. *L'idealismo trascendentale limita troppo la ragione rendendola impotente a raggiungere la verità, e induce lo scetticismo* . . . . . » 109
CAP. XXIX. *Le limitazioni da noi poste all'intelligenza umana non inducono punto lo scetticismo* . . . . . » 115
CAP. XXX. *La filosofia moderna distrugge la teodicea* . . . . » 120
CAP. XXXI. *Disposizioni dell'animo, che debbono ajutar la mente a superare le difficoltà che si offeriscono intorno al governo della Provvidenza* . . . . . » 127

Digitized by Google

DELLA DIVINA PROVVIDENZA.

LIBRO SECONDO.

SULLE LEGGI SECONDO LE QUALI SONO DISTRIBUITI I BENI ED I MALI TEMPORALI.

CAP. I. *Argomento del libro: esporre le ragioni speciali che giustifichino la Provvidenza nella permissione e distribuzione de' mali temporali* . . . . . facc. 135
CAP. II. *Questione dell'origine del male. — Questione della natura del male. — Utilità loro* . . . . . » 137
CAP. III. *L'esistenza del male non detrae alla perfezione divina, perchè non cade in Dio, ma nelle nature finite, e la sua natura non è positiva* . . . . . » 138
CAP. IV. *La possibilità del male è necessaria, data una natura finita; perciò Dio stesso non potrebbe far che non fosse, non potendo fare l'assurdo* . . . . . » 143
CAP. V. *Nè pure* l'esistenza *del male s'oppone alla perfezione e santità di Dio* . . . . . » 147
CAP. VI. *Si difende la divina giustizia contro l'obbiezione de' mali che si rovescian sui posteri in conseguenza della colpa del primo padre* . . . . . » 149
CAP. VII. *S'incomincia a difendere la divina bontà, dimostrando che l'uomo non ne sa pure abbastanza per proporre contro di essa un'obbiezione senza temerità* . . . . . » 157
CAP. VIII. *La bontà divina risplende nella permissione del peccato, perchè Iddio, tolta l'occasione dal peccato, apre all'uomo, mediante la grazia del Riparatore, un fonte di godimenti spirituali maggiori delle pene temporali recate dal peccato* . . » 159
CAP. IX. *Ricapitolazione. — Si passa a proporre la questione sulla distribuzione de' mali temporali* . . . . . » 162
CAP. X. *Non avendovi chi sia pienamente giusto, non v'ha nè pure fra gli uomini chi possa dire che gli sia fatto torto nella distribuzione de' beni e de' mali temporali* . . . . . » 164
CAP. XI. *Sotto un ottimo regime dell'universo, la cui condizione è di ottenere il massimo bene, la virtù naturale non ha diritto d'essere immune da tutti i mali; solo essa può pretendere, che l'ottimo Reggitore scelga quella serie di cause e di effetti che a lei riesca la più favorevole fra le possibili* . . . . . » 166
CAP. XII. *La natura umana riman guasta anche dopo la giustificazione, e i mali temporali percuotono la natura guasta, non la persona giustificata; nè essi vengon da Dio che sol li permette, ma dal guasto della stessa natura* . . . . . » 171
CAP. XIII. *La permissione de' mali temporali che cadono sopra i giusti e gl'ingiusti non solo è atto di giustizia, ma di bontà, giovando que' mali di medicina alle infermità morali comuni a tutti gli uomini* . . . . . » 175

Digitized by Google

CAP. XIV. *L'efficacia della preghiera è un mezzo dato da Cristo che toglie ogni irregolarità nella distribuzione de' mali temporali* facc. 179
CAP. XV. *Se si considera la sola legge razionale, prescindendo dalle promesse positive di Dio, non si può provare che i mali temporali debbono essere distribuiti secondo la virtù ed il vizio* . » 181
CAP. XVI. *L'osservazione ci mostra che i beni temporali tendono continuamente d'unirsi alla virtù, ed i mali seguono, generalmente parlando, il vizio* . . . . . » 187
CAP. XVII. *Che il castigo dovuto ai malvagi sia talor differito, ciò può ridondare a favore della virtù; e però non ci ha cagione di trarne scandalo* . . . . . » 192
CAP. XVIII. *Quelli che si lamentano della Provvidenza hanno spesso un falso concetto della virtù, e tuttavia la virtù, anche presa secondo il loro concetto, non manca di temporali vantaggi* . » 195
CAP. XIX. *Perchè i beni temporali tendano là, dov'è la naturale virtù; e i mali là, dov'è il vizio* . . . . . » 199
CAP. XX. *Le miserie temporali giovano a dispor l'uomo alla virtù, e conseguentemente alla felicità soprannaturale* . . . . . » 202
CAP. XXI. *Il lamento che i falsi giusti muovono contro la Provvidenza, la giustifica; dimostrando, che sono infelici anche nell'affluenza de' beni terreni* . . . . . » 204
CAP. XXII. *Il vero giusto gode negli stessi mali temporali, ed il suo godimento non gli diminuisce, anzi accresce il diritto alla celeste mercede* . . . . . » 205
CAP. XXIII. *Pene positive e naturali de' malvagi. — Bontà di Dio verso loro* . . . . . » ivi
CAP. XXIV. *La questione riportata all'ordine soprannaturale trova il suo pienissimo scioglimento* . . . . . » 207
CAP. XXV. *Prima legge della distribuzione de' beni e mali temporali: tutti servono al perfezionamento della Chiesa di Gesù Cristo* . . . . . » 209
CAP. XXVI. *Tre decreti divini all'esecuzione della prima legge della distribuzione de' beni e de' mali in relazione alla naturale virtù* » 210
CAP. XXVII. *Seconda legge della distribuzione de' beni e de' mali temporali: questa tende ad educare gli uomini al Vangelo* . » 214
CAP. XXVIII. *Tre decreti divini all'esecuzione della seconda legge della distribuzione de' beni e de' mali temporali in relazione alla naturale virtù* . . . . . » 215

DELLA DIVINA PROVVIDENZA.

LIBRO TERZO.

LA LEGGE DEL MINIMO MEZZO APPLICATA AL GOVERNO DELLA DIVINA PROVVIDENZA.

CAP. I. *Epilogo de' due libri precedenti* . . . . . facc. 231
CAP. II. *Ultime e più sottili obbiezioni contro le ragioni esposte di sopra a giustificazione della Provvidenza* . . . . . » 252

Digitized by Google

CAP. III. *La soluzione delle mentovate obbiezioni sarà generale, cioè una per tutte* . . . . . facc. 255
CAP. IV. *Le obbiezioni proposte son cavate da principj incerti e fallaci* . . . . . » 256
CAP. V. *Tre leggi dell'attività dell'essere* . . . . . » 258
CAP. VI. *Della legge della virtù, e della legge della sapienza* . » 261
CAP. VII. *Come la legge della ragion sufficiente si converta nella legge del minimo mezzo* . . . . . » 273
CAP. VIII. *In che senso si possa dire che la legge del minimo mezzo domini nel mondo reale* . . . . . » 279
CAP. IX. *Dalle cose dette se ne cava la soluzione delle proposte obbiezioni* . . . . . » 299
CAP. X. *Si risponde alla replica che a Dio nulla costa il fare più o meno* . . . . . » 308
CAP. XI. *Annullate le obbiezioni, si passa a provare per argomenti positivi che i mali morali ed eudemonologici, che hanno luogo nell'universo, lungi dall'offendere la divina sapienza e bontà, ne forman la prova. — Nozioni preliminari sulla maniera di misurare la quantità d'azione per rilevare s'ella sia minima* . » 315
CAP. XII. *Qual sia il problema che dovette sciorre l'essenziale sapienza per tracciare all'essenziale bontà la via del suo operare* » 321
CAP. XIII. *Principio secondo cui dee sciogliersi il problema della sapienza creatrice e governatrice del mondo* . . . . . » 324
CAP. XIV. *Conseguenza prima. — Quel quanto di bene che Iddio può ottenere coll'uso delle entità e attività create, non conviene che l'ottenga con un intervento straordinario e immediato della sua potenza* . . . . . » 325
CAP. XV. *Continuazione. — Necessità delle cause seconde* . . . » 327
CAP. XVI. *Conseguenza seconda. — Salvo tutto il bene che Iddio può cavare col suo governo da tutte le attività della creatura, è conveniente alla sua bontà che egli aggiunga la sua immediata azione a produrre in esse e cavar da esse quel bene che da sè sole, in qualsivoglia modo governate, non posson dare, serbando anche nell'uso di questa azione soprannaturale il principio del minimo mezzo* . . . . . » 329
CAP. XVII. *Conseguenza terza. — Legge dell'esclusa superfluità* . » 337
CAP. XVIII. *Conseguenza quarta. — Legge della permissione del male* . . . . . » 344
CAP. XIX. *Ricapitolazione delle cose dette, e nesso colle cose da dirsi* » 354
CAP. XX. *Conseguenza quinta. — Era conveniente che Iddio mettesse gli enti ch'egli volea creare in connessione, facendo di essi risultare un tutto solo armonico* . . . . . » 357
CAP. XXI. *Conseguenza sesta. — Era conveniente che l'universo fosse ordinato secondo la legge di continuità ossia di gradazione* . » 368
CAP. XXII. *Conseguenza settima. — Era conveniente che l'universo fosse ordinato secondo la legge di varietà nelle attuazioni e modificazioni degli enti* . . . . . » 375

Digitized by Google

CAP. XXIII. *Continuazione. — La legge della sapienza ha per fine la realizzazione completa della specie, non la moltitudine degl'individui. — Legge dell'esclusa uguaglianza* . . . . . facc. 380
CAP. XXIV. *Conseguenza ottava. — Legge dell'unità del divino operare* . . . . . » 400
CAP. XXV. *Conseguenza nona. — Era necessario che Iddio operasse nel mondo secondo le leggi sopra esposte della sapienza per ritrarne la gloria divina fine dell'universo* . . . . . » 412
CAP. XXVI. *Continuazione* . . . . . » 436
CAP. XXVII. *Conseguenza decima. — Iddio segue nell'operare la legge dell'eroismo, che è quella degli estremi* . . . . . » 445
CAP. XXVIII. *Continuazione. — Legge dell'antagonismo* . . . » 450
CAP. XXIX. *Continuazione. — Esito dell'antagonismo* . . . . » 517
CAP. XXX. *Continuazione. — Forze che mette Iddio in campo nel combattimento* . . . . . » 528
CAP. XXXI. *Conseguenza undecima. — Legge della celerità d'operare* » 545
CAP. XXXII. *Conseguenza duodecima. — Legge dell'accumulamento de' beni* . . . . . » 555
CAP. XXXIII. *Conseguenza decimaterza. — Legge del germe* . . » 567
CAP. XXXIV. *Della misura assoluta de' beni e de' mali* . . . » 569
CAP. XXXV. *Della provvidenza de' particolari* . . . . . » 581
CAP. XXXVI. *Conclusione* . . . . . » 597

APPENDICE.

SULLA CONDIZIONE DE' BAMBINI MORTI SENZA BATTESIMO.

* * * . . . . . facc. 609
ART. I. *La pena dovuta al peccato originale si dee primieramente desumere dalle parole del divino Legislatore* . . . . . » 612
ART. II. *Metodo con cui si procederà in questo ragionamento* . » 614
ART. III. *Principio secondo il quale si debbono determinare le pene dovute al peccato originale trapassato ne' posteri* . . . . » 615
ART. IV. *Dichiarazione del principio* . . . . . » 619
ART. V. *La pena del peccato originale è sostanzialmente uguale per tutti, ma varia per accidente* . . . . . » 620
ART. VI. *Continuazione* . . . . . » 623
ART. VII. *Come sant'Agostino descriva le pene dovute al peccato originale secondo il commentario del padre Desirant* . . . . » 624
ART. VIII. *Delle diverse grazie che Iddio dà agli uomini non pervenuti alla grazia santificante* . . . . . » 633
ART. IX. *Se i bambini che muojono senza il battesimo ricevano qualche benefizio dalla morte di Cristo* . . . . . » 636
ART. X. *Dello stato de' bambini morti senza il battesimo prima della loro risurrezione* . . . . . » 637
ART. XI. *Dello stato de' bambini morti senza il battesimo dopo la risurrezione* . . . . . » 642

Digitized by Google

§ 1. Ne' bambini risorti è cessata la stortura della volontà suprema . . . . . facc. 643
§ 2. I bambini risorti, che morirono senza battesimo, non sono più in potere del demonio . . . . . » 653
§ 3. L'esposta dottrina è gloriosissima a Cristo . . . . . » 655
§ 4. I bambini morti privi del battesimo non sentiranno dolore d'essere esclusi dall'eterna gloria . . . . . » 659
§ 5. Se Cristo darà ai detti bambini qualche cognizione di sè stesso . . . . . » 660
§ 6. Cognizioni che avranno i bambini morti senza battesimo dopo risorti . . . . . » 662
§ 7. Se i risorti con solo il reato originale faranno nuovi atti » 664
§ 8. Se goderanno alcuna beatitudine . . . . . » 667
Indice de' passi della sacra Scrittura citati in questo volume . . » 669
Indice degli Autori citati in questo volume . . . . . » 675

Digitized by Google

Digitized by Google

ERRATA.			CORRIGE.
Pag. 22	lin. 30	direttamente	dirittamente
» 33	» 27	tutto	tutti
» 42	» 34	presentano	si presentano
» 47	» 37	non può	non dee
» 56	» 31	voler	si voler
» 59	» 22	rinvenisse	perchè rinvenisse
» 71	» 34	pronunziare,	prenunziare,
» 72	» 18	parte nobilissima	la parte nobilissima
» —	» 34	pronunziano	prenunziano
» 102	» 38	delle riechezze,	delle ricchezze
» 108	» 19	università,	universalità,
» 110	» 35	l'università	l'universalità
» 116	» 17	poi	noi
» 117	» ult.	*oggettivo.*	*extra-soggetto.*
» 146	» 9	perocchè	cioè che
» 155	» 1	sconvenienza	convenienza
» 157	» 37	*extimat*	*æstimat*
» 162	» 1-2	salvarsi da sè stessi, prescelsero	salvarsi, da sè stessi prescelsero
» 166	» 36-37	Ecclesiast. IV, 1.	Eccles. IX, 1.
» 215	» 37	esso	esse
» 223	» 17	*falcis nondum*	*nondum falcis*
» 248	» 6	Petricon	Petricow
» —	» 20	*originatis*	*originalis*
» 273	» 5	vivace,	verace,
» 283	» 34	capo	corpo
» 284	» 5	capo	corpo
» 301	» 11	dà loro	dà
» —	» 23	Del più	Di più
» 349	» 11	interrotta	non interrotta
» 350	» 29	principi	principj
» 400	» 6	SETTIMA.	OTTAVA.
» 403	» 32	al fine il mezzo.	il fine al mezzo.
» 409	» 9	ignora	ignora,
» 412	» 9	OTTAVA.	NONA.
» —	» 13	Antolyc.	Autolyc.
» 418	» (2)	Gen. XI, 2.	Gen. I, 2.
» 434	» 21	variabile	varcabile
» 442	» 34	*ANIMÆ*	*ANIMA*
» —	» 44	*fulgebant*	*fulgebunt*
» 445	» 19	NONA.	DECIMA.
» 467	» 3	morendo	movendo
» —	» 30	presura	pressura
» 468	» 7	concepisce	concupisce
» 491	» 2	favore,	favore (
» —	» 3	mercede,	mercede),
» 493	» 29	sono le mie:	sono mie:
» 500	» 4	sgrupparsi	a sgrupparsi
» 504	» 37	ragione	regione
» 510	» 22	ad altro non pensando	non penserà
» 515	» 16	Gerusalemme,	Gerusalemme, se non forse meglio Roma,
» 542	» 15	causa,	casa,
» 543	» 6-7	o pena	e pena
» 547	» 21	illimitata	limitata
» 555	» 29	UNDECIMA.	DUODECIMA.

Digitized by Google

ERRATA.			CORRIGE.
Pag. 556	lin. 1-2	altrettanti	altrettante
» 563	» 38-39	Huterville,	Huteville,
» 574	» 35	sendo	secondo
» 577	» 31	*Fidem*	*Iidem*
» 578	» 9	pondo? Dove	pondo, dove
» 581	» 7	rivivi	riviva
» 583	» 18-19	coll'ideale come in suo titolo),	coll'ideale) come in suo titolo,
» —	» 19	e questa	e questa specie
» 602	» 12-13	*Ego Deus*	*Ero Deus*
» 616	» 36	*geminis*	*seminis*
» 619	» 33	*mistionem*	*mistionem*
» 637	» 16	corpo	proprio
» 638	» 5-6	trovano	trovavano
» 639	» 28	vita,	la vita,
» 640	» 23	ritorni	ritorni,
» —	» 38	Eccli.	Eccles.
» 645	» ult.	Jo. V, XXIX.	Jo. V, 29.
» 649	» ult.	ricevere	riceve

Die 16 februarii 1846.

ADMITTITUR

JOSEPH TORCHIO, Past. et Homil. Prof. pro Emin. et Rev. D. D. Card. Archiep. Mediol.

14040

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google